

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE TEDBÎRÜ'L-MÜDÜN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mesut ENGİN

VAN-2018

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE TEDBÎRÜ'L-MÜDÜN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

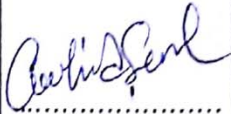
Mesut ENGİN

Danışman
Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN

VAN-2018

KABUL VE ONAY SAYFASI

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-4)

Mesut Engin tarafından hazırlanan "İslâm Ahlâk Düşüncesinde Tedbîrî'l-Müdün" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Başkan: Doç. Dr. Cahid ŞENEL İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum	
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum	
Tez Savunma Tarihi:	02/11/2018
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.  Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mesut ENGİN

02.11.2018

(Yüksek Lisans Tezi)

Mesut ENGİN

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Kasım, 2018

İSLÂM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE TEDBÎRÜ'L-MÜDÜN

ÖZET

Tezimizin içeriğini, felsefî ahlâk alanının önemli düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'nin ahlâk düşüncelerinde toplum ve siyaset ahlâkını nasıl ele aldıklarının değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Giriş ve üç bölümden oluşan tezimizin giriş bölümünde tezin konusu, önemi, amacı, yöntem ve sınırları hakkında bilgiler verildi. Birinci bölümde, *Tedbîrû'l-müdün* kavramı etimolojik açıdan açıklandıktan sonra, tezimize konu olan düşünürlerimizin de içinde bulunduğu İslâm ahlâk düşüncesine kaynaklık eden birikimler hakkında bilgiler verilerek bu birikimlerin İslâm düşüncesine nasıl ve hangi yollarla geçtiği ele alındı. Bölümün sonunda da, İslâm felsefesinde ilk dönem İslâm filozoflarının siyaset düşüncelerine yer verildi. İkinci bölümde, siyaset ve ahlâk düşüncesine kaynaklık eden en önemli araçlardan biri olan akıl ve bu aklın öncülük ettiği insanın nefsi, iradesi ve erdemleriyle ilgili bilgiler verildi. Keza *Tedbîrû'l-müdün*'ün pratik akılla ve ahlâkla ilişkisi düşünürlerimiz nezdinde ele alınarak, *Tedbîrû'l-müdün*'ün uygulamadaki önemine vurgu yapıldı. Tezimizin son bölümünde, *Tedbîrû'l-müdün* bağlamında toplumsal hayat ve bu toplumsal hayatın sosyal ve siyasal yönleriyle ortaya çıkan önemli dinamikleri ve ahlâkın bunlara nasıl yansıdığı düşünürlerimizin fikirleri ekseninde ele alındı. Sonuç kısmında ise, düşünürlerimizin toplum ve siyaset ahlâkıyla ilgili görüşleri bağlamında genel bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırıldı.

Bu çalışma boyunca teze konu olan filozofların ahlâk, toplum ve siyasetle ilgili düşüncelerinden elde edilen bilgilerden hareketle, öne sürülen bu düşünceleri destekleyen argümanlar ortaya konulmaya çalışıldı.

Anahtar Sözcükler: İbn Miskeveyh, Tûsî, Kınalızâde, İslâm Ahlâk Felsefesi, Siyaset, Toplum

Sayfa Adedi: 134

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN

(Master of Arts Thesis)

Mesut ENGİN

VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

November, 2018

TEDBIRU'L-MUDUN IN THE ISLAMIC ETHICAL THOUGHT
ABSTRACT

The content of our thesis is composed of the evaluations of how Ibn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî, and Kınalızâde Ali Çelebi, all of whom are among the important thinkers in the field of philosophical ethics, deal with social and political ethics in their ethical thoughts.

The information related to the topic, importance, purpose, method, and limits of the thesis, which contains an introduction and three chapters, was given in the introduction. In the first chapter, after the concept of *Tedbiru'l-mudun* was etymologically explained, the information about the accumulations of knowledge, from which the Islamic ethical thought including our thinkers dealt with in our thesis originated, was provided and how and by which ways these accumulations were passed to Islamic thought were scrutinized. At the end of the chapter, the first period Islamic philosophers' political thoughts in the philosophy of Islam were expressed. In the second chapter, reason, which is one of the most important means that are the source of political and ethical thoughts, and the information led by this reason and related to human soul, will, and virtues, are handled. Additionally, the importance of *Tedbiru'l-mudun* in practice was emphasized when the relation of *Tedbiru'l-mudun* to practical reason and ethics was stressed in the eyes of our thinkers. In the last chapter of our thesis, in the context of *Tedbiru'l-mudun*, social life, the crucial dynamics appeared with social and political aspects of this life, and how ethics reflected on these were examined in the perspectives of the ideas of our thinkers. In the conclusion chapter, we completed our work by generally evaluating our thinkers' opinions related to social and political ethics.

In the course of this work, by taking the information obtained from the ethical, social, and political views of the philosophers discussed in the thesis in consideration, it was sought to present the arguments supporting these views.

Key Words: Ibn Miskeveyh, Tûsî, Kınalızâde, Islamic Ethical Philosophy, Politics, Society

Number of Pages: 134

Thesis Advisor: Dr. Lecturer Yunus KAPLAN

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	I
ETİK BEYAN SAYFASI	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ	1
Tezin Konusu.....	1
Tezin Önemi.....	1
Tezin Problemi	2
Tezin Amacı	2
Tezin Yöntemi.....	3
Tezin Sınırları.....	3
1. TEDBİRÜ'L-MÜDÜN'ÜN ORTAYA ÇIKIŞI VE ARKA PLANI.....	5
1.1. Etimolojik Açıdan Tedbirü'l-müdün.....	5
1.1.1. Tedbir Nedir? Müdün Nedir? Tedbirü'l-müdün Nedir?.....	5
1.2. İslâm Öncesi Birikim.....	7
1.2.1. Antik Yunan	8
1.2.2. Eski İran ve Hint.....	21
1.3. İslâm Öncesi Birikimin İslâm Düşüncesine Geçiş.....	25
1.4. İlk Dönem İslâm Filozoflarında Tedbirü'l-müdün.....	32
2. EPİSTEMOLOJİK OLARAK TEDBİRÜ'L-MÜDÜN	48
2.1. Tedbirü'l-müdün Kavramının Temeli Olarak Akıl	48
2.1.1. Tedbirü'l-müdün'ün Nazârî Akılla İlişkisi.....	55
2.1.2. Tedbirü'l-müdün'ün Nefs ile İlişkisi.....	57
2.1.3. Tedbirü'l-müdün'ün İrade ile İlişkisi	65
2.1.4. Tedbirü'l-müdün'ün Erdemlerle İlişkisi.....	70
2.1.5. Tedbirü'l-müdün'ün Adalet (Nefsteki Adalet) ile İlişkisi	75
2.2. Pratik Akıl Açısından Tedbirü'l-Müdün	82

2.2.1. Pratik Aklın Mahiyeti.....	82
2.2.2. Tedbîrû'l-müdün'ün Pratik Akılla İlişkisi.....	86
2.2.3. Tedbîrû'l-müdün'ün Ahlâk ile İlişkisi.....	87
3. TEDBİRÜ'L-MÜDÜN'ÜN SİYASÎ İÇERİĞİ.....	95
3.1. Otorite Kavramı.....	95
3.1.1. Dinî Otorite.....	97
3.1.2. Siyasî Otorite.....	99
3.2. Fert, Aile ve Toplum	102
3.2.1. Ferdî Ahlâkın Toplumsallaşması (Tedbîrû'n-nefs-Temeddün).....	105
3.2.2. Aile (Tedbîrû'l-menzil)	108
3.3. Ahlâkın Toplumsal Yansımaları.....	113
3.3.1. Şehir (Medine).....	114
3.3.2. Adalet ve Düzen	116
3.3.3. İktisat ve Toplum.....	123
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	135
ÖZGEÇMİŞ	144

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri-Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
H.z.	: Hazreti
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EAÜİFD	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KSIÜİFD	: Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
YÜİFD	: Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
M.S.	: Milattan Sonra
M.Ö.	: Milattan Önce
No	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sayfa- Sayfalar
Sad.	: Sadeleştiren

SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vdğr.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl
Yay.	: Yayınları



ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde ahlâk ve siyaset felsefesi, üzerinde sıkça düşünce üretilen konulardan olmuştur. İlkçağ filozoflarından itibaren bu konular ele alınmaya başlanmış ve onların devamı olarak İslâm filozofları da bu alanda fikir üretmişlerdir. Her ne kadar gerek dinî ve gerekse de içtimaî olarak birbirlerinden farklı filozoflar olsalar da, İslâm filozofları, Antik Yunan siyaset ve ahlâk filozoflarından etkilenmişlerdir. Bu etkileşim kendisini birçok yerde hissettirmektedir.

Siyaset ve ahlâk konusu çok popüler ve üzerinde hala birçok tartışma ve çalışma yapılan bir konudur. Bu nedenle bu konunun büyük bir önem arz ettiğinin farkındayız. Çalışmamıza konu olan İslâm ahlâk düşünürleri, amelî felsefenin konusu olmasından dolayı siyaset konusunu da ahlâk düşüncesiyle birlikte ele almışlardır. Nitekim İbn Miskeveyh'ten sonra gelen Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî ahlâk felsefesiyle ilgili yazmış oldukları eserlerini ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve siyasî ahlâk şeklinde sistematik bir şekilde düzenlemişlerdir. Tedbîrî'l-müdün konusu son dönem İslam ahlak felsefesinin önemli filozoflarından ve çalışmamıza da konu olan Tûsî ve Kınalızâde'nin felsefî ahlak kitaplarının üçüncü bölümünde toplum ahlâkı şeklinde ele alınmıştır. Çalışmamıza konu olan filozoflardan biri olan İbn Miskeveyh her ne kadar felsefî ahlakla ilgili olan *Tehzibu'l Ahlâk* adlı eserinde özel olarak bu konuya değinmemişse de onun genel fikirlerinden toplum ahlâkıyla ilgili birçok düşünceye rastlamak mümkündür. İşte bu filozofların ahlâk ve siyaset konusu üzerinde bu kadar önemle durmalarından dolayı tez çalışması söz konusu bu düşünürler bağlamında ele alındı.

Onlar, bu eserlerinde ferdî ahlâktan yola çıkarak aile ahlâkı ve nihayetinde bunların topluma nasıl yansıdığı ve toplumun ahlâkî ilkeler ışığında nasıl yönetilmesi gerektiği konusunu felsefî bir üslupla ele almışlardır. Biz de bu çalışmamızda, özellikle Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine tevarüs eden ilk dönem İslâm filozoflarının ve nihayet onların ardından gelen İslâm ahlâkçılarından İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'nin ahlâk felsefelerinde siyaset ve toplum düşüncelerini İslâm medeniyeti içerisinde İslâmî bir bakış açısıyla nasıl ele aldıklarını işlemeye çalıştık.

Tez konusunun belirlenmesinde, tezin yazım ve araştırma safhasında ve diğer birçok konuda desteklerini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN'a şükranlarımı sunuyorum. Bugünlere kadar gelmemde hiçbir zaman desteklerini ve dualarını esirgemeyen anneme, babama ve değerli aileme saygılarımı sunuyorum. Ayrıca

Çalışmama katkılarından dolayı değerli kardeşim Mslm ENGİN'e de müteşekkirim. Son olarak tez süresince hiçbir zaman desteğini esirgemeyen ve tüm olumsuzluklara katlanan, maddî ve manevî destekleri ile beni yalnız bırakmayan sevgili eşime özellikle teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Mesut ENGİN

Van-2018



GİRİŞ

Tezin Konusu

Bu çalışma, İslâm ahlâk düşüncesinde Tedbîrî'l-müdün başlığını taşımakta ve son dönem islâm ahlâk düşüncesinde islâm ahlâk düşünürlerinin ahlâk kitaplarının üçüncü bölümü olan toplum ahlâkı ve siyaseti konusunu ele almaktadır. Bu bağlamda tezin konusu ana ekseninde felsefî ahlâk konusunda eserler yazan İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'nin devlet ve toplum ahlâkını ve siyasetini nasıl ele aldıklarıyla ilgilidir. Tez, söz konusu düşünürlerin ahlâk felsefesiyle ilgili eserlerinin üçüncü bölümünde ele aldıkları ve tedbîr-î medine, ilmî tedbîr-î medine, tedbîrî'l müdün, siyasetü'l müdün şeklinde isimlendirdikleri toplum ahlâkıyla ilgili konuları kapsamaktadır.

Tezde, İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'ten başlayarak, Nâsiruddîn et-Tûsî ve en son Kınalızâde Ali Çelebî'nin ahlâk düşüncelerinde, ahlâk ve siyaset konusu hakkında ele almış oldukları devlet ve toplum ahlâkı konuları ele alındı. Dolayısıyla şehir ve devlet siyaseti, şehirde yaşayan insanın ahlâkından yola çıkıp insan ile şehir arasındaki birlikteliği, şehirde yaşayanların sınıfları ve hangi tür şehirlerin olduğu, toplumun ve şehrin ahlâkının nasıl olması gerektiği, idarecilerde bulunması gerekli olan özelliklerin neler olacağı ve onların görevleri, bununla beraber hükümdârın siyaseti, şehirdeki insanların ihtiyaçları sonucunda birbirlerine nasıl yardım etmeleri gerektiği ve bunun sonucunda toplumsallaşmanın nasıl oluştuğu, içinde bulunulan topluluk için gerekli olan kanunların çıkarılması gibi konular değerlendirilmeye çalışıldı.

Tezin Önemi

İslâm ahlâk düşüncesinde, İslâm dininden dolayı ahlâka çok büyük önem atfedilmiştir ki, İslâm düşünürleri de bu konuyu ciddi bir şekilde ele almışlardır. Özellikle Kindî'yle başlayıp Fârâbî'yle zirveye ulaşan ve daha sonraki dönemlerde İslâm düşünürleri tarafından devam ettirilen pratik felsefenin de en önemli alanlarından biri olan ahlâk ve siyaset düşüncesi, üzerinde çokça durulan konulardan biridir. İnsanın ve toplumun bir şekilde içerisinde olduğu ve toplumsallaşmanın gereklerinden olan şehir hayatı, devlet yönetimi gibi konular ahlâk düşüncesinin kapsamına girmiştir. Bunun için İslâm düşünürleri, bu derece mühîm, sağlıklı bir toplumun ihtiyaç duyacağı, kezâ sağlıklı bir toplumda olmasını istedikleri özellikleri bu konular içerisinde ele almış, değerlendirmiş ve bununla ilgili birçok eser kaleme almışlardır. Ahlâk ve siyaset düşüncesi, günümüzde de ehemmiyetini gittikçe arttırmış ve üzerinde daha çok durulmaya ihtiyaç hissettirmiştir. Söz konusu öneme binaen bu çalışmada, İslâm ahlâk ve siyaset birikimi açısından çok değerli olan ve yukarıda isimleri zikredilen İslâm düşünürlerinin ahlâk

ve siyasetle ilgili mülâhazaları ele alınarak bu birikimin önemi bir kez daha vurgulanmaya çalışıldı.

Tezin Problemi

Ahlâkın kaynağı olan iyi ve kötünün ortaya çıkarılması konusu, eski çağlardan günümüze kadar düşünürlerin üzerinde durduğu ve aynı zamanda pratik felsefenin de konularından biridir. Düşünce tarihinde insan, fitratı, fiilleri bunlardan mütevellid ahlakılığı üzerinde çokça tartışılan bir problem haline gelmiştir. Bunlarla birlikte onun fitratı gereği medeni oluşu bu fitrî özelliklerini ve fiillerini bir toplum içerisinde ortaya koyma zorunluluğu da doğmuştur. Topluluk halinde yaşaması elzem olan insanın bir şekilde tedbîr edilmeye ihtiyacı vardır. Bu durum onun ahlâkîlik dâhil birçok özelliği kendisinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. İşte ahlâk ile siyasetin kesiştiği nokta bu olmuştur. Bu durum da ahlâk ve siyasetin birlikte ele alınma mecburiyetini ortaya çıkarmıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı siyaset de ahlâkî problemlerden biri olmuştur.

Teze konu olan filozoflar, doğrudan ya da dolaylı Antik Yunan siyaset ve ahlâk düşüncesinden yararlanmışlardır. Tercümeler yoluyla İslâm düşüncesine aktarılan ahlâkî problemler ve bu problemlerden biri olan siyaset düşüncesi, İslâm düşünürleri tarafından kendi inanç ve kültürleriyle harmanlanarak ele alınmıştır. Bu problem, özellikle ilk dönemde Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ; daha sonraları sistematik olarak İbn Miskeveyh'ten başlayarak Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî gibi İslâm düşünürleri tarafından ele alınan bir felsefî ahlâk problemi olmuştur.

Bu çalışmada hareket noktamız İslâm düşünürlerine tevarüs eden ve ahlâkî sistemin bir parçası olan siyaset ve siyasî ahlâk gibi problemlerin söz konusu İslâm düşünürleri tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymak olacaktır. Dolayısıyla İslâm ahlâk düşünürlerinin bu probleme bakış açılarını ele almak ve konuyu incelemek tezin ana eksenini oluşturmaktadır.

Tezin Amacı

Ele alacağımız *Tedbîrü'l-müdün* konusu, ahlâk ve siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olduğundan İslâm düşünürleri konuyu ele almış, kitaplarında bu konuya yer vermişlerdir. İslâm düşünürlerinin ahlâk kitaplarında ele aldıkları *Tedbîrü'l-müdün* konusuyla ilgili günümüzde yapılmış olan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu kadar ehemmiyetli bir konuyla ilgili yapılmış olan çalışmaların azlığı bizi bu konu üzerinde çalışmaya sevk etmiştir.

Tezde, söz konusu düşünürlerin konuyu ele alış şekilleri, varsa farklılaştıkları yerler gösterilip, konunun İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesine olan faydaları vurgulanmaya çalışıldı.

Bundan dolayı bu çalışmadaki gâye, bu alana ve bu konuya mümkün mertebe katkı sunmaya çalışmaktır.

Tezin Yöntemi

Bu çalışmada *Tedbîrû'l-müdü'n* konusu ele alındığı için öncelikle konu etimolojik açıdan incelendikten sonra konunun temellerine inilerek, ne zaman, nasıl ve kim tarafından ortaya atıldığına dolayısıyla Antik Yunan siyaset felsefesine değinilmeye çalışıldı. Buradan İslâm felsefesine intikal eden ahlâk ve siyaset düşüncesi ele alındıktan sonra, tezin asıl konusu olan *İslâm Ahlâk Düşüncesinde Tedbîrû'l-müdü'n*'ün, İbn Miskeveyh'ten başlayarak Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'de ele alınış biçimleri işlendi. Söz konusu düşünürlerin ahlâkla ilgili eserleri inceledikten sonra, bunlarla ilgili yazılmış olan kitaplara, Antik Yunan ahlâk ve siyaset felsefesi, İslâm felsefesi ve İslâm ahlâk felsefesi ile ilgili eserlere, kezâ konuyla ilgili yazılmış olan tez, makale ve çalışmalara, ahlâk ve siyaset felsefesi ile ilgili diğer eser ve çalışmalara da başvuruldu.

Tezde söz konusu düşünürlerin ahlâk ve siyasetle ilgili düşünceleri irdelenerek, araştırma sonucunda elde edilen veriler yorumlanmaya çalışıldı.

Tezin Sınırları

İslâm düşüncesinde, ahlâk ve siyaset konusu mühim bir yer işgal etmektedir. Bu nedenle bu düşünce Kindî'den başlayarak hemen hemen her filozof tarafından ele alınmıştır. Bunun içindir ki, kısıtlı bir zaman diliminin de olduğu varsayılırsa bütün İslâm düşünürlerini ele almak tezin kapsamını çok genişletecek ve üzerinde durulmaya çalışılan konunun istenildiği gibi inceleme fırsatı bulunmama durumu söz konusu olacaktır. Felsefî ahlâk alanında büyük bir ahlâk sistemini kuran ve geliştiren, kendisinden sonraki İslâm ahlâk düşünürlerini büyük ölçüde etkileyen filozoflardan biri İbn Miskeveyh'tir. İbn Miskeveyh'in etkilemiş olduğu ahlâk ve siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî de onun bu sistemine aile ve toplum ahlâkını ekleyerek önemli bir katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu çalışmada İbn Miskeveyh'ten başlayarak, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî bağlamında *Tedbîrû'l-müdü'n* konusu ele alınacaktır.

İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesine önemli bir katkıda bulunmuş olmaları dikkate alındığında İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerleri ortaya çıkacak ve bu düşüncede önemli bir konuma sahip oldukları daha iyi anlaşılacaktır. Söz konusu düşünürler, felsefî ahlâka dair eserler yazan, ahlâk ve siyaset denil-

diğinde hemen akla gelen, bunlarla birlikte ahlâk ve siyaset düşüncesini daha sipesifik bir şekilde ele alan, özel olarak bu konuları içeren eserler yazmış olan İslâm ahlâk filozoflarıdır.

İslâm düşüncesindeki bu önemleri ve belirleyici konumları gözönünde bulundurularak tezde, bu üç düşünür işlendi. Bu nedenle Antik Yunan'da ahlâk ve siyaset felsefesi ile İslâm filozoflarında ahlâk ve siyaset düşüncesine değinmekle birlikte ana ekseninde çalışma İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî'de *Tedbîrû'l-müdün* konusu ile sınırlı tutuldu.



1. TEDBÎRÜ'L-MÜDÜN'ÜN ORTAYA ÇIKIŞI VE ARKA PLANI

1.1. Etimolojik Açıdan Tedbîrü'l-müdün

1.1.1. Tedbîr Nedir? Müdün Nedir? Tedbîrü'l-müdün Nedir?

Tedbîr kelimesi sözlükte, bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu düşünmesi, sonunu görebilmesidir (İbn Manzur, 2005: 1224). Tedbîr kavramı, bir işi güzel bir şekilde yapma, yerine getirme (Ezzeyat ve Mustafa, 2004: 269), idare etme, çekip çevirme, yürütme ve yönetme anlamlarına gelir. İslâm uleması bu kavramı sadece devlet yönetimi için değil, bunun yanında her türlü ve seviyedeki yönetim için kullanmışlardır (Barca, 2015: 37).

Pek çok sözlükte önlem kavramıyla da karşılanabilen tedbîr sözcüğünün değişik anlamları ve kullanım biçimleri şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: “Bir şeyi sağlayacak ya da önleyecek yol, önlem almak, bir şeyi sağlayacak ya da önleyecek yolu önceden düşünüp birtakım çarelere başvurmak” (Püsküllüoğlu, 1994: 814), “bir şeyi temin edecek veya önleyecek yol, çare” (Develioğlu, 1986: 1261), “bir işin sonunu düşünerek, o işi meydana getiren sebepleri hazırlama ve başarılı olmak için teşebbüse geçme, bir işte başarılı olmak için düşünülmüş yol” (Yelten ve Özkan, 2002: 485). “Tedbîr; tertip, nizam, idare, siyaset, ekonomi, plan” (Atay vdğr., 1964: 516), bir işin sonunu düşünerek başarısını sağlama çaresine başvurma, bir işin başarısı için düşünülen yol”, (çoğul: tedâbîr, tedbîrat) (Özön, 1987: 829), “önlem, hazırlık, tedbîr almak, önlem almak, hazırlanmak” (TDK, 2011: 2297), “planlama, düzenleme, organizasyon, yöneltme, çekip çevirme, nizam, düzen, tasarruf, kısıtlı harcama ve önlem alma” manalarında kullanılmaktadır (Mutçalı, 1995: 257).

Öte yandan tedbîr kelimesi ile birlikte kullanılan kavramlar da mevcuttur. Bunlar: Tedbîr almak: “Bir şeyi sağlayacak ya da olası bir tehlikeyi önleyecek yol, çare, önlem. Önlem almak: Kötü ya da yanlış bir sonuç doğurabilecek bir şeyi önlemek ya da bir şeyi sağlamak için gerekli hazırlıkları yapmak. Tedbîrde kusur etmemek: Gereken her türlü önlemi düşünüp gereğini yerine getirmek. Tedbîr etmek: “İdare etme, çekip çevirme, bir işin sonunu hesaplama, bir işin yürütülmesi ile ilgili zorlukların çaresini önceden düşünmek, tedbîr almak, hesaplama. Tedbîrde kusur etmemek: Elinden gelen ve gereken bütün tedbîrleri almak. Tedbîr-i memleket: Siyaset, politika. Tedbîri şaşmak: Hesapları alt üst olmak, alınan tedbîrler bir işe yaramamak” (Doğan, 2014: 1657).

Tedbîr, “felakete yol açmamak ve topluma zarar vermemek için, bütün işlerde tam düşünüşle akıllıca hareket etme, bir işin meydana gelmesi veya gelmemesi yönünde yapılan planlı, programlı ve sistemli bir hazırlık, bir şeyi temin veya ortadan kaldırabilecek yol, bir

şeyin oluşmasına sebep olabilecekleri önceden iyice düşünüp hazırlıkları ona göre dikkatlice yapmak, programların, faaliyetlerin ve davranışların sonuçlarını önceden tahmin edip, hesaplı hareket etme, bir şeyde veya bir işte başarılı olmak için lazım gelen hazırlık, harekete geçmeden önce, bir şeyin sonucunu iyice düşünme” manalarına da gelir (Seyyar, 2015: 523).

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere genel olarak “tedbîr”, bir işin sonunu düşünüp, o işin yürütülmesi için çareler aramak ve önlemler almak anlamlarında kullanılan Arapça kökenli bir kelimedir. Tedbîr sözcüğü ıstılahta ise, bir işi, bir şeyi sevk etmek, yönetmek ve idare etmek anlamlarındadır. Bununla beraber önemli ve zengin bir anlam alanına sahip olan tedbîr sözcüğü, öyle anlaşılıyor ki bu zenginliğini derin bir tecrübeye borçludur.

“Müdün” sözcüğü, medinenin çoğulu olup şehir, şehirler anlamına gelir (Mutçalı, 1995: 825). “Müdün”ün tekili olan medine yani şehir, çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya geldiği yerdir (Tûsî, 2016: 239).

Tedbîrü’l-müdün “İnsanın sosyal hayattaki vazifelerini, sosyal ve ahlâkî davranış biçimlerini öğreten bilim dalı, bugünün diliyle “siyasî ahlâk”, “sosyal ahlâk”, “devlet idaresi”, “şehir idaresi” veya “mahalli idareler” (yerel yönetimler) manalarına gelen bu terim, bir bölgede yaşayan insanların işlerini-durumlarını bilmek, düzenlemek ve onları, ahlâkî ilkelere bağlı olarak en iyi biçimde idare etmek demektir”. (Seyyar, 2015: 523-524).

Geçmişte Müslüman ilim adamları tarafından üç bölüm halinde yazılmış olan klasik ahlâk kitaplarının üçüncü bölümünde yer alan *Tedbîrü’l-müdün* “ilmî siyaset” şeklinde de ifade edilmektedir. *Tedbîrü’l-müdün*, idareciler ve idare edilenler arasındaki münasebetin mahiyeti, karşılıklı hak ve yükümlülükler, halkın şikâyetlerini dinleme usûlleri ve hal çareleri gibi ahlâkî ve sosyal sorumluluklar, vatandaşın, toplumdaki yeri ve vazifeleri, mülkün korunması ve adaletin hâkim kılınması, devlet reisinin vasıf ve vazifeleriyle devlet adamlarının ve idarecilerin seçiminde uyulması gereken kâideler, ordunun gücü ve görevleri gibi konuları ele almaktadır (Seyyar, 2015: 523-524).

Öte yandan, erken dönemlere ait eserlerde, pratik ahlâkın iki alanını teşkil eden menzil veya ev yönetimi için *tedbîrü’l-menzil*, medine veya ülke yönetimi için *tedbîrü’l-medine* veya *tedbîrü’l-müdün* biçimlerinde kullanılmıştır. Daha sonra sistematik bir biçimde yazılmış olan ahlâk kitaplarında ferdî ahlâk ve aile ahlâkından sonra üçüncü bölüm siyaset ahlâkına ayrılmıştır ve *tedbîrü’l-müdün* başlığıyla ele alınmıştır. Bu başlıklar altında, bireyin temel ihtiyaçlarını temin etmede kendi kendine yeterli olamayacağı düşüncesinden yola çıkılarak, insanların gereksinimlerini yerine getirmede birbirlerine ihtiyaç duymaları ve bunun sonucunda top-

lumsal hayatın zorunlu hale gelmesi, birlikte yaşayan insanların uyması gereken kuralların belirlenmesi ve onlara uyulması, devletin gerekli olduğu, yönetim ilkeleri, yönetici ve halkın hakları ve sorumlulukları, adalet, dostluk, sevgi gibi konular ele alınmıştır (Çağrı, 2011: 259-260).

Bunlarla birlikte, ilimler tasnifine dair kitaplarda ve bibliyografik kaynaklarda da *tedbîrû'l-müdün* ile ilgili bilgiler yer almıştır. Fârâbî (ö.950), *Risale fima yenbeği en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe* başlıklı eserinde felsefe kitaplarının uygulamaya ilişkin bölümlerini *ahlâkın ıslâhı*, *tedbîrû'l-müdün* ve *tedbîrû'l-menzil* biçiminde sıralar. Muhammed b. Ahmet el-Harizmi (ö.997), *Mefatihü'l-ulûm*'da amelî felsefenin bölümlerinden ahlâkı bireyin kendinî yönetmesi (Tedbîr), yakınlarını yönetmesi *tedbîrû'l-menzil*, toplumun ve ülkenin yönetilmesi *siyasetü'l-medine* veya *tedbîrû'l-müdün* şeklinde açıklar. İbn Sînâ (ö.1037), *Uyunu'l-hikme*'de pratik felsefeyi üç ana bölüme ayırır ve *tedbîrû'l-müdün* yerine *el-hikmetü'l-medeniyye* terkiibini kullanır ve bu ilmîn, insanların birlikte çalışmasının ne kadar gerekli olduğunu ve bunun ne şekilde yapılması gerektiğini içeren bilgilerden oluştuğunu söyler. Yine İbn Sînâ, *fi Aksami'l-ulumi'l-aklîyye* adlı risalesinde, amelî hikmetin siyasete dair bölümünde yönetim biçimleri, erdemli ve erdemsiz toplumlar, bunların nasıl gelişeceği ya da yok olacağı gibi konuları ele aldığını söyler (Çağrı, 2011: 259).

İslâm düşünce tarihinde, devlet ve toplum yönetimiyle ilgili eserler genellikle siyaset başlığı altında yazılmıştır. Aralarında Platon (ö. M.Ö. 347), Pisagor (ö. M.Ö. 500) gibi Antik Yunan filozoflarına ait eserlerin de bulunduğu ve çoğu günümüze ulaşmamış bu tür eserlerle ilgili İbn en-Nedîm (ö.995) gibi yazarlar bilgiler vermişlerdir (İbn en-Nedîm, 2017: 629-652). Literatürde siyaset konularının *tedbîrû'l-müdün* vb. başlıklar altında ele alınması son dönem ahlâk ve siyaset kitaplarında görülür (Çağrı, 2011: 259).

1.2. İslâm Öncesi Birikim

İnsanoğlu, nerede yaşarsa yaşasın, dili, dinî, ırkı ne olursa olsun karşılaşmış olduğu ve kendisine yarar sağlayacağını düşündüğü birçok insan topluluğunu ve onların toplum hayatına faydalı olan faaliyetlerini hayatına yansıtmaya çalışmış, onlardan faydalanma yoluna gitmiştir. Hele ki bu faaliyetler, düşünce alanında oldu mu, doğası gereği medeni bir varlık olan insan için bu etkilenme kaçınılmaz bir hal almıştır. Müslüman düşünürler için bu etkilenme, sosyalleşmenin önemli araçlarından olan ahlâk ve siyaset alanında biraz daha ön plana çıkmıştır. Zira onlar ahlâkı ve siyaseti, kendilerinin de nihâî amaç olarak gördükleri mutluluğu elde etmenin bir aracı şeklinde telakki etmişlerdir.

İslâm filozofları, Antik Yunan ve Helenistik filozoflarının ahlâk ve siyaset düşüncelerinden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Onlar, önemli gördükleri tarif ve sınıflamaları Müslüman olmalarından ötürü Kur’ân ve Sünnet süzgecinden geçirmeye çalışarak sistemli bir biçimde açıklamaya gayret etmişlerdir (Karaman, 2016: 175). Ancak bu yararlanma sadece Antik Yunan düşüncesiyle sınırlı kalmamıştır. Antik Yunan düşüncesine oranla daha az da olsa İslâm düşüncesi, eski İran ve Hint düşüncesinden de faydalanmıştır. Şimdi sırasıyla etkilene olmuş oldukları bu düşünörlere ve düşünöcelere yakından bakalım.

1.2.1. Antik Yunan

Sokrates: (ö. M.Ö. 399) İlkçağda Yunanista’nın Atina şehrinde M.Ö. beşinci yy’da yaşadığı sanılmaktadır. Genellikle bir ahlâk filozofu olarak bilinir. Ondan geriye kalan şey, bir öğretiden ziyade, kişilerin bilincine, özlerrinin ne olduğunu yerleştirmeye dönük bir çabadır. Önceleri doğa bilimleri ile ilgilenmiştir. Daha sonra kişilerin yaşam ve davranışlarını ilgilendiren inançlarıyla ilgilenmiştir (Platon, 2016: 7-8).

Sokrates’e ait olan hiçbir eserin bize kadar ulaşmadığı kabul edilmektedir. Ona ait olduğu söylenen sözler ve fikirler, kendisinden sonra takipçileri olan ve kendilerine ‘Sokratçılar’ denilen bazı Yunanlı filozof ve yazarlarca “diyaloglar” halinde günümüze ulaştırılmıştır. Müslümanlar, Sokrates’le ilgili bilgilere tercüme faaliyetiyle birlikte sahip olmuşlardır. Sokrates, İslâm dünyasında daha çok bir ahlâk filozofu olarak ön plana çıkmıştır (Bayrakdar, 2012: 46-47).

Sokrates’in, toplumu halkın çoğunluğunun değil, bilgili ve erdemli olanların yönetmesini istemesi, aristokratların görüşüyle benzerlik gösterse de bir noktada onlardan ayrılır. Sokrates bu az olan erdemli ve bilgililerin, toplumu yönetme hakkını soylu oldukları için değil bilgili oldukları için elde ettiklerini söyler. Kendinî bilge olarak yetiştirme olanağı daha çok soyluların elinde olsa bile, sonunda toplumu yönetme işi sıradan aristokratların değil, onlar arasında kendilerini bilge olarak yetiştirmiş bir azlığın eline geçmiş olmak anlamına gelir (Şenel, 2017: 145).

Sokrates’in siyaset düşüncesi, daha çok onun demokrasiyi eleştirmesi, en iyi yönetim şeklinin ne olması ile ilgilidir. Onun görüşlerinde, siyasal oluşumun belli bir büyüklüğe ulaşması, bu büyüklüğün getirmiş olduğu birliktelik ve sonuçta özerk ya da siyasal bağımsızlığa ulaşan *Polis* dediğı Yunan kent-devleti ön plana çıkmaktadır. Burada onun *Polis* dediğı şey Yunan kent-devletinin varlık nedeni vatandaşların hayatlarını güvence altına almak değil, onları mutluluğa kavuşturmak, ahlâken güzel bir hayat sürmelerini sağlamak ve vatandaşları-

na mutlu ve müreffeh bir hayat temin etmektir. Bununla birlikte bir eğitim kurumu olan *Polis*, vatandaşlarını gerçek mutluluğa erdirmekte, onları, ruhları güzel olan iyi insanlar olarak yetiştirme görevini üstlenir. Sokrates, Polis veya devlet ile onun yasalarını bir sözleşmeye dayandırır. Bu sözleşmeye göre, devlet doğal bir kurum değil, daha sonraları bireylerin gayretleriyle ortaya çıkan bir oluşumdur. Yine bu sözleşme, devlet ve devletin yasalarıyla vatandaşlar arasında bir mutabakattır. Vatandaşın görevi, toplumsal düzeni sağlayan kurum ve örgütleri desteklemek ve başına buyruk hareket etmemektir. Sokrates'e göre bireyin iyiliği, ahlakî gelişimi, kendini gerçekleştirme için varlık sebebi iyilik ve adalet olan bir devlete ihtiyacı vardır. Böyle bir devlette sorun yasalarda olmayıp, devleti temsil edenlerde ve yasaları uygulayacak olanlarda ortaya çıkmaktadır (Platon, 2016: 11-13).

Sokrates devletin, yönetme işinde herkes tarafından temsil edilmesine karşı çıkmıştır. Toplumdaki değişik insanlara bu imkânı sağlayacağı için demokrasiyi kabul etmemiştir. Dolayısıyla o, hayatın amacından bihaber sıradan insanlar tarafından uygulanan demokrasi yönetimini şiddetle eleştirmiştir. Ona göre, devleti herkes değil de siyasette bilge olanlar yönetmelidir. Bunun içindir ki o, köle ve kadınlar dışındaki bütün özgür Yunan vatandaşlarının söz sahibi olduğu Atina demokrasisine hayatı boyunca karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre politika, kaptanlık, mimarlık gibi bir sanattır. Politika bilgisinden yoksun çoğunluğun ya da meclise kura ile seçilmiş görevlilerin alacağı kararlarla hayata geçirilecek demokratik bir yönetim, bir sanat olan siyasetin özüne, ruhuna ve amacına aykırıdır. Sokrates'in, yönetim biçimi olarak anayasal monarşiyi ya da aristokrasiyi uygun gördüğü söylenebilir (Cevizci, 2013: 56).

Platon: (ö. M.Ö. 347) Platon'un doğum tarihi için genel kabul gören tarih M.Ö. 427'dir. Platon, Atina'nın en seçkin ailelerinden birine mensuptur. Asıl adının Aristokles olduğu söylenmektedir. Platon'un sistemi Herakleitos, Parmenides, Pythagoras, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos, Atomcular ve bunların öğretileri hakkındaki geniş bilgisine, özellikle ilk üçünün kendisi üzerindeki etkilerini göstermektedir (Arslan, 2018: 175-177).

Platon, İslâm felsefesinin doğuşuna kaynaklık etmiş en önemli filozoflardan biridir. Onun felsefî düşüncesi İslâm dünyasında Aristo'dan önce tanınmıştır. Düşüncelerinin ilk başta dinî inançlarla daha çok örtüşmesi, onun daha kolay tanınmasını sağlamıştır. İslâm dünyasında, çeşitli vesilelerle hoş görülmüş, fikirlerine rağbet edilmiş, bundan dolayı kendisine “Eflâtun el-İlâhî” denmiştir. Platon, İslâm felsefesini en çok metafizik, ahlâk ve siyaset alanlarında etkilemiştir. Platon'un siyasî görüşlerinden etkilenenlerin başında Fârâbî ve İhvân-ı Safâ gelmektedir. Bunların, toplumun siyasî olarak sınıflandırılması, sınıfların özellikleri,

devlet başkanlığı ve başkanda olması gereken özellikler gibi düşünceleriyle Platon'un düşünceleri arasında oldukça benzerlikler vardır (Bayrakdar, 2012: 48).

Platon'un siyaset felsefesinin odağında siyasal düşünceleri yer almaktadır. Bundan dolayı siyaset felsefesi ile ilgili görüşleri neredeyse bütün diyaloglarına yansımıştır. Fakat bu düşünceler daha ağırlıklı olarak *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı diyaloglarında bulunur. Platon, *Devlet* adlı eserinde adaletin toplumdaki önemine vurgu yapar. Özellikle toplumun ve yöneticilerinin adalete riâyet edip etmeme gibi yönleriyle ele alınması gerektiğini dile getirir. Ona göre bir toplum ancak bu şekilde sağlıklı incelenebilir. (Platon, 2014: 18-24). Platon, insanların tek tek yaşamayı bırakıp toplu olarak yaşamaları gerektiğini söyler. Çünkü insanlar tek tek gereksinimlerini yerine getiremeyebilirler. Bundan dolayı bir insan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başka insanlara ihtiyaç duyar. Örneğin çiftçi, marangozun, kunduracının yaptıklarına, marangoz ve kunduracı çiftçinin yetiştirdiklerine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla toplumu meydana getiren bir işbölümünün olduğunu dile getirir. Bu iş bölümünde her insan yaratılışı gereği hangi işe meyilli ise o işi üstlenmelidir. Bir insan birden fazla işi değil, doğuştan eğilimli olduğu bir tek işi yapmalıdır. O, bu işi sürekli yaparak onda uzmanlaşmalıdır. Platon, bunun sonucunda işbölümünden yola çıkarak toplumu, katmanlara ayırır. Bu katmanlarda bulunan her sınıfın özellikleri birbirinden farklıdır. Bunlar hangi işi daha iyi yapıyorlarsa o işi kapsayan katmana dâhil olurlar (Platon, 2014: 70-75). Platon, bu katmanların oluşturduğu yönetim taslağına *İdeal Devlet* adını koyar (Platon, 2014: 70-75, 211-215). Platon, *ideal devletteki* katmanlı toplum tasarısını, doğuştan kalıtsal olarak geldiğini ileri sürdüğü için, akıldan akıllı, güçlüden güçlü çocuklar doğacağını söyler ve bu tasarısını bir “ırk öğretisi” yardımıyla savunur (Platon, 2014: 191-194).

Platon'a göre, *ideal devlette* dört erdem olmalıdır: bilgelik, cesaret, ılımlı olmak ve adalet. Bilgelik yöneticilerde, yiğitlik koruyucularda, ölçülülük hem koruyucularda hem yöneticilerde, adalet ise bütün katmanlarda bulunması gereken bir erdemdir. Adalet erdemi, toplumda her katmanın kendi işleriyle uğraşp, kendi sorumluluklarını yerine getirerek diğer katmanların işlerine karışmamasıdır. Bunun tam tersi, yani bir katmanın kendi işini bırakıp diğer bir katmanın işlerine karışması adaletsizliktir. Bir devleti yıkacak olan şey bu katmanların birbirinin işlerine karışmaları, görevlerini değiştirmeleridir. Bu, devlete karşı işlenen en büyük suçtur, adaletsizliktir (Platon, 2014: 150-154).

Platon, siyaset düşüncesinde birey ile devlet, insan ruhu ile politik otorite arasında bir benzerlik kurar. İnsan ruhu ile devlet arasında tam bir paralellik var ve dolayısıyla hiçbir kopukluk yoktur. Platon, temel gerçekliğin insan ruhu olduğunu, bütün toplumsal olguların onun

ürünlerine yansıdığını, sosyo-politik her şeyin bu temel gerçekliğin görünüşü olduğunu dile getirir. Örneğin devlet, bir taş parçası ya da kayadan ibaret değil, o devletin hakîmiyet kurduğu yerde yaşayan insanların karakterlerinden meydana gelir. İşte insanın ortaya çıkardığı bütün kurumlar, onun ruhunun, manevî varlığının bir yansımasıdır. Kezâ hukuk onun düşüncesinin bir parçasını oluştururken, adalet onun psikolojik uyumunun dışı vurumudur (Platon, 2014: 161).

Platon, zamanının derin politik krizine bir çözüm getirmek ve ahlâkî değer olarak adaleti hayata geçirmek için *İdeal Devlet* tasarımını geliştirmiştir (Cevizci, 2013: 71). Ütopik bir tasarım olan onun bu düşüncesinde gerçek adalet üç parçalı bir ruhta ve bu parçaların her birinin görevini layıkıyla yerine getirmesiyle meydana gelmektedir. İşte toplum da üç sınıflı olup herkesin layık olduğu yerde kendi özelliklerine uygun işi ve görevi yerine getirmesiyle ve hak ettiği değeri almasıyla ideal bir toplum halini alacaktır. Buna göre, üç sınıf insan üç ayrı görevi yerine getirir. Bunlarda iktisadî, askerî ve felsefî faktörler söz konusudur. Yani ideal devlet'i oluşturan en önemli şey üç ayrı sınıf ya da işlevin varlığıdır (Platon, 2014: 70-75, 159-160). Söz konusu faktörlerin tekabül ettiği görevler yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler şeklinde üç sınıfa ayrılır. Her sınıfın bir görevi bulunmakta ve her sınıf bu görevi yerine getirmekle sorumludur. Her bir sınıfta yer alan insanın kendi sınıfıyla ilgili işlerde uzmanlaşmış ve bilgili olması gereklidir (Platon, 2014: 159-160). Bunun sonucunda, ruhlarında akıl unsuru ön planda olanlar, yönetici sınıfında yer alırlar. Diğer iki sınıf, iştiha gücü baskın olan üreticiler ve irade gücüyle öne çıkan askerlerdir. Platon'a göre filozof-kral, ancak bilgiyle siyasal gücün bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Devlet görevlileri devletin iyiliğini, esenliğini ve menfaatlerini kendi menfaatleri dâhil her şeyin üstünde tutmalıdırlar. Bununla birlikte filozof-kral da bilge olmalıdır (Platon, 2014: 246-248).

Devlet işlerinde, ruhun yönetimde ifadesini bulan ilgili parçası olan akıl ön plana çıkarsa, yönetim sadece kendi çıkarlarını düşünen insanlardan meydana gelmez, tamamen devletçi ve bürokratik bir yönetim olmaz. Çünkü devletin kendi başına bir varlık sebebi yoktur. Devlet, yönetimi altındaki insanların mutluluğu için vardır. Kezâ devletin birilerine çıkar sağlamak gibi bir amacı da olamaz. Çünkü bu onun özüne aykırıdır. Devletin birliğini sağlayan nihâî organizasyon aklî bir örgütlenme olmalıdır (Platon, 2014: 150-154). Çünkü akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayıştan yola çıkarak yönettiği devlete sadakatle bağlı kalmasını ve ona tüm benliğiyle hizmet etmesini sağlar (Cevizci, 2013: 72-73).

Platon, devlet adamlığına, yönetim sanatına ilişkin düşüncelerini bir mitosa dayandırarak açıklar. Bu mitosa göre, bir zaman evreni sadece Tanrı yönetirmiş. Sonra Tanrı, evreni kendi haline bırakmış. Bunun üzerine insanlar öncelikle bir tek yönetici seçmişler (monarşi). Bu tek kişinin yönetimi Tanrı'nın yönetimi kadar kusursuz ve yetkin olmasa da onun benzeri olduğu için, işler bir süre iyi gitmiş. Bu yönetim zamanla yerini, önce azlığın sonra çokluğun olduğu yönetim şekline dönüşmüş ve dönüştükçe zamanla bozulma süreci içine girmiş. Ta ki Tanrının bu kötü gidişe dur demek üzere evrenin yönetimini tekrar ele almasına kadar (Platon, 2014: 53 vd.). Platon'a göre, yönetim herkesin anlayamayacağı bir bilimdir. Üstelik bilimlerin en yücesidir. Böyle bir bilim kalabalıkta bulunmaz. On bin bireyin (bir kent devleti halkının) içinde elli ya da yüz bireyde bile zor bulunur (Şenel, 2017: 161 vd.).

Platon, insan toplumları tarihinde kurulmuş olan devletleri şu şekilde belirtmiştir: Tarihte kabileler zamanında ideal devlete benzer bir yönetim şekli var olmuştur. Bu yönetim şekline "Patriarşi" denir. Daha sonra kabileler bir araya gelerek yönetime de tek bir kabile şefini getirmek suretiyle oluşturulan tekin yönetimi yani "Monarşi" düzenini kurmuşlar. Burada eğer yönetim birkaç kabile şefinden oluşuyorsa bu da en iyilerin yönetimi "Aristokrasi" dir. Daha sonra monarşi ve aristokrasiden farklı bir yönetim olan ve başında bilge yöneticilerin olduğu bir yönetim şekli görülmüştür. Onları monarşi ve aristokrasiden ayırmak gerekir. Onlarla karıştırılmaması için bunlara "Gerçek Monarşi" ve "Gerçek Aristokrasi" denilebilir. Platon'un ideal devlet düzeninde kurmak istediği filozoflar yönetimi ise "İdeal Monarşi" ve "İdeal Aristokrasi" dir. Platon bir de, onurluluğa önem verenlerin yönetimi olan "Timokrasi" den bahseder. Bu yönetimde, bilgelikten çok onura, üne, şan, şeref ve şatafata düşkünlük vardır. Bu yönetimde ortak mülkiyet yoktur. Tüm varlıklar paylaşılır. Timokrasi, aristokrasi ile oligarşi arasında bir yönetim biçimidir. Birinden diğerine geçmek için kullanılan bir ara düzendir. Bir diğer yönetim biçimi, toplumu, hiçbir yasaya bağlı olmaksızın zorla, zorbalıkla yöneten "Tiranlık"tır. Platon ayrıca, yönetim biçimlerini en iyiden en kötüye doğru şöyle sıralar: Monarşi, Aristokrasi, Yasalı Demokrasi, Yasasız Demokrasi, Oligarşi, Tiranlık (Platon, 2014: 297-306, 323-335 vd.).

Platon, yaşlılık dönemi eserlerinden olan *Yasalar* da başka bir yönetim biçiminden daha bahseder. Burada Platon, çeşitli yönetimlerin iyi yanlarını birleştirerek 'Karma Yönetim' şeklinde bir yönetim biçimi ortaya koymaya çalışır. Bu yönetim aristokratlar, yaşlılar ve bilgelilerden oluşan yönetici bir topluluktur. Karma yönetimin temel ilkeleri: egemenliğin dağıtılması, bireysel yönetim ile halk denetiminin uzlaştırılması şeklindedir. Böylece monarşiden,

demokrasiden, aristokrasiden bazı ögeler alınarak gerçekleştirilen bu yönetim biçimi en iyi, en sağlam ve en sürekli yönetim olacaktır (Platon, 2012: 166-214 vd.).

Platon'un yukarıda tanımlarını verdiği yönetim biçimleri biraz daha açıklanacak olursa o, bunların önce eksikliklerini gösterir, daha sonra kendi ideal devlet düşüncesini öne sürer. Ona göre, ideal devlet; her şeyden önce vatandaşlar arasında bir iş bölümüne dayanır. Nasıl ki bir organizmada her organın belli bir görevi vardır, devlette de görevli olanlar üçe ayrılır. İlk sırada, hayatın sürdürülebilir olması için işçiler sınıfı gelir. Bu sınıf beden gücüyle çalışır ve çiftçi, amele ve zanaatkârlardan oluşur. Bunların en önemli görevi çalışmak ve itaat etmektir. İkinci grup savaşçılar ve bekçilerdir. Bu sınıftakiler devletin iç ve dış güvenliği için çalışırlar. Önemli bir görev üstlenen bu sınıfın, görevini layıkıyla yerine getirebilmesi için devleti çok iyi tanımaları gerekmektedir. Onun için bu sınıfta bulunanlar, bünyesinde mûsikî ile dinî, ah-lâkî ve içtimaî konuları barındıran bir eğitimden geçmelidirler. Bunların sahip olması gerekli olan erdemler cesaret ve adalettir. Kezâ onlara Tanrı ile ilgili doğru bilgiler verilmeli, nefse hâkim olmayı öğretmeli ve onların cesaret duyguları geliştirilmelidir. Bu bireylerin kadın ya da erkek olması arasında bir fark yoktur. İşçiler, köylüler ve zanaatkârlar istedikleri gibi bir evlilik yapıp aile kurabildikleri halde, savaşçıların aile kurması devletin iznine tabi tutulmuştur. Onlar ancak devletin müsaade ettiği kişiyle evlenebilirler. Ancak bunun sonucunda ruh ve beden olarak sağlam çocuklar dünyaya gelir. Bunun yanında bu çocukları devlet yetiştirmelidir. Savaşçılar sınıfı özel mülkiyete sahip olamazlar. Onların bütün ihtiyaçlarını devlet karşılar. (Taylan, 2014: 72-73).

Platon'un bu düşüncedeki amacı devletin bütünlüğünü korumak ve bekâsını teminat altına almaktır. Üçüncü ve son sınıf ise savaşçılar arasından çıkan iyi yetişmiş bireylerden seçilen idareciler sınıfıdır. Devletin en üst kademesinde bulunan bu sınıfa, devletin birliğini sağlamak ve gücünü korumak için mutlak bir otorite verilmiştir. Bu sınıfa mensup olanlar, savaşçılar sınıfından seçildiği gibi bunun yanında onların birer filozof olmaları, filozofun özelliklerini taşımaları şartı da aranmaktadır. İdeal devlet düşüncesinde felsefe eğitimi almış kişiler devleti yönettiği zaman, istenilen yönetim biçimi elde edilmiş olacaktır. Devleti tek bir kişi değil bir idareciler grubu yönetmelidir. Bunlar da savaşçılarda olduğu gibi, özel mülkiyet ve servet sahibi olamayacaklardır. Söz konusu birinci grup çalışma ve itaat erdemine, ikinci grup cesaret erdemine, üçüncü grup ise hikmet (felsefe) erdemine sahip olmalıdır (Taylan, 2014: 73-74).

Platon, ideal devlet düşüncesini tasarlarlarken gerçek devlet fikrinden yola çıkmamış, ütöpik bir düşünce ortaya koymuştur. Filozof, bu devlet düşüncesinden zamanla şüphe etmeye

başlamış, birçok tecrübeden sonra hayatının sonlarında yazdığı *Yasalar* (krş. Platon, *Devlet*, 2014, Platon, *Yasalar*, 2012.), adlı eserinde ideal devlet düşüncesinde birtakım değişiklikler yaparak yeni bir devlet planı tasarlamıştır. Örneğin o, burada savaşçıların ve idarecilerin bir aile hayatı ve özel mülkiyete sahip olamamalarının insan fıtratına ters olduğunu ileri sürmüştür (Platon, 2012: 208-241-242). Kezâ devletin bir filozoflar topluluğu tarafından değil de, yasalarla idare edilmesi gerektiğini söylemiştir (krş. Platon, 2014: 246-247, Platon, 2012: 168 vd.). Platon, yasaları yazılı ve yazılı olmayan şeklinde ikiye ayırır. Yazılı olanlar bizi yöneten yasalar, yazılı olmayanlar ise örf ve gelenek dediğimiz yasalardır. İdeal devletteki idealar sistemi yerini üstün kuvvet olarak dine bırakmıştır. Din, toplumu düzene sokan bir kuvvettir demiştir (Taylan, 2014: 74-75).

Platon'un genel siyaset düşüncesinin temelinde yönetim işinin bir bilim veya özel bir uzmanlık alanı olduğunu gerçeği yatmaktadır. Dolayısıyla toplumu özel uzmanlığa sahip kişilerin yönetmesi gerekir. Buna paralel olarak Platon, toplumun yönetiminde şu veya bu şekilde yer alacak kişilerin, yani toplumu oluşturacak bütün bireylerin eğitilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı yasa koymak ve onu uygulamak insan doğasının keşfine dayanması gereken bir sanattır (Arslan, 2018: 441-443).

Aristoteles: (ö. M.Ö. 322) “Ortaçağ Batı Hristiyan dünyasının “Filozof” İslâm dünyasının “ilk öğretmen” diye adlandırdığı ve tüm felsefe tarihinin Platon’la birlikte en büyük diğer filozofu olarak tanıdığı Aristoteles, Kuzey Yunanistan’da bir İonia kolonisi olan Stageria kentinde M.Ö. 384 yılında dünyaya gelmiştir.” (Arslan, 2017(a): 3).

Aristoteles’e göre ahlâk, tek bir kişi için iyiyi araştırır, politika ise, site veya toplum için iyiyi araştırır. Bu nedenle politika ahlâkı da içine almaktadır. Ona göre politikanın konusu insan için iyi olandır. Bu iyi bir kişi için neyse toplum için de aynı şeydir. Aristoteles, ahlâkla politika arasında bir ayrım yapmaz. O, politikanın ve ahlâkın birbirleriyle ilişkili olduğunu söyler (Arslan, 2017: 238-240). Politika ile ahlâk aynı amaç peşinden gider. Bu amaç da insan için mümkün olan iyiliği elde etmektir (Arslan, 2017(a): 277).

Aristoteles, siyasetle ilgili düşüncelerini *Politika* adlı eserinde vermiştir. Onun ahlâk düşüncesinde olduğu gibi, siyaset düşüncesinde de, Doğru olan “orta yol” düşüncesi hâkimdir (Aristoteles, 2013: 246, 2014: 108). Aristoteles’in devlet düşüncesi de genel felsefesi gibi “realist” bir özellik taşır (Taylan, 2014: 92). Aristoteles’in ahlâk konusundaki “erdemli orta” veya “orta yol” erdem ve erdemler ile görüşleri İslâm dinine uygunluğu nedeniyle sadece filozoflar tarafından değil, diğer İslâm ahlâkçılarınca da benimsenmiştir (Bircan, 2013: 55).

Aristoteles de Platon gibi insanın bir toplum içerisinde yaşaması gerektiğini söyler (Aristoteles, 2013: 203). Devleti değiştiren ve meydana getiren bireyler değil, aksine bireyleri şekillendiren ve değiştiren devlettir. Devlet için en önemli mesele eğitimidir. Devletin ve onu yönetenlerin en önemli görevi devlette yaşayan bireyleri eğitmek ve onları adaletli yetiştirmektir (Aristoteles, 2013: 391-395). İnsanların içinde yaşadığı devlet hukukî ve ahlâkî temellere dayanması itibariyle diğer canlı topluluklardan farklıdır. Bu kuralları ancak akıl sahibi olan insan bulabilir ve uygulayabilir (Taylan, 2014: 92-93). İnsanlar ancak hakka ve adalete uygun eylemler yaptığı zaman erdemli yaşayabilir ve ancak böyle bir devlette yaşayan insanlar erdemi gerçekleştirip mutlu sona ulaşabilirler (Aristoteles, 2014:103-106).

Aristoteles'in siyaset düşüncesi ile ahlâk anlayışı arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü ona göre iyi bir hayat iyi tasarlanmış bir toplumun içinde gerçekleşebilir. İnsanlar yapmak istediklerine, toplumun diğer üyeleriyle dayanışma halinde olurlarsa ulaşabilirler. Bunun içindir ki sosyal ve politik bir canlı olarak insan, başkalarının iyiliğini de doğası gereği düşünmek zorundadır. Aksi bir durumda onun doğası gerçekleşmemiş olur. İnsan başkalarının iyiliğine kayıtsız kalmadan, yapabileceklerinin gerçekleşebilmesi için işbirliği ve karşılıklı diyalog içinde olmalıdır (Aristoteles, 2014: 450). Öyle görünüyor ki Aristoteles'e göre, insanın *kent-devleti* içinde geçecek bir hayata göre tasarlanması onun doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bir diğer husus, insanlar doğaları gereği politik canlılardır. Çünkü onlar amaçsız ve boşuna bir şey yapmazlar. Onlara konuşma yeteneği verilmiş olup bunun sonucunda birbirleriyle iletişime geçerek ailede ya da devlet içerisinde var olan topluluklarda, devletin temelini oluşturan adalet vb. kavramları birbirlerine aktarırlar. Yine doğası gereği politik olan insan, kendi kendine yeterli olamamasından dolayı, gereksinimlerini politik toplum içerisinde gerçekleştirmek zorundadır. Bundan dolayı *kent-devleti* anlayışı bireyci anlayıştan önce gelir. Ancak sonuçta *kent-devleti* insan zekâsının bir sonucudur. Politik düzen ve devletin hukukî sistemi insanları âdil ve erdemli kimseler yapar, onları ahlâken daha iyi bir duruma getirir (Cevizci, 2013: 85-86).

Aristoteles, insanı teleolojik bir bakış açısıyla ele alarak, insanın mutluluğa; kendinden hoşnut olduğunda, kendinî tam olarak yetkin hissettiğinde, ruhu ile aklı arasında tam bir uyum olduğunda ulaşacağını söyler (Aristoteles: 2014: 70). İnsan kendinî bu şekilde eksiksiz hissederek ve mutlu olur. Erdemlerin tam olduğu böyle bir hayat *kent-devleti* içinde gerçekleşir. İnsanlar aynı zamanda bunu yaparken içinde bulundukları *kent-devletinin* otoritesine boyun eğmelidirler. Tıpkı bir ordunun, bir komutanın sevk ve idaresinde olduğunda zafer kazandığı gibi, insanlardan meydana gelen politik bir topluluk da gerekli düzene ve amaca ancak yöne-

tici bir gücün varlığında ulaşabilir. İşte bu temel üzerinde yönetim şekilleri birbirlerinden ayrılırlar. Yönetim biçimleri temelde üçe ayrılırlar. Buna göre, devlet bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Ancak bu üç yönetim biçiminin biri doğru veya ideal; diğeri ise kötü veya sapkın olmak üzere iki şekli vardır. Tek kişinin doğru ve âdil yönetimine monarşi ya da krallık; buna karşılık kötü ve Adaletsiz olan yönetime tiranlık denir. Birkaç kişinin ideal yönetim biçimine aristokrasi; kötü ve adaletsiz biçimine de oligarşi denir. Çoğunluğun âdil ve doğru yönetimine cumhuriyet; kötü ve sapmış olan yönetimine de demokrasi adı verilir. Yukarıda adı geçen yönetim biçimlerinin ideal ve sapmış halini belirleyen şey; yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, ikinci durumda ise sadece kendi çıkarlarını düşünmesidir (Aristoteles, 2013: 239-245.).

Aristoteles'e göre en iyi yönetim, insanların, devletin ve vatandaşların iyiliğini yürekten isteyenlerin ve başkalarının çıkarlarını düşünenlerin yöneticilik yaptığı yönetim şeklidir (Aristoteles, 2013: 197-201). Bunun yanında söz konusu olan altı ayrı yönetim şeklini değerlendirirken adalet esasını kullanır (Cevizci, 2013: 86 vd.). Aristoteles adalet, “devletin orta direğidir. Çünkü siyasal topluluğun temeli haktır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayıracıdır.” (Aristoteles, 2013: 121) demek suretiyle adaleti, devlet işlerinde ve toplumda dengeyi sağlayan önemli bir araç olarak göstermektedir.

Aristoteles, yönetim biçimlerini ileri sürerken, yönetenler iyi, âdil, eğitilmiş ise yönetilenlerin de aynı şekilde iyi ve adaletli olması gerektiğini söyler. Yani devletin bizzat şeklinin bir değeri yoktur. Önemli olan idare tarzının nasıl olacağıdır. İdare ne olursa olsun, idarecilerin iyiliği ve dürüstlüğü devleti ve içinde yaşayan yurttaşları iyi ve mutlu eder. Eğer böyle olmazsa devlet ayakta kalmaz ve yıkılmaya mahkûmdur. Aristoteles, Platon'un ideal devletindeki bazı görüşlerini insan doğasına uygun olmadığı gerekçesiyle kabul etmez (Aristoteles, 2013: 147-153). Devlet, kendinî dışı karşı koruyan, içte de düzeni sağlayan bir topluluktur (Taylan, 2014: 94). Aristoteles, devleti oluşturan halk tabakasını özgürler ve köleler diye ikiye ayırır. Ona göre kölelik doğal ve sosyal bir kurumdur. Çünkü insanların bir kısmı nasıl ki doğal olarak özgür doğuyor ise; bir kısmı da aynı şekilde köle olmuş ve mülkiyeti başkasına aittir. Kölelerden bedensel işlerimizi yapmada yararlanıyoruz. Onlar, zihni yetenekleri daha üstün olan kimselerin yönetimi altındadırlar. Çünkü kendilerini yönetecek kadar aklî yeterliliğe sahip değildirler (Aristoteles, 2013: 122 vd.). Yönetim şekillerinin nasıl olması gerektiği gibi düşüncelerinin yanında Aristoteles toplumu oluşturan önemli bir kurum olarak gördüğü aile için toplumsal hayatın zorunlu olduğunu da dile getirir.

Aristoteles'e göre, aile insanların günlük ihtiyaçlarının karşılanmasında yeterli olsa da, daha fazla gereksinimler için yeterli olmaz. Bunun için günlük gereksinimlerin ötesinde mesela savunmanın gerçekleştirilebilmesi için ailelerin birleşmesi gerekir. Bu birleşmeden köy meydana gelir. Aynı şekilde köy de bazı gereksinimlerde eksik kalabilir. Örneğin, erdemi geliştirme bakımından. Bunun için birçok köy birleşir ve bunun sonucunda *Polis* denilen *kent devleti* oluşur. Düşünüre göre, toplumların en yükseğini *Polis* oluşturur. *Polis*, öteki toplumları içine alan ve en yüksek iyiliğe ulaşma amacını taşıyan kent devletidir (Aristoteles, 2013: 117-120). Her varlığın ulaşmak istediği bir amacı vardır. Doğası gereği toplumsal bir canlı olan insan, bu amaçlarına ulaşmak için toplumu oluşturmuştur. Toplum, mutlu bir yaşamı gerçekleştirmek için gelişir (Şenel, 2017: 181 vd.).

Aristoteles, uygulamada en iyi yönetim tarzının cumhuriyet olduğunu söyler. Çünkü o, çokluğun egemenliği ile azlığın hakîmiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hakîmiyeti arasında yer alan bir yönetim biçimidir. Cumhuriyet, ona göre güç dengesi sağlayan orta sınıf (iyi orta) bir yönetimdir (Aristoteles, 2013: 246). Aristoteles'in uygulamada en iyi yönetimin cumhuriyet olduğunu savunması, adaletin en iyi bu yönetimle sağlanacağını düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Epikuros: (ö. M.Ö. 270) Epikuros, Atina tarafından yerleşmeci olarak Sisam adasına gönderilen Atinalı bir aileye mensuptur. Doğum tarihi M.Ö. 342 veya 341'dir. Çocukluğunu ve gençliğini Sisam adasında geçirmiştir. Felsefeyle ilk kez on dört yaşında tanışmıştır. Atina'ya ilk kez on sekiz yaşındayken iki yıllık askerlik hizmetini yapmak için gelmiştir. Epikuros, M.Ö. 310'da önce Midilli'de, daha sonra Lâpseki'de bir felsefe okulu kurmuş, bundan beş yıl sonra temelli yerleşmek üzere Atina'ya geri dönmüştür. Atina'nın dış mahallelerinde bir ev satın alır ve hayatının bundan sonraki dönemlerini dostları ve öğrencileriyle geçirir (Arslan, 2017 (b): 29-30).

Epikuros, insanın doğuştan siyasi bir varlık olduğu görüşüne katılmamaktadır. Bununla birlikte insan için yararından dolayı aile, cemaat gibi küçük topluluklarla birlikte büyük toplulukların da gerekliliğini kabul eder. Onun elimizde bulunan yazılarında doğrudan siyasetle ilgili tek bir sözü vardır. “bilge insanın kendisini alışılâgelen mesleklerle, siyasetin hapishanesinden kurtarması gerekir.” Dolaylı olarak siyasetle ilgili olan iki yerde ise, “siyasal hırsın nedeninin başka insanlara karşı korunma elde etmek olduğunu söylemekte, ancak bunun her zaman mümkün olmadığını veya başka yollarla elde edilebileceğini hatırlatmaktadır.” Ona göre, başka insanlardan korunmanın ve sakin bir hayat geçirmenin yolu insanlardan uzak kalmaktır (Arslan, 2017 (b): 145-146).

Epikuros’a göre, başlarda başıboş ve ilkel yaşayan insanlar dam yapma, örtünme gibi yeniliklerle uygarlığa başlamış (Şenel, 2017: 193). İnsanlar başta yalnız olup gelişigüzel üremiş ve sözlü bir iletişimleri yokmuş. Bu dönemde sosyal herhangi bir kurumdan söz edilemezmiş. Zamanla insanlar, özellikle ateşin keşfedilmesiyle, aile kurmaya başlamış ve komşuluk ilişkileri gelişmiş. İşte bu dönemde insanlar doğal tehlikelerden korunmak için dil becerilerini geliştirmek, tarım ve ev inşa etmek gibi birtakım ustalıklar öğrenmişlerdir. Böylece insanlar, yaşantı olarak gelişip zenginleşmişlerdir. İnsanlar, hayatlarının yanı sıra mallarını da korumak için devlet adını verdiğimiz politik örgütün zorunluluğuna ihtiyaç duymuştur. Böylece ortak bir çıkar duygusuna sahip olup, tehlikelere birlikte karşılık vererek ve birlikte çalışarak daha fazla mutluluk elde etmişlerdir. Bunun sonucunda sözleşme temelli bir devlet anlayışı ortaya çıkmıştır (Cevizci, 2013: 96-97). Bu, insanlığın yavaş yavaş gelişerek o güne geldiğini ileri süren kültürel bir tarih görüşüdür. İşte Epikuros sözleşme temelli devlet anlayışını bu tarih görüşünün içine yerleştirir. Epikuros’a göre; hukuk, toplumda kötülük görmemek ve kötülük yapmamak için yapılmış bir anlaşmadır (Şenel, 2017: 193-194).

Epikuros’un bu devlet anlayışı Platon ve Aristoteles’in öne sürdükleri doğal devlet anlayışıyla tamamen zıt bir anlayıştır. Çünkü ona göre devlet doğal bir kurum olmayıp birey için var olan ve sözleşmeye dayalı bir kurumdur. Burada birlikte yaşam, bireyin çıkarlarına dayanır. Bireyler kendilerini korumak, hayatlarını sürdürmek ve mutlu olmak için bir araya geleerek bir sözleşme yapmışlardır. Bunun sonucunda devlet denilen kurum ortaya çıkmıştır. Adalet de bu sözleşmeye dayalı, bunun sonucunda ortaya çıkan bir uzlaşmadır. Doğal haklar olarak nitelenen haklar insanlarca yararlılıklarından dolayı benimsenmiş genel davranış kurallarıdır. Devlet dâhil bütün yasalar bireyin hayatına katkıda bulundukları, faydalı oldukları sürece gerekli ve âdildirler. Adalet ve âdil olmak, insanların çıkarlarına uygun olduğu için vardır ve önemlidir. Adaletsizlik insanların çıkarlarına uygun olmadığı, insanlara cezalar yoluyla zarar verdiği için kötüdür. İnsanlar bunun için kötülük ve adaletsizlikten kaçınırlar. Yani adaletsizlik kendi içinde kötü olduğundan değil; kötü sonuçlar doğurduğundan kötüdür (Cevizci, 2013: 96-97).

Epikuros, eşit olmayan düzenlere karşı olmakla birlikte, demokratik bir yönetimi benimsemez. Epikurosçular için bireysel yaşam ve bireysel mutluluk daha önemli olduğundan, onlar, siyasal yaşama pek önem vermemişlerdir. Zorunlu olarak bir yönetim biçimi seçilecekse güvenlik açısından daha iyi olacağını düşündükleri monarşi yönetimini tercih etmişlerdir (Şenel, 2017: 194).

Stoacılar: Stoacılar'a göre, "Yasa, doğaya içkin olan ve neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğini emreden en yüksek akıldır. Bu akıl sağlam bir şekilde tesis edildiğinde ve insan zihninde tam bir biçimde geliştiğinde yasa olur. Gerçek yasa, doğaya uygun olan sağ (right) akıldır. Gerçek yasa, evrensel olarak geçerlidir, değişmez ezeli ve ebedidir" (Arslan, 2017(b): 414-415).

Stoacılar, kendi düşüncelerini benimseyen bir azlığı bilge ve iyi insanlar; bunun dışındakileri aptal ve kötü insanlar olarak görürler. Birinci grup evrensel akıllı kavrayan gruptur ki, dünyayı evrensel yasalarla yönetmek bunların hakkıdır demişlerdir. Stoacı düşünüşte, tüm insanların eşit haklara sahip olması gerektiği gibi demokratik, eşitlikçi bir sonuç alması beklenirken, bunun tam zıddı olan eşitsizlikçi sonuçlara varıldığı görülür. Yani insanlar arasında soylu-soysuz, zengin-fakir, özgür-köle gibi farklılıkların kalkması gerektiğini söylemiyor, bunların önemli olmadığını dile getiriyorlar (Şenel, 2017: 197-198).

Stoacılar, farklı toplumların gelenek veya yasalarının aynı değere sahip olduğu yönündeki görüşlere şiddetle karşı çıkarlar. Onlara göre, "Adalet ve yasalar hakkındaki en delice görüş, toplumların gelenek ve yasalarında karşılaşılan her şeyin adil olduğu görüşüdür. Bu yasalar zorbalardan tarafından konulduklarında doğru mu olacaklardır? Eğer ünlü otuzlar hükümeti Atina'da bir dizi yasayı uygulamaya sokmayı istemiş olsaydı veya Atinalılar istisnasız olarak bu zorbalardan yasalarından hoşlanmış olsalardı, bu, bu yasaların adil olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına mı gelecekti?" Hayır, çünkü Stoacılar için, "Adalet tektir, o bütün insanları bağlar ve tek bir yasaya dayanır. Bu yasa doğru akıldır... İster herhangi bir yerde yazılı olsun, ister olmasın, bu yasayı bilmeyen, adaletsiz biridir" (Arslan, 2017(b): 415). "Stoacıların bu gerçeklerle toplumu veya devleti evrensel yasaya, evrensel yasayı evrensel adalete, evrensel adaleti doğaya ve doğada içerilmiş bulunan evrensel akla, Logos'a bağladıkları görülmektedir. Toplum, onlar için bu ortak, evrensel, doğal, aklî, tanrısal adil yasanın birleştirdiği insanları içine alır" (Arslan, 2017(b): 415-416).

Öte yandan kölelik de gerçek özgürlükle ilgili değildir. Çünkü gerçek özgürlük dış özgürlük değildir. Gerçek özgürlük, tutkuların esiri olunmadan, akla uygun davranan iç özgürlüktür. Dolayısıyla bir köle aslında kral yani özgür; bir kral da, aslında köle olabilir. İşte Stoacılar, bunun sonucunda eşitlikçiymiş gibi görünerek var olan eşitsiz düzeni onaylamışlardır. Onlar özgürlük yanlısı ve eşitlikçi olmayan kurumlara ve durumlara kayıtsız kalmış, hatta onları desteklemişlerdir. Bu da onların düşüncelerinin sözde evrensel çapta insancıl düşünceler olduğunu göstermektedir. Öyleyse Stoacılar hangi düzeni savunuyorlardı? Eski Stoacılar, eşitlikçi yani devletlerin, ailelerin, tapınakların, paranın olmadığı bir düzen tasarlamışlardır.

Onun için tüm insanlar kardeşlik ilkesine dayanan bir düzeni, evrensel kardeşliğe dayanan bir dünya toplumu içinde yaşamalılar gibi ütöpik bir düşünce hayal etmiş iseler de, bu düşünceler zamanla unutulmuştur. Geçerli olan yönetim biçimlerinden hiçbirisi bu düşüncelere uymaz. Çünkü onların görmek istedikleri yönetim, bilginlerce yönetilen evrensel bir devlet yönetimiydi. Eğer bu olmayacaksa -ki kendileri olmayacağını görmüşler- bunun yerine en ideal yönetim monarşi olabilir demişlerdir (Şenel, 2017: 197-198).

Stoacılar, bütün yasaları (doğa yasaları, insanların yasaları...) evrensel aklın bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Bunun sonucunda Stoacılar, evrensel kardeşlik, dolayısıyla dünya vatandaşlığı düşüncesine ulaşmışlardır. Yani onlar, bireysel aklın evrensel akıl olan ilahî akıldan pay aldığını söylemiş; soy, zenginlik, ulus farklılığının insanları ayırtıramayacağını, herkesin aynı evrensel akıldan pay alarak bir araya gelebileceklerini ve eşit olduklarını belirtmişlerdir. Dünya vatandaşlığı düşüncesinde ise, evrensel aklın yasalarına uyan, aralarında hiçbir fark olmayan insanların çeşitli devletlerde çeşitli yasalarla değil de evrensel bir devletin tüm insanlara aynı şekilde uygulanan yasalarla yönetilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla insanlar arasında soylu-avam, özgür-köle, Helen-barbar, zengin-yoksul gibi farklılıklar önemli değildir. Asıl fark, tanrının kendileri için belirlediği yazgıyı derin bir tefekkürle kabullenilen bilgiler ile bu yazgıya karşı gelen budalalar arasındadır (Cevizci, 2013: 102-103).

O halde söz konusu yasa koyucu şüphesiz ancak ve ancak Tanrı'dır. Bu dünyada Tanrı'nın ya da Logos'un dilinden en iyi anlayacak olanlar bilgelerdir. Dolayısıyla yasayı koyacak olan da bu bilgelerden olmalıdır. (Arslan, 2017(b): 418).

Sonuç olarak Antik Yunan düşünürlerinin genel siyaset düşüncelerine bakılacak olursa, ahlâkın ve ahlâkî ilkelerin açık bir şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Buna göre onlar, her ne şekilde olursa olsun, insanın, ayırt edici özelliğinin akıl kuvvesinde olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yani aklını üst düzeyde kullanarak iyi fiiller sergileyen birey her halükârda üstün insandır. Zira o bunun sonucunda adaleti, erdemi elde edecek ve ahlâklı bir insan olacaktır. Bununla birlikte onlar, insanın fitratı gereği sosyal bir varlık olduğunu, diğer insanlarla birlikte yaşaması gerektiğini dile getirmişlerdir. İhtiyacı gereği toplumsallaşan bu insanların bir yönetime ihtiyacı olacaktır. Onları yönetecek olan yöneticiler de bütün işlerini ahlâkî çerçeveler içerisinde yaptıklarında toplum düzeni sağlanacak ve erdemli bir toplum ortaya çıkacaktır. Bu düşünceler, insan neslinin devamı ve mutluluğu ile toplumların düzeni için gerekli olduğundan her devirde geçerliliğini korumuştur. Bundan dolayı bu düşünürler, İslâm düşünürleri tarafından kendi inanç ve külütürlerine uygun bir biçimde yeniden ele alınarak İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesine uygun bir tarzda sonraki dönemlere aktarılmıştır.

1.2.2. Eski İran ve Hint

İran uygarlığını geliştiren Medler ve Persler M.Ö. 2000’li yıllarda bozkırdan göç edip İran’a yerleşmişlerdir. Önceleri basit tarımla uğraşmış ve tarih sahnesinden uzak yaşamışlardır. Persler Asur imparatorluğunun topraklarını ele geçirince imparatorluğa dönüşmüşlerdir. Pers kralı tüm yetkiyi kendisinde toplamış mutlak monark olarak görünse de, sınırsız bir yetkiye sahip değildi. Toplum tarafından büyük destek alan Pers soylularının ayrıcalıklarına saygı göstermek zorundaydı. Kralın bir de danışma kurulu vardı. Bu kurul beş soyludan oluşurken üyeleri her şeyi özgürce söyleyebilirdi. Büyük kral, sayıları yirmi olan satraplıkları kendi müfettişleriyle denetliyordu. Böylece düzenli ve örgütlü bir bürokratik denetim şekli Pers uygarlığının katkısı olarak imparatorluk yöntemleri arasına alınmıştır. Pers İmparatorluğu bu pahalı yönetim ve denetim şeklini, imparatora bağlı ülkelerden başkente akan zenginliğin sağladığı imkânlar sayesinde devam ettiriyordu. Zerdüştlük inancına sahip olan eski İran’da, haksız kazanılan zenginlik hor görülmekte ve aşağılanmakta; haklı kazanç ise övülmekteydi. Bu inançta yüksek felsefî ve etik ilkeler mevcuttu. Bunun yanı sıra, iyi yönetime dair düşünceler de vardı. Bunlardan biri, bölgenin zenginliğini sürdüren, yoksulları sıkıntıdan kurtaran, yasaları, gelenekleri saptırmadan hayata geçiren, uygun yasalar koyan bir yönetim şeklidir. Bir diğer düşünce de, iyi krallar yönetime geçsin, kötü monarklar bizi yönetmesin şeklindeydi. Kezâ bir başka düşüncede de, insan kendinden aşağısını eşit görmeli, eşitini üstün görmelidir. Kendinden üstün olanı şef, şefi yönetici görmeli. İnsanlar yöneticiye boyun eğip itaat etmeli ve onun yanında doğru konuşmalı denilmektedir (Şenel, 2017: 87 vd.).

Yukarıda belirtilen düşünceler daha sonraları çarpıtılıp yanlış şekilde yayılmasın diye hiçbir değişiklik yapılmadan doğrudan yazıya aktarılmıştır. Bu yüzden bu düşünceler pek yayılmamıştır. Bununla birlikte herkes onlarla ilgili yorum yapmasın diye çok az sayıda kopyalanmıştı. İşte bunun sonucunda bu düşünceler fazla yayılamamış, sayıca az olan kopyaların da zamanla kaybolmasıyla bu düşünceler olduğu gibi sonraki dönemlere aktarılamamıştı. Bazı Batılı düşünürler Persler Yunanlıları yenselerdi, bugün Avrupa’nın dinî Zerdüştlük olabilirdi düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Bunu da Zerdüş’tün sistemci ve soyutçu bir düşünür olmakla birlikte, siyasal düşüncelerinin çok üst seviyede olmasına bağlarlar. Bu düşüncenin benimsenmemesi ve yayılmadan Pers soyluları tarafından bile bırakılması, öteki inançların daha önce alanı tutmuş olmaları, diğer inançlardan farklı bir yapıda olması, halkın kavrayabileceğinin ötesinde soyut düşünceler taşıması gibi sebeplere dayandırılır (Şenel, 2017: 103 vd.).

Bunlarla birlikte İran siyasal düşüncesinin ayrıntıları ile ilgili elimizde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Bilinenler arasında, siyasal erki Medler’den Persler’e geçiren Kyrus ile ilgili

“yasallık mitosu” niteliği taşıyan ilginç bir örnek mevcuttur. Bu örnekte verilen öyküye göre; krallık Medler’de iken Med kralı, kızının gördüğü garip bir düşü yorumlatır. Düş, torununun krallığı elinden alacağı şeklinde yorumlanır. O da bunu engellemek için kızını bir Med ile değil bir Pers ile evlendirir. Daha sonra geleceğini güvence altına almak için kızını yanına alır. Kızı doğurunca bebeği öldürmesi için güvendiği bir adamına verir... Sonuçta bebek öldürülmemiştir. Bu bebek büyümüştür ve ileride Persler’i ayaklandırarak dedesini devirip siyasal erki ele geçirecektir. Böylece krallık Medler’den Persler’e geçecektir (Şenel, 2017: 105).

Persler’in bir devamı olan Sasaniler’de ise, yönetimin başında Şahinşah denilen kişi bulunurdu. Bu kişide “fer” denilen ilahî bir gücün olduğuna inanılırdı. Başa geçen her hükümdârın kendine has bir tâcı vardı. Hükümdârın otoritesi sarsıldığında kendisine yeni bir taç yaptırması gerekiyordu (Naskali, 2009: 176).

Devlet Şahinşah tarafından merkezden yönetiliyordu. Merkez teşkilatının başında bugünkü anlamıyla başbakan gibi hareket eden “Hezarbez” adında bir baş vezir bulunurdu. Bunun yanında askerî ve malî işler gibi diğer görevlerden sorumlu vezirler de bulunuyordu (Altungök, 2007: 73 vd.). Şahinşah öldükten sonra yüksek aristokrasinin ve önde gelen rahiplerin desteğini kazanan hanedan üyesi hükümdârlığı eline alabiliyordu (Naskali, 2000: 395). Aynı zamanda güçlü olan hükümdâr halefini tayin eder ve bunu asillerle rahiplere kabul ettirirdi (Naskali, 2009: 176).

Sasani İmparatorluğu askerî açıdan dört idarî bölgeye ayrılıyordu. Bunların başında valiler bulunuyordu (Altungök, 2007: 73 vd.). Şehzadeler, devlet yönetiminde tecrübe kazanmak için taşraya vali olarak gönderilirdi. Sasaniler’de toplum, rahipler, askerler, kâtipler ve halk şeklinde dört sınıfa ayrılırdı. Bir sınıftan başka bir sınıfa geçmek kesinlikle söz konusu değildi. Her sınıfın bürokratik bir yapısı vardı ve her sınıf divanda bir temsilci tarafından temsil edilirdi. Hükümdârlara taçlarını, ellerinde çok büyük bir güç bulunduran başrahip giydirirdi. Devletin en önemli makamları “Büzürgan” denilen askerî sınıfın elindeydi. En alt kademede “Azadan” denilen ve İran toplumunun bel kemiğini oluşturan sınıf bulunuyordu (Naskali, 2009: 176).

Hint düşüncesi de kısaca şöyle özetlenebilir: M.S. üçüncü yy başlarında imparatorlukları yıkılmış olmasına rağmen Kuçanlar ve Sakalar, hemen hemen bütün Batı Hindistan’a hakîmdiler. Kuzey Hindistan’ın geriye kalan kısmı, çok sayıda bağımsız veya yarı bağımsız prensliğe bölünmüştü. Bunların yönetimi krallık ya da monarşik olmayan klanlar tarafından idare ediliyordu. Bu dönemde meydana gelen en önemli gelişme Budizm’de yaşanmıştır. Yabancı

yöneticiler katı bir kast sistemine sahip olan Hinduizm'in yerine Budizm'e sıcak bakmışlardır. Bu da Budizm'in yayılmasına neden olmuştur (Turgut, 2009: 23).

Dinsel düşünce ile siyasal düşüncenin iç içeliği, İbraniler'den sonra en fazla Hint toplumunda görülür. Bu durum, İbraniler'deki gibi Hint'lilerde de siyasî düşüncenin gelişmesini büyük oranda engellemiştir. Hindistan'da var olan kast sisteminin en üst katmanında *Brahman* denilen din adamları vardır. Bunlar güçlerini *Brahma* denilen tanrıdan alıyorlardı. Hint'te ortaya çıkan bir düşünce olan *Varna öğretisine* göre, *Brahma* kafasından Brahmanları yaratmıştı veya Brahmanlar Tanrı *Brahmanın* kafasını oluşturuyorlardı. Bundan dolayı onların görevleri düşünmek ve dua etmektir. Ksiahatriyalar yani askerler *Brahmanın* kollarını oluşturuyorlardı. Bunların görevi, savaşmak ve toplumu yönetmektir. Bunun gibi toplumun diğer kastları da tanrı *Brahmanın* her hangi bir organını oluşturup ona uygun vazifeleri yerine getiriyorlardı. Böyle bir öğretilde, din adamları, aralarında yöneticilerin, kralların çıktığı asker sınıfından daha üstte bulunuyor ve bu din adamlarının dünya görüşü ve ideolojik düşünceleri her şeyden önce geliyordu. *Brahmancılık*, salt dinî bir düşünce gibi görünmesine karşın, bireyin içinde bulunduğu kastı aynı zamanda onun siyasî konumunu da belirliyordu. Bunun sonucunda yöneticiler askerler, yönetilenler ise alt kasttaki insanlardı. Yönetilen kasttan olup yöneticiliğe kalkmak büyük bir günahı (Şenel, 2017: 105 vd.).

Hindistan'da Brahmancılığın dışında *Upaniştacılık* ve *Budacılık* gibi inanç sistemlerinden oluşan başka düşünceler de ortaya çıkmıştır. Birincisi, aşağı katmanlardaki insanların, içinde bulundukları yoksulluklar karşısında bu dünyaya küsme, dünyadan kaçma gibi düşünceler içeriyordu. İkinci düşüncede ise; ne üst kasttakiler gibi zevk içinde ne alt kattakiler gibi sefalet içinde olunmaması, hayatın doğru yol olan hafif bir perhizle devam ettirilmesi gerektiği öne sürülmüştü. Kurucusu olan "Buda" buna "orta yol" demiştir (Şenel, 2017: 105 vd.).

Görüldüğü gibi her halükârda Hindistan'da siyasî düşünceler, tümüyle dinî inançların içine serpiştirilmişti. Dinden ayrı özerk bir siyasî düşünce geliştirilememişti (Şenel, 2017: 109).

Yukarıda da izah edildiği üzere eski İran düşüncesinin, kendi içindeki nedenlerden ve İslâm dinîyle pek örtüşmemesinden, kezâ Hint düşüncesinin dinî yapısı ve buna bağlı kast sisteminin İslâm düşüncesini etkilemede kadük ve güçsüz kalmasından dolayı İslâm düşünürlerine, diğer bir düşünce olan Antik Yunan düşüncesinden etkilenme yolunu açmıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesini etkileme noktasında bu birikimlerden en önemlisi Antik Yunan düşüncesi olmuştur. Özellikle İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların, başka kültür

ve düşüncelerle karşı karşıya gelmiş olmaları sonucunda, İslâm toplumu birçok alanda başka kültürlerden yararlanmıştır. Önceleri sözlü olarak gerçekleşen bu etkilenme, daha sonra Müslümanlar tarafından açılan kurumlar ve bu kurumlara hizmet eden önemli düşünürler vasıtasıyla, özellikle yapılmış olan tercümelerle bir ivme kazanmıştır. Müslümanlar, Antik Yunan'dan önceleri tıp, kimya, astronomi gibi alanlardan istifade ederken, bu etkilenme daha sonraları biraz daha felsefî metinlere kaymış; mantık, metafizik, psikoloji, siyaset ve ahlâk gibi ilimlere yönelmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, birçok filozofu ve düşünürü olan Antik Yunan kültürünün İslâm düşüncesini en fazla etkileyen filozofları arasında Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi düşünürler olmuştur. Bunların arasından da özellikle Platon ve Aristoteles ayrı bir öneme sahiptirler.

Müslüman düşünürlerin, Antik Yunan'dan etkilendiği önemli alanlardan biri de ahlâk ve siyaset düşüncesi olmuştur. Pratik felsefenin önemli konuları içerisinde yer alan ahlâk ve siyaset düşüncesi, insanların hayatıyla birebir ilişki içerisinde olduğundan, başta Sokrates, Platon, Aristoteles gibi önemli düşünürler olmak üzere daha başka birçok Yunanlı düşünür ve düşünce okulları bu konular üzerinde önemle durmuşlardır.

İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesinin de etkilenmiş olduğu Antik Yunan siyaset düşüncesine baktığımızda, bireyin fitrî özelliklerinden yola çıkarak, bu bireysel özelliğe sahip insanlardan meydana gelen değişik toplumsal grupların oluştuğunu görmekteyiz. Bunun temelinde, bütün düşünürlerin üzerine düşüncelerini inşâ ettikleri bireyin toplumsallaşma ihtiyacıdır ki bu düşünceye göre, hemen hemen bütün filozoflar; insanın tek başına yaşayamayacağını, hatta onun tek başına bir anlam ifade edemeyeceğini dolayısıyla onun insanî olan gerçek özelliklerinin bir topluluk içinde ortaya çıkabileceğini savunmuşlardır.

İnsanoğlunun nihâî amacının mutluluk olduğunu varsaydığımızda, bu düşüncelerin haklılık payının olduğunu görmekteyiz. Allah tarafından insanoğluna bahşedilmiş en büyük nimetlerden biri olan aklın, en üst seviyede kullanımının toplum içerisinde gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Bunun içindir ki, tarih boyunca ahlâk ve siyaset düşüncesini ele alan, bununla birlikte bu düşüncelerin en önemli hatta olmazsa olmaz uygulayıcısı olan insanoğlunun mutluluğu aklıyla elde edebileceği herkes tarafından kabul görecektir bir gerçek olsa gerektir. Bu akli da bireysel değil toplumsal olarak kullanabilme seviyesine gelince kendini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olacaktır. Yani o, aklını tek başına değil de, insanlarla birlikte kullandığında mutluluğa ulaşacaktır.

İşte bu aklın sonucunda, devlet ve yönetim şekilleri, devlette yer alan insan topluluklarının özellikleri, devleti kimin yönetmesi gerektiği ve onda bulunması gerekli olan özelliklerin ne olacağı ortaya çıkmıştır. Bir arada yaşayabilmek için yine bu ortak aklın ortaya çıkaracağı yasalar, insanları bir arada tutacak olan ahlâkî değerlerin varlığı ve onların nasıl korunması gerektiği gibi birçok konuyu fitratı gereği akıllı bir canlı olarak yaratılan insanın, toplumsallaşarak yapabileceği gerçeği ortaya çıkmıştır.

Sözü geçen bu fitriliğin önemi, İslâm düşüncesinde de var olduğundan İslâm düşünürleri, kendilerinden önce ele alınan bu konulara kayıtsız kalmamışlar ve bu düşünceleri, kendi düşüncelerine uygun bir düzlemde ele alarak birikerek gelmiş olan ahlâk ve siyaset alanına bir katkı sunmuşlardır. Dolayısıyla bu katkıda Antik Yunan düşüncesinden gelmiş olan birikim, İslâm düşüncesinin etkilendiği diğer düşünceler ele alındığında birinci sıradaki yerini almıştır. Bu düşüncenin de kendi içerisinde İslâm düşüncesini etkileme derecesine baktığımızda özellikle Aristoteles, Platon ve Yeni Plâtonculuğun büyük etkisinin olduğu aşîkârdır. Bunun nedenlerinden biri muhtemeldir ki İslâm düşünürlerinin, onların ahlâk ve siyaset düşüncelerini, mensubu oldukları İslâm dinindeki ahlâkî ve siyasî düşünceye daha yakın görmüş olmalarıdır.

İslâm düşüncesinde Antik Yunan'dan sonra etkisini az da olsa görebileceğimiz diğer birikimler İran ve Hint düşünceleridir. Ancak şunu belirtmekte yarar vardır. Sözü geçen etkilene Antik Yunan düşüncesiyle karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır. Bunun yukarıda da biraz değindiğimiz birçok sebebinin olmasının yanında önemli birkaç sebebi daha şöyle sıralanabilir: Müslümanların bilimsel alanda İran ve Hint düşüncelerinden önce Antik Yunan düşüncesiyle tanışmaları. İlmîn ve bilimin Antik Yunan'da daha fazla ön plana çıkarılmış olması. Antik Yunan düşüncesinin, akli ön plana alan İslâm filozofları tarafından öncelenmesi ve onun daha tutarlı bulunması, Zira Antik Yunan düşüncesinde de İslâm dininde olduğu gibi, insan yaratılışı gereği akıllı olan tek canlı olarak görülmüş ve ona çok büyük bir önem atfedilmiştir. İran ve Hint düşüncelerinde, siyasî düşünce ile dinî düşüncelerin birbirinden ayrılmaz bir hal almış olması ve bunun birçok yerde akıl ile çelişmesi. Yani her ne olursa olsun, dinî meselelerin, bireysel, toplumsal vs. her şeyin önüne geçmesi. Hint toplumundaki kast sistemi buna örnek verilebilir. Yine bu dinlerin temelde İslâm dinîyle pek örtüşüyor olmaması, İran ve Hint düşüncesinin İslâm düşüncesine nüfûz etmesini engelleyen etkenlerden bazıları olmuştur.

1.3. İslâm Öncesi Birikimin İslâm Düşüncesine Geçişi

“Medeniyetin sürekli açılış yolu üzerindeki bütün esaslı uyanış hareketleri, her şeyden önce, birer büyük tercüme devri ile başlamıştır. Eski Yunan uyanışı Anadolu, Fenike, Mısır

tercümeleriyle; Türk Uygur uyanışı Hint, İran, Nasturi tercümeleriyle; İslâm uyanışı Yunan (Nasturi, Yakubi), Hint tercümeleriyle; yeni Garp uyanışı İslâm (Türk, Arap, Acem), Yahudi, Yunan tercümeleriyle mümkün olmuştur. Sathî görüşlerin dudak bükerek geçtikleri ve “modası geçmiş” dedikleri tozlu kitaplar hümanizması, her büyük uyanış devri gibi, bizim uyanış hareketimizde de dayanılacak ve kendisinden hız alınacak en sağlam temel olacaktır” (Ülken, 2016: 5-7).

İslâm dünyası karşılaşmış olduğu diğer medeniyetlerle birçok alanda etkileşime girmiştir. Bunlardan en önemlisi ilmî faaliyetlerin yapılmış olduğu alan olmuştur. Kezâ bu etkileşimin en önemli ayağı özellikle Antik Yunan düşüncesinden tercümeler yoluyla yapılmış olan faaliyetlerdir. Bu tercüme faaliyetinde bizi ilgilendiren kısım ahlâk ve siyaset alanında yapılmış olanlardır. Kur’ân ve Sünnetten sonra İslâm ahlâk düşüncesinin önemli kaynaklarından biri Antik Yunan felsefesidir. Özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles’in ahlâk ve siyaset hakkındaki düşünceleri daha önce de belirttiğimiz gibi büyük kabul görmüştür. Bu düşünürlerden Platon ve Aristoteles’in ahlâkla ilgili eserlerin aktarımında birçok etken olmakla birlikte öne çıkan bâzı gerekçeler şunlardır: Antik Yunan düşüncesine ait ahlâk ve siyasetle ilgili eserlerin geniş bir şekilde ele alınıp tartışılması, ahlâk ve siyasetin ilmî bir disiplin olarak tedvin edilmesi ile öğrenilebilir ve öğretilabilir bir sistematığa kavuşturulmuş olması. Bir diğer neden, ahlâkî sorunların akıl süzgecinden geçirilerek aklî yöntemler ve rasyonel bir şekilde ele alınmış olması. Üçüncü bir neden, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi özellikle Platon’un ahlâkla ilgili bazı düşüncelerinin Kur’ân ve Sünnetteki bazı prensiplerle uygunluk arz etmesi. Kezâ Yüce Allah’ın yeryüzündeki halifem dediği insanın, davranışlarının amacından (Kehf 18/74, Taha 20/74-76, Nur 24/21-30, Mülk 68/4, eş-Şems 91/9) yola çıkarak Aristoteles’in de özellikle *Nikomakhos’a Etik* kitabında sistematize ettiği ve savunduğu, onun iyi olana ve mutluluğa ulaşma isteği gibi davranışlarının İslâm ahlâkıyla da örtüşmesi (Adıgüzel, 2018: 45-46).

Nitekim tezimize konu olan düşünürlerden İbn Misheveyh’in İslâm âleminde ahlâka dair sistematik olarak vermiş olduğu ilk eser olarak sayılan *Tehzibu’l-Ahlâk* adlı eserinde Aristoteles’in ahlâk felsefesinin geniş çapta etkisi görülmektedir. Tezimizde ele aldığımız diğer düşünürlerin de İbn Misheveyh’in *Tehzib*’inden etkilendiklerini düşündüğümüzde onların da Aristoteles’ten dolayı olarak etkilendiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında siyasette de Platon’un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerinin yanında bunlara göre etkisi az da olsa Aristoteles’in *Politika* adlı eseri İslâm dünyasınca tanınan eserlerdir (Kaya, 1981: 228-229, 232 vd.). İşte tercümeler yoluyla İslâm düşüncesine geçen Antik Yunan ahlâk ve siyaset düşüncesinin,

İslâm ahlâk felsefesini büyük oranda etkilemesinden dolayı biz de önemine binaen bu düşüncüyü ve düşüncemize aktarılış biçimini tezimizde ele almayı uygun gördük. Şimdi ahlâk ve siyaset düşüncesinin de içinde bulunduğu tercüme faaliyetine genel olarak göz atalım.

İslâm medeniyeti, Hz. Muhammed'ten hemen sonra fetihler yoluyla eski kültür ve düşüncelerle karşı karşıya gelmiştir. Emevîler dönemine gelince İslâm dünyasının sınırları oldukça genişlemişti. Bu bölge içinde bulunan özellikle Suriye'deki merkezler ile Basra ve Küfe'deki Müslüman Araplar, Yahudi, Hristiyan ve İranlılarla etkileşim içine girmişlerdir. Bunun sonucunda bir kültür alışverişi doğmuş, bu alışveriş Abbâsiler döneminden başlayarak geniş bir çeviri faaliyeti ortaya çıkarmıştır. Büyük bir bölümü Batı'dan olmak üzere bununla birlikte Hint ve İran dünyalarından bir fikir hareketi İslâm dünyasına intikal ettirilmiştir. Bu intikalde en büyük payeyi Batı (Grek) felsefesi oluşturmaktadır. Yunan felsefesinin Arapçaya intikali direkt olmayıp Süryanice kanalıyla yapılmıştır (Taylan, 2014: 123 vd.).

Raşit halifelerin devrinden itibaren Şam, Antakya, Halep, İskenderiye, Mısır, Harran, Urfa, Cundişapur'un fetihleri ile; Emevîler zamanında Doğu Anadolu, Mezopotamya, Irak, Kuzey Afrika, Pencap, Sind'in fethedilmeleri İslâm dünyasının sınırlarını daha da genişletmiştir. Buna mukabil Müslümanların karşılaştığı kültürler, düşünceler ve dinlerin sayısı da artmıştır. Karşılıklı etkileşim sunucunda İslâm'a girenler oldu. İslâm'a girmeyenler ise kendi dinlerini ve düşüncelerini devam ettirdiler. İslâm'ın ilk yıllarındaki kültürel ve bilimsel gelişim, yukarıda saydığımız ve sonradan İslâm topraklarına dâhil edilen bölgelere kıyasla çok geri kalmış bir durumdaydı. Orta Doğu, Mısır ve Kuzey Afrika zamanın en ileri kültürüne sahipti. İran'da, Cundişapur kaynaklı Sasani, Helen ve Hint kültüründen oluşan birikim vardı. Bunun nedeni İran'ın İslâm'a girmeden önce hem Hint Kültürüyle hem de Helenistik kültürle karşılaşmış olmasıdır (Bayrakdar, 2012: 27).

Suriye, Filistin ve Mısır'daki ilk Arap fetihlerinin ardından Arap yöneticilerinin ve kabilelerinin Yunanca konuşulan bölgelere dâhil olması Emeviler dönemi sırasında hem yöneticiler arasında, hem de günlük yaşamda Yunanca'dan Arapça'ya çeviriyi elzem bir hale getirdi. Emeviler, Şam'daki ilk dönemlerinde yönetimin devamlı olabilmesi için Yunanca konuşan memurları korumak ve elde tutmak zorundaydılar. İbn en-Nedîm'in (bkz. İbn en-Nedîm, 2017: 620) Divân'ın Sercûn ibn Mansûr er-Rûmî ve oğlu Mansûr gibi bürokratlarca çok geç bir zamanda, Abdulmelik veya oğlu Hişâm zamanında (685-705 ve 724-743) Arapça'ya çevrildiğini dile getirir. Ayrıca, yine Emevî yöneticilerin ihtiyaçlarına binaen gerçekleştirilen çevirilere örnek olarak Yunanlı hükümdarlar için örnek davranışlar yazını çerçevesinde tercüme edilen Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki yazışmalar örnek verilebilir. Bu yazış-

malar Hişâm'ın kâtibi Sâlim Ebu'l-'Alâ'nın desteğiyle tercüme edilmiştir (Gutas, 2017: 33-34).

İslâm devletinin günden güne genişlemesiyle büyümesi sonucunda devletin ve milletin ihtiyaçları da artmıştı. Bu ihtiyaçların karşılanması için bazı kurumlar kurulmuş, bunlar için gerekli bilgi ve teknik öğrenilmeye çalışılmıştır. Önceleri bu ihtiyaçlar tıp, astronomi ve malîye alanında yoğunlaşmıştı. Bundan dolayı Emevî halifeleri devletin malî işlerinde bazı Hıristiyan, Arap ve Süryani bilginleri görevlendirmişlerdi. Bunun yanında yabancı tabipler saraya getirilmmişti. Dolayısıyla Emevîler'in ilk yıllarında Müslümanlar söz konusu alanlar ve bunlarla birlikte kimya ilmîne ilgi duymuşlardır. Bundan dolayıdır ki bu ilimlere ait ve önceden Süryanice, Yunanca ve dahi Kıptice dilinde yazılmış eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. Bunun sonucunda İslâm dünyasında bilimsel çalışmalar hızlı bir şekilde yayılmıştır. Abbâsiler dönemine gelince ilme olan ilgi fazlasıyla artmıştır. Halifelerin saraya yabancı ilim adamlarını getirtme geleneği daha da çoğalmıştır. Aynı şekilde başka dillerdeki eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi hızlı bir şekilde sürmüştür (Bayrakdar, 2012: 27-28).

“Tercüme faaliyeti, kişisel ilgi ve merakın ötesine resmi olarak ilk kez Emevî prenslerinden Halid b. Yezid b. Muaviye (ö.704) eliyle geçmiştir. Bir prens olan Halid b. Yezid tarafından başlatılan tercüme hareketi, onun bu amaçla Mısır'dan getirttiği iki rahip olan Stafon ve Marianus'a daha çok astronomi ve kimya gibi alanlara dair tercümelere yaptırmasıyla başlar. Sonraki dönemlerde bu faaliyet sırasında, halkın ihtiyacı dikkate alınarak daha ziyade tıp alanında tercümelerin yapıldığı ve nihayet ikinci Abbâsi halifesi olan Mansûr döneminde dâim kapsamlı bir aşama kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Abdullah b. Mukaffâ Aristoteles'in *Organun* 'un ilk üç kitabı ile Porfiryus'un *İsâgûcî* 'sini tercüme etmiştir. Özel bir önem verilen bu tercüme eserler dinî eserlerden ayrı olarak Mansûr'un saray kütüphanesinde muhafaza edildiği ve bu yere *Hizânetu'l-hikme* adı verildiği klasik kaynaklarda belirtilmektedir. Telif ve tercüme faaliyeti fetihlerle elde edilen eserlerin tercümesiyle Hârunreşid (786-809) döneminde daha da hız kazanmıştır. Bütün bunlardan sonra *Beytü'l-hikme* 'yi geliştirecek Ortaçağ'ın âdeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Halife Me'mun olmuştur” (Şenel, 2017: 38-39).

Anlaşılabacağı üzere, Müslümanlar ilk önce felsefeden ziyade başta tıp olmak üzere diğer müspet ilimlerle ilgilenmişlerdir. Ancak bu müspet ilimlerin felsefeyle iç içe olması, çevirisi yapılan eserlerin yazarlarının ve tercümanların aynı zamanda birer filozof oluşları, saraylarda görevli olanların felsefeyle alakalı olmaları, özellikle Abbâsi halifelerinden itibaren Müslümanları felsefe öğrenmeye itmiştir. Bu gelişmelere bir de Müslümanların kendi aralarında

ortaya çıkan dinî ve siyasî gelişmeler eklenince, Müslümanlar hem kendi içlerinde hem diğer inanç ve kültürlerdeki insanlarla yoğun bir kelami ve aklî tartışmaya girmişlerdir. Bu da Müslümanların aklî ve mantıkî alanda gelişmelerini sağlamış, beraberinde dolaylı da olsa onların felsefeye ve mantığa ilgi duymalarına yol açmıştır. Müspet ilimlerin İslâm dünyasına girmesiyle, felsefe de bu ilimlerle birlikte dolaylı olarak girmiştir (Bayrakdar, 2012: 28-29).

“Fırat ve Dicle arasında yayılmış vaziyette bulunan ve “Helenizmin Süryanî kolu” adedilen, 50’ye yakın medresede, Yunancanın yanında Suryânîce de öğretim yapılıyordu. Bütün Orta Doğu’da yayılan bu marjinal gruplar, VII. yy.’da görülmemiş bir canlılığa sahne oluyordu. Yunan İlminin, gerek İran’a gerekse Bağdat’a sokulmasında başrolü bunlar oynamamışlardır. Suryânîce okuyup yazan Ya’kûbî ve Nastûrî Hristiyanlar, Güney İran ve yukarı Mezopotamya’ya yapılmış olarak yaşadıklarından, Bağdat’ın bu bölgeler ile kolay temas kurulabilmesi sayesinde, Yunan bilimine ait kitaplar *Beytü’l-Hikme*’ye getirilebilmiştir” (Demirci, 2016: 70).

Tercüme edilen kitaplar *Beytü’l-Hikme*’ye daha çok halifelerin özel çabalarıyla temin edilmiştir. Tercüme faaliyetinin başladığı ve kitapların yazıldığı bu dönemde yazılan kitapların bir nüshasının *Beytü’l-Hikme*’ye konulması istenmiştir. Ayrıca fethedilen yerlerde ele geçirilen kitaplar ve anlaşmalar sırasında halifeler tarafından konulam maddeler sayesinde, komşu ülkelerdeki birçok kitap *Beytü’l-Hikme*’ye getirilmiştir. Ayrıca, Bağdat’a çağırılan âlimlerin kendileriyle birlikte getirdikleri kitaplarında kazandırılmasıyla *Beytü’l-Hikme*’de zengin bir Kütüphâne meydana getirilmiştir (Demirci, 2016: 70).

Bu aktarımı şu şekilde detaylandırabiliriz: Bilim ve felsefe İslâm dünyasına, biri Şifahî (sözlü), diğeri İslâm felsefesinin oluşumunu en fazla etkileyen tercümeler yoluyla olmak üzere iki şekilde girmiştir. Şifahî olanın, her ne kadar mahiyeti tespit edilemese de, önemli tesiri, -özellikle dinî kurumlarda- Müslümanların Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensuplarıyla yapmış oldukları tartışmalar yoluyla kendini göstermiştir. Müslümanlar, fetihler yoluyla karşılaştıkları ve daha sonra İslâm coğrafyasına dâhil ettikleri birçok felsefî birikime mirasçı olmuşlardır. Önceleri pratik birtakım ihtiyaçları karşılamak için kullandıkları bu mirası daha sonra yeniden ele almışlar ve geliştirmeye çalışmışlardır. İbn en-Nedîm, ilk tercüme işinin Halit b. Yezid (ö.704) tarafından başlatıldığını söyler. (bkz. İbn en-Nedîm, 2017: 618-619) Daha sonra Emevî halifeleri tarafından kısmi de olsa tercüme hareketi devam ettirilmiştir. Abbâsiler döneminde müspet ilimlere ilgi, teorik ilimleri de kapsayarak büyük bir hız kazanmıştır. Bunun en önemli göstergesi Halife Mansûr’un (ö.775) ilmî ve felsefî eserlere şiddetli

bir ilgi duyması, tercüme hareketlerini destekleyip tercümanları himaye etmiş olmasıdır (Bircan, 2013: 59-61).

IX. asırda başta Me'mun (ö.833) olmak üzere, birçok özel ve tüzel kişi tarafından tercüme hareketi sistemli bir hale getirilmıştır. Bunlardan en önemli isim şüphesiz Halife Me'mundur. Çünkü o, tercüme işini devletin resmi ve açık bir politikası haline getirmiş, bunun için *Beytü'l-Hikme* adında özel bir kurum tesis etmiş, bu kuruma bağlı bir de kütüphane kurmuştur. Kütüphane önemli felsefî eserlerle doldurulmuş ve bu eserler âlimler heyetine tercüme ettirilmıştır. Öyleyse felsefî tercüme işini iki genel döneme ayırabiliriz. Birincisi Abbâsi halifesi Mansûr'la başlayıp Me'mun'a kadar gelen süre. İkincisi, Me'mun'la başlayıp özellikle XI. yüzyıla kadar devam eden dönemdir. Özellikle bu ikinci sürecin sonunda hemen hemen bütün Yunan mirası Arapçaya aktarılmış, İslâm düşünürleri eskilerin de görüşlerinden hareket ederek, İslâm dünyası içinde adına "İslâm Felsefesi" denilen bir faaliyetin içine girmişlerdir (Bircan, 2013: 62-66).

Arapçaya tercüme edilen felsefî ve bilimsel eserlerin çevirileri belli dönemler içerisinde yapılmıştır. Bu dönemleri şöyle ayırabiliriz:

- 1- Emevîler döneminde idarî ihtiyaçlar için yapılmış olan çeviriler.
- 2- Abbâsi halifesi Mansûr'la başlayıp, Mehdi (ö.785) ile Harun Reşit (ö.809) dönemlerinde yapılan tercümeler.
- 3- Halife Me'mun'la başlayıp, Kindî (ö.866) ve çevresinin yaptığı çeviriler.
- 4- Huneyn b. İshak (ö.873), İshak b. Huneyn (ö.910) ve çevresinin yaptığı çeviriler.
- 5- Bağdat'ta Ebu Bîsr Metta b.Yunus (ö.940) ve Yahya b. Adî (ö.974) ve çevresinin yaptığı çeviriler (Üçer, 2014: 73).

Tercüme faaliyetlerinin, Emevîler'den ziyade daha çok Abbâsiler dönemine yoğunlaşması, Emevîler'de daha çok Arapların hâkim olduğu milli bir devlet, ilgi alanlarının daha ziyade siyaset, Arap şiiri ve edebiyatı olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Abbâsilerde her ne kadar halifeler Arap idiyeler de; vezirler, devlet adamları, üst rütbeli askerlerin çoğu yabancıardan müteşekkildi. Dolayısıyla bu yabancı kökenli şahısların müspet ilimlerde mahir olmaları, ilim ve felsefeyi teşvik etmeleri, Abbâsi halifelerinin de bu konuda kendilerini yetiştirmelerine zemin hazırlamış ve her türlü ilmî çalışmayı desteklemelerini sağlamıştır. Halife Mansûr'dan itibaren, özellikle de Me'mun zamanında bu çalışmalar kurumsal bir kimliğe bü-

r nm      . Bu da *Beytü'l-Hikme* gibi bir kurumun a  larak faaliyetlerinin devlet eliyle resmi hale getirilmesini sa  lam       (Bayrakdar, 2012: 30).

Tercüme hareketleri ilk   sl  m filozofu olarak değerlendirilen Kindî'nin edit  rl    nde gerçek bir ivme kazanm      .          sl  m dünyasındaki filozoflar, yaşayan bir felsefe geleneği ile karşılaşmış değildiler. Fetihler sonrasında Abb  silerin   sl  m birliğini sağlamasıyla Mezopotamya ve Akdeniz'deki okullarla etkileşime ge  ilm    , bu okullardaki bazı felsefeciler Bağdat'a gelmi      . Bundan sonra felsefî çalışmalar gelişmiş ve felsefî etkinlikler hız kazanm      . Kindî, bu çalışmaları yaparken herhangi bir felsefe okuluna veya ekolüne bağlı kalmam      . Kindî'den sonra Huneyn b.   shak ve   shak b. Huneyn, Kindî döneminde yapılan tercümeleri gözden geçirmiş, bunun yanında yeni birçok eser uzman mütercimler tarafından tercüme edilm       (      , 2014: 75-76).       , söz konusu yollarla   sl  m dünyasına giren yabancı felsefî d          , Müslümanlarca benimsenmi      .

Müslümanlar, bu d           kendi ortamlarında, adına da "  sl  m Felsefesi" dediğimiz bir felsefe haline getirmi        . Bu felsefeye kaynaklık eden en önemli d          , daha önce de dile getirdiğimiz gibi Antik Yunan ve Helenistik felsefe, bununla birlikte çok az da olsa İran ve Hint d             (Bayrakdar, 2012: 31).

Fetihler yoluyla genişleyen   sl  m coğrafyası, bir şekilde başka dinler ve kültürlerle karşılaşmış; onlarla dinî, siyasî, ekonomik, askerî vb. birçok konuda etkileşim içine girmi      .   nsano  lunun akıllı ve sosyal bir varlık olduğunu, bilim ve d           de birikerek geldiğini varsayd  ımızda, birbirleriyle karşılaşmış olan toplumların birbirlerine kayıtsız kalmaları ve birbirlerini etkilememeleri söz konusu olamaz. Onun içindir ki kaynağında, okumaya, d           ve ilme büyük önem veren   sl  m dinînin mensupları, karşılaştıkları bu kültür ve inançları   sl  m süzgecinden geçirerek, onlardan en üst seviyede faydalanmaya   alı  m        . Söz konusu faydalanma kimi zaman şahıslar eliyle kimi zaman da devletin bizzat kendi politikası haline getirilerek ortaya   ıkm      .

Önceleri pratik hayata yönelik olan etkilenme, daha sonraları salt pratik olmaktan sıyrılıp, d         ve bilimsel bir yöne kaym      .   sl  m d          , etkileşime girdiği Antik Yunan, İran, Hint gibi kültürlerden en fazla Antik Yunan d          nden etkilenmiş ve bu kültürden birçok eser tercüme etmi      . Öyleyse,   sl  m   ncesi birikimin   sl  m d          ne geçişinde en büyük payeye tercüme hareketi sahiptir diyebiliriz. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta tercüme hareketi denildiğinde salt bir aktarım, bilgiyi bir dilden başka bir dile geçirme anlamındaki tercümeyi anlamamak gerekir. Öncelikle bir bilginin tercüme edilebilmesi

için o bilginin onu okuyan tarafından çok iyi anlaşılması gerekmektedir. İslâm düşünürleri, çoğunluğu felsefî literatürden müteşekkil olan, Antik Yunan mirasını tercüme etmeden önce, onu anlayabilecek ve onunla akıl yürütebilecek bir seviyeye ulaşmışlardı. Bunu da, özü itibarıyla okumaya, öğrenmeye ve ilme çok büyük önem veren İslâm dinine ve kendi içerisinde kelmî, fikhî, siyasî, toplumsal gibi birçok pratik ve düşünsel etkinliğin meydana geldiği İslâm toplumuna borçluydular.

İslâm düşüncesi, her düşüncede olduğu gibi kendinden önceki düşüncelerden etkilenmiştir ki bu kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bunu yaparken yukarıda saydığımız, belli bir altyapısı olan bilgi birikimine dayanmış, yararlandığı düşüncelere katkı sunmuş, o düşünceleri bilim ve insanlığa kazandırmıştır. Dolayısıyla Müslüman düşünürler ve İslâm toplumu, sadece kuru bir tercüme işini değil, bilakis birikerek gelmiş olan bu düşünsel faaliyete kendi düşünce ve birikimlerini de ekleyerek katkı sunmuşlardır. Yapılmış olan bu ilmî faaliyete katkı sunabilmek için de belli bir bilgi birikimine ve belli bir ilmî seviyeye sahip olmak gerekir ki, bu da İslâm medeniyetinde ve İslâm düşünürlerinde bulunmaktaydı. İşte İslâm düşüncesi, bunların sonucunda kendinden önceki birikimi, yaşadıkları coğrafyaya ve sahip oldukları inanca göre yeniden ele alarak ilmî bir faaliyeti devam ettirmiş ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Şimdi bu düşüncelerin ilk İslâm filozofları tarafından nasıl ele alındığına bakalım.

1.4. İlk Dönem İslâm Filozoflarında Tedbîrî'l-müdün

Ahlâk ve siyaset düşüncesi, insanî düşüncenin ürünü olan etkinliklerin en değerli olanlarından. Bireyden yola çıkmak suretiyle insanın yaşamı, hak ve hukuku yanında hürriyetiyle de yakından alakalıdır. Bundan dolayı toplumsal sorumluluk duygusu taşıyan bütün düşünürler bir şekilde siyaset felsefesiyle ilgilenmişlerdir (Şulul, 2015: 11). Bu öneminden dolayı İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesinde de bu bölümde ele alacağımız İslâm filozofları bu konuları ele almış ve kendilerinden sonra gelen düşünürlere büyük oranda kaynaklık etmişlerdir. Daha önce belirtildiği üzere tercüme faaliyetiyle öne çıkan düşünürlerimiz sonraki dönemler için büyük bir öneme sahip olmuşlardır. Zira onlar birikerek gelen ilmî literatür için bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Dolayısıyla biz de çalışmamızın bu kısmını, söz konusu bu filozoflarımızın -kimi az kimi çok da olsa- tezimize konu olan düşünürlerle bir şekilde kaynaklık teşkil eden, düşünürlerimizin kendilerinden önceki bu değerli birikimlerden büyük oranda yararlandığı filozoflara ayırmak istedik. Bundan dolayı tezimizde ele alacağımız ahlâk filozoflarımızın düşüncelerine geçmeden önce, kendilerine tevarüs eden bu mirasa hem aracılık yapan hem de büyük katkılar sunan ilk dönem İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ahlâk ve siyaset düşüncelerine kısaca değinmek istiyoruz.

Kindî: (ö. 866) Ebu Yusuf Yakup ibn İshak el-Kindî, ahlâk ve siyasette Platon’a, dolayısıyla Sokrates’e uymuş, İslâm âlemine getirmiş olduğu felsefî ahlâk ve siyaseti birtakım faziletlerle temellendirmiştir. Kindî’ye göre, sayısız fazilet dereceleri vardır. Ancak bütün bunların temelinde bulunan faziletler dört tanedir. Bunlar; hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Kindî, Sokrates’in gerek ferdî gerek sosyal hayatta, aklın iyi dediğini peşlemek ve yapmak gerektiğini öne süren determinist görüşüne bağlanmıştır (Sunar,1969: 43-44).

Siyaset düşüncesinin de içerisinde değerlendirildiği ahlâk düşüncesinin Kindî’de nasıl olduğunu biraz daha açacak olursak Kindî’nin meseleye toplumsal ahlâktan ziyade daha çok ferdî ahlâk yönüyle yaklaştığı söylenebilir. Toplumun teker teker bu fertlerden oluştuğunu varsayarsak bireysel olarak ahlâkın önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kindî, ferdî ahlâkî ve ruhî yapısını inceleyen bilim dalı olan psikolojiye ayrı bir önem atfetmiş ve bununla ilgili *Ne-fis Üzerine, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, Akıl Üzerine, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* gibi insanın ruhî ve ahlâkî yapısıyla ilişkili eserler (bkz. Kaya, “Kindî ve Felsefesi” 2014) kaleme almıştır.

Bu bağlamda toplumun temelini oluşturan birey söz konusu olduğunda ahlâkın ve ruhsal yapının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Ahlâkın temel umdelerinden olan, insanı hem meleklerden daha yüce mertebelere çıkaracak hem de onu hayvanlardan daha aşağı mertebelere indirecek olan akıl ve nefis meselesini ciddi olarak ilk ele alan İslâm düşünürünün Kindî olduğu söylenebilir. Nitekim Kaya’nın (2002: 49)’daki bu konuyla ilgili şu sözleri de bunu ortaya koymaktadır. “İslâm düşünce tarihinde Nefsin mahiyet ve işlevlerini, arınmasının yollarını ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan inceleyip değerlendiren ilk filozof Kindî’dir.” Kezâ Uysal da (2004: 143)’te “İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur” demektedir.

Ahlâk ve siyaset pratik felsefenin birer dalları olarak bilinmektedir. Kindî, felsefeyi bu pratikteki yararını dikkate alarak şöyle tanımlar: Felsefe, İnsanın gücü ölçüsünde fiillerini Allah’ın fiillerine benzetmeye çalışmasıdır. Kindî, bu tarifi yaparken insanın hikmet, adalet, iyilik vb. gibi ilahî sıfat ve fiilleri edinerek erdemli bir hale gelebileceğine işaret etmektedir (Kaya, 2014: 51).

Kindî erdemleri, hikmet, necdet, (daha sonraki düşünürlerde bu erdem ‘şecaat’ olarak isimlendirilecektir) iffet ve itidal (Kaya, 2014: 51-52) şeklinde isimlendirmiştir. Kindî’nin de üzerinde önemle durduğu erdemlerin konumuz açısından büyük bir önemi vardır. Zira ahlâkın temeli bu erdemlerden oluşur diyebiliriz. Bir bireyin erdemli olup olmadığı dolayısıyla ahlâklı

olup olmadığı, nefsin kuvveleri sonucunda ortaya çıkan bu erdemler sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Tezimize konu olan düşünürlerden İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk* adlı eserinde, Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı risalesinin etkisinden söz edebiliriz. Eserin "ruhî hastalıklar" başlıklı altıncı makalesinde Kindî'nin bu eserinin etkisi açıkça görülmektedir. Zaten İbn Miskeveyh de, Kindî'den yararlandığını ve onun görüşlerine başvurduğunu hem Kindî'nin adını hem de eserinin adını vermek suretiyle dile getirmektedir (Çağrı, 1995: 235). Miskeveyh'ten sonraki ahlâk düşünürlerinin eserlerini yazarken onun söz konusu eserinden büyük ölçüde etkilendikleri göz önünde bulundurulduğunda Kindî'nin bu düşünürler üzerindeki dolaylı etkisinden söz etmek mümkündür.

İlk İslâm filozofu olan Kindî'nin İslâm siyaset düşüncesi üzerindeki etkilerine baktığımızda, onun bu düşüncelerinin İslâm siyaset düşüncesine her ne kadar direkt olmasa da dolaylı olarak etki ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü siyasetin dinamiklerinden biri olan toplum; akıl sahibi ve sosyal bir varlık olan insanlardan müteşekkildir. Kindî, akıllı bir varlık olan insanın sahip olduğu bu aklına ve nefesine büyük bir değer atfetmiştir. Dolayısıyla toplumu oluşturan ferdin ahlâkî yapısından yola çıkarak toplumun ahlâkî yapısının, aynı zamanda o toplumun yöneticilerinin ve yönetim biçiminin nasıl olduğunu belirleyebiliriz.

Bu bağlamda, Kindî'nin ortaya koyduğu ahlâkî düşünce kendisinden sonraki İslâm düşünürlerini de etkilemiştir. Özellikle İbn Miskeveyh'ten itibaren daha çok bireysel ahlâkla ilgili konularda Kindî, İslâm ahlâk düşüncesi üzerinde direkt, siyaset düşüncesi üzerinde ise dolaylı olarak etkili olmuştur. Yani, sosyal ve siyasal bir varlık olan insanın Kindî'ye göre tedbîr'e önce kendi nefsinden başlaması gerektiğini anlayabiliriz. Genel olarak Kindî'nin düşüncelerinin İslâm siyasetine tezahürü, bundan sonra ele alacağımız düşünürlerden olan Fârâbî kadar etkili olmasa da, bireysel ahlâk noktasında İslâm ahlâk düşüncesinde etkili olduğu aşîkârdır.

Fârâbî: (ö. 950) Ebu Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzluğ el-Fârâbî, çeşitli yollarla gelen ve kendisinin de temas içinde olduğu Antik Yunan düşüncesi ve eski Hint hikmeti, onun kültürel çevresini oluşturuordu. Her ne kadar sahih hadis olmadığı belirtilmişse de, "İlim Çin'de de olsa oraya gidin alın" sözü Müslümanların hikmet'i elde etme anlayışlarının hep var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla içinde bulunduğu kültürün siyaseti ile Yunan felsefesinin siyaset anlayışının sentezi Fârâbî'ye nasip olmuştur (Bayraklı, 1983: 20).

Fârâbî'nin eserlerinde, psikoloji, teorik felsefe, ahlâk, siyaset ve metafizik arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsanın mahiyeti, aklî yetkinliği, faziletli davranışları, ortaya koyduğu siyaseti vb. bir birbiriyle çok bağlantılıdır (Adıgüzel, 2018: 108-109).

Erdemli bir hayatın ortaya çıkması ancak ideal bir toplumda gerçekleşir düşüncesi, tarih boyunca düşünürler ve şairler için bir hayal olmuştur. İlk olarak Platon'un *Devlet* adlı eserinde tasarladığı ütopyik devlet düzenine, Fârâbî de siyasetle ilgili eserlerinde yer vermiştir. O, bu düşüncesinde öncelikle devletin nasıl olacağını ortaya koyar. Daha sonra insan topluluklarını sınıflandırır. Bunu yaparken kullandığı ölçütler; ihtiyaçlar, dayanışma ve ahlâkî yetkinliği gerçekleştirebilme imkânıdır. Burada insanları gelişmişlik seviyelerine göre gruplara ayırır (Kaya,1995:153-154).

Fârâbî, devlet şekillerini de faziletli olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Faziletli devletin bir şekli varken, faziletsiz devlet kendi içerisinde çeşitli sınıflara ayrılır. Devletlerin bu şekilde sınıflara ayrılmasının devlet reisinin zihnî ve ahlâkî yapısının, adaletinin ve insanlık anlayışının büyük bir rolü vardır. Ayrıca devlet başkanında bulunması gereken özellikleri teker teker sayar (Kaya,1995:153-154). Şimdi Fârâbî'nin bu düşüncelerine biraz daha yakından bakalım.

Fârâbî, siyaset ilmîni şöyle tarif eder: “Siyaset ilmîne gelince, o, iradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlemeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar.” (Fârâbî, 2015(a): 101) Öyleyse Fârâbî'ye göre siyaset, fiiller ve hayat tarzları arasında ayırım yapar. Gerçekte mutluluk olan şeyi bize veren şeyler iyi ve güzel davranışlar ve erdemlerdir. Bunların dışındakiler ise kötü ve çirkin davranışlar ve kusurlardır. Erdemli fiiller ve yaşam tarzı şehirler ve milletler arasında düzenli bir şekilde dağılmış ve ortak bir şekilde gerçekleşmiştir. Söz konusu olan bu erdemlerin ve iyi fiillerin ancak bir liderin yönetimiyle gerçekleşeceğini, bu fiillerin, hayat tarzlarının, özellikler, yetiler ve huyların şehirlerde ve milletler arasında ancak bir önderle korunabileceğini ve ortadan kalkmayacağını söyler. Önderliğin de özel bir meslek ve yetenek işi olduğunu, toplumda düzeni sağlamak fiillerinin kaynağında bu uzmanlığın kendini göstermesi gerektiğini belirtir. Bu mesleğe, hükümdârlık veya devlette ve insanlar arasında nasıl isimlendiriliyorsa o isim verilir. Siyaset de bu mesleğin fiilidir (Fârâbî, 2015(a):102).

Öte yandan, insanın kendini devam ettirebilmesi ve üstün mükemmelliğe ulaşabilmesi için birçok şeye ihtiyacı vardır. O, bütün bunları tek başına yapamaz. Bundan dolayı insan, farklı şekillerde ihtiyaç duyabileceği birden çok kişiye muhtaçtır. Bu farklı insanların her biri onun bir ihtiyacını karşılayacaktır. Her insan diğer insanlara karşı aynı durumdadır. Bunun için insan, yaratılışında var olan mükemmelliğe ancak birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşır. İnsanlar birbirleriyle yardımlaşarak varlıklarını devam ettirip mükemmelliğe ulaşmak için gerekli şeyleri elde ederler. İnsanların toplumsallaşarak bir araya gelmelerinin sebebi, kiminin mükemmel, kiminin eksik olduğu halde, yardımlaşarak dünyanın oturulabilir kısmını mâmûr bir hale getirmektir (Fârâbî, 2015(b): 97). Dolayısıyla birey için nihâî amaç mutluluk, mutluluğa ulaşmanın yolu da toplumdan geçer. Çünkü toplum insan hayatı için vazgeçilmez ve alternatifi olmayan bir araçtır. Bunun için siyaset ilmînin temel meselesi mutluluktur. İnsanların çoğu mutluluğa erişmek için bir öğretici ve yol göstericiye muhtaçtır. Bunu da sağlayacak kişi yöneticidir (Aydınlı, 2014: 170).

Fârâbî, insanın, tecrit edilmîş bir halde değil; iyi bir yöneticinin bulunduğu, iyi ilişkilerin kurulduğu, doğru yönlendirildiği, iyi ve doğru düzenlenmiş erdemli toplumlarda yaşamak zorunda olduğunu söyler. Bundan dolayı insanlar, aynı zamanda toplumlarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumludurlar. Toplumu oluşturan insanlar, felsefî bilgiye sahip olmalıdırlar. Çünkü teorik bilgi olmadan evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgiden yoksun kalınır ve yasa yapmak zorlaşır. Öyleyse insanlar için kurtuluş ancak filozofların kral ya da kralların filozof olmalarındadır. Yani yönetimde olanların gücü bilgelik, gücü ile birleşirse kurtuluş mümkün olur. Müslüman bir filozof olması hasebiyle Fârâbî, felsefî ilkeleri şeriâtın hükümleriyle bir araya getirmektedir. Fârâbî’de, felasife ile hikmet, felsefî bilgelikle dinî hikmet birleşir ve filozof ile peygamber özdeş hale gelir. Fârâbî, insanları nihâî ve en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli bireyler yapacak ilkeleri belirleyip yasaları koyacak bireyin filozof ya da peygamber konumunda olan bir yöneticinin olması gerektiğini dile getirir. O, devleti ya da toplumu yöneten kişiyi biyolojik olarak insan organizmasındaki kafaya benzetir. Platon’da olduğu gibi her tabaka yukarıdan emir alan ve alttakilere emir veren bir hiyerarşi içerisinde. Bu hiyerarşinin en tepesinde, kendisi başkaları tarafından yönetilmeyen, hep yöneten bir idareci veya peygamber vardır. Hiyerarşinin alt kısmında ise hakikat bilmeyen, ondan bihaber oldukları için kendilerini dâhi idare edemeyen, başkaları tarafından yönetilmeye muhtaç bireyler bulunur. İşte Fârâbî, bu şekilde oluşan topluma erdemli (fâzıl), bunun zıddı olan toplumlara da erdemsiz (rezil) toplumlar adını vermektedir (Fârâbî, 2015(b): 98-101).

Fârâbî, insan toplumlarını nicelik açısından büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Büyük toplum; yeryüzünde toplanan bütün insanlar, orta toplum; belli bir yerde toplanmış bütün toplumlar, küçük toplum ise; bir şehir halkından oluşan toplumdur. Bunun dışında kalan köy, mahalle, sokak ve ev eksik topluluklardır. Bunun içindir ki en yüksek iyiye ve en son yetkinliğe şehirden daha küçük bir toplumda ulaşılamaz (Fârâbî, 2015(b): 97-98).

Fârâbî'ye göre, erdemli olmayan şehir veya devlet dörde ayrılır. Cehalet şehri, günahkâr şehir, değişmiş şehir ve sapıtmış şehir. Cahil şehirde yaşayanlar, saadeti ne bilir ne de hatırlarlar. Kendilerine doğru yol gösterilse bile onu ne anlarlar ne de ona inanırlar. Hayatın aldatıcı zevkini arayarak gerçek mutluluğun farkına varmazlar. Günahkâr şehirde yaşayanlar, Allah ve ahiretle ilgili gerçeği bildikleri halde, buna göre yaşamazlar. Davranışları cehalet şehrinde yaşayanlara benzemektedir. Değişmiş şehirde yaşayanlar, önceleri Allah ve ahireti bildikleri ve ona göre yaşadıkları halde sonradan fikirleri olumsuz yönde değişmiştir. Sapık şehirde yaşayanlar ise, Allah ve mutluluk ile ilgili yanlış bilgiye sahiptirler. Bu dünyadan sonra mutluluğa ulaşacaklarını zannederler. Bunlar yanlış doğru gösterme, hile ve aldatma yönünde hareket ederler (Fârâbî, 2012(a): 149-154).

Fârâbî'nin devlet başkanı ile görüşleri ise şöyledir: Üstün şehrin reisi, başkaları tarafından yönetilmeyen, önder ve üstün topluluğun başkanıdır. Hatta yeryüzünde mâmûr olan bütün beldelerin başkanıdır. Kendisinde yaratılıştan gelen on iki özellik doğal olarak bulunmalıdır. Bunlar: 1. Uzuvarları tam ve eksiksiz olmalı, bu uzuvlarla istediği zaman istediği işi kolay bir şekilde yerine getirebilmelidir. 2. Tabiatı bakımından kendisine söylenen her şeyi iyi anlayan ve kavrayan bir idrâke sahip olmalıdır. 3. Güçlü bir hafızaya sahip olup, anladığı, gördüğü, duyduğu şeyleri hafızasında iyi tutup bunları hiç unutmamalıdır. 4. Uyanık ve zeki olmalı, en küçük delili bile delalet ettiği cihet üzere kavramalıdır. 5. Güzel konuşma yeteneğine sahip olup söylemek istediği her şeyi tam ve açık bir şekilde dile getirebilmelidir. 6. Öğrenmeyi ve öğretmeyi seven, öğrenmenin zorluğundan kaçmayan, eğitim ve öğretimle ilgili gelecek olan sıkıntılara göğüs germeli ve onlardan rahatsız olmamalıdır. 7. Yemek, içmek ve shevî arzularının peşinden koşmayan, kumardan kaçınan, bunlardan ortaya çıkacak olan lezzetlerden hoşlanmamalıdır. 8. Doğruluğu ve doğru olanları sevmeli, yalana ve yalan söyleyenlere kızmalıdır. 9. Yüksek ruhlu olmalı, şerefi sevmeli, nefsinin çirkin ve kötü işlerden yüksekte tutmalı ve nefsinin işlerin en yükseğine çıkarmalıdır. 10. Gümüş, altın ve diğer dünyalık şeyler onun yanında değersiz olmalıdır. 11. Tabiatı gereği adaleti ve onun ehlini sevmeli, zulüm ve ehlinden nefret etmelidir. Hem kendi yakınlarına hem de diğer insanlara karşı hakkaniyetli olmalı, onları da buna teşvik etmelidir. İyiliği ve güzelliği desteklemeli, haksızlığa uğrayanlardan bunu

gidermeli, adalete dâvet edildiğinde bunu yapmada isteksizlik ve inat göstermemeli ve kibirli olmamalıdır. Tersine haksızlık ve kötülüğe karşı isteksiz ve dirençli olmalıdır. 12. Yapılacak olan şeylerle ilgili azimli, kararlı, kuvvetli ve cesur olmalı; korkmadan ve zaaf göstermeden olabildiğince gayretli olmalıdır. Ancak Fârâbî, bütün bu özelliklerin tek bir insanda toplanmasının zor olabileceğini söyler ve şunu ekler: Eğer bu şartları kendisinde toplayan tek bir insan değil de iki kişi olursa o şehirde onların ikisi de reis olur. Ya da bu özellikler bir topluluk arasında dağılmış ise, yani şartların her biri birinde olursa ve bunlar arasında ittifak varsa bunların hepsi de üstün yöneticilerdir. Ancak eğer bu yönetimde felsefe ve hikmet eksik olursa o şehir her halükârda helâk olmaktan kurtulamayacaktır (Fârâbî, 2012(a): 145-148). Erdemli olmayan şehrin hükümdârına gelince bu şehrin hükümdârının fiilleri, erdemli şehirdeki hükümdârın fiillerinin zıddıdır. O, yönetimde erdemli şehirdeki yöneticilerin zıddı bir şekilde hareket eder. Bu durum, bu şehirlerde yaşayan diğer bütün insanlar için de geçerlidir (Fârâbî, 2015(b): 109).

Fârâbî'nin bütün bu düşüncelerine bakıldığında ütöpik bir izlenim verdiğinden şüphe yoktur. Filozofların kral ya da kralların filozof olmasını öneren Platon'dan farklı olarak bireyin dünya ve ahiret mutluluğunu, toplumun düzenini sağlayacak ilkeler veren Kur'ân-ı Kerîm'in sunduğu hayat tarzını dikkate alan Fârâbî, "İlk reis" ve "İmam" adını verdiği ideal devlet başkanın şahsında, dolayısıyla İslâm halifesinde Hz. Peygamberin ve filozofun üstün özelliklerini bir araya getirmek istemiştir (Kaya, 1995: 154).

Saadet, Fârâbî'nin genel siyaset felsefesinde sosyal bir başarıdır. Fârâbî, saadet kavramını psikoloji, eskatoloji ve ahlâkta tutarlı bir şekilde ele alır. Yine onun düşüncesinde ideal şehir faziletli olan şehirdir. Buradaki birinci başkan mevcut olan devlet adamlarından farklıdır. Olsa olsa bu başkan bize Hz. Muhammed'i (a.s) ve ondan sonra gelen halifeleri hatırlatmaktadır (Aydın, 1976: 315).

Fârâbî'nin siyaset felsefesini genel olarak kısaca özetledikten sonra şunları söyleyebiliriz. Fârâbî, kendisinden önceki İslâm filozofu Kindî'ye nazaran düşüncelerini çok sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunu özellikle siyaset düşüncesinde çok net olarak görebilmekteyiz. Fârâbî'nin erdemli şehri, dolayısıyla erdemli siyaseti sağlıklı bir bedene benzetmesinden (bkz. Fârâbî, 2015(b): 98-100) de bunu anlamaktayız. Kendisinden sonraki İslâm düşünürlerini en fazla etkilediği konuların başında siyaset gelmektedir. Bu noktada Fârâbî, İslâm siyaset felsefesinin kurucusudur (Fârâbî, 2013: 14).

Fârâbî'nin siyaset düşüncesi ile ahlâk düşüncesi o kadar iç içedir ki, *İhsau'l-Ulum* adlı eserindeki siyaset tanımında, hemen hemen ahlâkın tanımıyla benzer bir tanım yapmaktadır. (bkz. Fârâbî, 2015(a): 101-102). Bu durumda Fârâbî'nin siyaset düşüncesini ele alırken gerek bundan önceki bölümde kısaca değindiğimiz, gerek bundan sonra gelecek olan bölümlerde ele alacağımız gibi siyasî düşüncenin niteliğini belirleyecek temel ölçüt ahlâk ve ahlâkî değerler olacaktır.

Fârâbî'nin psikolojik tahliller sonucu nefsî ele alması, erdemlere temel oluşturmakta, bu erdemlerin tespiti ve tasnifi ise siyasetinin özünü oluşturmaktadır (Aydın, 1976: 303). Fârâbî için siyaset, bütün insanların nihâî hedefi olan mutluluğu elde etmedir. Yani Fârâbî'de *tedbîrû'l-müdün* demek aslında Aydın'ın (1976: 305-306)'da dediği gibi fâzıl şehirde uygulanan en yüksek sanat, saadetin elde edilme yolları demektir. İşte bu noktada bireyin siyasete bakış açısı belirlenmiş olacaktır. Çünkü bütün siyasî faaliyetlerin amacı mutluluk anlayışına göre belirlenmiştir. Bir insanın mutlu olma amacı belirlenirse aslında onun nasıl bir siyasî yaşantı istediğinin belirlenmiş olacağı anlamına gelmektedir. Burada Fârâbî, Allah'ı işaret ediyor. Eğer amaç Allah ve ilk prensipler ise birey fazıl olanı istiyor demektir. Aynı şekilde bir toplum ve milletin de amacı bu en yüce gaye ise o toplum da faziletli bir toplum olacaktır. Eğer dünyadaki bütün insanlar o amaca yönelirse o zaman bütün dünya faziletli bir dünya haline dönüşecektir. Dikkat edilirse ahlâkın genel prensiplerinden olan bireyden topluma gitme Fârâbî'de de görülmekte, hatta o bunu sadece belirli bir toplumla sınırlı tutmayıp bütün dünyayı teşmil eden bir çerçevede değerlendirmektedir.

Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde fâzıl kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Zira o şehirleri taksim ederken bu kavram üzerinden yola çıkmış, bu şehirleri ve bu şehirlerde yaşayan halkın ahlâkî durumunu analiz ederek onların bu vasfı taşıyıp taşımadığını belirlemiştir. Kezâ bu fâzıl şehre başkanlık edecek bireyin üst düzey aklî yeteneklere, dolayısıyla üst düzey ahlâkî donanıma sahip olması gerekir. Öyle ki ilk reis, ilk imam gibi isimler verdiği bu kişi Fârâbî'nin düşüncesinde filozof veya peygamber olabilir. Zira hatırlanacağı gibi Fârâbî filozofa da aklî ve ahlâkî özelliklerinden dolayı çok büyük değer vermiştir. Hatta onun, felsefesinin en yüksek noktasında başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirdiği söylenmektedir (Aydın, 1976: 308).

Fârâbî'nin genel siyaset düşüncesinin ahlâk ile iç içe olduğu önceden ifade edildi. Fâzıl kavramının ahlâktaki erdemlerden yani faziletlerden yola çıkılarak konulmuş olabileceği, söz konusu bu iç içeliği bir daha ortaya koymaktadır. Şimdi Fârâbî'nin siyasetine hakîm olan bu fâzıl kavramı üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Fârâbî, insanların fitrî olarak birbirlerinden farklı, dolayısıyla birbirlerinden üstün ya da daha düşük bir şekilde yaratıldıklarını dile getirmektedir. Bu, kiminin bazı işlere yatkın olduğu bazı işlere de yatkın olmadığı anlamına gelmektedir. Kezâ Fârâbî'nin de sosyal bir varlık dediği ve bu şekilde farklı yaratılmış olan insanın eğitilmek, irşat edilmek için bir kılavuza ihtiyacı vardır. Bu da ancak faziletli bir başkanın yönettiği faziletli bir toplumda gerçekleşebilir (Fârâbî, 2012(b): 82-84). Bu noktada Fârâbî'nin siyaset ilmînin tanımına dönmek istiyorum. “Siyaset ilmîne gelince, o, iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu filler ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları koruma yollarını araştırır....” (Fârâbî, 2015(a): 101). Öyleyse, burada akıl ve irade ön plana çıkmaktadır. İnsan, yetenekleri ne olursa olsun, hayat tarzı ne olursa olsun, o bu yeteneklerini aklının emrine verip iradesini kendisinde fitrî olarak var olan iyiliğe doğru kullanmalıdır. Bu iyilikler kendisinde var olduktan sonra onları geliştirmeli ve onları koruma yoluna gitmelidir. Bu geliştirme de ancak kendisinin de faziletli olduğu bir toplum içerisinde gerçekleşir. Bunları korumak ve bir düzene sokmak bu faziletli toplumu yönetmesi gereken faziletli başkan tarafından yapılabilir. İşte aklın sonucunda iradeli olarak ortaya çıkan bu iyi fiillere erdem veya fazilet dendiğini hatırlarsak Fârâbî'nin siyasetinde ahlâkî olan bu fâzıl kavramını ve bu kavramın ancak siyaset ilmîyle ortaya çıkıp onunla korunmuş olacağını anlamış bulunmaktayız. Bir de, kanaatimizce yukarıdaki tanımda geçen insanın amacı, bunların düzenlenmesi ve korunması demek, insanın faziletli olma ve bu faziletleri koruma yolunda tedbîrli olma ve tedbîr almayla yakından ilişkilidir. Zira biz tedbîri tanımlarken ona, bir işin sonunu düşünme, onun sonunu görüp ona göre önlem alma, bir işi düzenleme vb. şeklinde tanımlar vermiştik. Bu da bizde, her ne kadar kavramsal olarak belirtmemişse de, Fârâbî'nin devlet siyasetini *tedbîr'ül-müdü'n* şeklinde yorumladığı kanaatini oluşturmaktadır.

Fâzıl şehre gelince o, içinde akıl kuvvelerini en üst seviyede kullanan, nihâî amaçlarının ve onları gerçek mutluluğa ulaştıracak olan şeyin Allah'ı idrak etmek olduğuna inanan insanların yaşadığı şehirdir. Bu şehir, bunların sonucunda erdemli dolayısıyla ahlâklı bir şehir haline gelmiştir. Bunun da Fârâbî literatüründeki karşılığı *el-Medinetu'l-fâzıla* olmuştur. Bu şehrin dışındaki şehirler yukarıda belirttiğimiz amaçları düşünmeyen, cahil, bilgisiz, yani akılları maddeye bağımlı, nefis hastalıklarına düşar olmuş bireylerdir. Fâzıl şehirde adalet ve huzur hüküm sürerken fâzıl olmayan şehirde, hırs, düşmanlık ve zulüm hüküm sürer (Çilingir, 2009: 68). Fâzıl şehrin yöneticisine gelince Fârâbî onu, “ilk başkan, üzerinde başka bir insanın

hükümünün olmadığı birey” (Aydınlı, 2014: 171) olarak tanımlar. Yukarıda saydığımız ilk başkanın taşıması gerekli olduğu özellikleri burada bir daha tekrar etme gereği duymuyoruz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fârâbî’nin başkan, filozof ve peygamberi birleştirmesi onun siyaset felsefesini nübüvvet ve vahiy temeline dayandırmak istemesinden kaynaklanmıştır (Corbin, 2013: 293). Söz konusu özelliklerin bir insanda toplanmasının zorluğunu anlamış olacak ki, bu bireyin faal akılla ittisale geçecek kadar üstün özelliklere sahip olmasını istemiştir. Üzerinde hüküm sürülmeyecek tek insanın peygamber olduğu düşüncesi de bunu gösterir. İşte bireyleri fâzıl olan bir toplumu, ancak ahlâkî yapısı bakımından üst düzey olan, aklî melekeleri faal akılla ittisala geçebilecek derecede yüksek olan fâzıl biri yönetebilir. Yani faziletli toplumla ilgili tedbîrleri ancak faziletli başkan alabilir.

Hülâsâ, Fârâbî’nin siyaset düşüncesi ile ahlâk düşüncesini birbirinden ayırmak zordur. Aslında bu sadece Fârâbî’de değil bütün düşünürlerde böyledir. Çünkü hem siyasetin hem de ahlâkın temel öznesi insandır. Ahlâktan ve siyasetten söz edilebilmesi için aklın varlığı zorunludur. İnsan, akıllı olan tek varlıktır. Dolayısıyla insanî bir faaliyet olan siyaset ve ahlâkı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Fârâbî de buradan yola çıkarak insanı, akıllı bir varlık olması hasebiyle toplumsallaşmaya, dolayısıyla siyasete ihtiyacı olan bir varlık olarak niteler. Bu insanın nihâî amacı mutluluk olduğuna göre o bu mutluluğu tek başına değil de, aynı zamanda içerisinde eğitileceği, faziletli bireylerden oluşan, önderliğini de faziletli bir başkanın veya bütün faziletleri kendilerinde toplayan bir zümrenin yapacağı bir toplumda elde edebilir. Kezâ mutluluk, ahlâkî erdemlerden biri olan adaleti sağlamayla, iyi ve güzel fiilleri topluma yerleştirme ve bunları koruma işi olan tedbîrle yani siyasetle elde edilecektir.

Özet olarak değinmeye çalıştığımız Fârâbî’nin siyaset felsefesiyle ilgili düşüncelerinin hepsini burada açıklamak olanaklı değildir. Çünkü bunu yapmak, tezimizin de kapsamını bir hayli aşacaktır. Ancak İbn Miskeveyh’ten başlayarak tezimize konu olan ahlâk düşünürlerinin siyaset felsefelerinin temel dayanaklarından biri de Fârâbî olduğu düşünülürse Fârâbî’yle birlikte ele aldığımız diğer düşünürlerle göre, Fârâbî’nin siyasetle ilgili düşünceleri üzerinde daha fazla durmamızın nedeni anlaşılmış olacaktır.

İbn Sînâ: (ö.1037) Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b.Ali b. Sînâ, toplum ve siyasetle ilgili düşüncelerine *eş-Şifâ* külliyyatının *metafizik* kısmında yer alan onuncu yani son makalesinde rastlamak mümkündür (bkz. İbn Sînâ, 2013: 195 vd.). İbn Sînâ’nın genel siyaset düşüncesine baktığımızda doğal olarak ahlâkî öğelerin açık bir şekilde ön plana çıktığını görüyoruz. Bunların ahlâkî temellendirilmesi ve konumuzla ilgisine bu makaledeki bazı kısımları ele alarak bakabiliriz. İbn Sînâ’nın şehri mesleklerine göre bölümlere ayırması ve o bölümleri

bir başkanın yönetimi altında tekrar gruplandırması (İbn Sînâ, 2013: 195), fıtratı gereği sosyal bir varlık olan insanın kendisine verilmiş olan yeteneklerinin ortaya çıkmasının ancak toplum içerisinde olabileceğinin bir göstergesidir. Yine bununla bağlantılı olarak herkesin topluma dâhil edilebilmesi için tembellik ve boş oturmanın yasaklanması gerektiğini söyler (İbn Sînâ, 2013: 195). Bu da ayrıca tembellik ve boş oturmanın aslında ahlâken de hoş görülmediğinin ve erdemlerle çeliştiğinin bir göstergesidir. Zira İbn Sînâ'nın ahlâk düşüncesine baktığımızda, önde gelen başlıca davranışlar, lezzet-elem, irade-ihliyâr, fazilet-rezilet, hayır-şer gibi bazı insan davranışlarını görmekteyiz (Durusoy, 1999: 327). Bu bağlamda yine İbn Sînâ'nın toplum düşüncesinde, fazilet ve rezilet olarak değerlendirebileceğimiz bazı davranışları şöyle sıralayabiliriz: Fazilet kapsamına alınabilecekler, hasta ve çalışamayanların maddi olarak desteklenmesi, türlerin bekâsı ve insan nefsinin korunması için evliliğin teşvik edilmesi, iffetin korunması, çocuklara iyi bir eğitim verilmesi gibi durumlardır. Rezilet kapsamına alınabilecekler ise, faizcilik, hırsızlık, yan kesicilik, gibi meslekler, zina ve eşcinsellik, kıskançlık (İbn Sînâ, 2013: 196 vd.) vb. gibi durumlardır. Ahlâk düşüncesindeki fazilet ve reziletleri düşündüğümüzde İbn Sînâ'nın toplum tasavvurunun tamamen ahlâkî olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ'nın genel ahlâk düşüncesine baktığımızda o, iyi fiillerin toplumu ayakta tutacağını ve toplumu koruyacağını; kötü fiillerin ise toplumu ifsat edeceğini düşünmektedir. Bu temellendirmede, geleneksel olan ve İbn Sînâ tarafından da kabul edilen ve ahlâkîliğin de temelini oluşturan üçlü nefis görüşünün de önemli olduğu büyük ölçüde ortaya çıkmaktadır. Zira bunlardan biri olan insanî nefis, diğer nefis çeşitlerinden olan bitkisel ve hayvanî nefsin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklî idrak ve irade gücüne sahiptir. Bu nefis aynı zamanda bedene yetkinlik kazandırır ve duyu organları da bu nefis sayesinde işlev görürler (Durusoy, 1999: 325).

İbn Sînâ yönetici olacak kişiye halife demekte ve onda şu özelliklerin olması gerektiğini söylemektedir: “Halife olacak bireyin siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi değerli ahlâka sahip olması gerekir.” (İbn Sînâ, 2013: 200). İbn Sînâ'nın bu açıklamasından da anlaşılacağı gibi o, tamamen ahlâkî erdemleri sıralamaktadır. Ayrıca o burada insanlara önderlik edecek, onların hayatını dolayısıyla siyasetlerini tedbîr edecek yani yönetecek bireyin özelliklerini sıralarken, yapılacak olan bu siyasette, ahlâklı olmayı birinci şart olarak belirlemiş bulunmaktadır. Kezâ İbn Sînâ toplum için konulacak yasalarda ahlâkın en önemli erdemlerinden biri olan adalete uygunluğunun aranmasını isteyerek şunları söyler: “Yasa koyucunun ahlâk ve âdetlerde adalete sevk eden yasalar koyması gerekir. Adalet, ortada olmak demektir.” (İbn Sînâ, 2013: 203). Burada da adaletle toplum ilişkisi düşünüldüğünde yasaların

ve yöneticilerin ahlâklı olma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bir toplum ancak, o toplumda yaşayan bireylerin ve o toplumun siyasetini tedbîr (yönetecek) edecek yöneticilerinin adaletli dolayısıyla ahlâklı olmalarıyla iyi ve erdemli bir toplum olur. Aksi durumda yıkılmaya ve yok olmaya mahkûm olur.

İbn Sînâ makalesinin sonunda erdemlerin iffet, hikmet ve şecaat olduğunu, dördüncü erdem olan adaletin de bunların toplamından meydana geldiğini söyler. Kendisinde nazârî hikmetle birlikte bunları toplayan kişiyi, nebevî özellikleri olan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak niteler (İbn Sînâ, 2013: 204). İbn Sînâ böylece erdemli devleti yönetecek olan kişinin de bu şekilde erdemlerle donatılmış olması gerektiğini vurgular ki, toplumdaki bireyler onun emirlerini yerine getirsin ve sonuçta o toplum nihâî mutluluğa erişsin.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde, ahlâkın önemli konularından olan nihâî mutluluk da önemli bir yer teşkil eder. "İbn Sînâ yetkinliğin ve mutluluğun kazanılması konusunda fizikî alanda amelî akıl sayesinde bedeni aletleri kullanarak ahlâkî erdemleri ve amelî yetkinliği elde etmesinin ardından insanî akıllar mertebelerini, sırasıyla kat ederek Fa'al akıl ile "ittisal" adı verilen bir birleşmeyle de gerçek anlamda "saadet"i'n gerçekleşmesinin mümkün olabileceğini benimsemiştir." (Aydın, 2008: 5). Bu ifadeye, yukarıda da anlatmaya çalıştığımız İbn Sînâ'nın genelde ahlâkî düşüncesinin özelde ise siyaset felsefesinin kısa bir özeti diyebiliriz.

İbn Sînâ'nın toplumla ilgili düşüncelerini toparlayacak olursak, onun gerek siyaset düşüncesi gerek ahlâk düşüncesi birbiriyle bağlantılıdır. Ayrıca dikkat edilirse onun bu düşüncelerinde denge söz konusudur. Nitekim bunu, *eş-Şifa*'daki ahlâk ve siyasetle ilgili risalesinde sık sık adaletten bahsetmesinden, yukarıda da değindiğimiz gibi, ortada olmaktan bahsetmesinden anlamaktayız. Kezâ İbn Sînâ ahlâka ait bir risalesinde şunları söyler: "Hangi fiiller dengeli fiillerdir? İyi ahlâk sebebiyle dengeli fiiller ne zaman meydana gelirler? İyi ahlâk meydana geldikten sonra yapılan bu fiillerin devamı gerekir. Ne zaman bu fiiller gerekenden fazla veya eksik olur? Eğer o dengeli fiiller; kötü ahlâk sebebiyle, iyi ahlâk oluşmadan meydana gelirlerse ahlâkla ilgili bu durum, güzel ahlâkın oluşumundan sonra bile olsalar (başlangıçta kötü ahlâk sebebiyle meydana gelmelerinden dolayı) giderilmeleri gerekir." (Gürbüz, 2014: 233). Yani, iyi ahlâk ne olursa olsun iyi bir tasavvurun sonucunda ortaya çıkacak olan iyi bir eylem olmalıdır. Bu hayatın her noktasında geçerli olan bir durumdur. İster bunu fert bazında düşünün ister toplum bazında bu böyle olmalıdır. Böyle olabilmesi içinde bireyin tedbîrini düşünerek önce kendi nefsinden başlayıp dengeyi, adaleti dolayısıyla ahlâkı sağlamalıdır. Kendi nefsinde sağladığı bu dengeyi topluma da yansıtmalıdır ki aynı şekilde erdemli bir toplum ortaya çıksın. Bu dengeyi koruyacak ve topluma yayacak kişi de yani toplumun

genel tedbîrini alacak olan da, ahlâkî olarak bütün erdemlerin kendisinde toplandığı halife veya imamdır.

İbn Rüşd: (ö.1198) Ebü'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, siyaset düşüncesiyle ilgili tek eseri *Telhisu's-siyase li Eflatun* eseridir. İbn Rüşd, bu eserinde Yunan felsefesinden, özellikle Eflatun'dan faydalanmış, onun düşüncesini İslâm'a yakınlaştırmaya çalışmıştır. O, düşünceleriyle insanın iyiliğini siyasetin en temel amaçlarından biri olarak görmüştür. Buna göre, insan ancak toplumla birlikte iyiyi elde edebilir. Bu düşünce Eflatun'un *Devlet*'i, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ile içerik olarak benzerlik gösterdiği gibi, (Şulul, 2015: 16-19) kendinden önceki İslâm düşünürlerinin ahlâk ve siyaset düşünceleriyle de paralellik arz etmektedir.

İbn Rüşd'e göre, devleti yetişkinler ve filozoflar yönetmelidir. Şiir, belagat ve cedel halka fazileti öğretmek için birer araçtır. İnsanın toplum içinde olması gerekir. Her birey bütün toplumdan payına düşeni almalıdır. Çünkü tek başına yaşanan hayat, ilim ve sanat olarak sonuç vermez. Toplum ve devlet hizmetine sadece erkekler değil kadınlar da katılabilir (Taylan, 2014: 242).

İbn Rüşd insanın, özü gereği uygar, doğası gereği siyasal bir varlık olduğu için diğer insanların yardımı olmadan erdemli biri olamayacağını söyler. Bundan dolayı insan diğer insanlarla ortak bir yaşam sürdürmek zorundadır. Nihâî mükemmellik ve mutluluk ancak bir toplum içinde gerçekleşebilir. O da, devlet ve insan ruhu arasında bir bağlantı kurar. İnsanın erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazârî hikmetin hakîmiyetinde olması gerekir. İşte devlet de ideal bir devlet olabilmesi için bu hikmete dayanmalıdır. İbn Rüşd'e göre, devletin asli ve öncelikli görevi bireylerin erdemli olmasını sağlamaktır (Cevizci, 2013: 213-214).

Toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin bulunması tabîî bir kuraldır. Bundan dolayı bu farklılık değişik sınıfların ortaya çıkmasına ve onun sonucunda devletin oluşumuna neden olmuştur. İbn Rüşd'e göre, ideal bir devlet için o devletin hikmet ile yönetilmesi gerekmektedir. Devletin asli görevi de yurttaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Erdemli devletin bozularak sapık devlet haline nasıl dönüştüğünü ele alan düşünür, monarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde beş farklı devlet çeşidini ele alır ve erdemli devlet ile bunları karşılaştırır. Ona göre, erdemli devletin başkanı hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi özelliklere sahip olmalıdır. Erdemli devlete zıt olan bozuk devletler arasında en iyisi seçkinlerin yönetimi oligarşidir. İbn Rüşd, demokrasilerde hürriyet

sevgisi olduğunu ve halkın farklı kesimlerinin görüşlerinin ön planda olduğunu ve kendi zamanındaki yönetimlerin nispeten buna benzediğini söylemektedir (Apaydın, 1999: 266-267).

İbn Rüşd'ün ahlâk ve siyaset düşüncesine baktığımızda ona göre, ahlâk ilminde amaç faziletlerin ne olduğunun bilinmesi değil, asıl önemli olan bu faziletlerin yaşanıyor olmasıdır. Bunun da gerçekleşebilmesi için tabiatı gereği sosyal bir varlık olan insanın hemcinslerinden yardım alması gerekmektedir. Öyleyse insan, hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Bu şekilde ondaki erdem ve erdemsizlikler anlaşılmış olur. İbn Rüşd, Aristoteles'ten beri klasik hale gelen "altın orta" görüşünü benimsemiş ve o da; erdemleri hikmet, iffet, şecaat ve adaletin ortası olarak değerlendirmiş, eksikliği ya da fazlası bulunan davranışları erdem olarak görmemiştir (Karlığa, 1999: 266). Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün toplumu temellendirirken geleneğe uyup insanın sosyal oluşundan, tek başına yeterli olamayışından ve başka insanların yardımına ihtiyacı oluşundan yola çıktığını görmekteyiz. İnsanın bu şekilde toplumsallaşması ondaki iyi ve kötü fiillerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda ortaya çıkan bu fiillerden erdemli olanlar benimsenip, desteklenmiş, kötü fiiller erdemsizlik olarak değerlendirilip hoş görülmemiştir. İşte toplumdaki insanların ortaya koyduğu bu fiillerden kötü olanlar, toplumun düzenini bozmaktadır. Sonuçta toplumun düzenini sağlayacak, onu tedbîr (düzenleyecek) edecek ve o toplumu yönetecek bir güce ihtiyaç doğmuş olacaktır. İşte bu güç, belirlecek olan kurallarla yetkiyi elinde bulunduracak olan siyaset kurumudur.

İbn Rüşd aynı şekilde geleneğe uymuş, bireyin kendisinden yola çıkarak, onun ahlâklı olabilmesi için bütün erdemlere sahip olması gerektiğini söylemiştir. O, bireyin erdemli olabilmesi için bütün nefis güçlerinin nazârî hikmetin hakîmiyetinde olması gerektiğini dile getirmektedir. Buradan yola çıkarak devlet ve insan arasındaki paralellikten söz eder. Buna göre, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetiminin hikmete dayalı olması gerekir. Devlet ancak bu şekilde vatandaşları arasında erdemi yaygınlaştıracaktır (Karlığa, 1999: 266). Yani devleti yönetenler toplumun ahlâklı, dolayısıyla erdemli bir toplum olabilmesi için, hikmet yoluyla tek tek bireylerden başlayarak erdemleri toplumda yayacak ve onların korunmasını sağlayacak ki milleti ve devleti ancak bu şekilde tedbîr etmiş olsun.

İslâm felsefesinin ilk döneminde, siyasetle ilgili yapılan tercümeler ve doğuşundan günümüze kadar İslâm'ın siyasî birikimi, teorik ve pratik felsefe konularıyla ilgili varlığını hala sürdüren zihnî çalışmaların olduğunu gösterir. İslâm düşüncesine tevarüs eden bu birikimle birlikte yukarıda ele aldığımız ilk dönem İslâm filozofları siyaset konusunu felsefî düşüncenin bir parçası olarak görüp, bu alana dair kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bu düşüncelerden Fârâbî, felsefî ve dinî geleneğin birikimini gözeterek kendine has teoriler üretmiştir.

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin tek yasa koyucusunun peygamber olduğunu, felsefenin peygamberin getireceğinden daha iyi şeyler getiremeyeceğini benimsemiş, İbn Rüşd ise Platon ve Fârâbî'yi yorumlayarak, siyaset düşüncesi teorilerinin İslâm tarihi ve içinde bulunduğu Endülüs şehirlerinde neye ve nereye tekabül ettiğine dair çözümlemelere gitmiştir (Korkut, 2014: 718).

Hülâsâ, İslâm öncesi birikimde olduğu gibi, İslâm düşünürleri de siyaset düşüncelerinde hep erdemli insan dolayısıyla erdemli topluma vurgu yapmışlardır. Devleti meydana getirecek olan toplumların erdemli insanlardan oluşması gerekir ki devlet de erdemli olsun düşüncesi bütün düşünürlerde ön plana çıkmıştır. İslâm düşünürleri, akıllı bir varlık olan insana büyük önem atfetmişler; ancak insanın tek başına pek fazla bir anlam ifade edemeyeceğini, onun kendinî ancak bir toplum içerisinde yani toplumsallaşarak gerçekleştirebileceğini ifade etmişlerdir ki bu da son derece önemli ve haklı bir düşüncedir. Zira eşrefi mahlûkât olan insan her ne kadar birçok şeyi tek başına başarabilme yetisine sahip olsa da bazen eksik kalabilir ve kendine yetemeyebilir. İşte söz konusu bütün düşünürlerin çıkış noktası bireyden topluma, toplumdan devlete doğru hiyerarşik bir sistem olmuştur. Kezâ yine düşünürlerin üzerinde önemle durduğu konulardan bir tanesi, bu bireylerin faziletlerinden ya da reziletlerinden yola çıkarak o bireylerin oluşturduğu toplumların özelliğidir. Erdemli bir başkandan ve bireylerden oluşan bir toplum faziletli veya ideal bir devlettir. Erdemsiz bir başkandan ve bireylerden oluşan toplum ise, erdemsiz bir devlet veya erdemli devletin zıddı bir devlettir. İslâm düşünürleri ayrıca devlet başkanına özel bir önem atfedip onun işlerinde çok mahir, şecaat sahibi, üstün ahlâklı, bilge, filozof, peygamber olabileceğini, hatta olması gerektiğini söylemişlerdir. Bunun sebebi de toplumların ve devletlerin ancak böyle bir liderin riyaseti altında varlıklarını koruyup devam ettirebileceğini söylemişlerdir ki bunda da büyük haklılık payı vardır. Çünkü insanları, dolayısıyla devleti yönetme işi bir sanattır. İşte bu sanatı ancak yukarıda özelliklerini verdiğimiz bir kişi yerine getirebilir. Yine düşünürler, toplumu oluşturan insanların yeteneğine göre o toplumu sınıflara ayırmışlardır. Bunun sebebi, her insanın farklı bir yaratılışa ve farklı özelliklere sahip olmasıdır. Bundan dolayı insanlardan bazıları yönetim sınıfından, bazıları askerî ve savunma sınıfından, bazıları çiftçi ve zanaatkâr sınıfından, geri kalanı da işçi sınıfından oluşmuş ve toplum bu şekilde meydana gelmiştir. İşte bu sınıflar, bir toplum için gerekli olan sınıflardır. Zira her sınıfın önemli bir görevi vardır ve her sınıf kendi görevini layıkıyla yerine getirmelidir ki insanlar nihâî amaçları olan mutluluğu elde edebilsinler ve içinde yaşadıkları toplumun devamlılığı sağlansın.

İslâm düşünürlerinin genel siyaset anlayışlarına baktığımızda onlar, kendilerinden önceki siyasî birikimlerden yararlanmakla birlikte siyaset düşüncelerini, mensubu oldukları ve içinde yetişip yaşadıkları İslâm dinî ve İslâm toplumuna uygun bir forma sokmaya çalışmışlardır. Bunun önemli sebeplerinden biri de mensubu oldukları İslâm dinînin pratik ahlâka ve insanın nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili konulara önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Bunların yanında bu düşüncelerini temellendirirken nazârî bilgiden, insanın yaratılışından ve onun ruhsal yapısından da faydalanarak siyasetle ilgili düşüncelerini felsefî bir zemine oturtmuşlardır.

Çalışmaya konu olan düşünürlerimiz, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Kınalızâde'nin ahlâk ve siyaset düşüncelerini temellendirirken, nazârî bilgiyi, teorik bilgiyi, bunların en önemli aracı olan akli ve *tedbîrî'l-müdîn*'ün bunlarla ilişkisini, kezâ *tedbîrî'l- müdîn*'ün diğer ahlâkî, toplumsal ve siyasal yansımalarını nasıl ele aldıklarını irdelemeye çalışacağız. Buraya kadar ele aldığımız bilgiler ışığında söz konusu düşünürlerimizin konuları ele alış biçimlerini değerlendirmeye çalışacağız.

2. EPİSTEMOLOJİK OLARAK TEDBİRÜ'L-MÜDÜN

2.1. Tedbîrû'l-müdün Kavramının Temeli Olarak Akıl

İnsanın varlık sahnesine çıktığı her yerde ortaya konulan bütün ürünlerin yegâne aracı akıldır. Başka bir ifadeyle, eğer Yüce Allah tarafından insanoğluna verilmiş akıl nimeti olmasaydı o, dünyanın var oluşundan şimdiye kadar her alanda katedilen bu kadar büyük bir mesafeyi, özellikle ilmî yöndeki bu muazzam birikimi elde edemeyecekti. Varlıklar arasında sadece kendisine bahşedilen bu nimet sayesinde insanoğlu iyi ve güzel fiillerinin hepsini akıl ile temellendirmiştir. Bundan dolayıdır ki hemen hemen bütün düşünürler insanın mutluluğu elde edebilmesi için aklın varlığını şart koşmuşlardır. Çalışmamızda ele aldığımız ahlâk ve siyaset ilminin temelini de diğer ilimler gibi akıl oluşturmuş ve akıl bu ilimler için çıkış noktası olmuştur. İşte biz de söz konusu bu öneminden dolayı çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde ele alacağımız bütün düşüncelere kaynaklık etmesinden dolayı akıl konusunun üzerinde durmaya çalışacağız.

Düşünce tarihinde aklın mahiyeti, teorik ve pratik (nazârî ve amelî) olarak iki şekilde sınıflandırılmıştır. Birbirini tamamlayan iki güç olarak değerlendirilen bu sınıflandırmada teorik akıl insanın bütün düşüncelerini ilgilendiren akıl; pratik akıl ise bu düşüncelerin fiile dökülmüş halidir. Biz de tezimizi öncelikle aklın etimolojik yapısını ve mahiyetini, daha sonra nazârî akıl ve onun çeşitli durumlarını, keza pratik akıl zeminini filozoflarımızın düşünceleriyle temellendirmeye çalışacağız.

“Sözlükte mastar olarak ‘menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç’ demektir.” (Bolay, 1989: 238). İnsanın her türlü eyleminde doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini birbirinden ayıran güç olan akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona sahiptir. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir (Bolay, 1989: 238).

“Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, gelişme veya gerileme anlamında aklın gücü veya keyfiyeti, yalnız bu gücün asıl fonksiyonunu ifade eden epistemolojinin değil, aynı zamanda ahlâkın da gücü ve niteliği anlamına gelir. O halde güçlü ve bağımsız bir akıl, epistemoloji ile birlikte etik değer de özgürlüğü ve gücü” demektir (Çetintaş, 2014: 16).

İbn Miskeveyh (d.951- ö.1030), insana ait olan ahlâkî mükemmelliği ikiye ayırır; çünkü insanın iki gücü vardır. Biri bilme diğeri yapma gücü. İnsan bu iki gücünden birisiyle bilgiye ve mârifete ulaşır. Diğeri ile de, işlerini bir düzene ve sıraya koyar. Ona göre filozoflar, felsefeyi nazârî ve amelî olarak ikiye ayırır. İnsan bu ikisiyle mükemmellik elde edince mutluluğa ulaşır. O halde, nazârî olan birinci mükemmellik “suret” hükmünde, uygulamalı olan ikinci mükemmellik de “madde” hükmündedir. Biri olmadan diğeri tamamlanmaz. Çünkü ilim bir başlangıç, uygulama da onun bütünleyicisidir. Tamamlanmayan bir başlangıç kaybolur. Başlangıç olmadan bütünleme de imkânsızdır. Her işte bu böyledir. Örneğin, bir ev, yapıcısı tarafından düşünülüyorsa ve bu yapıcı onun parçalarını, terkipini ve diğer durumlarını biliyorsa bu bir amaçtır. Bu tamamlanıp fiil haline geldiğinde mükemmel bir hal almış olur (İbn Miskeveyh, 2013: 60-61). Nâsiruddîn et-Tûsî’nin (d.1201- ö.1274) felsefesinde de, nefs-i natika ya da akıl gücü, insanın diğer canlılardan daha yetkin olduğunu gösteren bir güçtür ve bu güç ona fitratı itibariyle daha da ileriye gitme olanağı verir. Ahlâk yönünden bu yetkinliğin önemi işlevsel yönüdür. Bu da kendinî teorik ve pratik düzlemde gösterir (Gafarov, 2011: 171-172).

İslâm ahlâkının insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip olan insan akıl, sorumluluk ve ehliyet sahibi mükelleftir. Akıl ve ehliyet sahibi olmakla insan, haklardan yararlanır ve sorumluluk sahibi olur. İrade sahibi insanın sorumlu olması, onun hür ve sorumlu varlık olduğunu gösterir. İnsan bu özelliği ile seçme yetisine sahip bulunmakta ve bundan dolayı amellerinden sorumlu tutulmaktadır. Bunun için akıl sahibi insanın kendi içinde dengeli bir yaşam kurması ve bu dengeyi toplum içindeki diğer insanlarla olan ilişkisine de yansıtması gerekir. Siyasî oluşumlar için gerekli olan en temel unsur sorumluluk sahibi akıllı ve hür insandır. Hür ve mükellef olmayan, muhakeme gücünü kullanmayan insanın siyasî faaliyetlere katılımı mümkün değildir (Köse, 2009/2: 13-14).

Öyleyse aklın, ahlâkî ve siyasî düşünceye kaynaklık ettiği söylenebilir. Nitekim ahlâkın kaynağını, hem Antik Yunan düşünürleri hem de İslâm düşünürleri, ortaya koydukları akıl yürütme adımları ve önermelerle açıklamışlardır.

Buna göre:

- Âlemde her şeyin bir gayesi vardır.
- Bunun için iyi ve kötü ilgili olduğu şeyin gayesine göre belirlenir.
- İnsanın nihâî gayesi mutluluktur.
- Çünkü mutluluk kendine yeter bir şeydir.

- Her şeyin gayesi olan, “karakteristik işi” ni yapması o şeyin mutluluğudur.
- İnsanın karakteristik işi akla uygun hayat sürmesidir.
- İnsan, nefesine ait düşünme gücüyle akla uygun hayat sürebilir.
- O halde ahlâkın kaynağı akıldır (Özturan, 2017: 49).

Aristoteles, yukarıda sözü geçen, düşünme gücü ve akılla elde edilebilen nihâî gaye yani mutluluğun ve iyinin ne olduğunu araştıracak bilimin siyaset olduğunu söyler ve iyinin insan ve devlet için eşit olduğunu dile getirir. Yani temelinde akıl olan ahlâk felsefesinin bir bölümünü siyaset oluşturur. Çünkü ahlâk felsefesinin konusu insan fiilleridir. Fiiller aklın ürünüdür. Bizdeki en iyi ve en değerli şey akıldır. Demek ki mutluluk, aklın faziletine uygun bir faaliyettir. Bu faaliyetin “derin düşünmek karakteri” vardır. Çünkü derin düşünmek, aklî faaliyetin en yüksek ve en devamlı şeklidir. Öyleyse mutluluk, sürekli bir derin düşünme faaliyetidir. Ahlâkî faaliyet ve derin düşünmek faaliyeti arasındaki bağ, insanın en tam mutluluğu tecrübe etmesidir. Bu tecrübe sırasında insan, beşerden daha fazla bir varlık yapısına sahip olur. Aklî kavrayış meydana gelir ve hakikat kendisine aşikâr olur. Tanrı’ya has bir hayatı yaşar ve kendine yeten bir mutluluk elde eder (Kılıç, 2012: 18 vd.).

Bu mülâhazalardan sonra düşünürlerimizin de, nihâî mutluluk için aklın gerekliliği ile ilgili düşüncelerine bakalım.

Mutluluğu elde etmede sadece nazârî veya sadece amelî akıl yetmez. Kim bu iki kısımda da güçlü olursa, erdemlilerden sayılır ve tam anlamıyla mutlu olur. Kim de onlardan birini zayıf; diğerini de güçlendirirse bu iki şekilden birine dönüşür. İlki, nazârî güçten sonra amelî kısmı zayıf bırakmaktır ki o, irade zayıflığıdır. İrade zayıflığının sebebi de ahlâkî alışkanlığının az olmasıdır. Diğer, amelî kısmın güçlenip nazârî kısmın zayıfladığı türdür. Böyle birisi ancak filozofları dinleyerek, onların güzel fiillerini kendine rehber edinerek mutluluğu elde edebilir. Her kim ki bu iki yönün her ikisinde de zayıf olursa o, zayıf olduğu şeydeki mertebesi oranında insanlıktan pay alan hayvanî (behimi) bir insandır (İbn Miskeveyh, 2017: 70-71). Nâsıruddîn et-Tûsî’ye göre, insanın yetkin ve erdemli olması, fikrîne, düşünüp taşınmasına, aklına ve iradesine havale edilmıştır. Mutlu ya da mutsuz, yetkin ya da eksik olması onun becerisine verilmiştir. Eğer maslahata uygun bir iradeyle hareket ederse ilme, mârifete, edebe ve erdeme yönelir ve sonunda kendisinde fitrî olarak bulunan ilahî nûra ulaşma gerçekleşir. Böylece o doğru yolu bulur, övülür ve mertebeden mertebeye yükselir. Yok, eğer o bulunduğu yerde kalmayı tercih ederse doğa kendisini alt üst edip tersine çevirme yoluyla onu daha aşağı mertebelere sürükleyecek böylece o, hastaların doğası olan bayağı şehvetlere, bozuk

arzulara, kötü eğilimlere düçar olup, gün geçtikçe eksik olacak, düşüş ve eksiklik baskın gelecektir. Bu da onun helâk olmasıdır (Tûsî, 2016: 43). Kınalızâde Ali Çelebî (d.1510- ö.1572) de, ebedî mutluluğun aslının, bilgi ve iman sermayesi olduğunu söyler. Kalbine şüphenin bulaşmaması ve bilgi cevherinin senden hiçbir zaman ayrılmaması için çalış. Bilgi cevherini al yanına götür. Altın ve gümüş başkasının olsun. İnsan teorik felsefede yetkinleşip iç dünyasını doğru bilgilerle doldurduktan sonra, pratik felsefeyi de tahsil edip İlmînin gereğini yapar, ahlâkını güzelleştirmek ve yaradana ibadet etmek suretiyle ilim ve amelî aklında taşırsa bilgisi ve temizliğiyle yüce ruhlara benzer ve onlara dost olur (Kınalızâde, 2016: 46). Kezâ, akıl gücünün insanın nazârî ve amelî hikmet vâsıtasıyla kemâl ve saadeti kazanmasında büyük payının olduğunu belirten Kınalızâde, düşünme gücünü insanı hayvandan ayıran ve ona insan özelliğini kazandıran bir güç olarak belirler. İnsan bu güçle iyi ve kötü davranışları birbirinden ayırır. Mutluluk ve kötülük anahtarı insanın eline verilmiştir. Eğer güzel akıl ve fikir ile iyi tarafı seçer ve güzel ahlâk edinirse insanlık derecelerinde sözü edilen basamakları birer birer yükselerek yaradana en yakın olan yüksek zümreye dâhil olur. Eğer aksi olursa ve heva ile hevesine uyarsa, sırf hayvanlık olan ilk mertebesinde kalır. Durumu aksi istikamette olup günden güne aşağı ve sefil bir duruma iner (Kınalızâde, 2016: 65-67, ayrıca bkz. Oktay, 2015: 164-165).

Kur’ân-ı Kerîm, pek çok ayetinde “görmüyor musunuz, düşünmüyor musunuz, aklınızı kullanmıyor musunuz”? gibi hitaplarla, insanın akıl, bilgi ve düşünce varlığı olduğunu kabul ederek insanoğlunu, inanç ve eylemlerini düzenleme hususunda bu yeteneklerini kullanmaya çağırıştır (Çağrıcı, 2012: 32). Bu da bize siyasetin ve toplumun öznesi olan insanın aklını kullandığında iyi bir yönetim ve topluma sahip olacağını, aksi durumda ise sahip olduğu yönetimlerin ve toplumların yıkılmaya mahkûm olduğunu göstermekte olup insana, her işte olduğu gibi *tedbîrû’l-müdü’n* konusunda da aklını kullanması Yüce Yaradan tarafından salık verilmiştir. Bu bağlamda düşünürlerimiz, akıl ile ülke-şehir yönetimi arasındaki bağlantıları şu şekilde kurdukları görülür: “Şehrin yöneticisi, bütün tedbîrleriyle ancak vatandaşlar arasında sevgiyi amaçlar. Özellikle bunu başarınca kendisi ve şehrinde oturan kimseler için imkânsız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur.” (İbn Miskeveyh, 2013: 158). Keza tedbirsizliği ve tecrübesizliği kişinin aklını tam kullanmamasına atfeden İbn Miskeveyh, vermiş olduğu komutan örneğinde ortaya koyuyor. İbn Miskeveyhin aktardığına göre, “Ebu’l Hüseyin Ahmed b. Büveyh gençliği, tedbirsizliği ve tecrübesizliği sebebiyle kâtibinin sözüne uydu. Böylece dinin ve mürüvvetin icap ettiği şeylerden ayrıldı. Askerlerin şanlı ve bahadır olanlarını topladı. Ağırlığını ve bu kabilden olan eşyasını geride (Sîrcan’da) bırakarak, geceleyin baskın

yapmak niyetiyle, hemen o anda ikinci vaktinde Ali b. Kelûye'nin üstüne yürüdü. Hâlbuki Ali b. Kelûye, ihtiyatı elden bırakmayarak Ahmet b. Büveyh'i gözetlemek üzere gözcüler koymuştu. Bu sayade Ahmet b. Büveyh'in hareketini haber aldı ve hemen askerini toplayarak yolun bulunduğu iki dağ arasındaki geçide onları yerleştirdi. Ebu'l-Hüseyn Ahmet b. Büveyh askeriyle geceleyin bunların tam ortalarına girdiğinde, her taraftan üstüne hücum edip onun askerlerinin kimini öldürdüler ve kimini de esir aldılar..." (İbn Miskeveyh, 2016: 334-335). Bunlarla birlikte İbn Miskeveyh'e göre, sevgiyle istenilen birlik ve beraberliğin oluşması ancak aklıselim sahiplerinin ortaya koyduğu doğru düşüncelerle ve Allah'ın rızası için çalışan dinlerin ortaya koyduğu güçlü inançlarla olur (İbn Miskeveyh, 2013: 158-159).

Ülke idaresi ve şehir düzenlemesi gibi işler aklî hükümlerle ilgilidir. Hiç kimse ayırt etme ve bilgi üstünlüğü olmadan bu iki işten herhangi birine kalkışmamalıdır. Çünkü onun bu akıl ve bilgi üstünlüğü olmadan başkasından ileriye geçmesi çekişmeye ve zıtlasmaya neden olur. (Tûsî, 2016: 241-246). Bunun yanında akıl, bir arada ve sevgi çerçevesinde yaşamının olmazsa olmazıdır. Akıllı insan her hâlükârda iyi niyete sahip olmalı, arkadaşlarını ve çevresini kendi gibi bilmeli, onları kendi iyiliklerine ortak saymalı, tanıdığı herkesi mümkün olduğunca arkadaşlık derecesine ulaştırmalı ki; kendisi, başkanlar, aile, akraba ve arkadaşlar konusunda iyi gidişatı korumuş olsun (Tûsî, 2016: 260). Yine Tûsî, erdemli devlete başkan olacak bireyde bulunması elzem olan özelliklerden birisinin gayeye götüren "tam akletme" olduğunu dile getirir (Tûsî, 2016: 274-275). Kınalızâde de, kendinden önceki düşünür Tûsî'ye nispet ederek, devlet başkanında olması gereken Önemli özelliklerden bir tanesini görüş ve düşüncede isabet etmek olarak belirtmiştir ki bu da iki şekilde olur. 1) Zeki ve akıllı yaratılmış olmak. 2) Tecrübeli olmak. (Kınalızâde, 2016: 431). Bunlar padişapta bulunması elzem olan aklın gerekliliğini gösterir

Bununla birlikte, akıllı devlet başkanı mümkün olduğunca birebir savaşa girmekten kaçınmalı, devletini ve halkını korumak için çeşitli savaş stratejilerini ve taktiklerini bilmesi gerekir. Kendisi savaşa katılmadığı zaman yerine isabetli görüş ve parlak fikirleriyle tanınan, akıllı bir başkomutan görevlendirmelidir (Oktay,2015: 506-505).

Tûsî, erdemli devletin yapı taşlarını beşe ayırmaktadır. Ona göre, bunlardan ilk sırada bulunan sınıf, devlet idaresiyle nitelenmiş bir topluluktur. Onlar akletme gücü ve isabetli görüşlerle büyük işlerde hemcinslerinden ayırt edilen yetkin bilgelerdir. Var olanların hakikatlerini bilme onların sanatıdır ve onlar en efdâl olanlardır (Tûsî, 2016: 274-275). Kınalızâde de, erdemli ülkenin halkını düşünme kabiliyetlerine göre, erdemliler (filozoflar ve âlimler), hatipler (şairler), ölçücüler (sanatkârlar), gâziler ve mücâhitler (askerler) ve mal sahipleri (tüccar-

lar) şeklinde beş meslek grubuna ayırmaktadır. O, bu ülkedeki insanların düşüncesinin hikmet kalıbı üzerine dökülmüş olduğunu dile getirir. Bu insanlardan ilk sırayı alanlar, şekilleri ve cismanî mânâları idrak edebilen filozoflar ve büyük âlimlerdir (Kınalızâde, 2016: 421-422).

Erdemli ülke halkını düşünce ve istidatlarına göre sınıflandırmanın yanında düşünürlerimiz, meslekleri esas alan başka bir ayırım daha yaparlar. Tûsî, bu sınıflandırmayı da beşe ayırarak yine en başa devlet yönetimiyle nitelenen bir topluluk olan, idrak etme güçleri ve isabetli görüşleriyle diğer insanlardan farklılık arz eden yetkin bilgeleri ve filozofları yerleştirir (Tûsî, 2016: 274).

Kınalızâde de, Tûsî gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinden yola çıkarak erdemli ülkedeki insanları şu tasnife tabi tutmuştur. Birincisi, Allah'ı kemâl ve cemâl sıfatıyla bilen, ahireti gerçekte nasıl ise o şekilde tasavvur eden, şekilleri ve cismanî mânâları idrak eden, vehim ve hayal gibi kuvvetlerden her biriyle gece gündüz, gizli açık düşünen filozoflar ve büyük âlimlerdir. İkincisi, sırf akletmekten aciz olan, mânâları vehmeden ancak vehmettikleri şeyin hakikat olmayıp onun ilerisinde bir varlık olduğuna inanan iman ehli olanlardır. Üçüncüsü, vehmettikleri mânâları değerlendirmeye kadir olmayan, hayâl aynasındaki hayâlî şekilleri parçalara bölüp bununla yetinen teslim ehlidir. Dördüncüsü, düşünceleri eksik olan, duyular âleminden öteye geçemeyen, ölüm ve sonrası ile ilgili bilgilerden uzak örneklerle yetinen, gayretle kabiliyetlerinin sonuna gelebildikleri ve fakat daha öteye gidemeyen zillate düşenlerdir (bkz. Oktay, 2015: 451). Kezâ, Kınalızâde de Fârâbî'nin etkisiyle, Tûsî gibi erdemli ülke halkını düşünce kabiliyetlerine göre yer aldıkları meslekleri esas alan yukarıda da kısaca değindiğimiz bir başka ayrıma gider. Birincisi, yetkinliğe ulaşmış filozof ve ilmîyle amel eden âlimlerdir ki bunlar amelî düşünce gücü, takva ve amelleriyle diğer insanlardan ayrılan, eşyanın hakikatini yakın derecede bilip ona inanan erdemlilerdir. İkincisi, hitabet ve faydalı şiir sanatıyla uğraşıp halkı itikadi sapkınlıktan kurtaran hatiplerdir. Üçüncüsü, hesap ve hendese işiyle uğraşarak, eşyanın ölçüsünü belirleyip ülkedeki vatandaşlar arasındaki kanunlarda da adaletin ölçüsünü koruyan ölçücülerdir. Dördüncüsü, ülkeyi düşmanların saldırısından koruyan, sınırları, kaleleri, yolları koruyan ve etrafı himâye eden, yiğit ve silah kullanma sanatını bilen gâziler ve mücâhitlerdir. Beşincisi, ülkenin mâîşetini yani yiyecek giyecek ve benzeri ihtiyaçlarını çalışmaları ve gayretleriyle sağlamaya çalışan çeşitli meslek erbâbı ve zanaatkârlar olan mal sahipleridir (Oktay, 2015: 452 vd.). Dikkat edilirse bütün düşünürlerin tasniflerinde filozoflar ve âlimler en üst tabakaya yerleştirilmiştir. Bu da akıl güçlerini kullanan âlimlerin ve bilginlerin devlet yönetimi ve devletin bekâsı için ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Bu sınıflamaların dışında kalan bir grup daha var ki bütün düşünürlerimiz bu gruba, tarla ve bahçelerdeki istenmeyen otlara (nevabit) benzeyen *türediler* adını vermektedirler. Bunlar, akıllarını kullanmayarak kuralları ve hikmetin çeşitli konularında hedeflenen amaçları doğru anlamayan ve doğruluktan sapanlardır. İşe yaramayan ve faydasız otlar manasındaki “nevabit” veya “türediler” adını verme sebebini de akılsızlık olarak gösterirler (bkz. Tûsî, 2016: 288-289, Kınalızâde, 2016: 422). Ayrıca geniş bilgi için (bkz. Oktay, 2015: 457-460).

Erdemli olmayan devletlere ilişkin sınıflandırma ise düşünürlerimizce şu şekilde yapılmıştır. Tûsî’ye göre, devletler düşünme kuvvesini kullanma durumlarına göre üçe ayrılırlar. Birincisi, “şehrin parçaları yani, insan bireyleri düşünme kuvvesini kullanmaktan yoksundurlar ve onların toplumsallığını gerektiren, diğer kuvvelerden birinin izlenmesidir; bu devlet türü cahil devlettir”. İkincisi, “düşünme kuvvesini kullanmaktan yoksun değildir, ama diğer kuvveler düşünme kuvvesini kullanır...”; buna fâsık devlet denilir. Üçüncüsü, fikrî kuvvenin eksikliğinden dolayı insan bireyleri kendi kendine bir kanun düşünmüşler ve bunun üzerine temeddün kurmuşlardır, buna da sapkın şehir adı verilmiştir. Bunların karşısı olan ve yukarıda da halkından örnekler verdiğimiz erdemli devlet ise aklî düzeltme ve doğrultmayla düzenlenmiş, adalet yasaları ve yönetim şartlarıyla belirlenmiştir (Tûsî, 2016: 268-269). Kınalızâde, kendinden önceki ahlâk düşünürleri gibi, erdemli olmayan ülkeleri sıralarken bu ülkelerden biri olan cahil ülkeyi, içinde yaşayan insanların düşünce güçlerini yani kuvvet-i nutkiyeyi kullanmayan insanlardan meydana gelen ülke olarak vasıflandırmıştır (Oktay, 2015: 449).

Gerek Antik Yunan filozofları, gerek İslâm düşünürleri bütün düşüncelerinde olduğu gibi ahlâk ve siyasetle ilgili düşüncelerini de akılla temellendirmişlerdir. Buna göre, akıllı bir varlık olan insanoğlu aklın faaliyetleri sonucunda, başarıyı ya da başarısızlığı, iyiyi ya da kötüyü, mutluluğu ya da mutsuzluğu elde eder. Nihâî amacı mutluluk olan insanoğlunun bu amaca ulaşması için akl-ı selim hareket etmesi, bütün düşüncelerini ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan fiillerini aklın emrine vermesi gerekmektedir.

Tezimizde ele aldığımız dört düşünür de birikimli olarak gelen bu düşüncelere katılmış, insan aklının ürünü olan güçleri nazârî ve amelî olarak ikiye ayırmışlardır. Nazârî olanla bir işi tasavvur etme, amelî olanla da bu tasavvuru fiile geçirme faaliyeti söz konusu olmuştur. Onlara göre, diğer canlılardan akıl kuvvesiyle ayrılmış olan insanın iyi ve erdemli olabilmesi için düşünce ve fiillerinde, yaratıcının fiillerine benzemeye çalışmasıyla nihâî mutluluğu elde edebileceğidir.

Düşünürlerimiz, ahlâk düşüncelerinde İbn Miskeveyh'ten itibaren ferdî ahlâktan başlayarak sırasıyla aile ve toplum ahlâkıyla ilgili bütün düşüncelerini, sağlam bir irade ve bu iradenin temel taşı olan yetkin bir akılla temellendirmişlerdir. Onlar toplumun, devlet başkanından tutun farklı yeteneklere ve bunun sonucunda farklı mesleklere sahip olan bütün bireylerini birer birer ele alarak, o toplumun erdemli ya da erdemsiz bir toplum olup olmadığını akıl terazisinde tartarak değerlendirmişlerdir. Buna göre, düşünce ve fiillerini akıl kuvvesinin iyi tarafıyla işleten bireyler ve toplumlar erdemli, tersi durumda olanlar ise erdemsiz bireyler ve toplumlar olmuştur. Bu bireyler, düşünce ve fiillerini akıl gücüyle değil de, duygularıyla harekete geçirdiklerinde onların, hayvandan aşağı bir mertebeye düşeceklerini söz konusu dört düşünürümüz de özellikle belirtmişlerdir.

Tedbîrû'l-müdü'n'de akıl en önemli araçlardan biri olduğundan, ahlâk felsefesinin konularından biri olan *tedbîrû'l-müdü'n*'ün öznesi olan insanın, devlet işlerinde ve toplum içerisinde yapacağı bütün fiillerinde düşünme gücüyle yani ahlâkın da kaynağı olan akılla hareket etmesi gerekir ki bu işlerinde ve toplum içerisinde başarıyı elde edebilsin ve her iki âlemde de nihâî mutluluğa erişsin.

2.1.1. Tedbîrû'l-müdü'n'ün Nazârî Akılla İlişkisi

Eğer aklî ve vicdanî hallerin hepsi, ortaya çıkmadan önce görülebilseydi, yapılacak iş sınırsız olur, insan ayrıntılar içinde boğulurdu. Esas olan, ilkeleri aslına en uygun ve en iyi şekilde aydınlatacak bir düzen sağlamak ve fikirde iyi bir yöntem kazanmaktır (Bertrand, 2018: 17). İşte bu nedenle ahlâkî ve siyasî tasavvurlarımızın da fiile dökülmeden önce bir düzene ihtiyacı vardır. Bu düzenin sağlanacağı yer de nazârî akıldır. Yani nazârî akıl pratik akla öncü olması bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu öneminden dolayı nazârî akı ve konumuzla ilişkisini ele almak istedik.

Lügatte “nazâr” bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve teemmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özen ile düşünmek demektir. İstilahta ise, kendisiyle ilim veya zannı galip elde edilmeye çalışılan düşünce. Başka bir ifade ile incelenen şeyin istidlali ve tefekkürü sonunda oluşan kesbi bilgidir. Bir bilginin elde edilmesi için önceden düşünmek ve zihni çalıştırmak şartı varsa bu bilgiye nazârî bilgi denir. Anlaşılacağı üzere nazârî akıl, fitrî aklın işletilmesiyle kazanılmaktadır. Bu akıl, deney, muhakeme, akıl yürütme, düşünme ve öğrenme yoluyla elde edilir (Coşkun, 2004: 4-5).

“Arapça’da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında nazâr, tefekkür, tedebbür, i’tibar ve taakkul gelmektedir. Asıl anlamı “gözle bakmak” olan nazâr “kalp gözüyle bakmak, düşünmek” manasında kullanıldığı gibi “bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazârî araştırmalarda bulunmak” anlamına da gelir. Aynı zamanda “Nazâr ve tefekkür “bir işin âkibeti konusunda düşünmek” demektir (Kutluer, 1994: 53).

Nazârî akıl, eyleme yönelik üretilen düşünce gücü olup birebir eylemin kendisine yönelik olmayan şeyler üzerine düşünmedir. Aristoteles ve Fârâbî’de “nus” kavramına tekabül eden “el aklı’n-nazârî”, yani teorik akıldır (Özturan, 2017: 73-74). Nazârî akıl, insanda doğuştan var olan, insan ürünü olmayan varlıkların bilgisine, tümel, değişmez, her daim geçerli hakiki bilgi elde ettiğimiz güçtür. Bu güçle kesin bilgi elde edilir. İnsanda bi’l-kuvve halindeyken, kesin bilginin elde edilmesiyle bi’l-fiil akıl olur (Özcan, 2017: 70-71).

İbn Miskeveyh’e göre insanın nefsini ve mahiyetini bilmesini sağlayan ve diğer varlıklardan ayıran özelliği düşünme ve ayırt etme yeteneğidir. İnsan idraki, canlılar arasında aklıyla yaratıcısını idrak edecek seviyeye kadar ulaştığı için idraklerin en değerlisidir (Akyol, 2013: 11). İbn Miskeveyh insanların, bilgilere yöneldiği bilme yani, nazârî akıl gücü ile ilimde isabetli görüşe, düşüncede doğruya ve sağlamlığa ulaşacağını belirtir. Böylece o, inancında yanılmaz, gerçekten kuşkulalmaz. Varlıklarla ilgili bilgileri araştırıp öğrenirken son mertebesi olan ilahî ilmî elde eder. Böylece güven duyar, gönlü huzura kavuşur, şaşkınlığı gider (Miskeveyh, 2013: 60). Tûsî de bu bilgiyi, “nazârî bilgi, insanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçeklerini tasavvur etmesi ve oldukları durum üzere onların hüküm ve eklentilerini tasdik etmesidir.” şeklinde açıklar. Ona göre teorik akıl, varlığın bilgisine ve akledilirleri kuşatmaya yönelik akıldır (Tûsî, 2016: 14-36).

İbn Miskeveyh, “Kimin ayırt etmesi daha sağlam, düşüncesi daha üstün ve seçimi daha doğru ise, onun insanlığı o ölçüde mükemmeldir demektir. Akletme, nefsin varlıkları olduğu gibi kavramasındaki uygunluktur. Kolay öğrenme buna bağlı olup keskin bir anlayıştır ve nazârî konular bununla kavranılır” (Miskeveyh, 2013: 29-37).

Akıl kuvvesinin ilk gücü olan nazârî akıl, insan fiillerinin ortaya çıkmadan önceki tasavvuri bilgilerinden meydana gelmektedir. Yani bir insan ortaya koyacağı fiilleri öncelikle aklıyla tasavvur ve tefekkür eder. İşte bu bilgilere nazârî bilgi, bu bilgilerin tasarlandığı akla da nazârî akıl demektir. Ahlâkî düşüncelerini ele aldığımız üç düşünür de dâhil olmak üzere, düşünce tarihinde birçok filozof ve düşünür tarafından ele alınan teorik felsefenin ya da nazârî hikmet’in ilk konusu nazârî akıl olmuştur. Dolayısıyla kaynağı akıl olan ahlâk felsefe-

sinin de ele almış olduğu ilk konulardan biri de nazârî bilgi ve nazârî akıl olmuştur. İbn Miskeveyh'ten başlayarak, Tûsî ve Kınalızâde, sistematik olarak ele aldıkları ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve toplum ahlâkını temellendirirken nazârî bilgi ve nazârî akıldan yola çıkmışlardır.

Düşünürlerimiz, toplum ahlâkıyla ilgili düşüncelerini dile getirirken, diğer konularda olduğu gibi, öncelikle insanların toplum içerisinde iyi bir konuma gelmeleri ve erdemli bir hayat elde edebilmeleri için iyi ya da erdemli fiillerini, erdemli bir tasavvur ve erdemli bir düşünceye dayandırmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Çünkü insanların yönelecekleri ve ortaya koyacakları iyi fiiller, iyi bir akletme ya da sağlam bir düşünme sonucunda iyi ve güzel fiiller olarak tezâhür edecek, tersi bir durumda kötü fiiller de kötü bir düşünme sonucunda ortaya çıkacaktır.

Nitekim Kınalızâde, *tedbîrî'l-müdü'n*'ün nazârî akılla ilişkisini şu örnekle daha anlaşılır bir hale getiriyor. Yetmiş ve akıllı bir devlet başkanı bilgili bir doktor gibidir. Devlet başkanının tıpkı bir doktor gibi, memleketin itidalden ibaret olan sağlığını iyi bilmesi lazımdır. Memleketin hastalıklı olması normalden anormal duruma, düzenden kargaşaya dönüşmüş olmasıdır. Devlet başkanının iktidar doktorluğunun ilmî (nazârî) yönü, devletin esas sıhhat ve gerçek düzene hangi tedbîrlerle döneceğini tasavvur etmesi ile açıklanabilir (Kınalızâde, 2013: 201).

Tedbîrî'l-müdü'n düşüncesinde, toplum içerisinde hangi işi yaparsa yapsın birey ya da bireyler, fiillerini sağlam bir tasavvura dayandırdıklarında o toplum erdemli bir toplum olacak, fiillerini sağlam olmayan bir tasavvura dayandırdıklarında ise erdemsiz bir toplum ortaya çıkacaktır. Bunun içindir ki tezimize konu olan düşünürlerimiz, özellikle devlet başkanının sağlam bir düşünme yetisine sahip olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Kezâ toplumu oluşturan meslek gruplarında da düşünme gücüyle hareket edenler ve işlerini daha çok akılla temellendirenler en faziletli insanlar olarak ön plana alınmış ve ilk sıraya yerleştirilmişlerdir.

2.1.2. Tedbîrî'l-müdü'n'ün Nefs ile İlişkisi

İyilikler ve kötülükler insana ait kavramlar olduğundan, öncelikle insanı ve insanın oluşturduğu aile ve toplum yapısını kavrayabilmek için insanî nefsi her yönüyle tanımak gerekmektedir (Şimşek, 2005: 23).

Nefsin varlığı, mahiyeti, bedenle ilişkisi, ölümlü olup olmaması meselesi temeli Platon ve Aristoteles'e dayanan, İlkçağ, Ortaçağ ve İslâm filozoflarınca da ele alınan ve *nefs teorisi* denilen bu konu söz konusu bütün düşünür ve dönemlerde kendine has bir yer işgal etmiştir. Fizik ve metafizik arasında bir geçişi sağlayan, İslâm düşüncesinde Kindî ile başlayıp, İbn

Sînâ tarafından daha da üst düzeylere çıkarılan bu teori daha sonra birçok İslâm filozofu ve aynı zamanda mütekellimler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. İslâm filozoflarının bu konudaki başlıca kaynakları Platon, Aristoteles ve Plotinus olmuştur (Gafarov, 2011: 58).

Bunlarla birlikte nefis ile ilişkisinden yola çıkarak “Galen, insanlar arasındaki huy/ahlak farklılığını da mizaç teorisine dayanarak açıklamaktadır. Buna göre insanların bireysel durumları birbirlerinden oldukça farklıdır. Bunun en açık kanıtının çocuklar olduğunu söyleyen Galen, onların bazılarının saldırgan bazısının cür’etkâr, bazısının açgözlü bazısının bunun aksi, bazısının utanmaz ve bazısının da utanma duygusuna sahip olduğu belirtir. Yine çocukların bazıları neşeli ve güler yüzlü, diğerleri somurtkan ve mutsuz, bazıları her şeye gülmeye hazır, diğerleri ağlamaya hazırdır. Bazıları sahip oldukları şeyleri paylaşırlar, diğerleri her şeyi kendilerine saklarlar. Bazıları küçük şeylere sinirlenirler, kendilerine adil davranmadıklarına inandıklarına karşı kin duyarlar. Diğerleri ise sabırlı ve ılımlıdır. Ne öfkelenirler ne de ağlarlar.” (Kuşlu- Aydın, 2016: 12).

Aynı zamanda İslâm dininin de nefse büyük önem vermesinden dolayı İslâm düşüncesinde nefis ve nefsin yapısı önemli bir yer alır. Nitekim Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmaktadır: Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin olsun ki nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir (eş-Şems, 91: 7-10).

İslâm felsefesinde Kindî’den başlayarak ahlâk ilmî ile psikoloji (ilmu’n-nefis) arasında kurulan ilişki daha sonra Ebu Bekir er-Râzî (ö.925), Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, İbn Rüşd ve bu çizgiyi büyük ölçüde takip eden Nâsiruddîn Tûsî, Kınalızâde Ali gibi ahlâk düşünürlerine kadar sürmüştür (Gafarov, 2011: 61).

Nefis, mertebeli sıralamada ikinci sırada bulunur. Nefsin varlığı aklın varlığıyla ortaya çıktığı için akla göre varlığı noksandır. Kendisine göre daha aşağıda bulunan tabîî cisimlere göre ise mükemmeldir. Nefsin en önemli özelliği akla benzemeye ve mükemmel olmaya çalışmasıdır. Bunun sonucu olarak harekete ihtiyaç duymuştur (Kılıç, 2010: 16).

Şu halde öncelikle düşünürlerimizin nefsi nasıl tanımladıklarına bakalım. İbn Miskeveyh nefsi şöyle tanımlamaktadır: O, tekâmül etmeyen ve değişmeyen, ne cisim, ne cismin bir parçası ne de arazdır. Her şeyi aynı eşitlikte kavrar. Kendisinde yorgunluk, zayıflama ve eksiklik meydana gelmez. İbn Miskeveyh’e göre nefis, bütün şeylerin yani duyulan ve düşünülen bütün varlıkların suretlerini bütün ayrıntılarıyla ve faklılıklarıyla kabul eder. Nefis, ilk sureti aldıktan sonra, bu ilk suretten hiçbir iz kaybetmeden, diğer suretleri de alarak gücünü artırır. Bu yüz-

den insan, eğitildikçe bilim ve eğitim yolunda ilerler ve anlayışını arttırır. Nefis denilen şey, bedeni şeylerden uzaklaştıkça ve mümkün olduğunca duyulardan sıyrıldıkça, gücü ve mükemmelliği artar, doğru görüşler onun önüne serilir. Bu da gösteriyor ki, nefsin tabiatı ve cevheri bedeninkinden ayrıdır. O, âlemdeki varlıkların hepsinden daha üstündür. Tanrı ile ilgili gerçekleri tanımak için bir çabanın içine girmesi, bedeni olan zevk ve arzulardan uzak durması onun cisimlerden üstün ve çok şerefli bir cevher olduğunu gösterir (İbn Miskeveyh, 2013: 21-24). Bu nedenle nefis, kendine has olan soyutluk ve incelikte özel bir mizâca mahsustur. O, bu mizâcla kendi işini yapmaktadır (Zakheri, 1997: 89). Kezâ İbn Miskeveyh, akıl ve nefis üzerine kendisine sorulan sorularda nefsin sıcaklıktan ibaret olduğunu söyleyenlere, “sıcaklık olan her yerde nefsin olması gerekirdi, oysa eşyanın birçoğunda sıcaklık bulunmasına rağmen nefsin olmadığını, ateşin sıcak olmasına rağmen nefse sahip olmadığını delil göstererek cevap vermiştir (Özdeğirmenci, 2006: 50). Tûsî’ye göre nefis, yalın bir cevherdir. O, akledilirleri kendi zatıyla algılar. İnsan bedeninde onun idare ve tasarrufu kuvveler ve organlar aracılığıyla olur. O, ne cisim ne de cismanî olup cevherdir (Tûsî, 2016: 27). Kınalızâde de nefsin, cevher ve basit olduğunu, cisim ve cismanî olmadığını söyleyerek özetle nefis için şunları söyler. “Suretler ve arazlar gibi, varlıktan sonra yok olabilen şeyin elbette bir mahalle yerleşmesi gerekir. Mesela, cismin renk ve koku gibi arazları ve maddeye yerleşen cisimsel ve türsel suretleri yok olur. Zira cisimde bir rengin gidip başka bir rengin geldiğini ve mahalde bir suretin kaybolup başka bir suretin geldiğini görürüz. Ama heyûlâ gibi yerleşen değil, sırf mahal olan veya soyutlar gibi ne yerleşen ne mahal olan şeylere varlıktan sonra yokluk erişmez.” Nefis, ne sûret ne de araz, bilakis soyut bir varlık olduğu için onun yok olması imkânsız ve bekâsı ebedîdir. Ayrıca Kınalızâde, bedenle nefis arasındaki ilişkiyi sanatkârla alet arasındaki ilişkiye benzeter. Alet yok olabilir ama sanatkârlık devam eder (Kınalızâde, 2016: 57-58).

Düşünürlerimiz, nefsin güçlerini üç kısma ayırır. Düşünme ve akıl yürütme gücü, öfke gücü ve şehvet verici şeyleri isteme gücü. Bu üç güç birbirinden ayrı güçlerdir. Hangisi daha fazla güçlenirse diğerine zarar verir. Düşünen nefsin iyi yönde kullanan birey hikmete ve fazilete, aksi durumda ise bilgisizlik ve cehalete sahip olur. Birey, öfke gücünü olumlu yönde kullandığında yiğitlik faziletine, olumsuz yönde kullandığında da korkaklığa sahip olur. Şehvî nefsin olumlu yönde kullandığında iffet faziletine, olumsuz yönde kullandığında ise açgözlülüğe sahip olur (İbn Miskeveyh, 2013: 32-34). Tûsî de, nefsî bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırır. Bitkisel nefste kendi içinde besleyici, büyütücü üreyici olarak üçe ayrılır. Hayvanî nefsin, organik algı ve iradi hareket ettirme olmak üzere iki kuvvesi vardır. İnsanî nefse gelince, o hayvanî nefsten düşünme kuvvesiyle ayrılır. Buna göre sayılan bu

kuvvelerden düşünme, ayırt etme ve iradeyle birlikte fiil ve etkilerin ilkeleri olan üç kuvve vardır. Birincisi kuvvet-i nutk denilen düşünme kuvvesidir ki bununla algılama, iyi ve kötü fiilleri ayırt etme gerçekleşir. İkincisi şehvî kuvvedir ki bununla yararları çekme ve lezzet verici şeyleri talep etme gerçekleşir. Üçüncüsü ise, gazabî kuvve olup bununla da tehlikelere, cesaretle atılma, otorite ve üstünlük kurma arzusu gerçekleşir. İnsan, ilk kuvvede tek başına olup diğer iki kuvvede hayvanlarla ortaktır (Tûsî, 2016: 27-37).

Kendinden önceki ahlâk düşünürleri gibi Kınalızâde de, nefis güçlerinin üç olduğunu söyler. Bunlar bitkisel, hayvanî ve insanî nefis. Bu nefislerin her birinin nice fiillere ilke olan birçok gücünün olduğunu dile getirir (Kınalızâde, 2016: 58-59). Kınalızâde, ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de geçen nefislere de değinerek şunları söyler. Bu nefislere nefis-i emmare, nefis-i levvame ve nefis-i mutmainne denilmiştir. İlki daima kötülük, çirkinlik, şehvet gibi şeyleri emreder ve onlarda ısrar eder. İkincisi bazen şehvetlere bulaşır, sonra pişman olur ve kendini kınar. Üçüncü nefis ise, nefsanî ve şeytanî tahriklerden sıyrılmış, iyi ve güzel fiillerle içli dışlı olmuş ve bu şekilde huzura kavuşmuştur (Kınalızâde, 2016: 48).

Ahlâk ilmînin konusu insan nefsidir. Şöyle ki, övülen güzel fiillerle yerilen kötü fiilleri ihtiyârî olarak ortaya çıkaran insan nefsidir. Beden, insan için bir kafestir. Esas olan nefstir. Kınalızâde’nin eski felsefe ve kelamda “cism-i latif” olarak tanımlanan şeye din dilinde *ruh* adının verildiğini ifade etmesi ilginçtir. Ona göre felsefe dilinde “nefis-i nâtika”, din dilinde “ruh” denilen şeylerin hepsi aynı şey, yani nefis-i insanî dir (Oktay, 2001: 93-94). İnsan nefsi, “yaratılışı ve fitratı gereği tabiat pisliğinden yaratılmıştır. Nefis cevheri nûrânî olsa da tabiat karanlığı ile karışık olduğu için kötülük kalıbına dökülmüştür. Fakat daha sonra bazı ilahî inayete mazhar olup başarı sağlamıştır. Eğer kötülük ve mutsuzluğu son noktaya varmamış ve karanlık cevher aydınlık cevher üzerinde mutlak üstünlük kurmamış ise fitratını değiştirip iyilikler yapabilir.” (Kınalızâde, 2016: 48). Çoğu filozofa göre nefis, ne saf iyilik ne de saf kötülük üzere yaratılmıştır. Aksine o, her iki tarafa da meyillidir. Eğer başarır da güzel huylar edinirse mutlu ve yetkin; başarısız olur ve kötü huy, çirkin fiiller edinirse de mutsuz olur. Kınalızâde, Galen’den aktararak şunları söyler: İnsan nefsi üçe ayrılır. Bir kısmı iyidir yani saf iyi olarak yaratılmıştır. Bir kısmı tabiatı itibariyle kötüdür ki bu da saf kötü olarak yaratılmıştır. Bir kısmı da her iki tarafa kabiliyetlidir (Kınalızâde, 2016: 48).

İbn Miskeveyh’e göre, nefsteki mutluluk ilim ve marifetledir. Bunların sonu hikmettir ki bu da en büyük mutluluktur. Yani en büyük mutluluk, düşünme ve ayırt etmeyi elde etmek suretiyle kazanılır (İbn Miskeveyh, 2013: 60-63), demek suretiyle düşünen nefse dikkat çek-

miştir. Şimdi çalışmamızı asıl ilgilendiren yönü olduğu için, düşünürlerimizin düşünen nefis ile ilgili mülâhazalarına bakalım.

İbn Miskeveyh'e göre Akıllı insan, kendisine insanî özellikler kazandırarak düşünen nefsinde faziletini arar. Eğer bu nefste bir eksiklik varsa onları gidermeye ve kendinî olgunlaştırmaya çalışır. İnsanlar iyilikleri elde edince utanç duymaz, onları gizlemeye çalışmaz. İnsanlar arasında ve topluluklarda her zaman başı dik olur ve bu iyilikleri açıklamaktan çekinmez (İbn Miskeveyh, 2013: 70). İnsanın yetkinliği, düşünen nefsin ilmî ve amelî iki kuvvesinin olması itibarıyla iki farklı şekilde olur. İlmî olan, insanın bilgileri algılaması ve ilimleri elde etmesi, amelî kuvvenin yetkinliği ise kendisine ait olan kuvve ve fiillerin birbirine uygun olmaları ve uyuşmaları, birbirine baskınlık göstermemeleri şeklinde sıralanmaları ve düzenlenmeleridir. Onların bu uzlaşımıyla insanın ahlâkı da beğenilmiş olur. Bundan sonra başkalarını yetkinleştirme safhası gelir, o da evlerin ve şehirlerin işlerinin idaresidir ki, ortak alana düşen halleri düzenler ve herkes ortak bir mutluluğu elde eder (Tûsî, 2016: 49-50). Kezâ Tûsî'ye göre, İnsanın yetkinliği ve erdeminin üstünlüğü, fikrine, düşünüp taşınması aklına; mutlu veya mutsuz olması, eksik ya da tam olması da becerisine havale edilmiştir. Eğer o, akıl kuvvesini kullanırsa aşamalı olarak ilimlere, marifete, edelere ve erdemlere doğru yönelir. Kendisinde fitrî olarak bulunan yetkinliğe ulaşma arzusu onu doğru yola, övülmeye değer olan mertebelere ve ufuktan ufuğa götürecektir. Yok, eğer o yerinde kalmayı tercih ederse doğa kendisi onu alt üst edecek ve onu tersine çevirip daha aşağı bir yöne götürecektir. Böylece ona bayağı şehvetler, bozuk arzular ve kötü eğilimler eklenecek, o tıpkı yüksekte düşen bir taş gibi düşük derece ve aşağı mertebelere gelecek ki bu makam onun helaki olacaktır (Tûsî, 2016: 43).

Akıl kuvvesi, iyi ve kötü fiilleri ayırt ederek bedeni ahlâkî yetkinliğe götürür. Ayrıca insanın yaşam işlerinin düzenlenmesini sağlayan sanatların ve siyasetin de (tedbîrî'l-müdün) kendisine nispet edildiği bir kuvvedir. Dolayısıyla insanî nefis, siyaset dâhil bütün iradî-ahlâkî davranışlarımızın kaynağıdır. Yani ahlâk, insan nefsinin bedenle olan ilişkisinden ortaya çıkar (Gafarov, 2011: 109-115). Ahlâk ilmî, insanî nefsin huy ve fiillerinin sonuçlarından olan iyi, güzel, çirkin, kötü olmasından söz eden, onları ele alan bir ilimdir. Bu ilim, tekil konumunda olan yani ferdî ahlâk ile, bileşik konumda olan, bireyin türün diğer fertleriyle ilişki içerisinde olduğu ev yönetimi ve devlet idaresi ile de ilgilidir. Tekil, doğal olarak birleşikten önce olduğu için ferdî ahlâk, ev yönetimi ve devlet idaresinden önceye alınmıştır (Kınalızâde, 2016: 85).

Nefis ile ilgili ele alınan bir diğer konu ise nefsin hastalıklardan korunması ve tedavisi meselesidir. Buna göre, nefsin, hastalıklardan korunması ve kurtulması için onun faziletlerle donatılması gerekir. Fazileti, doğru bilgileri ve gerçek ilimleri arayan insan, üstün nefse sahip olmalı ve kendisi gibi insanlarla arkadaşlık kurmalı; bunun dışındaki insanlarla arkadaşlık yapmamalı, kötü zevke sahip olan ve bunlarla övünen kimselerden sakınmalıdır (İbn Miskeveyh, 2013: 208). Nefsin sağlığını korumak isteyen kimsenin, hem nazârî hem de amelî konularda kendinî geliştirmesi gerekmektedir. Nefis düşünme faaliyetlerinden uzak kaldığı zaman tembelleşir ve iyiliklerden de uzak kalır. Bu da bireyi hayvanlaştırmaya doğru sürükler. Nefis sağlığını koruyan, ilim ve fikir alanında kendinî geliştiren kimse, Tanrı'nın bütün nimetlerini bir elbise gibi üzerine giymiş olur ve manevî zenginliklere sahip olur. O, maddi nimetlerin peşinden koşan biri gibi tehlikelere ve tuzaklara düşmez (İbn Miskeveyh, 2013: 210-211). Nefs iyi ve erdemli olursa onun sahibi bu durumları muhafaza eder ve âdetleri sürdürürse erdeme ve mutluluğa erişir, gerçek ve yakini bilgileri elde eder. Ancak bu durumda nefsin sağlığı korunmuş olur. Birey ancak bu sözü edilen özellikte bireylerle arkadaşlık ederse nefis sağlığını korumuş olur. Bunların tersi özelliklere sahip olanlara yani, kötü ve kusurlu kimselerle ya da gayesi şehvet ve çirkin lezzetler elde etmek olan kimselerle arkadaşlıktan sakınmalıdır (Tûsî, 2016: 136).

Bu noktada nefis ile ilgili bu genel bilgilerden sonra, insan nefsinin konumuzla olan ilişkisine geçebiliriz.

İnsan nefsî konusunda Tûsî, hükümdârda bulunması gerekli olan hasletleri sıralarken, ikinci sıraya şunu koyar: “Yüce gayelilik: yalnız nefsanî kuvveleri terbiye ettikten, gazabı dengeledikten ve şehveti bastırdıktan sonra meydana gelir.” (Tûsî, 2016: 291). Yine Tûsî, İbnü'l-Mukaffâ'dan (ö.759) naklederek nefis terbiyesini, hükümdâra hizmet etmenin şartlarından sayar (Tûsî, 2016: 311). Erdemli toplumun insanları ve onları yöneten devlet başkanı, düşünen nefsin kuvvelerini harekete geçirdiklerinde, onlardaki şu durumlar ortaya çıkar ve onlar, yaptıkları bütün işlerinde başarıyı elde ederler. Nefsin bu güçleri harekete geçirilmediğinde o toplum veya yönetici başarısız ve erdemsiz bir toplum halini alır. Bu güçler ve durumları şöyledir: Zekânın işletilmesi: nefiste sonuçların süratle ve kolaylıkla ortaya çıkması. Hatırlama: aklın veya vehmin ortaya koyduğu olaylara ait suretin tespit edilmesi. Akletme: nefsin varlıkları olduğu gibi kavramasındaki uygunluğun oluşması. Zihin berraklığı: sonuçların kendisiyle elde edildiği nefsin kabiliyet kazanması. Kolay öğrenme de nefsin bir gücü olup keskin anlayıştır. Nazârî konular bu güç sayesinde elde edilir (İbn Miskeveyh, 2013: 36-37). Toplumdaki bireylerin nefsanî kuvvelerinin kontrolsüzlüğünden dolayı, toplumda düzensizlik

ve kargaşa kaçınılmazdır. Kezâ, yukarıda da değindiğimiz gibi devlet başkanındaki yedi özellikten bir tanesi de terbiye edilmîş bir nefse sahip olmak, yani en yüce gayelilik özelliğidir. Bu özellik, nefsanî kuvvelerin terbiye edilmesinden sonra ortaya çıkar (Gafarov, 2011: 269-273). Dolayısıyla, aklın dışındaki öfke ve şehvî güçlerini bir toplum veya devlet başkanı, tek kişide olduğu gibi olumlu yönde kullanırsa düzenli, iyi, gözü pek, himmet sahibi kısacası erdemli devlet ve devlet başkanı; aksi durumda da erdemsiz bir toplum ve devlet başkanı olmaya mahkûm olur.

Siyaset çeşitleri de erdemli siyaset ve erdemli olmayan siyaset şeklinde ikiye ayrılır. Buradaki erdemli siyaset, tam siyasettir. Bu siyasetin sahibi olan devlet adamı, nefsinin kötü isteklerini elinin tersiyle itmekte ve Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaya çalışmaktadır. Erdemli olmayan siyaset de eksik ve zorbalık siyasetidir. Bu siyaseti yürüten kişi zorbalık ve saltanatla nefsinin isteklerine uymakta ve o isteklere ulaşmaya çalışmaktadır (Kınalızâde, 2015: 468).

Erdemli ülkede yaşayan insanları düşünce ve inanç seviyelerine göre tasnif eden bir sınıflama daha var ki; ona göre ilk sıraya, ilahî yardım almış, tabîî kirlere arınmış, Allah'ı kemâl ve cemâl sıfatıyla bilen, ahiret halleriyle ilgili ayrıntıları gerçekte nasılsa öyle tasavvur eden filozofları ve büyük âlimler yerleşir. Bu bireyler nefsin birçok gücünü kullanırlar. Bunlarla şekilleri ve cismanî mânâlarıyla idrak ederler. Ortak his, vehim ve hayal gibi kuvvetlerden her biriyle gece-gündüz ve gizli-açık düşünürler. Kezâ Kınalızâde, erdemli ülkedeki insanların mesleklerine göre ayrıma tabi tutulan bir diğer tasnifte de yine, amelî ve nazârî düşünce güçlerini en iyi şekilde kullanan erdemlileri ilk sıraya koyar. Ülkenin idaresi (tedbîr), durumu ve işleri bu gruba bağlıdır (Oktay, 2015: 451-452).

Tûsî, Fârâbî'deki gibi erdemli olmayan şehirleri üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi daha önce *tedbîrî'l-müdün*'ün akıl ile ilişkisi bölümünde değindiğimiz gibi düşünme güçlerini kullanmayan cahil şehir. İkincisi ve konumuzla ilgili olan şehir ise, sakinlerinin düşünme güçlerini nefsin daha düşük olan güçlerine bağlayan fâsık şehirdir. Aynı şekilde Tûsî, türediler (nevabit) olarak tanımladığı toplulukları sınıflandırırken ikinci sıraya, nefislerine erdemsizlikler baskın olan ve bu nedenle devletin yasalarını kendi bayağı isteklerine göre yorumlayan tahrifçileri yerleştirir (Tûsî, 2016: 288-289, Ayrıca bkz. Gafarov, 2011: 266-267). Kınalızâde erdemli olan ve erdemli olmayan devletleri vasıflarken onları, kendilerinde var olan ve var olmayan güçlere göre değerlendirdiği ifadelerinde erdemli devleti, düşünme gücünü kullanan, kendisinde medeniyet ve toplanmanın sebebi iyilikler ile menfaatler olan devlet şeklinde vasıflar. Erdemli olmayan devlet ise üç çeşittir. Birincisi, ülkede yaşayan bireylerin düşünme gücünü kullanmadığı, medeniyete ve toplanmaya bedensel güçler içinde başka

bir gücün neden olduğu cahil devlettir. Örneğin bu güç öfke gücü ise ona “sebui cahil devlet” arzu gücü ise “behimi cahil devlet” denir. İkincisi, ülkede yaşayanların düşünme güçlerini kullanmakla birlikte, diğer güçlerin daha baskın, düşünme gücünün o güçlere hizmetkâr hale getirildiği “fâsık devlet”tir. Üçüncüsü, ülkede yaşayan insanların fikrî güçleri eksiktir ve bu nedenle batıl inançları hak, yanlış kanunları doğru sanıp onları toplanma sebebi sayan “sapık devlet”dir (Kınalızâde, 2016: 415-416).

İşte, toplumdaki birey ya da bireyler ve devlet başkanı maddi olan dış mutlulukları ön planda tutarlarsa her ne kadar biz onları mutlu zannedersek gerçekte onlar mutlu değildirler. Asıl mutluluk yukarıda da değindiğimiz gibi maddi nefsin sağladığı mutluluk değil, manevî nimetlerin kendisiyle elde edildiği, nazârî ve amelî bilgilere sahip olan nefste gerçekleşir. Gerçekte erdemli insan, erdemli toplum ve erdemli devlet başkanı bu nefse sahip olandır.

Düşünürlerimizin nefis ile ilgili değerlendirmelerine baktığımızda, bu değerlendirmelerin onların genel ahlâk felsefesine temel teşkil ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla onların nefis ile ilgili düşünceleri siyaset ve toplum düşüncesine de sirâyet etmiştir. Onlar da, filozoflar gibi insan davranışlarını nefis kuvvelerine dayandırmışlardır. Onlar, düşünce kuvvesinin hükmedemediği ve kendisinde kötü fiillerin sâdır olabileceği nefsin diğer kuvvelerinin öncelikle bireyin kendisine, daha sonra da toplumsal düzenin bozulmasına neden olabileceğini dile getirmektedir Bunun içindir ki toplumun, iyi ya da kötü oluşunu; devletin erdemli ya da erdemsiz oluşunu; toplumu oluşturan bireylerin ve toplumu yöneten devlet başkanının nefsin kuvvelerini mutedil bir şekilde kullanmalarına bağlamışlardır. Yani toplumdaki bireyler ifrat ve tefride kaçmadan ikisinin ortası bir durumda iyiyi yakalamaya çalışmalıdırlar. Ancak bu şekilde toplumda yaşayan bireyler, toplum ve onu yöneten başkan erdemli bir hale gelecek, tersi durumda ise erdemsiz olacaklardır.

Hülâsâ düşünürlerimizin hemen hemen hepsi de nefsî basit, cevher, cisim ve cismanî olmayan şekillerde tarif etmişlerdir. Daha sonra konumuz ile nefis ilişkisinin de ana eksenini oluşturan nefsin güçlerini insanî, hayvanî ve bitkisel olarak üçe ayırmışlardır. Zira düşünürlerimiz, *tedbîrû'l-müdü'n*'ün nefis ile ilişkisini genel olarak nefsin kuvvelerinden yola çıkarak insanda, bu kuvvelerin sonucunda ortaya çıkan ahlâkî durumlarla açıklamışlardır. Toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olan bireydeki bu ahlâkî tutum ve davranışlar öncelikle kendisindeki ahlâkî durumu belirler. Daha sonra ilişki içerisinde olduğu toplumun diğer fertleriyle yaşamış olduğu iyi-güzel, kötü-çirkin şeklindeki davranışlarla da içerisinde yaşamış olduğu toplumun niteliğini ortaya çıkarır. Toplum eğer, nefis güçlerinin olumlu yönlerini kullanarak iyi ve güzel fiillerde bulunan, erdem sahibi olan bireylerden oluşursa erdemli bir toplum; ak-

sine, eğer nefis kuvvelerinin olumsuz yönlerini, özellikle düşünen nefsin kuvvesini kendi buyruğu altına alan, diğer kuvveleri baskın olan bireylerden oluşursa, o zaman bu toplum erdemli olmayan bir toplum halini almış olacaktır. Toplumların yönetiminde (tedbîr), vazgeçilmez unsurlardan biri olan devlet başkanına baktığımızda, yukarıda toplumun bireyleri ve toplum için ele aldığımız kriterler aynı şekilde onun için de geçerlidir. Hatta devlet başkanının nefsin kuvvelerini kullanma konusunda toplumu oluşturan diğer bireylere göre daha hassas olması gerekmektedir. Zira olumsuz nefsin isteklerini yenen fâzıl bir devlet başkanının yönetimindeki devlet de aynı şekilde iyi ve faziletli bir devlet olur. Aksi durumda ise erdemli olmayan devletlerin biri haline gelir.

2.1.3. Tedbîrî'l-müdün'ün İrade ile İlişkisi

Ahlâkın en önemli meselesi, davranış ve fiillerimizin amacıdır veya eskilerin dediği gibi, en yüksek iyilik meselesidir. Bir amaç seçildiği ve kararlaştırıldığında, zihnin bu konuda teklif edeceği araçları seçme hakkı iradeye aittir. Bu seçme, hiçbir zaman rastgele yapılan bir seçme olmaz (Bertrand, 2018: 62). Dolayısıyla akıllı bir varlık olan insanoğlu davranışlarının sorumlusudur. Söz konusu sorumluluk dünyevi şeylere ait olduğu gibi, mutluluğa erişmek de insanın bu iradesine bağlıdır (Zakheri, 1997: 103). Nihâî amacı da mutluluk olan insan için iradenin önemi böylece ortaya çıkmış oluyor. Buna binaen ahlâkla beraber siyasetin de iradeli ve bilinçli bir faaliyet olmasından dolayı konuyu burada ele almayı uygun bulduk.

İrade, sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelir. Terim olarak “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi.” veya “canlıyı, kendisinde değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik.” Veyahut da “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim.” Şeklinde değişik tanımlamaları yapılmıştır (Çağrı ve Hökelekli 2000: 380).

Ahlâkın oluşumunda katkısı olan faktörlerden biri de iradedir. İrade ve hürriyet insana özgü fiilleri, varlığın genel kaba hareketlerinden ayrıştırarak ona asıl “ahlâkîlik” kimliğini kazandırır. Çünkü herhangi bir fiilin arkasında özgür irade var ise bu fiil ahlâkî bir kimliğe bürünecektir. Öz olarak irade, sayısal yönden en az iki veya daha fazla seçenekten birini seçmektir. Herhangi bir tercihe gerçeklik kazandırmak üzere iradenin yöneldiği alan bir imkân alanıdır. Kuvve halinde olan bu alan, “ortaya çıkma” ya da “ortaya çıkmama” durumlarını ayrı ayrı içerir. Bunlardan birinin olmadığı muhal bir durum ile sadece tek birinin geçerli olduğu, vâcib durumun söz konusu olduğu bir anlayışta, iradeden söz edilebilir. Nefiste ortaya çıkan öfke, şehvet ve düşünce gücünün varlığıyla birlikte, bunların işlevsel hale gelebilmesi

için nefsin hedefi doğrultusunda bu güçleri kuvveden fiile çıkacak ya da iyi ve kötü arasında bir tercihte bulunacak irade gücüne ihtiyaç vardır. İradenin oluşumunda faal akıl, insana dünyadaki işleri araştırmak ve bu yönde kuvvet kazanmasını sağlamak için bir güç ve ilke verir. İlk makulleri oluşturan bu ilke, insana duyum gücü ile buna bağlı olarak, istek ve nefreti doğuran arzu gücünün gelişmesinden sonra verilir. İstek şehvet, nefret ise öfke olarak ortaya çıkar. İşte insandaki bu duyum ve arzu gücü iradenin çıkış kaynağı veya ilk oluşumunu meydana getirir (Çetintaş, 2014: 101-102).

Nefsin arzu gücünden sonra hayal gücünden de ikinci bir irade ortaya çıkar. Arzu ve hayal gücünün meydana getirdiği ilk iki iradeden sonra faal akıldan, dünyayı tedbîr etmek üzere nefsin düşünen gücüne akan bilgiler ortaya çıkar. Bu aşamadan sonra insanda üçüncü bir irade daha ortaya çıkar ki bu sadece insana özgüdür. Arzu ve hayalden doğan iradeye karşın bu irade düşünme gücünden gelmektedir. Bu irade sayesinde insanda bulunan iyi-kötü, övülen-yerilen, güzel-çirkin ne varsa hepsini yapmaya gücü yeter (Çetintaş, 2014: 101-102). İnsanın mümeyyiz özelliği olan düşünce gücünde meydana gelen bu irade, ahlâkî sorumluluğun kaynağını oluşturmaktadır.

İnsan iradesi sadece mümkün olan işlere taalluk eder. Dış görünüş, boy uzunluğu-kısalığı ve zaruri veya imkânsız şeyler insan iradesinin dışında olan durumlardır (İbn Miskeveyh, 2013: 141). Öyleyse, iradenin bir tercih yapabilmesi için, insanın eylemin konusunu idrak etmesi, seçenekleri belirlemesi, onların değerler ile ilişkisini müzakere etmesi, bunlardan birini seçmesi ve onu gerçekleştirmesi gerekir. O halde ahlâklı bir eylem akıl ve iradenin birlikteliğiyle meydana çıkmıştır (Cihan, 2016, 65).

İnsanın fazilet ve insanî yetinin bağlı olduğu fiiller ve melekeler ile bunlar hakkındaki konulara *amelî hikmet* denir. Bu fiiller ve melekeler insan iradesine bağlıdır. İnsan düşünerek istediği, irade ettiği şeyi yapar. Bu özellik onu diğer canlılardan ayırır. Seçim yaparken akıldan ne kadar destek alırsa düşüncesi ve seçimi ne kadar doğru olursa insanî yeti de o kadar kâmil olur. İbn Miskeveyh, insanın kemâl ve mutluluğunu iradesine bağlı kılar. Ona göre insan, ihtiyârına göre mertebesini belirlemiş olur. Yani, seçimini fazilet yönünde yaparsa insân-ı kâmil ve fâzıl bir birey olarak melekeler mertebesine çıkar; aksi durumda seçimini reziletlerden yana kullanırsa zelil olan yaratıklar mertebesine iner (Beheştî, 2014: 141).

İbn Miskeveyh, “Akıllı insanın, düşünüp taşındıktan sonra isteyerek kendisine kötülük yapmaya yöneldiğini sanmak, çok kötü ve çirkin bir şeydir.” demektedir. Kötü bir fiili yapmaya yönelen birey, fayda vereceğini zannederek nefesine haksızlık etmiş olur. Bunun nedeni

seçtiği fiilin kötü olması ve bununla ilgili akla müracaat etmemesidir (İbn Miskeveyh, 2013: 152). İbn Miskeveyh, filozofları izleyerek hayatı ve ölümü, iradi ve tabîî olmak üzere ikiye ayırır. İradi hayat, bedeni zevkler ve dünyada kendisi için çabaladığı şeylerdir. Tabîî hayat ise, nefsin cehaletten kurtulmasıdır. Diğer yandan iradi ölüm, nefsin kendinî her türlü zevkten arındırması ve bunlara teveccüh etmemesi, tabîî ölüm ise nefsin bedeni terk etmesidir (İbn Miskeveyh, 2013: 142).

Üç kuvvesi olan insanî nefis, bu kuvveler itibariyle iradenin eşliğiyle farklı farklı fiil ve etkilerin kaynağı haline gelir. İradenin seçmiş olduğu hangi kuvve baskın olursa diğer kuvveyi ya mağlup eder ya da o kuvve kaybolur (Tûsî, 2016: 89). Varlıkların bilgisinin ahlâk açısından ne gibi önemi olduğu konusu ele alındığında bunun ahlâk ilminin tekabül ettiği varlık alanında ele alınması gerekir ki, bu varlık alanını da insanın iradî fiillerindeki faydalar ve erdemler oluşturmaktadır. Tûsî'ye göre ahlâk ilminin konusu, iradeye bağlı övgüye değer, iyi veya yeri- len, kötü fiillerin kendisinden ortaya çıkması bakımından insanî nefistir. (Tûsî, 2016: 26). İnsan aklı ile iradesi arasındaki algılama kuvvesi, ayırt etme ve düşünüp taşınmaya sahip olmalıdır ki o bununla, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırsın, onlarla iradesine göre tasarrufta bulunsun. İnsanın yapmış olduğu bütün bu fiilleri iyi-kötü, güzel-çirkin şeklinde birbirinden ayırıştırma, kezâ hayvanlar ve bitkilerden ayrı onu mutlu ya da mutsuz olarak nitelendirme bu kuvve sayesinde- dir. İşte kim bu kuvveyi, iradeyle ve kendisine yönelik olarak yaratıldığı bir erdeme koşmakla, iyi yönde çalışırsa mutlu, tersi bir yönde çalışırsa kötü ve mutsuz olur (Tûsî, 2016: 46).

Pratik felsefe, “insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, bireyin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzen- lemeye götürecek bir açıdan bilinmesidir.” Tûsî, burada pratik felsefenin kısımları olan *tehzibu'l-ahlâk*'ı, *tedbîrû'l-menazi'l*'i ve *siyasetü'l-müdün*'ü açıklarken onları irade ve iradî fiillerle temellendirmektedir (Gafarov, 2011: 47). Çünkü Tûsî, insan iradesini amelî hikmetin varlık şartı olarak görmektedir. Ona göre amelî hikmetin içeriğini oluşturan ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve siyasetin ortaya çıkabilmesi için insan iradesine ihtiyaç vardır (Gafarov, 2011: 188).

Nefsin güçlerinden biri olan insanî nefsin bilen ve yapan şeklinde iki gücü vardır. Bilen güç, teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Birincisinin işlevi varlıkları idrak etmek ve haki- katlerini bilmek, ikincisinin işlevi ise iyi ve çirkinini birbirinden ayırt edip bunlardan birisini yapmaya yönelmektir ki işte buna irade denmektedir. İnsanda iradenin başlangıcı olan hareket ettirmenin ilkesi akletmedir. Çünkü insan, istenen fiilde sonucun yetkinlik ve yararı ile erte- lenmiş iyiliğin olduğunu burhanla akledip ona meyleder. Kaçılan fiilde de sonucun eksiklik ve zararı ile ertelenmiş kötülüğün olduğunu akledip itmeye meyleder (Kınalızâde, 2016: 66).

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Kınalızâde, iradeyi düşünen nefse göre ele alır. Ona göre Allah insanı iki tarafa meyilli olarak yaratmıştır. Böylece insan bu iki yönlülüğe paralel olarak hayvanî tabiatın gerektirdiği davranışları seçip hayvan mertebesine ineceği gibi, akıl ve düşünceye dayalı fiilleri yaparak yüksek makamlara ulaşabilir. Burada insana yön verecek ve kendisi için en uygun olanı seçmesine yarayacak irade ve kabiliyet, insanı diğer varlıklardan ayıran düşünce gücüyle gerçekleşmektedir (Kınalızâde, 2016: 65-67).

İradenin düşünürlerimiz nezdinde toplumsal yansımalarına gelince İbn Miskeveyh, ferdî ahlâktan yola çıkarak toplumun bütün fertleri için gerekli olacak şu açıklamayı yapar: Mutluluğun özüne ulaşmış ve onu fiillerine dökebilmiş birey, ondan zevk alan ve batılla süslenmemiş bireydir. Onda akıl sultanı mide ve şehvet sultanına boyun eğmez. Mutlak iyiliği, tam fazileti ve en faziletliyi seçme, ona göre davranma ve ondan ayrılmamayı ancak amelî hikmeti bilenler tercih eder. Aksi durumda olanlar hiçbir şeyden gerçek anlamda zevk almaz ve huzur duymaz (İbn Miskeveyh, 2013: 116). Tûsî'ye göre, İnsanın sosyal bir varlık oluşu, onun iradesiyle toplum içerisine girmesi ve toplumda yaşamasını gerektirir. İradesiyle kendinî dünyadan ve toplumdan tamamen koparan bireyler, cansızlardan ve ölülerden farklı değildirler (Tûsî, 2016: 245-246). İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde iradeye bağlı düşmanlığın sebebi beş şeydir. Bunlar “servet kavgası, mevki kavgası, arzulanan şeylerde kavga, mahrem olanı lekelemeyi gerektiren şehvî şeylere girişme ve çeşitli konularda olan kavgalardır. Bunların tümünden sakınmanın yolu, onların sebeplerinden kaçınmaktır.” (Tûsî, 2016: 331). Erdemli devletin dışındaki devletlerde yaşayan ahalinin fiilleri istek ve iradeye göre cahillik fiillerine meylederler (Tûsî, 2016: 288).

Kınalızâde de, iradeyi yönetici üzerinden değerlendirerek padişahıta gerekli olan hasletlerden azim ve kararlılığı açıklarken şunları söyler. “Azim ve kararlılık, hükümdâr ve yönetici olan kimsenin irade dizginini önemli meselelerden birine çevirdikten ve teveccüh sebeplerini sıraladıktan sonra, o iş tamamen bitmedikçe hareket külçesini feragat potasına dökmemesi ve insanlara boşa çıktığını duyurmamasıdır. Bu özellik, gayeli insanlar için mutlaka lazımdır, ama padişahlar için elzemdir.” (Kınalızâde, 2016: 432).

Yüce Allah, yeryüzündeki halifem dediği insana, başka hiçbir canlıya vermediği akıl nimetini bahşetmiştir. Bununla birlikte insan aklına aracı olabilecek farklı farklı nimetler de kendisine verilmiştir. Nitekim yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmaktadır: Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yolu (doğru ve eğri) göstermedik mi? (Beled, 90: 8-10). Kezâ başka bir ayette de, şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör (İnsan, 76: 3). İşte, yüce kitabımızın müteaddit yerlerinde insanoğlu-

nun başıboş olmadığı, gayesiz yaratılmadığı ve kendisine sayısız nimetler verildiği dile getirilmektedir. Yukarıda bütün düşünürlerimizin de özellikle vurguladıkları ve üzerinde önemle durdukları nokta insanın işte bu Allah vergisi aklını, buna bağlı olarak iradesini nasıl kullandığıdır. Nefsânî birçok güce sahip olan insan, bu güçlerini kullanma durumuna göre kendisine iyi veya kötü bir çizgi çizme ve bir rota belirleme yetisine sahiptir. Bunu da kendisine verilen düşünme kuvvesine paralel olarak iradesini harekete geçirerek erdemli veya erdemsiz fiiller ortaya koyarak göstermektedir.

Yukarıda özetle sunmaya çalıştığımız düşünürlerimizin irade ile ilgili açıklamalarına baktığımızda onlar, ahlâklı bireyi veya ahlâksız bireyi vasıflarken onun bu vasfının temeline akli ve buna bağlı olarak iradeyi yerleştirmişlerdir. Her ne kadar spesifik olarak irade-toplum ilişkisini, toplumda irade veya siyasette irade konusunu ele almamışlarsa da, onlar ahlâkın temel uygulayıcısı durumunda olan bireysel ahlâktan, dolayısıyla bireyin bireysel iradesinden yola çıkarak, aile ve toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin nasıl olması gerektiğini, iyi ya da kötü olduğunda nelerin olacağını ortaya koymuşlardır. İşte söz konusu bu bireylerin oluşturacağı bir toplumun da bu bireylere göre şekilleneceği su götürmez bir gerçektir. Devlet başkanı ve yöneticileriyle birlikte bütün dinamiklerinin akıllarına ve iradelerine göre ortaya çıkarmış oldukları hayat biçimiyle toplumun, erdemli veya erdemsiz bir toplum olacağı noktasında yeri belirlenmiş olacaktır.

Fıtratı gereği toplumsal bir varlık olan insanoğlu, yukarıda sözünü ettiğimiz iyi veya kötü istidatlarını büyük oranda bir toplum içerisinde ortaya çıkarabilir. Toplum içerisindeki yerleri ve görevleri ne olursa olsun insanlar, akıllarını ve iradelerini müspet yönde kullanırlarsa topluma faydalı işler yaparak fıtratlarının gereğini yerine getirmiş olurlar. Onlar, fiillerini Allah'ın fiillerine benzetme yoluna girmiş olacaklar ki bu da kendilerini nihâî hedefleri olan mutluluğa götürecektir. Hele ki bu birey-bireyler toplumu yöneten devlet başkanı ve onunla birlikte yönetimde olan diğer yöneticiler ise, erdemli olma onlar için elzem bir durumdur. Eğer toplum, iradesini iyi fiillere yönelik kullanan yönetici ve halktan oluşuyorsa, o toplum mutlu ve iyi bir toplumdur. Aksi durumda iradelerini kötü bir yöne meylederlerse sonuçta öncelikle o bireyler, buna bağlı olarak o toplum mutsuz olmuş kötü bir toplum haline gelecektir. Toplumların saadeti ve bekâsı, yeni nesillerin, canlı ve cansız varlıkların hâsılı varlık âleminin fıtrat üzerine yaşamasına bağlıdır. Bireyin irade ve nefis düzlemindeki tutarlılığı onun topluma ayak uydurmasını olanaklı kılacaktır.

2.1.4. Tedbîrî'l-müdün'ün Erdemlerle İlişkisi

Düşünce tarihinde ortaya konulmuş olan ilmî, ahlâkî, siyasî vb. her türlü ürün mutlaka akılla temellendirilmiştir. Çünkü bu çalışmaların hemen hemen hepsi aklın birer ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Biz de akılla temellendirdiğimiz tezimizin bu ikinci bölümünde, akla bağlı olarak sıralamalı bir şekilde ortaya çıkan durumları ele aldık. Bunlar aklın öncülüğünde birbirleriyle bağlantılı olan ve doğası gereği akıllı bir varlık olan insanda bulunan nefis, irade ve erdemler meselesidir ve insanoğlunun var olduğu her yerde kendisiyle birlikte var olan özelliklerdir. Bu özelliklerin insanoğlunda bir şekilde ortaya çıkması ve davranışa dökülmesi gerekir ki, bunun son ve tamamlayıcı evresi erdemlerdir. Çünkü erdem, akılda tasavvur edilen bir düşünce olup, yine akılla bağlantılı olan nefsin iradesi ve isteğiyle ortaya çıkarılan davranıştır. İşte bundan dolayı bu bölümü erdemler konusuna ayırdık.

Fazilet kelimesinin türetildiği fazl kelimesi masdar olarak “artmak, fazlalaşmak, üstün olmak”, isim olarak ise “noksan olanın zıddı, artık, fazlalık, ihsan” anlamlarındadır. Klasik sözlüklerde fazlın ileri derecesine fazilet denilmiştir. Felsefî kültürün gelişmesiyle fazilet terimi “İnsanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, bireyi mutluluğa götüren şey” şeklinde tarif edilmiş ve zıddına da rezilet denmiştir. Felsefe kültürünün geliştirdiği anlayışın etkisiyle, fazilet kelimesi özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Türkçede “erdem” kelimesiyle karşılanan bir ahlâk terimi olmuş ve genel olarak, insanın iyilik yapmasını ve kötülüklerden uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler anlamlarında kullanılmıştır (Çağrı, 1995: 269).

Erdem, fiillerin nefis güçlerinden doğru aklın gereği olarak itidal derecesinde ve güzel bir şekilde çıkmasına sebep olan huydur. Fiillerin gücün itidalden çıkıp ifrat veya tefrit tarafına meyletmesiyle ortaya çıkmasına sebep olan huya ise erdemsizlik denir (Kınalızâde, 2016: 87). Kindî'den itibaren Yunan kaynaklı dört temel fazilet fikrî yaygınlaşmış, bununla birlikte bu faziletler zaman zaman farklı kavramlarla ifade edilmiştir. En çok kullanılan kavramlar hikmet, şecaat, iffet ve adalettir (Çağrı, 1995: 270).

Erdemlerin, nefsin güçlerinden yola çıkarak dört tane olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, onları şöyle sıralar: hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet. Hikmet, düşünen ve ayırt eden nefsin bir fazileti, iffet, şehvet duygusuyla ilgili bir fazilet, yiğitlik öfkeye ilişkin nefsin fazileti ve adalet de bu üç faziletin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar. Bununla birlikte dört faziletin zıtları da dördtür. Bunlar, bilgisizlik, açgözlülük, korkarlık ve haksızlık (İbn Miskeveyh, 2013: 34-35). İbn Miskeveyh, faziletlerin ifrat ve terfidin ortasında bulunduklarını söyler. Bundan dolayı fazilet, kendine has olan yerden birazcık saparsa kötülüğe yani

rezilete yaklaşmış olur. Öyleyse orta yerde bulunmak ve o yeri korumak çok önemlidir ve aynı zamanda çok da zordur. Buradan yola çıkarak hikmeti; sefihlik ve aptallık ortasında, iffet; açgözlülük ve gevşeklik ortasında, yiğitliği; korkaklık ve köpürme ortasında, adaleti de; haksızlık yapma ve haksızlığa uğrama ortasından konumlandırabiliriz (İbn Miskeveyh, 2013: 42-43).

Tûsî de, erdemlerin sayısının nefsteki kuvvelerin sayısınca olduğunu dile getirir. Düşünen nefsin hareketi dengede olduğu zaman ilim ve hikmet erdemi, yırtıcı nefsin hareketi dengede olduğu zaman hilm ve yiğitlik erdemi, behimi nefsin hareketi dengede olduğu zaman iffet ve cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdem de birbirine karışıp uyumlu olduğu zaman adalet erdemi meydana gelir. Bu erdemlerden birini veya tümünü elde edemediği sürece birey, övülmeyi hak etmez, iftihar duymaya layık bulunmaz. Bu dört erdemin her birinin kendi alanlarındaki tasarrufu ifrat ve tefrit olmadan gereken ölçüde olduğunda erdem meydana gelmiş olur (Tûsî, 2016: 89-90). Kınalızâde erdemleri, teorik güçten dengeli olarak çıkan hikmet, pratik güçten dengeli olarak çıkan adalet, şehvî güçten dengeli olarak çıkan iffet, gazabî güçten dengeli olarak çıkan şecaat şeklinde dört tane olarak belirler. Bunların zıddı olan erdemsizlikleri de, hikmetin zıddı bilgisizlik, yiğitliğin zıddı korkaklık, iffetin zıddı fücûr, adaletin zıddı zulüm şeklinde taksim etmiştir. Temel erdemsizlikleri, söz konusu dört erdemin ifrat ve tefrit tarafları olarak belirler. Örneğin, hikmet erdeminin erdemsizlikleri onun ifratı olan hilekârlık, tefridi olan ahmaklıktır (Kınalızâde, 2016: 87-98).

Ahlâk düşüncesini psikolojik açıdan temellendiren Tûsî, ahlâkın konusunu iradi fiillere, bunun kaynağını da insanî nefse dayandırır. Dolayısıyla erdem ve erdemsizliklerin tanımı ve kaynağı doğrudan nefis ve nefis güçleriyle bağlantılı hale gelmiş olur. İbn Miskeveyh gibi Tûsî’de de nefsin kuvveleri ile erdem ve erdemsizlikler arasında doğrudan irtibat bulunmaktadır. Erdemlerin ortaya çıkabilmesi için kuvvelerin kontrol edilerek onlara getirilecek ölçü ise adalet ilkesine uygun olmalıdır. Eğer kuvveler adaletle dengelenmezse onlardan sadece erdemsizlikler ortaya çıkar. Erdemlerin kaynağı olan kuvvelere ve onların fonksiyonlarına getirilecek itidal ve ölçüyü tayin ve tatbik edecek olan ise akıldır (Ayrıca bkz. Gafarov, 2011: 126-127).

Bütün düşünürlerimizde her ne kadar erdemler dört temel erdem olarak ele alınmışsa da, bu dört erdemin altında değerlendirilen tâli erdemler de vardır. Bunlardan en çok bilinenleri şöyle özetlenebilir.

Hikmet erdeminin tâli erdemleri: zekâ, hızlı anlayış, zihin berraklığı, öğrenme kolaylığı, güzel akletme, hafızada tutma ve hatırlama.

Yiğitlik erdeminin tâli erdemleri: nefis büyüklüğü, cesaret, yüce gayelilik, sebat, hilm, soğukkanlılık, gözü peklik, dayanıklılık, tevâzu ve incelik.

İffet erdeminin tâli erdemleri: eli açıklık (cömertlik), diğerkâmlık, affetme, insanî yet, asalet, yardım severlik, bağışlama ve hoşgörü.

Adalet erdeminin tâli erdemleri: dostluk, vefa, şefkat, karşılık verme, güzel ortaklık, güzel işbirliği, güzel yargı, teslimiyet, tevekkül ve ibadet (Gafarov, 2011: 135-143).

Kınalızâde de erdemlerden yola çıkarak reziletleri açıklar. Kendinden önceki ahlâk düşünürlerinin reziletlerle ilgili düşüncelerini benzer bir şekilde yansıtmıştır. Buna göre iki çeşit rezilet vardır. Birincisi, reziletlerin erdemlerin zıddı olması, diğeri itidal olan orta derecenin erdem (fazilet), bunun ifrat ve tefridin erdemsizlik (rezilet) olmasıdır (Oktay, 2015: 188).

Yukarıda genel bir çerçevesini çizdiğimiz erdemler, “İslâm düşüncesi çerçevesinde insanı olgun insan çizgisine çeker. Olayları külli bakış açısı ile değerlendirme ve göğüsleme imkânı sunar.” (Saruhan, 2002: 558). Aristoteles’in dediği gibi erdemleri bilme kâfi değildir. Aksine kifayet onları uygulama ve kullanmadadır. İnsanlardan bir kısmı erdemlere karşı istekli olurlar. Onlar kötülüklerden kaçınan ve sayıca az olan bireylerdir. Bazıları kötülüklerden korkutma yolu ile kaçınırlar. Çünkü bunlar cehennem, ceza ve azaptan korkarlar. Bundan dolayı bazı insanlar doğaları gereği; bazıları ise şariat ve öğrenim ile iyidirler. Doğası gereği iyiliksever ve yaratılışı ile erdemli birey Allah’ı severdir. Onun işi bizim elimiz ve idaremizle sonuçlanmaz. Aksine onun yöneticisi ve idarecisi Allah’tır. Bu da gösteriyor ki ilahî erdemle meşgul olan, nefisini yenmiş ve onu terbiye etmiş birey olup gerçek erdeme ulaşandır. O pak ruhlar ve yakın meleklerle karışmış olur. Nihayet fânî varlıklardan bâkî varlığa geçer ve ebedî mutluluğu ve daimi sevinci elde etmiş olur (Tûsî, 2016: 264-266).

Tûsî’nin felsefesinde de insanın erdemli oluşu onun düşünme kuvvesine veya aklına havale edilmekle birlikte, bu alanda dinin de kendine has önemli bir rolü vardır. Bunun içindir ki Tûsî, ahlâkî erdemler arasında teslimiyet, tevekkül ve ibadet gibi erdemlerden de söz eder. Böylece, ahlâkî eğitimde ilimleri öğrenmekle birlikte ilahî kanuna boyun eğmeyi de şart koşar (Gafarov, 2011: 132).

“İnsanlar genellikle yöneldikleri üç çeşit gayeye göre üç çeşit hayat peşinde koşarlar. Zevk, şeref, hikmet hayatı ki işte bu üçüncüsü diğer ikisinden çok daha mükemmel ve şerefli- dir.” (Sunar, 1980: 92). Bir de erdemli olmadığı halde kendin erdemliymiş gibi gösteren yani

riyakârlık yapan insanlar vardır ki, bunlar rezilliğin en dip noktasındadırlar (Şimşek, 2005: 40).

Söz konusu erdemler, başkasına geçişli olması koşuluyla erdem sahibinin övgüyü hak etmesini sağlar. Çünkü erdemin etkisinin başkasına da sirayet etmesi gerekir. Örneğin cömert olan birisinin cömertliği kendisinden başkasına geçmiyorsa o birey cömert değil müsriftir (Tûsî, 2016: 91). Akıllı ve kendinî bilen birey, tek başına kalmayı tercih etmeyerek başkalarıyla fazilet alışverişinde bulunur. Çünkü faziletler insanların birbirleriyle ilişki içerisinde olmalarıyla elde edilirler. İnsanlara karışıp, şehirlerde yaşamayanlarda iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet kendinî göstermez. Tam tersine, onlarda bulunan güç ve kabiliyetler bir iyilik veya kötülüğe yöneltilmedikleri için körleşirler. Bu güçler körleşince de insanlar cansız varlıklar ve ölümler mesabesine gelirler. Bu nedenle bunlar kendilerini iffetli ve adaletli sanırlar ya da başkaları tarafından öyle sanılırlar. Oysa onlar öyle değildirler. Aynı şey diğer faziletler için de geçerlidir. Yani bu faziletlerin karşıtları olan kötülükler ortaya çıkmadıklarında, faziletler anlaşılmaz. Faziletler, insanlarla birlikte olmak, onlarla yaşamak ve çeşitli toplum ilişkilerinde bulunmakla ortaya çıkan fiillerdir. Ancak biz, beşeri faziletleri insanlarla yaşamak, onlarla bir arada olmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla bilir ve öğreniriz. Bu faziletler sayesinde biz de başka durumlarda başka mutluluklar elde ederiz (İbn Miskeveyh, 2013: 47-48). Âlemdeki insanlar ancak bir aradayken erdemi elde edebilirler. Yalnızlığa ve teklîğe meyleden bireyler erdemden nasipsiz kalırlar. Çünkü yabanlık ve uzlet seçmek, kendi türünden olanların yardımına ihtiyaç duyduğu halde onlara yüz çevirmektir. Bu da tamamen haksızlık ve zulüm olur (Tûsî, 2016: 245). Öyleyse insanların bir arada yaşayabilmesi için onların bir toplum oluşturmaları gerekmektedir. Oluşan bu toplumun sonucunda da örgütlü bir yapının yani bir devletin ve bu devleti idare eden siyâsî bir oluşumun gerekliliği ortaya çıkacaktır.

Devlet çeşitlerine baktığımızda karşımıza, birinde bir arada bulunmalarının sebebi erdemler, birinin de erdemsizlikler olan iki çeşit devlet çıkmaktadır. Birisi, sebebi iyilikler kabilinden olan; diğeri, sebebi kötülükler kabilinden olandır. İlkine “erdemli devlet” (erdemli şehir), ikincisine “erdemli olmayan devlet” adı verilmiştir (Tûsî, 2016: 268). Söz konusu erdemlilerden oluşan devlette yaşayan insanların gayeleri iyilikleri edinme ve kötülükleri bertaraf etmedir. Burada yaşayan insanların hepsi aynı doğru yön üzere olup fiillerinde uzlaşırlar. En erdemlileri bilgelerdir. Kendilerini yöneten devlet başkanı her zümreyi kendi yerine ve hak ettiği konuma yerleştiren âdil bir yöneticidir. Bu erdemli devlet ehli dünyanın farklı yerlerinde de olsalar kalpleri bir olduğundan gerçekte müttefik olanlardır (Tûsî, 2016: 269-270). Kezâ erdemli devlet, kendisinde toplanmanın sebebi erdemlerin sonucunda ortaya çıkan iyilikler ve

menfaatlerin olduğu devlettir. Bu iyilikler ve menfaatler de ancak nefis güçlerini aklın emrine vermekle olur ki, erdemler bu şekilde elde edilsin ve erdemli bir toplum oluşturulsun. Erdemli olan devlet türü sadece budur. Ancak erdemsiz devlet türü birden fazladır. Erdemli olmayan devlette yaşayan ülkede halk, düşünme güçlerini kullanmayan ya da düşünme güçlerini kullandıkları halde bunu ya yanlış kullanan ya da bu gücü diğer güçlerin kölesi haline getirenlerden oluşur (Kınalızâde, 2016: 416-417).

Ülke yönetiminin kendilerine bağlı olduğu erdemli hükümdârlar ve idareciler, ister aynı zamanda ister farklı zamanlarda sayıca çok olsunlar, onların hükmü bir bireyin hükmü gibidir. Çünkü onların amacı bir gayeye yöneliktir. O gaye de en yüce mutluluktur. Yine onlar tek bir istenilene yönelmişlerdir, o da gerçek sondur (Tûsî, 2016: 273). Yöneticide gerekli olan hasletlerden bazısı da, yiğitlik erdeminden doğan sebat ve tahammül ile iffet erdeminden doğan sabırdır (Oktay, 2015: 185). Bu erdemlerle yönetici, acelecilikten, tahammülsüzlükten sakınarak yönetiminin zillate düşür olmasını engeller. Devlet işlerinde tedavisi mümkün olmayan ve ıslahı kudretini aşan işler ortaya çıkmaz. Sıkıntıların ortaya çıktığı, felaketlerin baş gösterdiği bir zamanda sabır ve sebatı şiar edinen, cenabı Allah'tan güzel bir son ve afiyet bekleyen bu yöneticiyi yüce Allah dergâhından nimetlerine ulaştırır (Kınalızâde, 2016: 436-437). Bu özellikteki siyasetçi, erdemli ülke yönetiminin kendisine bağlı olduğu, bütün nefis güçlerini aklın emrine veren, nefis güçlerinde adaleti uygulayıp gerçekten erdemli olmayı hak eden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Tezimize konu olan hemen hemen bütün ahlâk düşünürlerinin ele aldığı önemli bir konu da, erdemli ülkede yaşayan insanların mesleklerini esas alan bir tasnifin yapılmış olmasıdır. Bu tasnifte ilk sıraya erdemli bireyler yerleştirilerek onlar şöyle tanımlanmaktadır: “İdrak etme güçleriyle hemcinslerinden üstün olan bu grupta yer alanların işi, varlıkların hakikatlerini bilmektir. İlmîyle amel eden âlimler ile yetkinliğe ulaşan hakîmler bu gruba girmektedir. Ülke yönetimi bunlara bağlıdır (Geniş bilgi için Bkz. Tûsî , 2016: 274 vd., Kınalızâde, 2016: 421 vd.).

Yukarıda sözü geçen siyasetçilerin uygulamış oldukları siyaset türlerine erdemli ve erdemsiz siyaset denilmesinin yanında, bu siyaset türleri için tam ve eksik siyaset tanımlamaları da yapılmaktadır. Tam siyaset sahibinin amacı, bütün erdemleri kendinde toplamak, Allah'ın ahlâkına sahip olmak ve bunun sonucunda mutluluğu elde etmektir. Tam siyaset türünde yönetici adalete tutunur ve halkı kendine dost sayar. Erdemli kral olan bu yönetici uygulamış olduğu bu tam siyaset sayesinde şehri iyiliklerle doldurup kendi arzularını kontrol altına alır. Eksik siyasete gelince bunu uygulayan kişinin amacı, üstünlük ve otorite yoluyla kötü nefsi-

nin arzusuna uyup erdemli olmayan davranışlar sergiler ve sonuçta mutsuzluğu kazanır. Bu tür siyasetçi, zulme sarılıp halkını köle ve hizmetçi kabul eder. Erdemsiz ve eksik siyasete sahip olan bu yönetici, devleti kötülüklerle doldurur. Kendisi de şehvetlerinin esiri olur (Kınalızâde, 2016: 424-425).

Akıllı bir canlı olması hasebiyle insan, ahlâkî açıdan ele alındığında ilk olarak değerlendirilecek ölçütlerden biri onun akıl kuvvesi ve bu kuvveyi ne şekilde kullandığıdır. Akıldan yola çıkarak nefis ve nefsin kuvvelerini, bu nefis kuvvelerini kullanmasında iradesinin rolünü ve en nihayetinde bütün bunların sonucunda ortaya çıkan iyi ve kötü fiillerin ne olduğuna bakılır. Bütün bunların sonucunda onun nasıl bir insan olduğuyla ilgili kanaat hâsıl olmaktadır. İşte söz konusu bu fiiller eğer iyi ve faydalı fiiller ise biz bu bireyi erdemli, kötü ve zararlı fiiller ise bu bireyi erdemli olmayan insan şeklinde nitelemekteyiz.

2.1.5. Tedbîrî'l-müdün'ün Adalet (Nefsteki Adalet) ile İlişkisi

Düşünce tarihinde, *Adalet erdemi* hem dinler hem de düşünürler tarafından, diğer erdemlerin mutedil şekli olarak telakki edilmıştır. İslâm ahlâk literatüründe, ilk üç erdem de zaman zaman farklı terimlerle ifade edilmıştır. Ancak dördüncü erdem olan adalet bütün düşünürler tarafından aynı terimle isimlendirilmiştir (Karaman, 2016: 212). Her ne kadar adalet denildiğinde toplumsal ilişkilerdeki eşitlik anlaşılrsa da, aslında bu anlayışın temelinde de nefis kuvvelerinin mutedil bir şekilde kullanılmasından kaynaklanan ortada olma durumu yatmaktadır. Ortada olma durumu ise aşırı uçlardan birine kaçmadan, dengede olmak demektir. İşte söz konusu toplumsal “adalet” kavramı da nefis kuvvelerinin, bu itidalde olma durumundan mülhem kullanılmıştır. Zaten her iki durumdaki adalet de birbirinden bağımsız değildir. Çünkü adaletin topluma yansması bireyin kendi nefsindeki güçleri nasıl kullandığıyla yakından ilişkilidir. Yani aslında topluma yansıyan adalet ya da zulüm, toplum fertlerinin nefsi tutum ve davranışlarıyla ilişkilidir.

“Adalet mefhumu Müslüman toplumlarda siyasetin önemli bir ilkesi olarak kabul edilmekle birlikte her dönemde siyasal yapının temel kurumsal bir unsuru olarak ortaya çıkışı, teorik olarak incelenmesinden sonra gerçekleşmiştir. İslâm dini siyasal bir organizasyonu ilke olarak kabul etmekle beraber siyasi yapının temel unsurlarından biri olan adalet düşüncesinin hangi kurumda nasıl işlemesi gerektiğine dair açık hükümler belirtmemiştir. Adaletin hakkaniyetin esas alınarak uygulanması hususunda naslardan açık emirler alan Müslümanlar, siyasi yapının kurumlaşma aşamasında ve uygulamada adaletin vazgeçilmez bir ilke olduğunu kabul etmişlerdir.” (Kaplan, 2013: 37).

“Ahlâki değerler açısından Müslüman düşünürler tarafından irdelenen adalet fikrinin doğrudan siyaset ve hukukla ilgili olmamakla beraber dolaylı da olsa felsefîdüşüncenin bir yansıması olarak ahlak kitaplarında sıkça tartışıldığı görülmektedir.” (Kaplan, 2013: 38).

Nitekim Tûsî’nin şu sözleri yukarıdaki görüşleri destekler mahiyettedir. Adalet, erdemlerin kendisine nispet edildiği bir ölçüdür. Bu ölçü iki durumda gerçekleşir. Bunlardan ilki ferdî boyuttur ki adaletin gerçekleşmesi için bireyin adaleti kendi nefesine uygulaması gerekir. İkinci boyutu ise sosyal boyuttur. Burada bireyin kendi nefsinin dışındaki bütün varlıklarla olan ilişkisinde ölçülü olmasını ifade eder. Ayrıca Tûsî’nin ahlâk felsefesinde bireyin hem kendine hem de başkalarına karşı âdil davranması, onun Allah’ın halifeliği göreviyle bağdaştırılmış bir durumdur (Gafarov, 2014: 756-757).

Biz de bu bölümde öncelikle bireyin kendi nefsindeki adaletini ele alacağız. Ancak öncelikle genel olarak adaletin ne demek olduğunu, daha sonra nefsteki adaletin ne olduğunu, düşünürlerimizin bunu nasıl ele aldığını değerlendirdikten sonra, son olarak nefsteki adaletin konumuzla ilişkisi üzerinde duracağız.

Adalet, kelime olarak yüklerde denklik “idl”, ağırlıklarda ölçülülük “itidal” ve fiillerde “adalet” düşüncesi, eşitlik anlamından türetilmiştir (İbn Miskeveyh, 2013: 136). Adalet, ferdî ve toplumsal düzende dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî erdemdir. Adalet, orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı manalarına gelen “adl” kelimesinden türetilmiştir (Çağrı, 1988: 341).

Bugün dilimizde kullanılan “adalet” kelimesi Arapça “adl” fiilinin mastarıdır. Adl, deve gibi binit hayvanlarının her iki tarafındaki yükün eşit olması demektir. Adalet ölçü ve tartıda iki şeyin birbirine denk düşmesi anlamına da gelmektedir. Ayrıca adalet, ifrat ve tefrit arasındaki orta olma durumudur. İnsanların davranışlarında orta yolu seçmesi, kendisini aşırılıklara ve kötülüğe götürecek uç noktalardan uzak durmasıdır. Orta yolu gösterecek olan ise aklın rehberliğidir. Akıllı olmak ile adaletli olmak aynı manâda kullanılmıştır (Turan, 2014: 17-18).

“Akıl kuvveti ile şehvet ve gazabın kontrol altına alınması ve disipline edilmesi ile zuhur eden adalet erdemi, insanın bilgiden davranışa, nazârî olandan amelî olana, kuvveden fiile geçişinde uyum, denge ve sıhhat çerçevesi içinde olması” demektir (Saruhan, 2002: 557).

Adalet, aşırı uçların ortasında bir yer alıp az olanı ve çok olanı orta yola getirmeyi sağlayan bir yatkınlıktır. Bunun için faziletlerin en mükemmeli ve birliğe en çok benzeyendir. Çünkü bir şeyde birlik yoksa o bazen fazla, bazen eksik olur. Bu şeye birliği kazandıran dengedir (İbn Miskeveyh, 2013: 136). Ahlâkta bilindiği gibi, erdemlerden hiçbir erdem adalet

erdeminden daha yetkin değildir. Çünkü gerçek orta, adalettir ve onun dışındaki diğer şeyler, ona göre uçlardır. Hepsinin referans noktası adalettir. Adalet dengedir. Eğer denge olmasaydı, varlık dairesine ulaşamazdı. Kısacası şunu söyleyebiliriz. Adalet, farklılıkların düzenliliğini gerektirir. Bir düzene sahip olan her şeyde, her hangi bir şekilde adalet vardır. Aksi halde onun sonu bozulma ve karmaşa olur (Tûsî, 2016: 112-113). “*Ahlâk-ı Alâî*”nin, *tedbîrî*’l-*müddîn*’le ilişkisi bakımından adalet dair verdiği bilgiler şunlardır: Adalet faziletlerin en şereflişidir, zira adalet müsâvâtten ibarettir. Beraberlik demek olan müsâvât, bir şeyin bir şeyle ya keyfiyette, ya kemiyette ya da başka bir sıfatta müttehid olmasıdır. Vahdet sıfatların en şereflişisi ev hallerin en kâmil olanıdır, zira aslı vâhîde rücû etmektir, Hazret-i Vâhid-i hakikîye ittisal ve yakınlıktır. Nisbetler içinde nisbet-i müsâvâtten daha şerefli bir nisbet yoktur.” (Kömbe, 2014: 226- 227),

Öte yandan diğer düşünürlerimizde de olduğu gibi Tûsî’nin de ahlâk felsefesinin temelini oluşturan temel kavram ölçüdür. Ona göre, eğer kuvveler adaletle göre dengelenmezse, biri diğerine baskın olursa diğeri zayıflar ve mağlup olur. Yani söz konusu mutedil kuvveler, mutedil olmayıp aklî kuvveye baskın gelirlirse birey hayvanların mertebesine ve hatta daha aşağı bir mertebeye düşer. İnsanda ortaya çıkan farklı dürtüler ona zarar verir ve onu kötülöklere mâruz bırakır. Bundan dolayı kuvvelerin kontrol edilerek işlevlerinin itidal ölçüsüne getirilmesiyle onların dengesizliğinden kaynaklanan düzensizlik ortadan kaldırılmış olur. Öyleyse Tûsî’ye göre insanoğlunun, ölçüyü, dengeyi dolayısıyla adaleti ilk önce kendi nefesine uygulaması gerekir (Gafarov, 2011: 107-108).

Adalet nefsanî bir yapıdır ve ondan ilahî kanuna tutunma meydana gelir. Çünkü ölçüleri belirleyen, durumların ve ortaların belirleyicisi ilahî kanundur. Böylece doğal olarak adalet, hiçbir türde doğru kanun sahibine aykırı olamaz. Aksine tüm amaç ona uygun olur ve o tabiatı gereği eşitliği ister. Bilinmelidir ki bu nefsanî yapı fiilden, bilgiden ve kuvveden farklı bir durumdur. Çünkü fiil böyle bir yapı olmadan ortaya çıkar. Nitekim adaletli fiillerin âdil olmayan kimselerden de çıkabileceği mâlumdur (Tûsî, 2016: 124-124).

Adalet, “ahlâkî bir erdem olarak, insanı reziletlerle yönelten nefsin şehvî ve gazabî tarafının aklın egemenliğine girmesi, aşırı uçlar arasında ideal ortanın bulunmasıdır (Turan, 2014: 20). Kezâ adalet, nefsteki söz konusu üç fazileti kendisinde bulunduran bireylerde olur. Zira adalet, faziletlerin birbiriyle barış ve uyum içinde olmasıyla meydana gelir. Zulüm reziletine sahip olan bireylerde ise, faziletlerin yerine bunların tersi olan reziletler bulunur (Üzüm, 2002: 25).

Bu nedenle gerek ahlâkî bir erdem olan adalet olsun, gerek sosyal ilişkilerde düzeni sağlayan adalet olsun her ikisi de, akıllı bir varlık olan insanın fiilleri sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Bütün adalet çeşitlerinin temelinde bireyin kendi nefsindeki adaleti yer almaktadır. Bütün adalet çeşitleri insanın nefsindeki bireysel adaletle göre şekillenir. Bu nedenle hem genel İslâm ahlâk düşüncesinde hem de düşünürlerimiz nezdinde bireyin nefis kuvvelerinin fiilleri sonucunda ortaya çıkan adalet önemli bir yere sahip olmuştur.

Nefsî nâtık'ın fiilleri ılımlı olup özünün sınırlarını aşmadan ve arzusunu zanna dayanan ve aslında bilgisizlik olan bilgilere değil, doğru olana yönelttiğinde onda, hikmetle birlikte bilgi fazileti doğar. Behimi nefis ılımlı davranıp düşünen nefse uyduğunda, ona karşı gelmediğinde, kendi arzularını dizginlediğinde onda, iffet ve cömertlik fazileti doğar. Öfke gücüyle ilgili nefis ılımlı davranıp düşünen nefse uyduğunda ve gereksiz yere kızıp öfkelenmediğinde onda, yumuşaklık ve yiğitlik fazileti doğar. Sonra bu üç faziletin ölçülü olmaları ve birbirleriyle dengeli bir ilişki kurmalarıyla mükemmellik ve bütünlük fazileti olan adalet fazileti meydana gelir. Nefis güçlerinin ılımlı davranmasıyla ortaya çıkan adalet faziletinin kapsamına da dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürme, iyi muamele, sevgi, dindarlık, kin gütmeme, helal kazanç sağlama, açgözlülük etmeme, ağızdan çıkacak her sözde Allah'ı hatırlama, ailesi ve çevresine iyilikte bulunmak gibi faziletler girmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 33-40).

İlim, hilim ve iffet erdemleri meydana çıktığında ve her üçü birbirine karışıp uyumlu hale geldiğinde, benzer bir durum ortaya çıkar ki bu erdemlerin yetkinlik ve tamlığı onunla ortaya çıkar. Bu da adalet erdemidir (Tûsî, 2016: 90).

Kınalızâde'de de adalet, hikmet, iffet ve yiğitliğin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Çünkü bu üçü bir araya gelir, birbirine karışır ve uyumlu olursa üçünün birleşiminden faziletlerin yetkinlik ve tamamı olan adalet meydana gelir. Bu üç erdem bir kişide Allah'ın yardımıyla toplanırsa o kişi âdil olur. Adaletin zıddı zulümdür. Zulüm, bu üç erdemden birinin yok olmasıyla ortaya çıkar (Kınalızâde, 2016: 87-89).

Düşünürlerimizin buradaki görüşlerinden de anlaşılıyor ki, bütün nefislerin itidali adaleti ortaya çıkarır. Yani adalet, nefis güçlerinin ifrat ve tefride kaçmadan itidalli davranmaları sonucunda ortaya çıkan, nefsin amelî yönüne dönük bir fiili olmaktadır.

Böylece “nefis güçlerinin eğitilmesinde temel rol adalet erdemine düşmektedir. Bu erdem diğer erdemlerin orta bir yola girmesine sebep olur. Adalet erdemi nefsin güçlerini nefsin bir erdemi haline dönüştürür. Nefsin güçleri adalet erdemiyle yönlendirildiği takdirde düşünme gücü hikmet erdemine, öfke gücü şecaat (cesaret) erdemine, arzu gücü iffet erdemine dö-

nüşecektir.” Adalet erdemiyle birey öncelikle kendi nefesine karşı insaflı olur, bunun yanında başkasına karşı da insaflı davranır (Akyol, 2013: 47). Akıllı insan adaleti, en başta kendi nefesine uygulamalıdır ki bu da nefsteki kuvveleri dengelemek ve melekeleri yetkinleştirmekle olur. Zira eğer kuvveler adaletle göre dengelenmezse o zaman şehvet onu kendine uygun olana; öfke ise buna muhalif olana yönlendirir. Böylece bireyde şehvet ve öfke gibi farklı dürtüler ortaya çıkar ki bu durumların sıkıntısından, değişimlerinden ve bu kuvvelerin mücadelesinden kötülük ve zarar meydana gelir. İşte bu durum Allah’ın halifesi olan, bolluk ve birlikte kendilerini sabit ve ayakta tutan ve düzeni sağlayan bir başkandan yoksun olan, çokluğun olduğu her yerde meydana gelir (Tûsî, 2016: 128-129).

Yüce Allah, nefsin güçlerini ihtiyaç vaktinde kullanmamız için vermiştir onlara hizmet edip köle olalım diye değil. Kim düşünen nefsin gücünü diğer nefis güçlerinin emrine verirse o adaletsiz davranmış, Allahın emrini tanımamış, onun sınırlarını aşmış, takdir ve nizamını ters çevirmiş olur. Çünkü yüce Allah kendi takdirine uygun olarak akıl gücü başta olmak üzere bu güçleri bizim için sıraya koymuştur. Onun takdir ve tertibinden daha üstün bir adalet söz konusu değildir. Kim bu adaletten yüz çevirirse kendine karşı en büyük zulmü yapmış olur. Bunlarla birlikte insanın nefis sağlığını koruması için de nefis kuvvelerinin mutedil olmasına yönelmesi gerekmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 218). Gerçek adaletle sahip kimse, nefsanî güçlerini ve bu güçlerden meydana gelen fiil ve davranışlarını bir diğerine baskın olmayacak şekilde dengeleyen kimsedir. Daha sonra o, zatı dışında olan eylemlerinde yani insanî ilişkilerde, lütufkârlıkta ve benzerlerinde aynı gidişata riâyet eder. O, her zaman başka amaçları değil, sadece adalet erdeminin edinmeye çalışır. Bu durum ise, nefiste bütün edepi gerektiren nefsanî yapı meydana gelince ortaya çıkar ve onun fiilleri ve etkileri düzene girmiş olur (Tûsî, 2016: 111).

Doğası gereği sosyal olan insan için karşılıklı yardımlaşma elzemdir. Karşılıklı yardımlaşma, denklik, eşitlik ve orantılılığı bozmayacak şekilde bazısının bazısına hizmet etmesine ve bazısından alınıp bazısına verilmesine dayanmaktadır. Çünkü marangoz yaptığını boyacıya, boyacı da çalışmasını marangoza verdiği zaman denklik ve adalet ortaya çıkar (Tûsî, 2016: 115).

Bu bağlamda bir devlette düzenin ve nizâmın sağlanması hükümdârın da tutumuna bağlıdır ki o da şu şekilde olur. Hükümdâr, adalet kanunlarını yerine getirdiğinde, halkına ihsanda bulunmalıdır. Çünkü hükümdâr için adaletten sonra en büyük erdem ihsandır. İhsanda asıl olan, mümkün olan yararların onlara, zorunlu miktarın yanında liyakate göre ulaşmasıdır. Bu aynı zamanda heybetle birlikte olmalıdır. Çünkü heybetsiz ihsan, tebaanın kibirlenmesine,

hırsın ve tamahın artmasına neden olur. Halk tamahkâr olduğunda bütün hükümdârlığı bir kişiye verse o yine de razı olmaz. Yine padişah halkı adalet ve erdem yasalarına bağlılıkla yükümlü tutmalıdır. Çünkü bedenin ayakta duruşu doğaya, doğanın nefse, nefsin aklıyla bağlı olduğu gibi, devletin ayakta duruşu hükümdâra, hükümdârın ayakta duruşu yönetime (siyasete), yönetimin ayakta duruşu da hikmete bağlıdır. Devlet, hikmeti bilip gerçek kanunu takip ettiği zaman, nizam ortaya çıkar ve o devlet yetkinliğe doğru yönelir. Ama aksi olursa hikmetten uzaklaşır, kanuna acziyet yol bulunursa hükümdârlığın süsü gider, fitne çıkar ve iyilik kötülüğe dönüşür (Tûsî, 2016: 299-300). Bu da demektir ki nefsteki kuvvelerin itidali gibi hükümdâr da kendi nefsinde ifrat ve tefritten kaçınırsa gerçek adalet sağlanmış olur.

Kınalızâde'ye göre “adaletin hakikati, nefis güçlerinin itidal üzere bulunmasına, gizli ve açık yerlerdeki hal ve hareketlerin akıl ve şeriata uygun olarak yapılmasına bağlıdır. Dışı içeriye uygun, gizlisi açığına mutabık olmayınca itidal olarak gösterdiği hal dengesizlik, mutluluk olarak arz ettiği şey mutsuzluk olur.” (Kınalızâde, 2016: 112). Bu da, -iffet erdemine benzeyenlerde olduğu gibi- gerçek adaletten pay alamamış sahtekârların toplumda kendilerini adaletli, doğru ve takvalı bireyler olarak tanıtmaları gibidir (Oktay, 2015: 203).

Diğer erdemlerin temelinde yer alan adalet erdemi, tıpkı bir beton harcının içindeki çimento gibi, diğer erdemlerin nefiste yer edinmelerini ve işlevsel olmalarını sağlar. Örneğin, cesaret erdemine sahip bir insan, adalet erdemine sahip olmadıktan sonra tam anlamıyla cesur sayılmaz. Bunun gibi diğer erdemler de adalet erdemiyle temellendirilmediği sürece gerçek anlamlarını elde edemezler (Keskin, 2011: 69). İşte bu şekilde harcı sağlam olan bir toplum mutluluğu yakalamış erdemli bir toplum halini alacaktır. Temeli sağlam olmayan bir bina gibi, toplumun temelinde eğer ifrat ve tefrit yani cehalet, fücûr ve korkaklık olursa o toplumun ayakta kalması mümkün değildir.

Genel olarak nefsteki adalete baktığımızda, düşünürlerimizin bu konuyu ferdî ahlâktan başlayarak ele aldıklarını görüyoruz. Ferdî, aileyi ve toplumu sistematik olarak ele alan düşünürlerimiz, küçük âlem olan insandan yola çıkarak önce kendisini sonra onun oluşturmuş olduğu aileyi ve daha sonra ailelerden müteşekkil olan toplumu ele almışlardır. Buna göre, ailenin ve toplumun kalitesini belirleyecek olan yine onların önemli bir parçası olan ferttir. İşte, bizi ilgilendiren ve genel olarak bu bölümde ele alınan akıl, nefis, irade, adalet ve erdemlerin, akıllı bir varlık olan insanda nasıl ortaya çıktığı, tezâhürlerinin nasıl olduğu, insanın bunları hangi yönde kullandığı ve bunun topluma nasıl yansıdığıdır.

Siyasetin önemli dinamiklerinden olan toplumu ele alırken söz konusu toplumun temelini yani onu oluşturan bireyi ve onun nefis güçlerini iyi analiz etmek gerekir. Buna bağlı olarak bu nefis güçlerinden çıkan bir sonuç olarak değerlendirilen adaleti, nefsteki adaleti, yine fertten hareket ederek ele almalıyız ki bu ferdin oluşturduğu toplumu ve onun siyasetini sağlıklı bir şekilde temellendirebilelim.

Öyleyse buradan yola çıkarak *tedbîrî'l-müdün*'ün nefsteki adaletle ilişkisini nasıl kurabiliriz. Genelde, önceki bölümlerde ele aldığımız ve hemen hemen hepsinin bir şekilde birbiriyle ilişkisi olan, daha doğrusu biri olmadan bir diğerinin eksik olduğu akıl, nefis, irade, adalet, erdemler; özelde ise nefsteki adalet, önce bireylerin daha sonra da bu bireylerden oluşan toplumun karakterini oluşturmaktadır. Yani nefis güçlerini itidalli bir şekilde kullanan, bu güçlerini makul bir şekle sokan birey ve bireylerden oluşan bir topluluk adaletin sağlanmış olduğu bireyler ve toplumlardır. Yani birey adaleti öncelikle kendi nefisine uygulayacak, yani kendi nefis güçlerini mutedil kullanacak ve bunu diğer insanlara da uygulayacak ki gerçek bir adalet sağlanmış olsun.

Toplumsal hangi kesiminde olursa olsun birey ve topluluk, nefislerindeki adaleti sağlamalıdır ki bu, topluma yansısın. İfrat ve tefride kaçmadan ölçülü, dolayısıyla adaletli davranan bireylerden ve zümrelerden oluşan bir devlet âdil ve erdemli bir devlet; aksi durumda ifrat ve tefride kaçan bir devlet de zalim ve erdemsiz bir devlet halini alacaktır. Kezâ, bu devletin başındaki devlet başkanı ve yönetici sınıfındaki bireyler de öncelikle adaleti kendi nefislerine uygulamalı, ifrat ve tefride kaçmadan mutedil ve ölçülü davranmalıdırlar ki âdil ve erdemli bir devlet başkanı ve âdil bir yönetim halini alsın. Böyle olursa hem yönetenler hem de yönetilenler mutluluğu elde ederler. Bu sayede yönetim muktedir olur, güçlenir. Nefis güçlerini aklın emrine değil de, diğer kuvvelerin emrine verirlerse öncelikle kendilerine zulüm etmiş olurlar ve kendileriyle birlikte toplumu da mutsuzluğa sürüklerler. Sonuçta devletin daha fazla ayakta kalması da söz konusu olmaz. Devletin bekâsının söz konusu olabilmesi için bireylerin ve toplulukların, öncelikle kendi nefislerinde ölçülü olmaları, daha sonra da bu ölçüyü fitratları gereği içinde yaşadıkları ve bir şekilde ilişki içerisine girmek zorunda oldukları topluma da yansıtılmaları zorunludur.

Sonuç olarak fitratı gereği sosyal bir varlık olan ve temeddüne ihtiyacı olan insanın yapmış olduğu bu fiillerinin sonucunda kendisinde ortaya çıkan erdemli olma veya erdemsiz olma vasfı, öncelikle içinde bulunduğu çevreye, daha sonra içinde yaşadığı topluma olumlu veya olumsuz katkıda bulunacaktır. İşte tamamı bireylerin iyi ya da kötü eylemleri ile şekillenen toplum erdemli olan ya da erdemden yoksun olan bir toplum; kendisini idare eden yöneti-

cilerin iyi ya da kötü fiilleriyle de, erdemli olan ya da erdemli olmayan bir yönetim biçimine dönüşecektir. Doğal olarak toplumun erdemli veya erdemsiz bir toplum olduğunu anlayabilmek için burada yaşayan insanların fiillerine, yöneticilerinin icraatlarına yani siyasetine bakılır. Bu insanların fiilleri ve yöneticilerin siyaseti ifrat ve tefride kaçmadan itidal derecesinde ise, toplum erdemli toplum, siyaseti de erdemli siyaset; yok eğer tam tersi bu insanların fiilleri ifrat ve tefride sapmışsa bu toplum erdemsiz bir toplum, siyaseti de erdemsiz siyaset olacaktır. Toplumda yaşayan tebaanın ve siyasetçinin fiilleri erdemli olup birbirleriyle örtüşüyorsa bu toplum ve siyasetçi mutluluğu elde etmiş olacaktır. Aksine erdemsiz bir durum söz konusu ise bu toplum ve siyasetçi mutsuz olacak ve söz konusu devletin ömrü uzun olmayacaktır.

Bölümün bu kısmını ele alırken bundan önceki kısımlarda olduğu gibi bu bölümde incelenen konular da açık bir şekilde gösterdi ki, konuların hepsi birbiriyle bağlantılı olup birini, diğeri olmadan değerlendirmek neredeyse mümkün olmamaktadır. Nefs, irade, erdem birbirini tamamlayan bir bedenın uzuvları gibi önemli işlevler üstlenmişlerdir. Hepsinin temelini Yüce Allah'ın insana bahşetmiş olduğu en büyük nimetlerden biri olan hatta ilk sıraya konulabilecek olan akıl oluşturur. Bundan dolayı, genel olarak ahlâk ve siyaset ilmînin akılla temellendirilmesi gibi, biz de çalışmamızı akılla temellendirmeye çalıştık. Bu bölümde nazârî kısmını ele aldığımız aklın, pratik yönünü ve bunun yansımalarını bir sonraki bölümde ele almaya çalışacağız.

2.2. Pratik Akıl Açısından Tedbîrî'l-Müdün

2.2.1. Pratik Aklın Mahiyeti

Önceki bölümde tanımını yaptığımız aklın, nazârî ve amelî, başka bir deyişle teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Nazârî akılda, varlıkla ilgili bütün düşüncelerin zihinde tasavvur edildiğini, fiil haline gelmeden önce bu akılda tasarı haline geldiğini çeşitli şekillerde dile getirmiştik. Pratik akıl, söz konusu bu tasavvurların ortaya çıkarılması, fiile dönüştürülmesi ve davranışa dökülmesi noktasında büyük bir öneme sahiptir. Zira pratik akıl harekete geçmeden bu tasavvurların varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır.

Genel olarak filozofların pratik akılla ilgili söylediği ve Fârâbî'nin de dediği gibi pratik akıl “nâtık nefsin amelî kısmıdır.” Bu akıl, felsefe literatüründe genel olarak pratik, İslâm düşüncesinde ise amelî akıl olarak isimlendirilmıştır. Aristoteles'e göre, tümel yargılar peşinde olan teorik aklın aksine pratik akıl tikelleri akleder (Özturan, 2017: 120-122).

Bu hususta ahlâk felsefecileri genellikle şunu söyler: Amelî ahlâk, metafizik, fitrî ve vicdanî değer ve faziletlerin düşünce, söz ve davranışlarla somut hale gelmesidir (Yaman,

2009: 193). Anlaşıyor ki, insanın tasavvur ettiği şeyi pratik aklının aracılığıyla fiile dökmesi demektir.

Aklın pratik yönü, onun her türlü fiil ve amelleriyle ilgilidir. İslâm felsefesinde de özellikle meşşai filozofların kullandığı anlamda, zihnin dış dünyaya yönelik amelîyesi kastedilir ki buna “maddi akılcılık” da denir (Çetintaş, 2014: 98).

Pratik akıl, nefsin bedenle olan birlikteliğinin ortaya çıkardığı bir güçtür. Dolayısıyla bedende veya bedenle ortaya çıkan bütün fiillerle ilgilidir. Bunun sonucunda pratik akıl, bedensel güçleri denetleyerek yönetir ve iyi ahlâkın ortaya çıkmasını sağlar (Demirkol, 2014: 81). Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Ahlâk da pratik akıl kuvvesinin ürünüdür. Nefsin bedenle olan ilişkisinden doğar. Pratik akıl, insan bedeninin, iyiyi kötünden ayıran düşünce gücünün davranışa dönüşmesidir. Pratik akıl, iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırarak bedeni ahlâkî yetkinliğe götürür, insanın işlerini ve siyasetini düzenler (Gafarov, 2011: 109).

İbn Miskeveyh, pratik akıl için şunu söyler: “Toplumsal ilişkilerde güzel sirete sahip olmak, sanatta, düşünme ve alışkanlık ile ilgili tüm fiillerde yetenekli olmaktır.” (İbn Miskeveyh, 2017: 72).

Yine buna benzer bir şekilde Tûsî pratik aklı, iyi ve kötüyü ayırt eden ve işlerin düzene koyulması için sanatların çıkarımlanmasına yönelen akıl şeklinde tanımlamaktadır (Tûsî, 2016: 36).

Her varlıkta olduğu gibi insanda da kendine has iki yetkinlik vardır. Bunlardan biri yakın, diğeri uzak yetkinliktir. İnsanın yakın yetkinliği düşünme ve ayırt etme yoluyla fiilleri gerçekleştirmek ve bu fiilleri aklın gerçekleştirdiği şeye göre düzenlemektir (İbn Miskeveyh, 2017: 51-52). İnsanın insan olmasından ötürü kendisine ait olan, insanlığını ve erdemlerini tamamlayan güç, yetenek ve eylemleri pratik akıl gücüne bağlı olan gerçeklerdir. Dolayısıyla insanın kimseyle paylaşmadığı, kendisine has ve onu diğer varlıklardan ayıran bir fiili vardır. Bu fiil, onun düşünme ve ayırt etme yani akıl gücünden çıkar (İbn Miskeveyh, 2013: 28-29).

Tûsî de insanın yetkin olması meselesini, ilk ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki şekilde ele alır. İlki; türün bilfiil bir hâle gelmesi, ikincisi ise; türün kendine özgü fiilleri gerçekleştirmesidir. İnsanı da yetkin kılan nefsî ya da kuvvesi vardır. Nefs-i nâtika dediğimiz bu kuvve insanın diğer varlıklardan yetkin olduğunu gösteren bir güçtür. Bu güç onda fitratı gereği bulunmaktadır. İnsan bu güçle bulunduğu konumdan daha ileri bir seviyeye gitme istidâdı kazanabilir. Bu da onun yetkinleşebileceğini gösteren özelliklerden bir tanesi ve hatta en önemli-

sidir diyebiliriz. Binaenaleyh, insanda var olan bu yetkinliğin potansiyel ve işlevsel olmak üzere ikiye ayrıldığını söyleyebiliriz (Gafarov, 2011: 171-172).

Konumuz açısından bu yetkinliğin önemli tarafı onun işlevsel olan kısmıdır. Bu da kendinî teorik ve pratik düzlemde gösterir. Öyleyse yetkinleşmeden kastımız insanın hem teorik hem de pratik açıdan yetkin olmasıdır. Bizi ilgilendiren bu yetkinleşmenin ikinci kısmı olan pratik yetkinlik olan insanın irâdî davranış ve fiillerindeki faydaların ve iyiliklerin bilinmesi ve uygulanmasıdır (Tûsî, 2016: 49-51). Dolayısıyla konumuzu da ilgilendiren de bu yakın yetkinliktir. Çünkü bu yetkinlik sonucu insanda sâdır olan fiiller onun aklının sınırlarını belirlemektedir.

Aklın pratik yönü, kuvve ve fiillerin uyumlu ve birbirlerine baskınlık göstermeyecek bir şekilde düzenlenmesiyle ilgilidir. Öyleyse pratik akıl, nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneğidir. Tûsî'nin, nefsin kuvvelerinin fiillerini onların gayeleri açısından karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmesi aklın değerini de temellendirmiş olur (Gafarov, 2011: 110). Tûsî'nin psikolojik sisteminde de nefsin bedenle olan ilişkisi pratik akıl aracılığıyla gerçekleşir. Buna göre pratik akıl insanı, iyiyi kötüden ayırt etmeye sevk eden bir prensiptir. Öyleyse ahlâk da pratik aklın sonucudur. Bu durumda pratik akıl, mutedil olanı öngördüğü için, önceki bölümde ele aldığımız erdemlerin de belirleyicisidir (Gafarov, 2011: 128). Kınalızâde de, bizden (insandan) çıkan ameller, davranışlar, hareketler gibi ortaya çıkmasında bizim irademizin ve kudretimizin kesin katkısının ve müdahalesinin olduğu fiillere *pratik hikmet* demektedir (Kınalızâde, 2016: 40) ki, bu da pratik aklın harekete geçirilmesiyle olur. İşte insanın, söz konusu ortaya çıkarmış olduğu iyi ya da kötü bu fiilleri onun pratik aklının sonucudur.

Kınalızâde, insanî nefis güçlerini taksim ederken bu taksimlerden birini şöyle yapar: İnsanî nefis bilme ve yapma gücü şeklinde ikiye ayrılır. Yapma gücü de nazârî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ikincisi olan ve pratik akılla doğrudan ilişkisi olan amelî gücün de vazifesi şöyledir: “Bilen gücün fiili ve işlevi, güzel huyları ve iyi işleri, yerilen huylar ve çirkin işlerden ayırt edip hangi işlerin yapılmasının yetkinlik ve mutluluk sebebi ve hangilerinin işlenmesinin eksiklik ve mutsuzluk sebebi olduğunu idrak etmektir.” İşte buna *amelî akıl* da denir (Kınalızâde, 2016: 66).

Pratik akli sonucunda sergilemiş olduğu bu davranışlar insanı, ilmî kemâl derecesine yükseltir. Peki, nedir bu ilmî kemâl? “İlmî kemâl; insanın iyiyi kötüyü ayırdıktan sonra iyi olanı yapması, kötü olan her şeyden uzak durması, kuvvelerini, melekelerini ve ahlâkını Al-

lah'ın beğeneceği şekilde düzenlemesidir. Yani önce can yurdundan pislikleri temizlemeli, sonra fazilet goncalarını ona yerleştirmelidir ki, amelî kemâl semer verebilsin.” (Beheştî, 2014: 146).

Kınalızâde'ye göre Allah insanı, pratik akıl gücüyle güzel ahlâklı olması ve iyi fiilleri çirkin olanlarından ayırt etmesi, mutluluk ve erdemleri kazanması için varlık âleminin seçkini olarak yaratmıştır (Kınalızâde, 2016: 76). O, bunları söylerken insanın eşref-i mahlûk oluşunu akıl gücüne, özellikle de onun insanlık vasfını gözler önüne seren pratik akıl gücüne vurgu yapmıştır.

İnsan, akli ve iradesi olduğu halde bunları kullanmadan sadece duygularıyla hareket ederse hayvanlar gibi olur, hatta daha da ileri giderek onlardan aşağı seviyelere düşer. O, aklını ve iradesini kullanırsa melekler seviyesine çıkar, hatta daha üstün mertebeye gelir. Çünkü insan, meleklerin aksine irâdî davranışlar sergiler. Bu irâdî davranışlar da onun aklını ve iradesini kullanması sonucu ortaya çıkar. İşte o, bu akli ve iradesiyle kötüyü değil iyiyi seçerse meleklerden daha üstün olur (Oktay, 2015: 137). Bu da ancak insanın pratik aklını kullanmasıyla olur. Yani insan, aklında tasavvur etmiş olduğu düşünceleri ancak fiillerle ve davranışlarla pratiğe dökerse bu düşünceler iyi ya da kötü bir nitelik kazanır ki bu da bize pratik aklın mahiyetini göstermektedir.

Bu noktada fitrî olarak varlık mertebelerinin en üst kısmında bulunan ve ahlâkın da öznesi olan insanın iyi ya da kötü, erdemli ya da erdemsiz olduğunu, kezâ genel olarak ahlâklı ya da ahlâksız olduğunu işte bu pratik aklın somut olarak ortaya koyduğu icraatları sonucunda öğrenebiliyoruz. Dolayısıyla tezimizin konusunun da içinde değerlendirildiği ahlâk düşüncesinin ister ferdî, ister içtimaî olsun iki önemli belirleyicisi vardır. Bunlardan birincisi nazârî, diğeri de amelî yani pratik akıldır.

Tezimize konu olan bütün düşünürlerimiz ay altı âlemdeki varlıkları sıralarken en üst sıraya akıllı bir varlık olması hasebiyle insanı yerleştirmişlerdir. Peki, bunun nedeni nedir? Önceki bölümün birçok yerinde dile getirdiğimiz gibi akıllı bir varlık olan insan, bu aklını iyi yönde kullanırsa meleklerin seviyesine hatta daha ileri bir seviyeye gelecektir. İşte insan, bu akli sayesinde ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bulunan melekler seviyesine gelebilecek tek varlık olduğu için bahsettiğimiz bu sıralamanın en üst basamağında bulunmaktadır. Ancak şunu da tekrar belirtmekte yarar var. İnsanın salt akıllı olması, onun varlık mertebesinin en üst basamağında yer alması için yeterli değildir. Müteaddit defalar belirttiğimiz gibi bunun bir şartı vardır. O da, bütün nefis kuvvelerini aklın emrine verip, iyi ve güzel fiiller işlemesiyle

olur. Yoksa aksi durumda, söz konusu melekler seviyesine çıkabilen insan aynı şekilde hayvanlar seviyesine hatta daha aşağı seviyelere düşebilir. Bu da akıl kuvvesini diğer kuvvelerin emrine vermesiyle olur.

İlaveten şunu söylemek mümkündür: Eşref-i mahlûk olan insanın bu vasfını devam ettirebilmesi ya da tam tersi esfel-i mahlûk olması onun iradesindedir. O, bu iradesini aklının emrine verip müspet yönde kullanırsa iyi ve ahlâklı insan, menfî yönde kullanırsa kötü ve ahlâksız insan olacaktır. Ancak söz konusu bu aklın, sadece tasavvurda kalan nazârî akıldan ibâret olmaması gerekir. O aklın bir değer kazanabilmesi, mahiyetinden söz edilebilmesi için mutlaka pratiğe dökülmesi gerekmektedir. İşte bu da pratik aklın ahlâktaki ve siyasetteki önemini gözler önüne sergilemektedir ki bütün düşünürlerimizin de çıkış notalarından biri de budur. Bundan dolayı düşünce tarihinde ilimler sınıflandırılırken ahlâk ve siyaset ilmî pratik ilimler arasında değerlendirilmiştir. Şimdi pratik aklın siyasetteki önemi üzerinde duralım.

2.2.2. Tedbîrî'l-müdün'ün Pratik Akılla İlişkisi

Pratik aklın ürünü olan “Amelî bilgi insanı, gücü ölçüsünde noksanlıktan yetkinliğe götürme şartıyla, kuvve halinde olanı fiile çıkarma bakımından hareketleri tekrarlayarak yapmak ve sanatlarla uğraşmaktır.” (Tûsî, 2016: 14).

İnsan, potansiyel olarak yetkinliğe de noksanlığa da istidâtli bir varlıktır. O, iradesini aklına uyarak iyi fiillerden yana kullanırsa erdemli ve mutlu; öfke ve şehvet güçlerine uyarak kötü fiillerden yana kullanırsa erdemsiz ve mutsuz olur (Demirkol, 2014: 83). İnsan eylemlerinin, iyi, kötü, güzel, çirkin şeklinde ayrılmasına ve onun diğer canlılar olan hayvan ve bitkilerden farklı olarak mutluluk ve mutsuzlukla nitelendirilmesine akıl kuvvesi sebep olmaktadır. Dolayısıyla kim bu kuvveyi iradeyle ve erdemle gerektiği gibi çalıştırırsa iyi ve mutlu, aksi bir durumda yani iyi iradeye ve erdemlere riayet etmezse, zıt yöne koşar ve tembellik ederse o kötü ve mutsuz olur (Tûsî, 2016: 46). Binaenaleyh her bilgi dalı ve her tercih, iyiyi istediğine göre, siyasetinde nihâî amacı mutluluktur. Öyleyse siyasetçi de “ruhun akla uygun etkinliği” olarak erdemli bir etkinlikte bulunmalıdır (Poyraz, 2015: 132).

İbn Miskeveyh'e göre, “insanın kendi düşüncesinden meydana gelen fiilleri mükemmel olmazsa o, insanlık derecesinden hayvanlık mertebesine düşmeye daha layıktır.” Bunun sonucunda insan eksik düşüncesinden dolayı yüce yaratanın gazabına, cezasının çabuklaştırılmasına, toplumun ondan kurtulmasına layıktır (İbn Miskeveyh, 2013: 30-31).

İnsana has mükemmelliğin ikiye ayrıldığını, birincisinin bilme yani nazârî, ikincisinin de yapma yani amelî olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu ikinci mükemmellik, ahlâkî bir

mükemmelliktir. Bunu amaçlayan kimse, güçlerini ve bunlara has fiillerini öyle bir sıraya koymalıdır ki, bu güçler herhangi bir çatışma yaşamasin ve birliktelik içerisinde olsun, İnsan bütün fiillerinde düzgün ve tertipli olsun. Sonuç olarak bu mükemmellik, insanlar arasında iş ve güçleri tam düzene koyan şehir yönetiminde son bulsun ve bütün insanlar tek bir insan gibi ortak bir mutluluğu elde etsin (İbn Miskeveyh, 2013: 60).

Devletin esas sıhate ve gerçek düzene hangi tedbîrle döneceğinin amelî yolu devlet başkanının, tasavvur ettiği bilgiyi tatbikata aktarıp memlekette mevcut nizam ve düzenin devamını temin etmesi, eğer bir kargaşalık varsa ve bir hastalık ortaya çıkmışsa onu yok etmesi ve gidermesidir. Hükümdârın olgunluğu, bilgi ve tatbikatındaki doğruluğunun ölçüsündedir (Kınalızâde, 2013: 201).

Pratik akıl, insanın daha önce nazârî akılda belirttiğimiz gibi, tasavvurda olan düşüncelerini fiile dönüştürmesidir. Bu tasavvur ister iyi, ister kötü olsun herhangi bir düşünce pratiğe döküldüğünde yani amelî hale geldiğinde değer kazanır. Tezimize konu olan düşünürlerimizin de üzerinde önemle durduğu insanın iyi ya da kötü olması meselesi, onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği olan akla uygun davranışlar sergileyip sergilememesi ve bu yönde hareket edip etmemesine bağlıdır. Buradan da anlaşılıyor ki nazârî ve amelî akıl birbirini tamamlayan iki unsurdur. Biri olmadan diğerinin anlamı tam olarak anlaşılamayabilir. Ancak teorik aklın tamamlayıcısı olan ve onun fiile dönüşmüş hali olan pratik akıl biraz daha ön plana çıkmış görünmektedir. Çünkü bilkuvv ve olan düşüncenin bilfiil hale dönüşmesi ve soyut bir durumdan somut bir duruma gelmesi, pratik aklın yapacağı fiillerle ortaya çıkacaktır.

Devlet ve toplum yönetiminde de, devlet başkanı ya da toplumda icra konumunda olan diğer insanlar veya yöneticiler, o devlet ve toplum için tasavvur ettikleri politikaları ve icraatları, yapacakları işlerle ortaya koyacaklardır. Aynı şekilde toplumdaki diğer meslek grupları için de bu durum söz konusudur. Toplumda işlerin yürümesi ve toplumun düzenli bir hal alabilmesi için, akılda tasavvur edilen şeylerin fiile dönüşmesi gerekir. Tasavvur edilen bu düşünceler iyi fiillere dönüştüğünde toplum iyi ya da erdemli, bu fiiller kötü olduğunda da toplum kötü ya da erdemsiz bir toplum haline dönüşecektir. Ancak her şeyden önce düşüncenin iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı olduğunu anlayabilmek için o düşüncenin fiile dönüştürülmesi gerekir ki, bu da pratik aklın kullanılmasıyla gerçekleşir.

2.2.3. Tedbîrî'l-müdün'ün Ahlâk ile İlişkisi

İnsanlar zehirli maddeleri, faydalı yiyecekleri ayırmak zorunda oldukları gibi, iyi ve kötü fiilleri de birbirinden ayırmak zorundadırlar. Nasıl ki biz suyun olduğu yerde hayat var-

dır diyorsak aynı şekilde insanın bulunduğu yerde de ahlâk olmalıdır. Sosyal bir varlık olan insan için bu sosyalliği, onun ahlâka duyulan ihtiyacının önemli gerekçelerindendir. İnsan, bu sosyallik ihtiyacının yanında toplumun ahengini bozma potansiyeline de sahiptir. Bu sebeple toplumda bireylerin davranış ve ilişkilerini düzenleyen birtakım kurallara ve en önemlisi bu kuralları belirleyecek siyasete ve onları uygulayacak siyasetçiye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bütün insanların kabul edebileceği ve ortak bir noktada birleşebileceği kurallar ancak ahlâkî disiplinle sağlanabilir. Çünkü huzur ve mutluluk için insanlığın kabul etmek zorunda olduğu disiplinin adı ahlâktır. İnsanlık ahlâkı ihmâl ettiği an, yenilmîş bir ordu gibi karmaşa içine sürüklenecektir. Dolayısıyla ahlâk da bilgi gibi insanın, toplumun ve siyasetin varlık şartlarından bir tanesi (Kılıç, 2014: 29) olup, insan hayatı için büyük bir öneme sahiptir.

Arapça’da “seciye, tabiat, huy” gibi manalara gelen ahlâk, hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk sözcükleri faziletli olmayı ya da faziletli olmamayı ifade etmek için kullanılmıştır. İyi ve güzel huylar hüsnü’l-huluk, kötü ve fena huylar suu’l-huluk gibi terimlerle karşılanmıştır. Bunun yanında hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranışlara ve görgü kurallarına, bunlarla ilgili bilgi ve öğüt veren genel olarak ahlâkla ilgili sözlere ve bu sözlerin yazıldığı eserlere de *edep* ya da *âdâp* adı verilmiştir (Çağrı, 1989: 1).

Başka bir tanımda da ahlâk için şunlar söylenmektedir: Arap lisânında “Huluk”, tabiat, huy mânâsına gelir. Çoğulu da “ahlâk” tır. Bu kelime aslında insanın iç âlemini yani nefsinin, onun iyi ve kötü sıfatlarını, ona has olan özellikleri vasıflar (Yalçın, 1976: 300).

Ahlâk, “insanın eylem gerçekleştirdiği her yerde ortaya çıkan estetik, dinî, siyasî, ekonomik vs. hadiselerle eşlik eden özel bir hadisedir.” (Tatar, 2015: 31).

İslâm filozofları ahlâk’ı, “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar şeklinde tarif etmişlerdir”. Ahlâkın temel vazifesi nefisle ilgili bilgiler vermek, onu, faziletleri ortaya çıkaracak şekilde terbiye etmektir. Ahlâkla psikoloji ilmîni yakın bir ilişki içerisinde gören filozoflar ahlâka “ruhani tababet” demişlerdir (Aydın, 1989: 10).

Tüm bu tanımlardan hareketle ahlâk ile ilgili genel anlamda şunları belirtebiliriz: “Ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunun etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalı” dır (Çağrı, 1989: 1).

Konusu, insan nefsinin iradi fiilleri gibi değişkenlik gösteren ahlâk, bundan dolayı pratik bilimler arasında gösterilmektedir. Pratik bilim de seçmeye dayanan insan fiillerini ele alır (Arıcı, 2016: 46).

Diğer yandan ahlâkın işlenişi konusunda düşünürlerimizin tavrı şu şekilde olmuştur: İbn Miskeveyh, ahlâka “nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durum” demektedir ve bu durumu ikiye ayırmaktadır. İlki, mizaçtan kaynaklanan tabiî ahlâk; diğeri, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktır. Bu ikincisi, başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana gelir ve gittikçe bir alışkanlık ve huy şeklini alır. Daha sonra İbn Miskeveyh, ikinci tanımı benimseyerek, insanın ahlâkının eğitimle, öğütlerle değişebileceğini savunur. Çünkü birinci kısımdaki ahlâkî durum akıl ve ayırt etme gücünü ortadan kaldırmakta dolayısıyla insanı başıboş bir varlık haline getirmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 51-52).

Tûsî’ye göre ahlâk ilmî, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir özellik elde etmesidir. Ahlâk ilmînin konusu, iradeye bağlı ortaya çıkan iyi ve kötü fiilleri işleyen insan nefsidir. Gayesi de, insanın yetkinliği ve mutluluğudur (Tûsî, 2016: 26). Bununla beraber Tûsî’nin, ahlâkla ilgili genel tanımlaması ile ahlâk’ı doğa ve âdet şeklinde ikiye ayırması ve bu konudaki diğer görüşleri hemen hemen İbn Miskeveyh’in düşünceleri (krş. İbn Miskeveyh, 2013: 51, Tûsî, 2016: 81 vd.) ile paralellik arz eder. Her ikisinin de ahlâkla ilgili bu düşüncelerinden şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Akıllı bir varlık olan insanın eğitilmesi, ona öğütler verilmesi onun, iyi ahlâklı olma yönüne meyilli olacağını ve ancak bu şekilde iyiyi ve kötüyü ayırt edebileceğini gösterir. Bu eğitim ve öğüt verme işi de insanın başka insanlarla iletişime geçmesi, onlarla fikir alışverişinde bulunması sonucunda olacaktır. Bu da zorunlu olarak toplumsallaşmayı doğuracaktır. Dolayısıyla ahlâk ile toplumsal ilişkiler arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Ayrıca Tûsî, bu düşüncemizi destekler nitelikte çevrenin etkisine değinerek, iyiliklerin ve kötülüklerin sosyal ilişkiler aracılığıyla etkileşimli olarak ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla çevrenin insan ahlâkı üzerinde etkisinin olduğunu dile getirmektedir (Tûsî, 2016: 327).

Kınalızâde de, yukarıda sözü geçen felsefe ilmînin pratik kısmına tekabül eden yani pratik felsefenin bir bölümü olarak saydığı ahlâk ilmînin, insanın yetkinleşmesi açısından önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Zira o da ahlâk ilmînin, “insanî nefsin huy ve fiillerinden iyi ya da güzel, kötü ya da çirkin olması bakımından bahseden ilim” olduğunu dile getirir (Kınalızâde, 2016: 85).

Ev idaresi ve devlet yönetiminin ahlâka konu olmasının nedenlerinden biri “hiçbir iyilik başkaları için istenmedikçe ahlâkî erdeme dönüşmez.” anlayışıdır (Demirkol, 2014: 82). Bu da ahlâkî açıdan insanın bir toplum içerisine girmesini zorunlu hale getirir.

Zira düşünürlerimiz, “insan” isminin, tabiatı gereği temeddüne meyilli olmak, başkalarıyla ilişkide bulunmak anlamındaki “üns” ile aynı kökten geldiğini söylemektedirler (krş. İbn Miskeveyh, 2013: 168, Tûsî, 2016: 252-253).

Diğer bir konu, hemen hemen bütün düşünürlerimiz tarafından ele alınan sevgi ve dostluğun (bkz. İbn Miskeveyh, 2013: 158-163-184 vd., Tûsî, 2016, 247 vd., Kınalızâde, 2016: 383 vd.) sosyal ahlâk açısından büyük bir öneme sahip olduğudur. Doğal bir ihtiyaç olan dostluk ve sevginin hem ahlâken gerekli olduğu hem de yaratılışı gereği sosyal bir varlık olan insanın sosyalleşmesinde gerekli erdemler olduğu vurgulanmıştır. Çünkü insanlar birtakım eksikliklerle yaratılmışlardır. Bu eksikliklerin tamamlanması için insanların kaynaşması ve yardımlaşması gerekmektedir. Bunların ahlâken var olması ferdî olmaktan ziyâde, toplumsal olarak gereklidir. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi bireyin yetkinleşmesi ve sonuçta mutluluğa erişmesi ancak toplum içinde gerçekleşir (Gafarov, 2011: 241).

Bu noktada siyaset ve ahlâkın temel ilişkisini şu şekilde kurabiliriz: Felsefe genellikle nazârî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Nazârî kısmı, daha çok insanın edinmiş olduğu bilgilerle, amelî kısmı ise bu bilgiler sonucunda ortaya çıkan fiillerle ilgilidir. Amelî felsefenin üç ana konusu vardır. Ahlâk, ev yönetimi ve şehir (ülke) yönetimi. Birincisi, ferdî ahlâkıyla ilgilenir; ikincisi, ahlâkî aile çerçevesi içinde düşünür; üçüncüsü ise, şehirlerin veya ülkenin ahlâklı yönetimini konu edinir (Aydın, 1989: 10). Şu halde, ahlâkın öncelikle üzerinde durduğu şey ferdî erdemli olup olmadığıdır. Yani öncelikle fert ele alınır. Ancak ferdî ahlâklılığı tek başına bir anlam ifade etmeyeceği için onu mutlaka bir topluluk içerisinde değerlendirmek gerekir. Zira fert toplumun diğer bireyleriyle iletişime geçerek, kendinde var olan iyi ya da kötü fiilleri ortaya çıkaracaktır. Bu topluluk da öncelikle toplumun temeli olan aile daha sonra toplumun kendisi olacaktır. Öyleyse ahlâk, öncelikle bireyin daha sonra bu bireylerden oluşan toplumun siyasetini yani yönetimini konu edinen bir ilim olmaktadır.

Nitekim Aydın bu konuda şunları söyler: “İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikolojiyi ahlâktan, ahlâkî din ve siyasetten tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar, “ahlâk nedir?” sorusundan önce “insan nedir?” sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gideceği ve akıbetinin ne olacağı sorularına cevap verilebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da bir

açıklık getirilebilir.” (Aydın, 1989: 12). Bu da, yukarıda da değindiğimiz gibi insan, ahlâk, toplum ilişkisinin önemini bir kez daha gözler önüne seriyor.

Kezâ ahlâkın topluma yansıyabilmesi için siyaset gereklidir. Birçok İslâm filozofu ahlâkı siyasetin içinde ele alır. İnsan, fıtratı gereği içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlâkî faziletler toplum hayatında gerçekleşmez (Aydın, 1989: 13).

Tûsî de insanları tabiatları itibarıyla iyi ya da kötü oluşlarına göre sınıflarken ilk sıraya, doğaları gereği iyi aynı zamanda iyilikleri başkalarına da dokunan, içerisinde devlet yöneticilerinin de olduğu zümreyi yerleştirir. Burada onların iyi olarak vasıflandırılmaları bu yöneticilerin ahlâken iyi olduklarının göstergesidir (Tûsî, 2016: 296-297).

Ahlâk ilmîyle tıp ilmînin birbirine benzetilmesi gerek düşünürlerimizde gerek kendilerinden önceki İslâm filozoflarında açıkça görülmektedir. Düşünürlerimiz özellikle Fârâbî’yi takip ederek bu benzetmeyi siyaset düşüncelerine de taşımışlardır. İbn Miskeveyh, devlet adamında bulunması gereken ahlâkîliğin Beckem’in Sinan bi Sabit’ten isteklerini içeren şu hadiseyle aktarıyor. “İdarî işlerimde, vücut sağlığım konusunda ve önemli işlerim ve menfaatlerim hususunda sana itimat etmek istiyorum. Ayrıca benim için son derece mühim bir diğer iş konusunda sana güvenmek istiyorum. Sözünü ettiğim şey bedenime ait olan işlerimden daha da önemli olan ahlâkımı terbiye meselesidir. Bu hususta da senin aklına ve fazlına itimadım vardır. Zira hiddet ve gazabımın fazlalığı ve bunların beni esir alması, beni kedere sevk ediyor. Bunlar, tercihlerimi elimden alıyorlar. İnsan dövüyorum ve öldürüyorum; sonra da pişman oluyorum. Bundan dolayı senden istiyorum ki, ne yapmam lâzım geldiğini bana öğret! Beğenmediğin işlerden beni menetmek için bir çare bul! Bende bir kusur gördüğünde, onu bana söylemekten ve bu kusuru gidermenin çaresini bana öğretmekten hiç çekinme!” (İbn Miskeveyh, 2016: 401). Bu noktada Tûsî, devlet adamını doktora benzeterek, doktor nasıl ki bedenin sağlığını korumaya muktedirdir, devlet başkanı da siyaset ilmîne vâkıf olan birisidir. Devlet başkanı gerçek denge diye adlandırılan âlem mizâcının sağlığını korumaya ve itidal halinde olan bu mizâcî dengesizlikten muhâfaza etmeye çalışır. Başka bir deyişle devlet adamı, âlemin tabibidir (Gafarov, 2011: 265). Burada da, erdemler kısmında değindiğimiz adalet erdemi ve onun mutedil yani dengeli olma durumu hatırlandığında devlet başkanı-ahlâk ilişkisi daha iyi anlaşılacaktır.

Önceki bölümlerde de değindiğimiz devlet ve siyaset çeşitleri bakımından, üzerinde önemle durulan ve bu devlet ve siyasetin niteliğini belirleyen ölçütün ahlâk olduğu görülecektir. Zira devlet çeşitlerinin erdemli olan ve erdemli olmayan şeklinde ikiye ayrılması, o devle-

tin ahlâkî yapısına bakılarak ileri sürülen niteliklerdir. Eğer o devlette yaşayan halkın ve devlet başkanının fiilleri bunun sonucunda ahlâkları iyi ve güzelse o devlet erdemli devlet yani ahlâklı devlet olacaktır. Aksi bir durumda bu fiiller kötü ise erdemsiz yani ahlâklı olmayan devlet halini alacaktır. Kezâ aynı şekilde devletlerde uygulanan siyaset de mutedil ve ahlâklı ise erdemli, değilse ahlâktan yoksun yani erdemsiz siyaset olacaktır. Ahlâklı olma ya da olmama vasfını koyarken, yukarıda belirttiğimiz gibi özellikle Tûsî'nin ahlâkı, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir özellik kazanmasını sağlayan ilim (Tûsî, 2016: 26), tanımını ölçüt aldık. Burada belirtmemiz gereken önemli bir hususa da kısaca değinmek isteriz. Yukarıdaki tanıma göre, ahlâksız olmak da bu nefsin çirkin ve yerilecek özellikler taşıyan bir vasfı olmak durumundadır. Dolayısıyla biz genel olarak ahlâkı ortaya çıkan haller, huylar manasında kullanmış oluyoruz. Çünkü ahlâk, bütün düşünürlerimizde bir ilim olarak ele alınmış, insan fiilleri ise daha çok huy, meleke, hal gibi terimlerle karşılanmış ve bunlar ahlâk ilmî içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda biz ahlâklı veya ahlâksız derken direk ahlâk ilmîni değil de ahlâk ilmînin kapsamına giren söz konusu durumların sonucunda ortaya çıkan fiilleri kastediyoruz. Bireyin ahlâklı olması, ahlâk ilmînin altında değerlendirilen huyları iyi yönde kullandığını gösterir. Ahlâksız olması da bu huy, mizaç, meleke, hal gibi ahlâk ilmî içerisinde değerlendirilen özelliklerin sonucunda ortaya çıkan fiillerinin olumsuz olduğuna işaret etmektedir.

Tam bu noktada aklımıza şöyle bir soru gelebilir. Peki, neden ahlâk olmadan siyaset olmaz? Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir. “Siyasetten ahlâklı olma talebimizin gerekçesi mâkûldür. Tam da bu nedenle, hukukunda temelini teşkil eden “Hak” kavramı, ahlâkî bir temele dayanmazsa toplumsal denge bozulur ve zulüm meşru hale gelebilir. Çünkü yasalar tek başına toplumsal düzeni sağlayamaz; zulmün araçları olabilir, zulmü meşrulaştırabilir.” İyi siyaset, hak edene hak ettiğini vermek suretiyle adaletli olmaktır. Siyaset ve ahlâkın kesiştiği nokta burasıdır. Siyaset yapan kişi her türlü etkinliğinde topluma karşı sorumludur. Ondan ahlâklı olmasını isteyen toplum, kendisi adına yönetme gücünü ona vermiştir. Siyasetçi bu gücü kötüye kullanırsa ahlâkî ödevini yani sorumluluk ve yükümlülüklerini yerine getirmemiş olacaktır (Poyraz, 2015: 139-140).

Görüldüğü üzere, gerek ferdî gerek ailede ve gerekse de toplumda olsun akıllı bir varlık olan insan için ahlâk olmazsa olmaz değerlerden bir tanesidir. Tezimiz bir bütün olarak değerlendirildiği zaman bu hususun tezin bir özeti olarak öne çıktığı anlaşılabacaktır.

Ahlâkî değerler her ne kadar bireysel olarak ferdînin kendisinde meydana gelse de, daha önce de değindiğimiz gibi bunun pratik karşılığı toplum içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bun-

dan dolayı bireyin ahlâkîliğinin ölçülebilmesi için onun mutlaka başka insanlarla etkileşime geçmesi, iletişim halinde olması gerekmektedir. İşte bu etkileşimde insan bazı davranışları ortaya koymak zorundan olacaktır. Bu davranışlar, yaratılışları birbirinden tamamen farklı olan insanlarda farklı şekillerde ortaya çıkacak ve bunun topluma tezâhürleri farklı şekillerde olacaktır. Bu fiillerin sonuçları bazen olumlu, bazen de olumsuz olabilmektedir ve bunun böyle olması da kaçınılmazdır. Zira insanların istekleri ve ihtiyaçları birbirinden farklıdır. Genelde bu farklılıklar, ahlâkî normlara uyulmadığı için olumsuz olmakta ve toplum bu yüzden bir kargaşa yaşayabilmektedir. Bu noktada bu kargaşanın önüne geçilebilmesi için mutlaka bir tedbîre ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacı da giderecek tek merci, tarihten günümüze kadar farklı farklı çeşitleri görülen siyaset kurumudur. Dolayısıyla toplumda ahlâkın varlığı ya da yokluğu bir şekilde siyaseti ve siyasetçiyi zorunlu hale getirmektedir.

İslâm düşüncesinde, Fârâbî'den sonra İslâm siyaset düşüncesi sistemli bir hale gelmiştir. Özellikle tezimize konu olan düşünürlerimizde ise siyaset, ahlâkla birlikte ele alınmıştır. Nitekim İbn Miskeveyh'ten sonra yazılmış olan ahlâk kitaplarına baktığımızda ahlâk ilmî, ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve siyaset ahlâkı şeklinde sistematize edilmıştır. Bu bağlamda söz konusu ahlâk kitaplarına baktığımızda bu üç konu birbirini tamamlayan cüzler halini almıştır. Örneğin, *tedbîrû'l-müdün* konularından bir tanesi olan erdemli devletler ve erdemli siyasete baktığımızda bunu açıkça görebilmekteyiz. Burada, erdemli devletten söz edebilmemiz için bu devleti oluşturan bireylerin ahlâkî erdemleri elde etmiş, iyi fiiller işleyen bireylerden oluşması gerekir. Kezâ erdemli siyaset de, toplumu yöneten bireylerin taşıdığı vasıfların erdemlere uygun olması, yürüttükleri siyasetin de erdemli yani ahlâklı siyaset olması gerekir. Aynı şekilde ailenin ve toplumun da bu erdemli bireylerden oluşması gerekmektedir. Dolayısıyla dikkat edildiğinde fertten aileye ve topluma doğru giden tedrici bir durum söz konusudur. Bu nedenle bunların birlikte değerlendirilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

İşte bundan dolayı, gerek felsefe tarihinde gerek İslâm düşüncesinde ilimler sınıflandırılırken ferdî ahlâk, ev yönetimi ve siyaset birlikte pratik ilimlerden sayılmışlardır. Bu da onların ne kadar iç içe olduğunun bir göstergesidir. Özellikle İbn Miskeveyh'ten sonra bu ilimlerin hepsi birlikte genel olarak ahlâk ilmî içerisinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Hülâsâ, ahlâk ve siyasetin ne denli iç içe ve birbirleriyle bağlantılı olduğunu göstermek için konumuza şu sözlerle bitirip, bu bağlantıyı biraz daha spesifik hale getirecek çalışmamızın son bölümü olan *tedbîrû'l-müdün*'ün siyaset içeriğine geçmek istiyoruz.

“Ahlâk toplumsal kurumları da yaratan değerler sistemidir; geniş anlamıyla adalet ve hak olarak. Adaleti diri tutan haktır. Ahlâkın içi hak, dışı adalet ve hak kavramlarıdır. Hak

adaleti diri tutar, adalet de ahlâktaki değerleri meydana getirir. Bu bir bütünlük oluşturur ve kurumları doğurur. Kurumları yaratan ve ayakta tutan bu yaratıcı ahlâktır. Böyle olunca da siyaset de ahlâkın bir şubesi olur.” (Poyraz, 2015: 141).



3. TEDBİRÜ'L-MÜDÜN'ÜN SİYASİ İÇERİĞİ

3.1. Otorite Kavramı

Doğası gereği sosyal bir varlık olan insanın topluma girmesi ve başka insanlarla iletişim halinde olması gerekir. Bu onun sosyal olma zorunluluğunun sonucudur. Topluma bir şekilde dâhil olan insanın fıtratı gereği iyi ve kötü yönleri vardır. Daha doğrusu o, her iki yöne de meyilli bir şekilde yaratılmıştır. İnsan, toplum içerisinde meyilli olduğu bu yönlerinden kötü olanı kullandığında başkasına zarar verir ve kötü örneklerin çoğalmasıyla toplumun düzeni bozulmuş olur. Bu noktada insanların birbirlerine zarar vermemesi ve aralarındaki adaletin yerine getirilmesi, bunun yanında toplumun her türlü iş ve ihtiyaçlarının tedbîr edilmesi için de bir otoriteye ihtiyaç vardır. İşte sosyal, siyasal, dinî, ekonomik vb. ilişkilerde otoritenin bu önemine binaen biz de bu bölümde dinî ve siyasî otoriteyi tezimiz bağlamında değerlendirmeye alacağız.

İnsanlar şayet birbirine karşı eşit güçte olsalardı ya da kendi içinde melek ve ya daima ahlâklı olup birbirlerine kötülük yapmasalardı ve bu şekilde yaşayabilselerdi bir otoriteye ihtiyaç olmazdı. O zaman otorite, hayatı engelleyen aczin ve ahlâk dışı davranışın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Olguner, 2001: 29-30). Otorite Türkçede ise, yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yetke, sulta, velayet, siyasî veya idarî güç, çalışmalarıyla kendinî kabul ettirmiş, başarılı kimse, yetki kurmak veya yetki sahibi olmak gibi çeşitli anlamlarda kullanır (TDK, 2011: 1823). Otorite, “fiziksel zorlama olmaksızın ve taleplerini tartışmaya ya da haklı göstermeye çalışmaksızın, gönülden itaat ettirme yolu”dur (Mendel, 2005: 11) ve bireyin veya toplumun eylemlerini ve hareket nedenlerini şekillendirecek bir konumda olmak, onlar üzerinde bir güce sahip olmak (Sümer, 2015: 77) anlamlarına da gelir.

Ayrıca, yetkili kılınmış yetkilendirilmiş anlamında olan otorite kelimesinin, fikir, inanç ve fiil alanlarında da kullanılarak “bir fikrî etkileme, inancı ikna etme, bir fiile sevk etme hakkı” gibi manaları da vardır. Otorite kelimesi dinî, siyasî vb. kelimelerle nitelendirildiğinde o alanla ilgili şahsi, sınıfsal ve kurumsal anlamdaki yetkiyi, bağlayıcılığı veya egemen durumu ifade eder (Türcan, 2005: 97).

Otorite, iktidarın emir ve kararlarının tartışma konusu yapılmaksızın geçerli sayılması ve onlara uyulmasını gerektirir. Ancak böyle bir durumda otoritenin varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla otorite; normal olarak kuvvete, zora ve tehdide başvurmada bir iradenin yürütülmesi demektir (Macit, 2003: 2).

Bu bağlamda konumuzu ilgilendiren yönleriyle değerlendirildiğinde otorite en basit şekliyle “meşru iktidar” demektir. Otoritede herhangi bir zorlama veya baskı yoktur. Otorite daha çok kabul edilmîş bir itaat ödevine dayanır. Bu anlamda otorite, meşruluk ve haklılıkla örtülü bir iktidardır (Heywood, 2007: 5). Dinî olsun ya da siyasî olsun herhangi bir otoritenin varlığından söz edebilmemiz için bu otoritenin hüküm süreceği bir devletin olması zorunluluk arz eder. Devlet varsa otorite vardır. Ortada herhangi bir devlet yoksa otoriteye de ihtiyaç hâsıl olmaz. Bu nedenle dinî ve siyasî otoriteye geçmeden önce devletin ne olduğuna kısaca bakalım.

Devlet, “değişmek, bir halden başka bir hale dönmek, nöbetleşe birbiri ardına gelmek, dolaşmak, üstün gelmek, zafer kazanmak ve el değişmek” gibi anlamları olan Arapça kökenli bir kelimedir. Devlet, tarihin ilk evrelerinden beri toplumsal hayatı düzenleyen vazgeçilmez bir araç olmuştur (Çifçi ve Erdem, 2013: 119). “Devlet, sınırları belirlenmiş ortak bir toprak bütünlüğü üzerinde, özgür ve bağımsız bir siyasî örgütlenme sonucu oluşmuş kurumdur.” Devlet, toplumu ve bireyleri yöneten onları koruma altına alan önemli ve büyük bir siyasî örgütlenmedir (Çüçen, 2013:309). Terim anlamıyla devlet genel olarak şöyle tarif edilebilir. “belli sınırlar içindeki, insan topluluğuna ait siyasî hakîmiyetin teşkilatlanmış şekli.” (Davutoğlu, 1994: 234).

İslâm düşüncesinde devlet, mülk, hilâfet, imâmet, gibi kavramlarla ele alınan bir kurum olup, bu kurum toplu olarak yaşayacak olan insanlara zorunluluk arz eder. Devletin amacı, dinî ve dünyevî işleri düzene sokmak ve bunları korumaktır. Devlet, işbirliği ve işbölümü yapan insanların ilişkilerini düzenleyen bir kurumdur (Çifçi ve Erdem, 2013: 120). Devlet bu işleri otorite dediğimiz bir yönetici aracılığıyla yerine getirir. Çünkü devlet canlı ve irade sahibi olmayıp diğer araçlar gibi kullananlara göre şekil alan bir araçtır. Bu araç iyyinin elinde iyi, kötünün elinde kötü olur. Devlet kendisini idare eden yöneticilerin görüş ve inançlarına göre şekillenip isimlendirilir. Ayrıca devlet, insanların kendi iradeleri ile Allah tarafından kendilerine yüklenen sorumlulukların yerine getirilmesi için kurulmuş beşeri bir kurumdur (Çifçi ve Erdem, 2013: 121). “İslâm siyaset düşüncesini içeren eserlerde devletin kökeni, toplumsal bir varlık olarak görülen insanların bir arada yaşama zorunlulukları, ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarını sağlamak için oluşturdıkları işbölümü ile açıklanmıştır.” (Bağdatlı, 2018: 105).

Otorite ve devletle ilgili bu genel bilgilerden sonra ele alacağımız dinî ve siyasî otorite çeşitlerine geçerek, öncelikle bu otoritelerin mahiyetini, daha sonra düşünürlerimizin değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız.

3.1.1. Dinî Otorite

İrade sahibi olan insanın, iradesi sonucunda gerçekleştirmiş olduğu davranışlarına sorumluluk yükleyen üç otorite vardır. Bunlar; vicdanî, toplumsal ve ilahî otoritedir. Akıllı bir varlık olan insan, yapmış olduğu davranışlarının iyi ya da kötü olduğu ile ilgili bir değerlendirme yapabilir. O, vicdanen yapmış olduğu iyi işlere sevinir; kötü işlere de üzülür. Eğer insanın vicdanı bozulmamış ise o kötü davranışlarıyla ilgili kendini kınar ve bundan utanç duyar. Buna vicdanî otorite denir ve bu otorite sadece bireyin kendisini bağlar. Fıtratı gereği toplumsal bir varlık olan insan, yaptığı davranışlarının toplumda nasıl karşılanacağına dikkat eder. O, toplumun bir üyesi olduğu için topluma hesap vermek zorundadır. İşte bu zorunluluk onu, toplumun isteklerine göre hareket etmeye iter. Buna da toplumsal otorite denir. Ancak toplumsal sorumluktan doğan bu otorite, her durumda yeterli olmamaktadır. Çünkü kötülük yapmak isteyip de toplum baskısından çekinen biri bu kötülüğü gizli bir şekilde yapmak isteyebilir. Dolayısıyla gerek vicdanî gerek toplumsal otoritenin eksik yönlerini kapatma noktasında dinî otorite devreye girer. Nihâî amacı her iki âlemde de mutluluk olan insanın bu noktada dinî sorumlulukları da olacaktır. İnsan, yapmış olduğu fiillerden hesaba çekilecektir. Zira yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde bunu insana bildirmiştir (Güneş, 2011: 96-97). Bundan dolayı diğer otoritelerle kıyaslandığında dinî otoritenin daha çok baskın olduğu aşîkârdır. Şimdi dinî otoritenin ne olduğuna bakalım.

Dinî otorite, “dinin temel unsurlarının tanımlanmasında ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan, kavramsal, bireysel ve kurumsal güç ve yetkililik” şeklinde tanımlanabilir. “dogma, yani dinin ihmâl edilemez ilan ettiği inanç konuları, ibadetler ve ahlâkî iddialar, dinin tanımındaki temel unsurlar olarak, dinî otoritenin konusunu, otoritenin etkin ve geçerli olduğu alanı teşkil etmektedir.” (Türcan, 2005: 98).

Bu bağlamda Allah'tan almış oldukları vahiy sayesinde peygamberler dinî otorite sayılmışlardır. Yani onların aldıkları bu vahiy otoritelerini meşrulaştırmıştır. Peygamberin dinî alandaki kararlarının bağlayıcı ve sorgulanamaz nitelikte olması, onların dinî otorite olduklarının en açık delilidir (Türcan, 2005: 101).

Peygamberden sonraki duruma baktığımızda Müslüman kültürde hilâfet kavramı nübüvvetten sonra dinî-siyasî içeriği yönüyle en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Müslüman toplum Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, Hz. Ebubekir'in ilk halife seçilmesiyle hilâfet kavramıyla tanışmıştır. Ne var ki Kur'ân ve Sünnette Hz. Peygamber'in dışında herhangi bir kişi, grup ya da kurumun dinî otoriteye sahip olduğuyla ilgili bir işaret yoktur. Bu anlamda Hz. Peygamber'den sonraki hilâfet kurumu, siyasî içeriğiyle daha çok ön plana çık-

maktadır (Türcan, 2005: 106-111). Zaten İslâm tarihine baktığımızda siyasî cereyanların çoğu hilâfet makamı etrafında şekillenmiştir.

Toplumsal hayatta kendisine itaat edilen hiçbir birey ya da kurum, kendisinin dinî otorite iddiasında bulunacak kadar mâsum veya yanılmaz olduğunu ileri süremez. Zira Sünni Müslüman kültürde itaat edilecek iki merci vardır, o da Kur'ân ve Sünnettir. Hz. Peygamber'den sonra ashab ve tabiun bid'at oluşumlarına karşı, Kur'ân ve Sünnete göre dinin temel ilkeleri üzerinde fikir birliğine varmışlardır. *İcmâ* denilen bu yapıyla Müslüman toplumda otorite ihtiyacı aşılmaya çalışılmıştır (Türcan, 2005: 111-119).

Konuyu biraz daha açacak olursak, “Müslüman siyasî teorileri, - hem bir peygamber hem de yönetici olarak itaati emredilen- Hz. Peygamber'in otoritesinin nasıl ve kim tarafından devam ettirileceği gibi sorunlar etrafında oluşmuştur.” Şia bu otoritenin mâsum İmam tarafından, ehl-i sünnet ise; vahyin dışında kalan yetki ve otoritenin ümmetin tamamı tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedirler. Hariciler'e gelince onlar da, peygamber otoritesini dışarıda bırakarak başvurulacak tek mercinin Kur'ân olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i sünnet sisteminde ümmet devraldığı peygamber otoritesini kendi içerisinde çıkarmış olduğu müçtehidler aracılığıyla yerine getirmiştir. Müçtehidlerin ortaya koyduğu görüşler ve bunların bir noktada toplanmasına da *icmâ* denilmiştir. Hz. Peygamber'in sözünün sahabeyi bağlaması gibi, *icma*'nın da bütün ümmet için bağlayıcılığı söz konusudur. İslâm siyaset teorisine göre şari' (kanun koyucu) Allah'tır. Hz. Peygamber de onun iradesini aktarması ve uygulaması bakımından Şari' kabul edilir. Şari', Allah ve Peygamber olduğuna göre bunların dışında kimse'nin hüküm koyma yetkisi yoktur. Müçtehidlerin yaptığı şey *nass*'larda bulunan hükümleri keşfetmek ve bunları açığa çıkarmaktır (Apaydın, 2003: 220-223).

İslâm, özü gereği herhangi bir ideolojiden yana olmamıştır. Bundan dolayı o insanlara somut bir sistem önermemiştir. Müslümanlar kendi sosyal şartlarına uygun, farklı yönetim biçimlerini uygulamışlardır. Ancak bunların içinde teokrasi olmamıştır. Çünkü İslâm kendi içerisinde bir ruhban sınıfının oluşmasına izin vermemiştir. İslâm tarihi boyunca otoritesini direk Tanrı'dan alan bir liderin varlığı söz konusu olmamıştır. Bundan dolayı ortaya çıkan yönetim biçimleri ve siyaset teorileri, temelde *nass*'a dayanmakla birlikte bu *nass*'lar, şartlara ve kültürel birikimlere göre yorumlanmıştır. Müslümanlar; yaşadıkları zamana, coğrafyaya, sosyo-politik ve kültürel şartların durumuna göre kendilerine uygun olan yönetim biçimini hayata geçirmişlerdir (Çifçi ve Erdem, 2013: 126-127).

3.1.2. Siyasî Otorite

Siyasî otorite, “toplumun genelini kapsayacak şekilde onların işlerini yürütme yetki ve gücü” demektir (Akyüzoğlu, 2015: 56). Siyasî otoriteye, toplumları yönetme ve onlar adına çeşitli kararlar alma, bu kararları hayata geçirme yetkisi de denilebilir. Bu yetki, eskiden genellikle babadan oğula geçerken, günümüzde birçok ülkede toplumlar kendilerini yönetecek kişiyi seçimle işbaşına getirmektedirler (Güden, 2010: 25). Siyasî otorite yasa ve yasa koyucudur. Fârâbî’de ise bu otorite yasadan ziyade bizzat devlet başkanıdır. Onlara göre siyaset ahlâk için önemli bir yer teşkil eder. Yani bir anlamda siyasî otorite ahlâkın da kaynağı görevini üstlenmiş olur (Özturan, 2017: 193).

Tanımlara bakıldığında dinî otorite kısaca, insanın diğer dünyasını önceleyerek onun her iki âlemde de mutluluğu elde etmesi için gayret göstermektedir. Siyasî otorite ise daha çok insanın bu dünyadaki işlerine yönelik düzenleme yapmaktadır. Genel olarak İslâm siyaset düşüncesine, özelde ise tezimize konu olan düşünürlerimizin siyaset felsefelerine baktığımızda dinî ve siyasî otorite birbirlerinin mütemmim cüzleridir. Birinin diğerinden ayrı değerlendirilecek şekilde bağımsız olmadığını görmekteyiz. Dinî otorite her ne kadar dünya ve ahiret hayatına müteveccih görünse de esasında dinî ölçütler fertlerin daha çok dünya hayatını düzenlemekle ilişkilendirilebilir. Bu nedende de siyasal otoriteyi doğrudan etkilemektedir. Nitekim İbn Haldun (ö.1406) halifelikle saltanatın iç içe olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: Önceleri salt devlet başkanlığı olmaksızın yalnızca halifeliğin anlamı vardı. Sonra devlet başkanlığı ile halifeliğin anlamı iç içe girip karıştı. Daha sonra da bu sadece devlet başkanlığına dönüştü. Bunun nedeni ise, bu dönemde devlet başkanlığının dayalı bulunduğu topluluk gücü, halifeliğin dayalı olduğu topluluk gücünden ayrılmış olmasıdır (İbn Haldun, 2013: 85).

İbn Haldun’un bu düşüncesinden, önceleri dar bir alanda hüküm süren hilâfet müessesesinin İslâm coğrafyasının genişlemesi, İslâm medeniyetinin yeni kültürleri içine alması ve yeni kültürlerle komşu olması hasebiyle hilâfetin aynı zamanda siyasî yönetimi de ele alma zorunluluğunu doğurduğu ve giderek devlet başkanlığının ağır bastığı kanaati hâsıl olmaktadır. Bu nedenle İbn Haldun, halifeliğin artık siyasî otoriteye dönüştüğünü düşünmektedir. O, halifeyi Hz. Peygamber’den sonra onun yerine geçmiş ve dünyevi siyaseti dinî kurallara göre yöneten bir kişi olarak görmektedir. Ona göre, halifelik tarihin bir döneminde ortaya çıkmış ve hükümdârlığa dönüşmüş bir yönetim şeklidir (Güden, 2010: 103).

Kendisinden sonraki İslâm siyaset ve ahlâk düşüncesine büyük ölçüde ilham kaynağı olmuş olan Fârâbî’nin de siyaset düşüncesinde siyasî ve dinî otorite birbirinden ayrılmaz. Çünkü onun, siyasî otorite dediği ilk başkan vahiy aracılığıyla faal akılla ittisale geçer. Bu

ittisal sonucunda metafizikten ahlâka, ahlâktan siyasete her alan dinle sıkı bir ilişki içerisine girmiş olur. Dolayısıyla ilk başkanın siyasî olmak yanında dinî bir niteliği de vardır. Zira ilk başkan yönetme sanatıyla ilgili görüş ve eylemleri vahye göre belirlemektedir (Özturan, 2017: 205-206). Tam bu noktada Fârâbî'nin peygamber ve yöneticiyi (devlet başkanı) müsavi olarak değerlendirmesi daha anlaşılır olacaktır.

Tezimiz bağlamında düşünürlerimizin hilâfet makamını hem dinî hem de siyasî yetkiyi elinde bulunduran kurum olarak nasıl ele aldıklarına geçmeden önce, İbn Haldun'un onların düşünceleriyle paralel olan şu görüşlerini de aktarmak istiyoruz.

Dünya işlerinde herkesin kabul edebileceği bir yöneticiye ve hükümlerine boyun eğeceği bir siyasal oluşuma ihtiyaç vardır ki o da devlettir. Devlet, toplumlarda doğal olarak ortaya çıkan ve onların yeryüzündeki ihtiyaçlarını karşılamada gerekli olan yasal bir oluşumdur. Eğer bu yasalar aydınlar ve devlet büyükleri tarafından konulmuşsa bu “aklî siyaset” niteliği kazanır. Eğer yasalar Tanrı tarafından konulup bir şeriat koyucu aracılığıyla getirilmişse bu da “dinî siyaset” tir. Her iki siyasetin amacı da insanların işlerini ‘tedbîr’ etmektir. Onların işlerini bu dünyada yaşamaya yarar hale getirmek ve diğer dünyaya yönelik olacak şekilde düzene sokmaktır. Yani bu dünya işleriyle birlikte onları ahirete de hazırlamaktır. İşte insanların, gerek bu dünyadaki gerek diğer dünyadaki işlerine ilişkin konularda, kamuyu bu dünya işlerinde elverişli olan yolu izlemeye ve şeriata dayalı bakışın gereğine göre yönetme işi halifelik denilen kurum tarafından yerine getirilecektir. Bu anlamıyla halifelik, gerek dinin korunmasında, gerek dünyaya ilişkin siyaset işlerini yürütmektir (İbn Haldun, 2013: 53-54).

Şimdi bu bilgiler ışığında düşünürlerimizin otoriteyle ilgili fikirlerine bakalım.

İbn Miskeveyh'in dinî ve siyasî otoriteyi birlikte değerlendirdiğini onun, bir devletin kaim olabilmesinin şartlarından ve devletin temelini oluşturan, devleti idare eden otoriteler için çok önemli bir yere sahip olan adalet kavramıyla ilgili sözlerinden anlayabiliriz. Ona göre adalet; tabîî, va'zi ve ilahî olmak üzere üçe ayrılır. Tabîî adalet; Fârâbî'nin de üzerinde durduğu, birlik ve bütünlük arz eden tabîî âlemdeki dengeyi; va'zi adalet, yasama faaliyetleriyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlahi adalet de metafizik âleme hükmedip denge ve düzen ilkesidir (Bayrakdar, 1999: 205). Buradan da anlaşılıyor ki düşünür ilahî ve insanî işlerin pek de birbirinden bağımsız olmadığını öne sürmektedir. Bu işlerden biri insanların dünya ve ahiret yasalarıyla ilgili adalet mefhumudur ki o da ancak âdil bir devlet başkanının eliyle hayata geçirilebilir.

Bu bağlamda İbn Miskeveyh, dinin gelenekleri ve hukukun (yasaların) esaslarını koruyan kişiye halife (imam), bu kişinin sanatının hükümdârlık olduğunu söylemektedir. İbn Miskeveyh, Fas hükümdârı Erdeşir'den naklettiği şu sözle dinin ve siyasî otorite sahibi hükümdârın ikiz kardeş olduğunu tasdik eder. “Din ve hükümdâr ikiz kardeşdir, bunlar birbirlerini tamamlarlar. Din esastır. Hükümdâr da bekçidir. Esası olmayan her şey yıkılmaya mahkûmdur. Bekçisi olmayan her şey de kaybolur.” (İbn Miskeveyh, 2013: 169-170). Kınalızâde de, dinî otorite ile siyasî otorite ilişkisini şu sözlerle ortaya koymaktadır. Padişah siyasî otoritedir ve o, ülkelerde ve insanlar arasında siyasetini koyan ve uygulayan kişidir. Ancak söz konusu siyasetin daima dünya halkı tarafından itaat edilen ve insanlar tarafından benimsenen feyiz verici üstün rabbe dayanması gerekir. Halkın bu dayanak noktası da rabbın gönderdiği şeriat ve onun uygulayıcısı şari’ olan yani kendisine Peygamber de denilen Allah’ın elçilerinin uygulamaları olacaktır (Kınalızâde, 2016: 378-379).

Tûsî’nin üzerinde durduğu nokta, insanların fiillerinin birbirinden farklı olduğu ve onların kendi hallerine bırakılmamalarıdır. Eğer kendi hallerine bırakılırlarsa güçlü zayıfı ezecek, bunun sonucunda da toplumda düzensizlik ortaya çıkacaktır. Bunun olmaması için toplumu tedbîr edecek bir müdebbire yani bir yönetime ihtiyaç vardır. Bu idare eliyle, insanlar hak ettikleri konuma râzı edileceklerdir. Sonuçta herkes kendi hakkına kavuşacaktır. Yönetim onları, hukuku çiğnemekten alıkoyarak herkesin sorumlu olduğu bir işle meşgul olmasını sağlayacaktır. Tûsî, diğer insanlardan ayırt edilen, ilahî yasaları uygulayacak bir kişiye ihtiyaç olduğunu söyler. Bu kişiye de mutlak hükümdâr ya da imam adını verir (Tûsî, 2016: 240-241). Buradan da şu anlaşılıyor ki Tûsî sultanın şeriata bağlı kalmasını istemekle birlikte, devlet işlerinde ve toplumdaki düzeni sağlamada kendi şahsi yetkisini de kullanabileceğine de işaret etmektedir. Tûsî’nin bu düşünceleri, devlet başkanının otoritesinin hem dinî hem de siyasî olduğunu gösterir.

Tûsî’nin siyaset düşüncesinde, yasa koyucu (şari’) ve onu uygulayacak olan kişinin aynı anda bir arada bulunma zorunluluğu yoktur. Yani şari’ (peygamber) gelmiştir, İlahi yasaı koymuştur. Onun her devir ve asırda gelmesine gerek kalmamıştır artık. Konulmuş olan bir yasa birçok devir halkına yeter. Ancak bu yasaları yürürlüğe koyacak bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Çünkü idarenin sürekli olması gerekir. İdare kesilirse düzen de bozulur. İdareci bu kanunları korumakla mesuldür. Ayrıca idarecinin bu yasaları zamanın şartlarına göre düzenleme yetkisi vardır. (Tûsî, 2016: 241-242). Tûsî’nin bu düşüncelerinden anlaşılıyor ki o, başta bir şari’ yani ilahî emirleri getiren bir peygamberin siyasetini yani otoritesini zorunlu görür. Fakat daha sonra bu zorunluluk ortadan kalkar. Peygamberden sonra onun siyasetini

hükümdâr yürütebilir. Benzer bir görüşle Kınalızâde de, her devirde yeni bir şeriatın gerekli olmadığını söyler. Ancak şeriatı uygulayacak, şeriatın tümel yasalarından tikel meselelerle hükümler çıkarabilecek hükümdarın gerekliliğine vurgu yapar (Kınalızâde, 2016: 380). Dolayısıyla siyasî otorite olan hükümdar ya da padişah, aynı zamanda dinî otorite vasfını kazanmış olur. Tûsî, hükümdarlık yönetimine de, bir topluluğun kendileri için erdemler meydana gelecek şekilde yönetilmesi (Tûsî, 2016: 240) derken, yönetimde dünya işlerinin de önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla düşünürlerimiz, dinî ve siyasî otoritenin aynı anda kullanılması gerektiğini düşünmektedirler. Siyaset kelimesini tedbîr kelimesiyle aynı anlamda kullanan Kınalızâde de padişaha *müdebbir-i müdûn* demektedir. Onun başında bulunduğu hükümet imâmet ve hilâfettir. Osmanlı devletinde yaşayan bir düşünür olması hasebiyle o, bu unvânı Osmanlı sultanlarına da lâîk görmektedir. Yavuz Sultan Selim’le birlikte unvânın Osmanlı padişahlarına geçmesiyle de bu unvân pekişmiştir (Oktay, 2015: 467). Kınalızâde’nin padişahlığı ve hilâfeti bir arada kullanması, hatta yaşamış olduğu Osmanlı Devleti’nde bunun zaten pratikte var olması da Kınalızâde’nin de dinî ve siyasî otoriteyi birlikte düşündüğünü göstermektedir. Burada dikkat çekici olan, Oktay’ın da ifade ettiği gibi Kınalızâde, padişahın saltanatını ve bu saltanatın elde ediliş tarzını sorgulamamaktadır. Bunun sebeplerinden biri onun bu saltanatını, siyasî otoritesini dine dayandırmasıdır (bkz. Oktay, 2015: 493). Dolayısıyla o da kendisinden önceki düşünürler gibi devlet başkanlarının dinî ve siyasî otoriteyi bir arada kullanmalarını meşru görmektedir.

Düşünürlerimizin bu yaklaşımları etraflı bir şekilde değerlendirilecek olursa siyasî otoritenin yönetim şeklinin dine uygun olması gerekli görülmektedir. Din ve devlet, bir binanın temeli ve sütunları gibi birbirine bağlıdır. Biri olmadan diğerrinin bir yararı ve dayanağı olmayacaktır (Gafarov, 2011: 270). Bu da dinî ve siyasî otoritenin işlerinin birbirinden bağımsız olmadığını bir göstergesidir.

3.2. Fert, Aile ve Toplum

Toplumsal bir hayattan söz edebilmemiz için öncelikle bu toplumsal hayatı meydana getirecek olan fertten yola çıkmak gerekir. Zira toplumun en önemli öznesi ve en önde gelen dinamiği hiç şüphesiz ferttir. Gerek düşünce tarihinde gerek İslâm ahlâk düşüncesi tarihinde akıllı bir varlık olduğu için insan, hemen hemen birçok düşüncenin ana eksenini oluşturmuştur. Nitekim metafizikten ontolojiye, bilgiden psikolojiye, ahlâktan siyasete düşünce tarihinin birçok alanında insan, önemli bir yer teşkil etmiştir. Bundan dolayı İslâm ahlâk düşüncesinde de ahlâkiliğin fertten başlayarak aile ve topluma yansıyacak şekilde tedrici olarak sistematik hale getirilmesinin sebebi de ferdin, aile ve toplum gibi oluşumların temelinde yer alıyor ol-

masıdır. Çünkü insan, fıtratı gereği toplumsal bir varlıktır. O, diğer insanlarla ünsiyet kurmak zorundadır. Bu ünsiyet, öncelikle içerisinde doğup büyüdüğü aile içinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu birey, daha sonra toplumun diğer bireyleriyle iletişime geçerek toplumdaki görevini yerine getirmiş olacaktır.

Tezimize konu olan düşünürlerimizin ahlâkla ilgili görüşlerine baktığımızda hemen hemen hepsi ahlâkî olgunluğun ortaya çıkması için öncelikle ferdî ahlâktan başlamışlardır. Onlara göre, ailenin ve toplumun ahlâklı bir hale gelebilmesi için öncelikle bireyin ahlâkî yapısının iyi olması gerekir. Eğer birey ahlâklı olmazsa ahlâklı bir aileden ve ahlâklı bir toplumdan söz edebilmemiz imkânsız hale gelecektir. Bundan dolayı bireyin her türlü ahlâkî özelliklerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun için bütün düşünürlerimiz bireyi ve onun nefisle ilgili özelliklerini eserlerinin ilk sırasına yerleştirmişlerdir. Biz de bu öneme binaen aynı sıralamayı gözeterek konunun bu yönünü de tezimize dâhil etmek istedik.

İslâm ahlâk anlayışında, varlıklar arasında akıllı olması hasebiyle insanın çok özel bir konumu vardır. Nitekim yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde buna vurgu yapmıştır. Öyle ki, bu konumundan dolayı Yüce Yaradan ona yeryüzündeki halifem demiştir. Bununla beraber onun, kötülük yapma potansiyeline de sahip olduğu dile getirilmiştir. Önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi iyi ve kötü yönleri olan ve bunlardan birisini seçip uygulayacak iradeye sahip olan insan, yeteneklerini iyi yönde geliştirirse iyi ahlâklı, kötü yönde geliştirirse kötü ahlâklı olur. İslâm diniyle dolayısıyla İslâm ahlâkıyla fert, Kur'ân-ı Kerîm'in yol göstericiliği ve Hz. Peygamber'in örnek hayatı üzerinden karakterini mükemmel hale getirir. O, çevresine güven veren, elinden ve dilinden emin olunan biri haline gelmiş olur (Kılıç, 2014: 31-33).

Ferdî ahlâktan sonra toplumsal ahlâkın en önemli basamağı aile kurumudur. Aile, toplumların temelini oluşturan, fertlerin genel olarak ahlâkî alt yapısının içerisinde şekillendiği bir topluluktur. Ferdîn türünü devam ettirebilmesi ve hayatını idame edebilmesi için mutlak şekilde bir aileye ihtiyaç vardır. Aile, aynı zamanda bireyin sosyalleşmeye başladığı, insanî ilişkileri öğrendiği ve kendini gerçekleştirmenin başlangıcı olan bir okul mesabesindedir. Aile, bir nevi bireyin toplum içerisinde ortaya koyacağı davranışlarının kaynağıdır. Zira aile içerisinde sorumluluk sahibi olmayı, sevgi ve saygı gibi değerleri öğrenecek olan fert, aynı davranışları toplum içinde de sürdürecektir ve sorumlu bir vatandaş haline gelecektir.

Bu noktada düşünürlerimizin *müdebbir-i-menzil* dediği evin reisine de çok büyük sorumluluklar düşmektedir. O, ailenin fertlerini hayata hazırlayıp topluma katacak bireydir. Bu

nedenle onun ahlâkî olarak yapacağı şeyler, ev halkının ihtiyaçlarını giderecek helal bir gelire sahip olmak, ev halkıyla iyi geçinip onlara lütfkâr davranmak ve onlara sıkıntı çıkarmamak, onların meşgalelerini takip etmek, onlara ihmâlkâr davranmadan onları bağına basmak, zaâfiyet göstermeden onlara esnek davranmak (İbn Kemmune, 2011: 182).

Akyol'un şu sözleri gerek fert ve gerekse aile için söylediklerimizi çok güzel özetliyor. "Sağlıklı bir toplumun oluşumunda en önemli rol, aslında birey ve aileye düşmektedir. Eğer bizler aile yaşamımızda ortaya koyduğumuz değerlerle üyelerimize ahlâklı ve adaletli bir ortam oluşturabiliyorsak bu, toplumun tümüne yayılacak düzgün tutum ve davranışların kazanılmasına vesile olacaktır." (Akyol, 2013: 42).

İbn Miskeveyh'ten sonraki ahlâk düşünürlerimiz, yukarıda da açıkladıklarımızın önemi-ne binaen olsa gerek sistemli olarak ferdî ahlâktan sonra, toplumsal ahlâk konularından olan aile ahlâkını işlemişlerdir. Hemen hemen bütün düşünürlerimiz, sık sık dile getirdiğimiz insanın sosyal olma özelliğinden yola çıkmışlardır. İnsan, bu sosyalliğini de ilk olarak topluma göre daha küçük bir grup olan aile içerisinde gerçekleştirmeye başlar. Kezâ yine bütün düşünürlerimiz aileyi anne, baba, çocuklar, hizmetçiler ve yiyecekten müteşekkil bir kurum olarak tanıtır. Düşünürlerimiz, bu aile bireylerinin evin müdebbir-i olan aile reisi tarafından eğitilmeleri sonucunda ortaya çıkacak ahlâkî yapılarından yola çıkarak, oluşacak olan toplum şeklini de belirlemişlerdir.

Ahlâk düşüncesinde toplum, ferdî, aileyi ve toplumu oluşturan diğer bireyleri bir arada tutan en önemli oluşumdur. Kezâ İslâm ahlâk düşüncesinde toplum, insanların diğer insanlarla iletişime geçtikleri, bireylerin iyi ve kötü yönlerini ortaya çıkardıkları, dolayısıyla ahlâkî durumlarının içerisinde ortaya çıktığı önemli bir yapıdır. Eskiler, insan fıtratı gereği bir arada yaşayandır derken şuna dikkat çekmişlerdir: İnsanın, herhangi bir bedel istemeden ailesini, kardeşini, komşularını, arkadaşlarını, ev halkını, yönettiği insanları, yardımcılarını gözetmesi, büyükler ve küçükler arasındaki bağlantıyı devam ettirmesi, servet, mevki ve kadroları adaletli bir şekilde paylaşması, iyilikle ve şefkatle davranması, fakirlere yardım etmesi, halkın mallarını koruması, çirkinlikleri engellemesi ve onlardan uzak durması. İşte burada sayılanların hepsi ve daha fazlası bir arada ve toplu olarak yaşayan insanlarda ortaya çıkacaktır. Onlar, bu şekilde bir bütün olduklarında toplumu oluşturmuş olacaklardır. Bu toplumlar ancak bu şekilde ihtilaftan uzak kalacak, yüksek konuma gelecek ve ilerleyeceklerdir (İbn Kemmune, 2011: 181-182). Dolayısıyla birey, bahsettiğimiz bu özelliklere ferdî ahlâktan başlayarak iyi yönlerini önce aileye sonra bu şekilde topluma yansıtacaktır. Saydığımız bu özellikler fertleri iyi ve

güzel ahlâklı olan toplumlarda meydana gelir. Bu da bize ferdin, ailenin ve toplumun ne kadar iç içe olduğunu bir kez daha göstermektedir.

İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'ten sonra, ferdî ahlâktan toplumsal ahlâka doğru yani bireyin kendi nefisini yönetmesi, ev yönetimi ve şehir yönetimi şeklinde bir sıralamaya gidilmiştir. Yukarıda değindiğimiz ferdî ahlâkta bireyin şahsi ahlâkıyla ilgili yönleri ele alınmakta; aile ahlâkında da ferdin aile fertleriyle iletişimi ve aile içindeki konumu, eğitimi ve aile ahlâkıyla ilgili yönleri ele alınmakta; en nihayetinde bu ferdî ve ailevi ahlâkın topluma ve siyasete yansımaları söz konusu edilmektedir. Düşünürlerimiz, ortak bir düşünceyle insanın sosyal bir varlık olduğunu, dolayısıyla bir topluma dâhil olması gerektiğini, bir toplum içerisinde dayanışma ve yardımlaşmaya girmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadırlar. Kezâ onlar, hem iyi hem de kötü yönleri meylli olan insanın bu fiillerinden dolayı ahlâkî yapısının bir toplum içerisinde ortaya çıkacağını vurgulamışlardır. Bundan dolayı toplum, ferdî ahlâkın sergileneceği aileden sonra gelen en önemli toplumsal yapıdır. Tek başına yaşama imkânı olmayan insanın diğer insanlarla bir araya gelip oluşturacakları toplum onların söz konusu dayanışmalarıyla örgütlü bir yapı yani siyasî bir toplum haline gelecektir. Siyasî bir yapı haline gelen toplum, içerisinde barındırdığı bireylere kendilerini gerçekleştirme noktasında önemli bir araç olacaktır.

3.2.1. Ferdî Ahlâkın Toplumsallaşması (Tedbîrü'n-nefs-Temeddün)

İbn Miskeveyh, insanın fitrî olarak toplumsallaşmaya ve bunun sonucunda siyasî bir varlık haline gelmeye elverişli olduğunu şöyle izah ediyor: İnsan, fitratı gereği medenidir. Yani o mutluluğu elde etmek için başka insanların da yaşadığı bir şehirde yaşamak zorundadır. Yine, yaratılışı gereği insan bir diğer insana muhtaçtır. Bundan dolayı o, insanlarla iyi ilişkiler kurmak ve onları sevmek zorundadır. Çünkü insanlar onun nefisini ve insanlığını tamamlıyorlar; o da, diğer insanlar için aynı şeyi yapıyor. Durum böyle olunca akıllı bir varlık olan insan nasıl tek başına kalmayı tercih eder ve diğer insanlarla fazilet alışverişinde bulunmaz? Öyleyse insan fazileti, nefis terbiyesini zühtle, insanlardan uzaklaşarak mağaralara veya manastırlara çekilerek elde edemez. Çünkü insanlara karışıp, kentlerde yaşamayanlarda erdemler ortaya çıkmaz. Aksine onlarda bulunan güç ve kabiliyetler kullanılmadıkları için köreleşirler (İbn Miskeveyh, 2013: 47). Tûsî, bireyin şahsi olarak yetkinliğe ulaşmasının ancak bir topluluk içerisinde gerçekleşebileceğini dile getirir. Yani her bireyin yetkinliği ve tamlığı onun türünün diğer bireylerine bağlıdır. Bu da diğer insanlarla yardımlaşma, ilişki kurma ve kaynaşma sonucunda olur (Tûsî, 2016: 243). İşte buna temeddün (toplumsallaşma) diyoruz.

Dolayısıyla birey ancak bu toplumsallaşmayla nefsi yetkinliklerini iyi yönde geliştirir ve insân-ı kâmil olma yolunda ilerleyebilir.

İbn Miskeveyh, insanın nefis terbiyesinin ve bunun topluma yansımalarının cemaatle namaz, hac gibi dinî vecibelerle gerçekleşeceğini dile getirir. Ona göre, böylece güç halinde olan tabii yaklaşma duygusu fiil haline geçer. Kendilerini birleştiren bu inançlar yardımıyla bu yaklaşma duygusu güçlenir. Kezâ aynı sokakta, aynı mahallede yaşayan insanların bu şekilde günlük toplantı yapmaları gerektiğini söyler (İbn Miskeveyh, 2013: 168-169). Bu düşüncelere paralel olarak Kınalızâde de, Tûsî de olduğu gibi (bkz. Tûsî, 2016: 253), temeddünü ortaya çıkaracak ve sağlamlaştıracak başka bir sebep daha olduğunu söyler. O da din (şariat) dir. Ona göre din, insanlar arasında yakınlık ve kaynaşmayı sağlar. Bunun için din, mahallelerden şehre, şehirden ülke ve millete doğru genişleyen, toplumsallaşmanın daha çok arttığı ve kaynaşmanın daha fazla olduğu beraberlikleri desteklemek amacıyla çeşitli emirler göndermiştir (Kınalızâde, 2016: 398-399). Bu da insanın, kemâle ermesinin ve ahlâklı bir birey olmasının ancak onun bu şekilde toplumsallaşmasının sonucunda ortaya çıkacağını ve bunun etkilerinin bu şekilde topluma yansıyacağını bir göstergesidir.

İbn Miskeveyh, kişi üstün nefse sahip olmayı ve onu sürdürmeyi düşünüyorsa öncelikle kendi nefsinin kötü şeylerden arındırıp onu, iyi şeylere alıştırmayı gerektiğini dile getirir. Daha sonra kendisi gibi nefsin terbiye etmiş faziletli bireylerle arkadaşlık etmelidir. Yani mutlaka toplum içerisine girip iyi insanlarla etkileşim haline girmesi gerekir ki onun erdemli hali pekişmiş olsun (İbn Miskeveyh, 2013: 208-209). Bu da gösteriyor ki bireyde bulunan iyilikler ya da kötülükler tekrar ede ede daha da sağlam hale gelir. İşte bu da onun toplumsallaşmasıyla gerçekleşir.

Aynı şekilde İbn Miskeveyh, insanların mutluluğu ancak samimiyet ve sıkı ilişkilerle gerçekleşir demektedir. Aşırıya gitmemek kaydıyla ve dinin izin verdiği ölçüde güzel mizah, iyi konuşmalar, sevimli nükteleri yapmak ve bunları terk etmemek gerekir (İbn Miskeveyh, 2013: 209). Bu saydığımız şeylerin insan nefsi için gerekli olduğunu varsayarsak onun bunları tek başına yapma imkânı olmayacak dolayısıyla o, bunları bir topluluk içinde gerçekleştirebilecektir. Kınalızâde de, kendinden önceki düşünürler gibi, tabiatı gereği medeni olan insanın “toplumsal ve sosyal olması, bir arada, topluluk, cemiyet içinde yaşaması” gerektiğini söyler. Ona göre insanın yetkinliği insanlarla yaklaşmasındadır. Eğer insanlar toplumlaşırsa bu aralarında sevgiye yol açacaktır. İşte bu insanın tabiatının medeni olmasının bir gereğidir (Oktay, 2015: 441).

Tûsî, insanların temeddün ihtiyacını onların birbirlerine mutlak sûretle yardım etmeleri gerektiği gerçeğinden yola çıkarak izah eder. Nitekim farklı farklı yeteneklere sahip olan insanların her birinin bir işle meşgul olması ve birinin diğerinin yaptığı bu işle ihtiyacını gidermesi gerekir. Çünkü bir insan aynı anda birçok meslekle iştigal edemez. Buna ne yetenekleri ne de ömrü yetmez. İşte bundan dolayı insanlar birbirlerine yardım etmek zorundadır. Yine bütün insanların hepsi aynı anda bir meslekle de uğraşamaz. Fıtratlarının birbirinden farklı oluşları, işlerinde de farklılık arz edecektir. Bu sebeple yaradan, kiminin üstün bir işle kiminin de daha aşağı bir işle uğraşmasını; kezâ kiminin zengin kiminin fakir; kiminin akıllı kiminin budala vs. olmasını dilemiş –ki bu onun ilahî hikmetinin bir gereğidir- insanların bu şekilde bazısının bazısına yol göstermesi, bazısının bazısına yardım etmesi gerekir. Toplum, bu şekilde içinde yaşanılan ve işlerin tedbîr edilen bir hale gelmiş olsun. Dolayısıyla Tûsî, karşılıklı yardımlaşmanın toplanma olmadan gerçekleşmeyeceğini söyler. Bu toplanma türüne temeddün (toplumsallaşma) adını verir. Bu terimin, meslek ve sanatların ortaya çıktığı, bireylerin yardımlaşma ve dayanışma için bir araya geldikleri Medine (şehir) den türediğini belirtir (Tûsî, 2016: 238-239). Kınalızâde de, bir bireyin ömründe bir veya iki meslek öğrenmesi gerektiğini söyler. Her meslek ve sanat birtakım aletlere ihtiyaç duyar. Bu aletleri de yapacak birine ihtiyaç vardır. Aletleri yapma sanatını bilen de gıda ve elbiseye ihtiyacı vardır. Hâsılı, buradan insanların birbirlerine ne kadar ihtiyaçları olduğu ve bunun sonucunda toplumsallaşmaları gerektiği sonucunu çıkarmaktayız. O da, geleneğe uyararak bütün insanların aynı sanatla değil de farklı sanatlarla uğraşmaları gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde düzen sağlansın. Bunun ilahî hikmetin bir sonucu olduğunu dile getirir. Kınalızâde, insanın toplum içerisine girmeden geçinemeyeceğini ve nefsindeki iyi ve kötü yönlerini göremeyeceğini söyler (Kınalızâde, 2016: 376-377). Böylece, insan toplum içerisine girdikten sonra kendi eksikliklerini daha iyi bir şekilde görecektir ve bu eksikliklerini toplumun isteklerine göre tamamlamak zorunda kalacaktır.

Bütün düşünürlerimiz, toplumsallaşma sonucunda ortaya çıkacak olan rekabet ve üstünlük yarışının ancak sevgi, dostluk ve adalet ile ortadan kaldırılabileceğini söylemişlerdir (bkz. İbn Miskeveyh, 2013: 158-163, Tûsî, 2016: 247, Kınalızâde, 2016: 384). Anlaşılacağı üzere düşünürlerimiz burada insanın öncelikle ferdî olarak kendi nefsinde dostluk, sevgi, adalet gibi erdemleri barındırması gerekir ki bu topluma da yansıyabilsin. Çünkü bu erdemler bireyin gönül rızasıyla yapacağı şeylerdir. Toplumun düzeninde bireyin gönül rızasıyla yapmış olduğu şeyler, yaptırım gücü olan kanunların caydırıcılığına nazaran daha etkili ve daha kalıcı olmaktadır. Bu nedenle genel olarak ahlâk düşüncesinde, ferdî ahlâk çok önemli bir yer teşkil

etmektedir. Zira bütün düşünürlerimiz, ahlâkla ilgili yaklaşımlarını ferdî ahlâktan başlayarak temellendirmişlerdir. Erdem sahibi bir fert topluma katıldığında o topluma olumlu yönde katkı sağlayacak, devlette dirlik ve düzen hakîm olacak ve yasal yaptırımlara pek ihtiyaç olmayacaktır. Ancak tersi bir durumda nefsî yönelimleri kötü olan bir bireyin topluma yansıması da kötü olacaktır. Böyle bir toplumda sevgi, dostluk ve adaletten söz etmek pek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu toplumda düzen farklı şekillerde sağlanacaktır.

Bu bağlamda tüm bu açıklamalardan genel olarak şu sonuca varılabilir:

- 1- İnsan fitratı gereği medeni ya da sosyal bir varlıktır.
- 2- Her insan farklı bir özellikte yaratılmış olup her birinin bireysel özellikleri diğerinden farklıdır.
- 3- Bu farklılıklarından dolayı bir insan, tek başına kendine yetecek bir güce ve yeteneğe sahip değildir.
- 4- İnsan, bu yetersiz durumunu diğer insanlarla bir araya gelerek çözmeye çalışmalıdır.
- 5- Bunu yaparken kendinde ortaya çıkan eksiklikleri de tamamlamak için çaba sarf etmelidir.
- 6- Bütün bunların sonucunda o, ferdî olmaktan sıyrılıp siyasî-toplumsal bir varlık haline gelip fitratının gereğini yerine getirecektir.

3.2.2. Aile (Tedbîrû'l-men zil)

Tarihin en eski, en temel oluşumlarından biri olan aile, başlangıcından beri gerek yapısı gerek işleyişi bakımından önemli değişimler göstermiş olsa da, gerçek fonksiyonunu kaybetmeden varlığını devam ettirmektedir. Aile, kültürün bir kuşaktan diğer bir kuşağa aktarılmasında ve bireylerin psiko-sosyal ilişkilerinde ilk adımın atıldığı yer olması itibariyle çok önemli görevler yerine getirmiştir (Turan, 2015: 434). Aile, içinde yetiştirdiği bireyi topluma kazandırır. Dolayısıyla topluma kazandırılan bu bireyin ahlâkî yapısı çok önem arz etmektedir. Birey ailede almış olduğu eğitim sayesinde olumlu bir ahlâkî yapı kazanmışsa bu, aynı şekilde topluma da yansıyacak ve toplum erdemli bir toplum halini almış olacaktır. Aksi durumda ise kötü fiilli bireylerin ve onların oluşturduğu ailelerin kaynaklık ettiği bir toplumda düzen, huzur ve ahlâk olmayacak o toplum da erdemsiz toplumlar arasındaki yerini alacaktır.

İbn Miskeveyh'in ahlâkla ilgili en önemli eseri *Tehzibu'l-Ahlâk*'a baktığımızda aileyle ilgili müstakil bir bölümün olmadığını görmekteyiz. Zaten felsefî ahlâk kitaplarının ferdî, aile ve toplum (siyaset) ahlâkı şeklinde bölümlere ayrılması da, kendisinden sonra gelen

Nâsiruddîn et-Tûsî'den itibaren ortaya çıkmıştır. Ancak her ne kadar İbn Miskeveyh eserinde müstakil olarak ev yönetimine değinmemişse de, onun çocuk eğitimiyle ilgili görüşleri kendisinden sonraki ahlâkçılara referans teşkil etmektedir. Nitekim Tûsî'nin çocuk eğitimi konusunda, Byrson'dan yararlanan İbn Miskeveyhin *Tehzib* ve İbn Sînâ'nın *Kitabus'siyâse* adlı eserinden yararlandığını görmekteyiz (bkz. Gafarov, 2011: 250). Aynı şekilde Tûsî'den sonraki ahlâk düşünürleri Tûsî'yle birlikte ev yönetimi bölümünün en önemli konularından biri olan çocuk eğitimi ile ilgili düşüncelerinde İbn Miskeveyh'in düşüncelerinden faydalanmışlardır.

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırı*'nin ikinci bölümünde yer verdiği aile (tedbîrû'l-men zil) konusuna, toplum ve siyaset ahlâkına katkısından dolayı büyük önem atfetmiştir. Zira o, felsefî ahlâk konusunda kendisinden önce yazılan ve kendisinin de büyük ölçüde yararlandığı *Tehzibu'l-Ahlâk*'tan farklı olarak ferdî ahlâktan sonra aile ahlâkı ve siyaset ahlâkı şeklinde bir sıralamaya gitmiştir. Onun, ahlâk düşüncesini bu şekilde sistematize edişi bu alanda kendisinden sonra eser yazanlara da örnek teşkil etmiştir. Özellikle tezimize de konu olan Kınalızâde, büyük oranda Tûsî'nin bu sisteminden faydalanmıştır.

Tûsî, toplum ve siyasetin önemli bir unsuru olarak gördüğü aileyi, insanların hayatını idame ettikleri ve nesillerinin devamını sağladıkları bir araç olarak göstermektedir. Çünkü insanların kazandıklarını koruyabilecekleri, kendilerini dış tehlikelere karşı güvence altına alabilecekleri, türlerinin bekâsı için üreme ve çoğalmanın gerçekleşeceği evlere ihtiyaç hâsıl olmuştur. Evle birlikte meydana gelen bütün ihtiyaçlar insan neslinin ve topluma katılımının devamı için gerekli olan ihtiyaçlardır. Kezâ bu evde evin reisi ile birlikte bir eşe de ihtiyaç vardır. İnsan neslinin çoğalması bu evde meydana gelir. Bu evde yaşayan çocuklar, anne ve babanın büyütme ve yetiştirmesiyle topluma yararlı bireyler olarak katılacaklardır. Ev ahâlisi artıp bir topluluk halini alınca da; anne için zor olacağından, evin yiyecek ve ihtiyaçları için bir yardımcıya da, ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Tûsî'ye göre, bu durumda evin yapı taşları baba, anne, çocuk, hizmetçi ve azıktır. Tûsî, her bir çokluğun mutlaka bir düzene ihtiyacı olduğunu söyleyerek, bunun da aile reisi olan (müdeb bir-i-men zil) baba tarafından yerine getirileceğini vurgular. Ayrıca Tûsî, evden maksat kerpiçten, tuğladan ibaret bir yapının değil; o evin içindeki söz konusu bireylerin kastedildiğini de ekler (Tûsî, 2016: 187-189).

Tedbîrû'l-men zil'i, ev halkı arasındaki düzen ve geçimin nasıl sağlandığını bilmeye yarayacak ilim olarak tarif eden Kınalızâde de, aradaki küçük farklılıklar hariç Tûsî'den büyük ölçüde yararlanmıştır. Kınalızâde'nin düşüncelerine göz attığımızda o da kısaca aile yönetimini şöyle ele alır: öncelikle insanın dış tehlikelerden korunacak, gıdasını toplayacak ve bu-

rada onları tüketime hazır hale getirecek, uyku ihtiyacını giderecek korunaklı bir yere yani bir eve ihtiyacı vardır. Bunun yanında bu evin işlerini düzene sokacak bir kadına ihtiyaç vardır ki bu da evlilik yoluyla olacaktır. Evlilik aynı zamanda türün devamını sağlar. Evlilik gerçekleştiğinde çocuk dünyaya gelir ve aile bireyleri çoğalır. Ailenin ihtiyaçları ve işleri çoğalınca bir hizmetçiye ihtiyaç duyulur. Sonuçta Kınalızâde de Tûsî’de olduğu gibi evin rükünlerinin anne, baba, çocuk, hizmetçi ve yiyecek şeklinde ortaya çıktığını söyler (Kınalızâde, 2016: 295-296). Bununla birlikte Kınalızâde, insanın diğer canlılardan farklı olarak bir aileye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu aile, yukarıda saydığımız birtakım esaslar ve kurallara göre yönetilecek ve bu ailede yaşayan bireyler bu sayede dünya efendiliğini ve ahiret mutluluğunu elde edecekler (Kınalızâde, 2016: 295). Dolayısıyla nihâî amacı her iki cihanda da mutluluk olan insanın mutluluğu elde etmede toplum ve siyaset gerekli araçlardan biridir. Toplumun temelini oluşturan aile ise iyi bireyler yetiştirip onları topluma kazandıracak sonuçta toplumun ve devletin bekâsını sağlayacaktır.

Tûsî, ev idaresinden yola çıkarak topluluk halinde olan insanları yönetmenin bir sanat olduğunu, ev idaresinin toplumun maslahatlarına uygun olarak yerine getirilmesi gerektiğini dile getirerek aynı şekilde, ister hükümdâr ister ileri gelen biri, ne olursa olsun, herkesin kendi gözetimindeki topluluğu tedbîr etmesi gerekir, demektedir (Tûsî, 2016: 189). Tûsî’nin burada, devletin en küçük topluluğu olan aileyi örnek göstererek devlet yönetimi ile ilgili ipuçlarını vermeye başladığı anlaşılmaktadır. Tûsî, daha sonra ev yönetimiyle ilgili sırasıyla, malların ve yiyeceklerin nasıl yönetileceği, eşin ve çocukların nasıl idare edileceği, anne babaya karşı görevlerin neler olacağı ve hizmetçilerin yönetiminin nasıl olacağını açıklar (Tûsî, 2016: 192 vd.).

Kınalızâde, bu ilmi açıklamaları kendisinden önceki Tûsî ve bazı fâzılların kitaplarından yaralandığını, kendisinin sadece bu bilgileri çağına uygun bir üslupla sunduğunu dile getirmektedir (Kınalızâde, 2016: 297). Kınalızâde’nin bu düşüncelerine baktığımızda sırasıyla o, kurulmuş olan bu aile birlikteliğinin her topluluğun ihtiyaç duyduğu gibi bir reise yani bir müdebbire ihtiyacı vardır, demektedir. O reisin, adeta sürüsünü kurttan koruyan bir çoban gibi ailesini de her türlü tehlikeden koruyacak özellikte ve nitelikte olması gerektiğini vurgular. Kınalızâde, ailenin edineceği evin yaşam şartlarına uygun olması, ev edinirken komşulara da dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Komşuların kıymetli, iyi huylu, güven duyulacak temiz ruhlu olmaları, câhil ve zâlim olmamaları gerektiğini vurgular. Daha sonra ailenin ihtiyacı olan malın kazanılması ve yönetimi gelir ki Kınalızâde bunun da, her hâlükârda haksızlık yapmadan, alçaklıktan uzak kalarak yapılması gerektiğini söyler. Aile eğitimiyle ilgili

Kınalızâde, eşin, çocukların ve hizmetçilerin eğitimi üzerinde önemle durmaktadır. Eşin, ümmetin çoğalması, insanın nefsinin günah işlemekten korunması ve neslin devamının sağlanması için gerekli olduğunu söyleyen düşünür, onun bu doğrultuda ve mizâcına uygun bir şekilde eğitilmesi gerektiğini söyler. Burada dikkat çeken durum, Tûsî’de olduğu gibi Kınalızâde de evliliğin nefsin tatmini için bir araç olarak görülmemesidir. Zira onlar, evliliğe daha çok ahlâkî yükümlülükler yükleyerek, onun insanın her iki cihanda da mutlu olmak için bir sebep olarak kullanılması gerektiğini önemle vurgulamışlardır (Kınalızâde, 2016: 313 vd., Tûsî , 2016: 199 vd.).

Dikkat edilirse Kınalızâde, ev yönetimiyle ilgili her düşüncesini ahlâkî bir alt yapıyla temellendirmekte, yapılacak her fiilin faziletlerle uyumlu olacak şekilde ortaya konulmasını istemektedir. O, faziletin dışında olan her türlü tutum ve davranışı da kesin bir şekilde kabul etmemektedir. Sonuçta Kınalızâde de sosyal bir varlık olarak nitelediği insanın mutlaka toplumsallaşması gerektiğini söyleyerek, bunun ilk başta ihtiyaçlarını karşılayacağı bir aile ortamında olmasının elzem olduğunu vurgulamaktadır. Zira insan, bir aile ortamında sosyalleşmeye ilk adımları atacak ve daha sonra aileden daha büyük bir oluşum olan topluma katılacaktır. İşte bütün düşünürlerimiz, aileyi ve onun yönetimini (tedbîrû’l-menزيل) toplumun genel ahlâkına temel teşkil eden önemli bir oluşum olarak görmektedirler.

Düşünürlerimizin ailenin önemli bir parçası olarak gördükleri çocuk eğitime bakacak olursak, İbn Miskeveyh, bu bölümdeki bilgilerin çoğunu Byrson’un kitabından aldığını söyler. O, çocuk eğitimindeki temel amacın çocuğun ahlâklı bir birey olarak topluma kazandırılması gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı o, çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren çocuktaki nefsanî güçlerin yavaş yavaş iyi yönde eğitilmesi gerektiğini öne sürer. Anne babanın, çocuğu yetiştirirken dikkat edecekleri husus, onun maddî olandan ziyâde manevî olana değer veren bir birey olarak yetiştirilmesi gerektiğidir. Kezâ çocuğun yeme, içmede aşırılıktan kaçınması ve giyinme gibi alışkanlıklarında cinsiyetine uygun olacak şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir. Çocuğa yemek kuralları öğretilirken yemeğin zevk için değil, ihtiyaç ve sağlık için gerekli olduğu öğretilmelidir. Bunun yanında yemeği nasıl yiyeceği, nasıl oturup nasıl kalkacağı gibi sofrâ adâbı öğretilmeli ve çocuğun içkili meclislere götürülmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde giyim kuşamda da çocuk uygun bir şekilde eğitilmelidir. Çocuk saç uzatma, kadın elbiseleri giyme, sahip olduklarıyla başkalarına karşı övünme gibi davranışlardan uzak durmalıdır. Çocuk, topluluk içinde de adâb-ı muâşeret kurallarına uygun hareket etmelidir. (İbn Miskeveyh, 2013: 76 vd.). İbn Miskeveyh’in düşüncelerine dikkat edildiğinde, çocuğa küçük yaştan itibaren nefis terbiyesini geliştirecek eğitimlerin verilmesi gerektiği üze-

rinde durulmaktadır. Nitekim önceki bölümlerde değindiğimiz gibi İbn Miskeveyh, bazı huy-
ların eğitimle değişebileceği görüşüne katıldığını söylemektedir ki burada söylediklerini des-
teklemiş görünüyor. Dolayısıyla İbn Miskeveyh, fitratı gereği sosyal bir varlık dediği insanın
ileride topluma karışacağını ancak bundan önce aile eğitiminden geçmesi gerektiğini söyle-
mektedir. Ailenin, çocuğun ahlâkî alt yapısını oluşturmada toplum için ne kadar büyük bir
sorumluluk üstlendiği de böylece ortaya çıkmış bulunmaktadır.

İbn Miskeveyh'in bu bölümdeki görüşlerinden kendisinden sonra gelen bütün ahlâkçılar
büyük oranda yararlanmışlardır. Nitekim benzer görüşlerle çocuk eğitime değinen Tûsî,
bunun çok önemli olduğunu vurgulayarak çocuğa verilecek isimden tutun, onun yeme içme,
giyinme, eğitim, çevresiyle ilişkileri, büyüklerine karşı davranışları vb. çocukla ilgili birçok
konunun anne baba tarafından ahlâkî çerçeveler içerisinde küçük yaştan itibaren verilmesi
gerektiğini belirtir (Geniş bilgi için bkz. Tûsî, 2016: 207 vd.). Burada Tûsî, çocuk eğitiminde
gerek onun ferdî ahlâkının, gerek onun hem aile hem de topluma katılacak bir birey olarak
toplum ahlâkının temelinin ailede atıldığının önemini vurgulamak istemiştir. Kınalızâde, İbn
Miskeveyh ve Tûsî'den farklı olarak cinsiyeti ne olursa olsun bütün çocukların eğitilmesi ge-
rektiğini söyleyerek, çocuğun ister kız olsun ister erkek olsun ailenin şükür vesilesi olacağını,
aileye huzur ve mutluluk getireceğini söyler. Allah'ın emaneti olan bu varlıkları en güzel şe-
kilde eğitmek, onları Allah'a iyi bir kul, topluma da faydalı bir birey olarak yetiştirmek aile-
nin, yani anne ve babanın en önemli görevlerindendir. Bundan dolayı çocuğa güzel bir isim
koymak, çocuğun gelişimine paralel olarak aşamalı bir şekilde terbiyesiyle ilgilenmek, çocuğa
yeme içme alışkanlığını mutedil bir şekilde kazandırmak, onu sarhoş edici şeylerden uzak
tutmak, yalan söylemekten kesin bir şekilde alıkoymak, onu iyi, dindar, akıllı bir öğretmene
verip kendisinin de aynı şekilde yetişmesini sağlamak, onu öfkeden ve atılgan davranmaktan
alıkoymak, cömertliğe alıştırmak, kibirden ve böbürlenmekten sakındırmak gerekir. İlimleri
belli bir sıralama ile tahsil etmesini sağlamak. Ona, konuşma, hareket etme ve durma adâbını
en iyi şekilde öğretmek. Kezâ yeme içme adâbını, anne baba hakkına riayet etme adâbını öğ-
retmek gerekmektedir. Kınalızâde de, aynı şekilde hizmetçi ve yardımcılarının eğitimi, hizmet
ve adâbı gibi konulara da ev yönetimiyle ilgili düşüncelerinin içerisinde yer veriyor (Geniş
bilgi için bkz. Kınalızâde, 2016: 297 vd.).

Genel olarak düşünürlerimizin ev yönetimiyle ilgili yaklaşımlarını değerlendirecek olur-
sak şunları söyleyebiliriz: Aile reisinin ve aile bireylerinden her birinin üzerine düşen görevi
lâyıkıyla yerine getirmesi gerekir ki bu ahlâkîliğin adalet faziletiyle örtüşen bir durumdur.
Yani aile reisinin helal bir rızıkla evin geçimini sağlaması, evdeki dirlik, düzen ve dengeyi

sağlaması gerekir. O, bunları yaparken erdemli olmaktan ödün vermemeli, ne yaparsa yapsın adaletten ve diğer faziletlerden ayrılmadan evi tedbîr etmelidir. Evin hanımı, neslin devamını sağlamalı ve evin iç işlerini tanzim etmelidir. O da, bunları yaparken iffetinden ve tutumluluğundan ödün vermemelidir. O, eşine ev yönetiminde yardımcı olmalı ve evin bekâsını sağlamalıdır. Çocuğun da aile için çok büyük bir öneme sahip olduğu belirtilerek, onun doğum öncesi evresinden başlayarak, yetişkin bir birey olana kadar her türlü ahlâkî eğitime tabi tutulmasını önemle vurgulamışlardır. Dolayısıyla aile, sosyal ilişkilerin ilk başlangıç yeridir ve toplumsal ve siyasal hayat için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Fıtratı gereği sosyal bir varlık olan bireyin, tek başına bir anlam ifade edemeyeceğini düşünürlerimizin görüşlerini değerlendirirken dile getirmiştik. Bunun için onlar, nihâî amacı mutluluk olan bireyin, bunu elde etmek için öncelikle kendisinden başlayıp aileye, oradan da topluma yansıyacak şekilde ahlâkî bir yapı içerisinde olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu nedenle de birey ve toplum arasında geçişi sağlayan ve önemli bir görevi üstlenen ailenin, toplumsal, siyasal olan kurumların en başında geliyor olması açıklık kazanmaktadır.

3.3. Ahlâkın Toplumsal Yansımaları

Ahlâkî değerlerin tümü, ferdî olduğu kadar aynı zamanda toplumsaldır. Çünkü ahlâkî kurallar başta ferdî ilgilendiriyor gibi görünse de, onların özünde hem bireyi yüksek bir insan vasfına erdirmeye hem de mutlaka toplumsal bir fayda düşüncesi vardır (Çağrı, 2015: 26).

Ahlâk, toplum hayatının olmazsa olmazıdır. Çünkü toplumsal birliktelik, bütünlük ve sosyal düzenin ortaya çıkması ahlâkla bağlantılıdır. “Kendine özgü değerleriyle var olan insan, hayat boyu diğer insanlarla ilişki içerisinde bulunmak durumundadır. İnsanlar ayrı yaşamak yerine bir arada yaşamayı tercih ettiklerinden, kişiler arası ortaklaşa bireyliğin oluşumu, toplumsal bireyliğin oluşumunu meydana getirmektedir. Ahlâksal davranışlar da doğal olarak diğer insanlarla kurulan ilişkiler sayesinde ortaya çıkar ve gelişirler. Dolayısıyla ahlâkî yaşam sahası, ancak ortaklaşa yaşamın başladığı yerde başlar ya da farklı bir ifadeyle toplumsal varlıklar olduğumuz ölçüde ahlâksal varlıklardır.” (Kınsün, 2017: 54-55).

İyi bir mümin olabilmek için ailede, okulda, iş hayatında, ticarete, sanatta, kamu işlerinde yani sosyal ilişkilerin her alanında ahlâkî değerlere riâyet etmek gerekir. Toplumlar canlı organizmalar gibidir. Eğer toplum, yapısı itibarıyla ahlâkî değilse toplumdaki kurumlar bir zulüm aracına dönüşür ve ahlâkî meşruiyetini kaybeder. Bu toplumların varlıkları uzun sürmez. Bir insan güzel ahlâk sahibi olmakla hem kendisine ve çevresine faydalı olur hem de dünya ve ahiretini kazanmış olur (Oral, 2014: 166).

Ahlâkın topluma yansımalarının ortaya çıkacağı yer, şüphesiz insanların toplanıp bir araya geldikleri ve yaşamlarını sürdürdükleri şehirdir. Bunun için şehirden yola çıkarak ahlâkın topluma yansımalarını açıklamaya çalışacağız. Daha sonra bu şehirde insanlar arasında meydana gelen sosyal ilişkilerde ahlâkî bir erdem olan adaletin gerekliliği ve bununla birlikte ortaya çıkan düzenin bir şehir ve devlet için ne kadar önemli olduğu üzerinde durmaya çalışacağız. Aynı şekilde toplumsal ilişkilerin ortaya çıktığı şehirde iktisadın, ekonomik ilişkilerin ahlâkî boyutunu ele alıp bütün bunların bir şehirde istikrar için ne kadar önemli olduğunu ve bunların ahlâkî olma sonucunda ortaya çıktığını, düşünürlerimizin de düşüncelerine değinerek açıklamaya çalışacağız.

3.3.1. Şehir (Medine)

Siyasetin ve ahlâkın en önemli uygulama alanlarından biri de toplumsallaşmanın meydana geldiği, insanî her türlü alışverişin gerçekleştirildiği yerleşim ve medeniyet birimlerinden olan şehirdir. Bu nedenle şehir, sosyo-ekonomik yapının kurulduğu ve geliştirildiği, bunun yanında kültürel yapının da oluşturulduğu bir yerdir. Toplumsallaşmayı besleyen şehir; coğrafi şartlara, kültürel birikime ve insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak sosyo-ekonomik etkenlere bağlı olarak gelişmiştir (Demir, 2003: 156). Bütün bunlarla beraber şehir, aynı zamanda insanın ahlâkî durumunun da ortaya çıktığı ve geliştiği bir yerdir. İnsanın bu ahlâkîliği, özel hayatından, toplumdaki her türlü insanî ilişkilerinden siyasetine kadar şehirde sergilenmektedir. Şehrin, toplumsal hayattaki bu önemine binaen düşünürlerimiz de şehre özel bir önem atfetmişlerdir. Nitekim toplumsal hayatın insandaki ahlâkîliği ortaya çıkardığını ve ahlâkî faziletler için büyük bir önem arz ettiğini daha önce de dile getirmiştik.

Arapça bir sözcük olan Medine, şehir manasında kullanıldığı gibi, yerleşik düzene sahip topluluklar için kullanılmış bu bağlamda medeniyet kavramıyla da bağlantılı hale gelmiştir. Sözlüklerde Medine “Medine ilinde oturma, Medineli olma” anlamlarında kullanılır. Yani yerleşik hayatı olmayan bedevinin zıddıdır. Dolayısıyla Medine kelimesi şehirde yaşayanlar için kullanılmış; zamanla toplumların ekonomik, teknik, siyasî ve ahlâkî açılardan gelişmişlik düzeyini belirtmek için “medeniyet” olarak kullanılan bir terim olmuştur (Açık, 2015: 298-299).

Konumuz açısından şehrin önemi şöyle açıklanabilir: İslâm felsefe geleneğinde Fârâbî’den sonra toplum ve şehir yönetimi hakikat bilgisinin somutlaştırılması, yani insanda var olan fiillerin ortaya çıkması olarak görülmüştür (Türker, 2013: 49). Şöyle ki, daha önce değindiğimiz gibi insanın ahlâkîliği için çok büyük öneme sahip olan toplumsallaşmanın (te-

meddün) ortaya çıkacağı yer şehirdir. Düşünürlerimiz, İslâm felsefesinde şehir kavramını ilk kez insanın yetkinleşmesi kavramına bağlı olarak pratik felsefenin müstakil bir sorunu olarak inceleyen Fârâbî'yi takiben şehri, kuruluşu ve yönetim bakımından ele almışlardır. İnsanın tek başına ihtiyaçlarını karşılayamayacağı gibi nedenlerden yola çıkan Fârâbî (Türker, 2013: 50) ve onu takiben düşünürlerimiz, insanın beslenme ve barınma gibi ihtiyaçlarıyla birlikte diğer toplumsal ihtiyaç ve ilişkilerinin temelinde olan yapının şüphesiz şehir ve şehirleşme olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle şehir, ahlâkın ve siyasetin tam da göbeğinde yer almaktadır. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi ahlâkî ve siyasî bir varlık olan insan bu özelliklerini toplumsallaştığı şehirde ortaya çıkaracaktır. İbn Miskeveyh şehri, insanların diğer insanlarla ilişki içerisinde olup mutluluğu elde ettikleri yer olarak nitelendirmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 47). Bu bağlamda Tûsî de şehri, doğası gereği yardıma ve bunun sonucunda toplanmaya ihtiyacı olan insanın bu durumunun doğal sonucu olarak ortaya çıkmış olan, çeşitli meslek ve sanatlarla insanların geçimini sağladığı yer olarak tanımlar (Tûsî, 2016: 239).

Siyaset düşüncesinde, siyaset ilmînin konularından biri de toplanmadır. Yani siyasî bir oluşumun ortaya çıkması ve bunun siyasetinin yapılması için bir toplanma söz konusudur. Nitekim Tûsî de buna dikkat çekiyor. Ona göre, siyaset ilmînin konusu bireylerin içtimaî yapısıdır. Bu da çeşitli şekillerde olur ki bunlardan bir tanesi de ümmetin, milletin bir parçası olan şehirdir (Tûsî, 2016: 243-244). Kınalızâde de, insanların siyasî işlerini düzenlemek, mutluluk ve yetkinliği kazanmak için içtimaî birlikteliğin gerekliliğine vurgu yapar (Kınalızâde, 2016: 383) ki bunun gerçekleşeceği yer şehirdir. Dolayısıyla insanların bir araya geldikleri yer olan şehir, onların siyasetinin de önemli parçalarından biri haline gelmiş bulunmaktadır.

İnsan doğası gereği medenidir diyen Kınalızâde (Kınalızâde, 2016: 295), insanın toplumsal ve medeni hayat içine girmeden geçinemeyeceğini ve medeni oluşunun gereğini yerine getiremeyeceğini söyleyerek; onun ancak bu şekilde iyiliği elde edip, kötülüğü gidereceğini vurgular (Kınalızâde, 2016: 377). Medeni kelimesinin genel olarak şehirli, şehirde yaşayan, toplum içinde yaşayan anlamında kullanıldığını varsayarsak Kınalızâde, insanın mutlaka bir şehirde yaşamasını sosyalliğin gereği olarak görmektedir. Ancak o, kendinden önceki Tûsî gibi direkt şehirden söz etmemiş ve medinenin tarifini vermemiştir. Onun, Oktay'ın da belirttiği gibi, medineden kastı; yerleşim alanı olan bir toprak parçası ve küçük bir topluluk değil, muhtemeldir ki kendisinin de yaşadığı Kânûni döneminde bir dünya imparatorluğu haline gelen Osmanlı İmparatorluğudur. Çünkü o, seleflerine nazaran devletten daha büyük bir imparatorlukla karşı karşıyadır. Bundan dolayıdır ki Kınalızâde'nin düşüncesindeki cemiyet kavramı şehirle (Medine) karşılanmayacak kadar büyüktür (bkz. Oktay, 2015: 442). Ancak

sonuçta onun şehir (Medine) ile ilgili genel düşüncelerine baktığımızda şehri, yukarıda da söz ettiğimiz gibi bireyin toplumsallaştığı, siyasetini ortaya koyduğu ve içtimaî-siyasî ahlâkîliğini ortaya çıkardığı yani sosyo-politik hayatı için olmazsa olmaz bir araç olarak görebiliriz.

Bütün bunlarla birlikte düşünürlerimiz bir de temeddünün dinî yönüne vurgu yaparak toplumsallığın aynı zamanda aklen de iyi oluşunu teyit etmek adına cemaatle namazı ve cuma namazlarını şehir hayatı, insanların aralarındaki bağların ve sosyal ilişkilerinin gelişmesi, aralarındaki sevgi ve muhabbetin artması ve aralarındaki ünsiyetin gelişmesi için gerekli görmüşlerdir (Geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, 2013: 168-169, Tûsî, 2016: 253-254, Kınalızâde, 2016: 398-399). Çünkü cemaat, camilerde toplanan insanların dayanışma ve yardımlaşma yönlerini şehir hayatının şartlarına uygun olarak biçimlendirmektedir. Cemaat içerisinde birey, ortak bir ahlâk anlayışının, başkası tarafından da paylaşılan hedeflerin ve ortak bir bilincin katkısıyla karmaşık şehir hayatı içinde topluma ayak uydurmaya çalışmaktadır (Kara, 2010: 4). Hatta şehir olgusunu tek nedene indirgeyerek açıklamaya çalışan teorilerden biri de dinsel teorilerdir. Bu teoriye göre din, insanların bir araya gelmelerini sağlayan en temel etkidir (Yıldırım, 2012: 42). Nitekim düşünürlerimiz de insanların toplanma amaçlarına bakarak şehirleri sınıflandırmışlardır. Dikkat edildiğinde bu tasniflerde siyasî olmaktan daha çok ahlâkî yapının göz önünde tutulduğu görülecektir. Çünkü Fârâbî'den beri süregelen bir yaklaşımdan yola çıkarak onlar da şehirde yaşayan halkın inanç ve ahlâkî yapısına bakarak o şehri, erdemli ya da erdemli olmayan şehir olarak nitelendirilmişlerdir.

Hangi sebeple olursa olsun bütün düşünürlerimiz, fitratı gereği medeni denilen insan için içtimaî hayatı ve bu hayatın önemli araçlarından biri olan şehri, medenileşmenin ve dolaşısıyla ahlâkîliğin önemli bir parçası olarak telakki etmişlerdir. Bununla birlikte birçok insanın birlikte yaşamış olduğu yerde adalet ve düzenle ilgili problemlerin de çıkacağı aşîkârdır. Bu problemlerin insanların lehine olacak şekilde çözüme kavuşturulması ve toplumun düzenli bir hal alması yine insanın kendi eliyle olacaktır. Çünkü bunlar, insanın ve toplumun geleceği için çok büyük önem arz etmektedir. Düşünürlerimiz bir sonraki bölümde ele alacağımız gibi toplumsal düzenin, ahlâkî faziletlerden biri olan adaletle sağlanabileceği üzerinde önemle durmaya çalışmışlardır.

3.3.2. Adalet ve Düzen

“Adalet, ahlâk düşüncesinin temel kavramlarından biri olmakla beraber, özellikle toplumla ilişkili boyutları ve ideal yöneticinin vasfı olarak görülmesi bakımından siyasetle de son derece alakalıdır.” (Karagözoğlu, 2009: 99).

İslâm düşüncesinde, adaletin ne olduğu ile ilgili söylenmesi gerekli olan şeylerden ilki, ahlâkın Allah tarafından gönderilmiş emirlerden biri olduğudur. Adaletin Allah'ın emirlerinden biri olması onun niteliği hakkında herhangi bir mâlûmat içermez. Ancak, emrin niteliği ve Allah'ın neleri emredip neleri emretmeyeceği bağlamında, Allah'ın kendisi ile ilgili bilgileri verir. Allah'ın adaleti emretmesinin, insanların adaleti düşünme şekline tesir etkilediği aşikârdır. İnsanın ve âlemin yapısına içkin olan bu adaletin tamal vasfı, Allah'ın emri olmasıdır.” (Keskintaş, 2017: 25).

Ahlâkî bir erdem olmasının yanı sıra politik bir yönü de bulunan adaletin ahlâkî erdem olan yönüne önceki bölümlerde değinmiştik. Burada ele alacağımız ve daha çok politik erdem yönüne vurgu yapacağımız adaleti; bireyin toplulukla, topluluğun toplumla ve nihayet toplumun insanlıkla kurduğu bağ (Topuz, 2012: 87), üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

Adalet hukukî ve içtimaî bir durumdur. Hukukî açıdan adalet, toplum içinde yaşayan bireyin, diğer insanların haklarına saygı göstererek, hak sahibine hakkını vermesidir. Öyleyse adalet, herkesin yasaları kabul ettiği dereceye kadar haklı olduğu şeyi yapması demektir. Adaletle ahlâk arasındaki ilişkiye baktığımızda, bir insanın ahlâk sahibi olması için âdil olması gerekir sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü diğer insanlara verilmiş olan haklara riâyet etmeyen, menfaatlerden şahsî olarak istifade eden ya da bunları yakınları arasında paylaştıran biri adaletle uymamış olur. Böyle biri âdil olmadığı gibi ahlâk kurallarına da uymadığı için ahlâklı da olmaz. Tutum ve davranışlarında adaletle uymayan birinin dindarlığından ve ahlâklılığın- dan söz etmek mümkün değildir. Böyle birisi medeni de olmaz. Çünkü toplum içerisinde yaşayan biri ahlâk kurallarına ve başkalarının haklarına saygı göstermek zorundadır (Kayaoğlu, 1985: 201).

Bir toplumda düzenden ve dirlikten söz edebilmemiz için o toplumda adaletin olması gerekir. Çünkü toplumda bir arada yaşayan insanların mutluluğu ve kalkınmaları için adalet şarttır. Kezâ yine adalet, sosyal sınıflar arasındaki dengesizlikleri ortadan kaldırıp, ekonomik yönden zayıf bulunan insanları diğerlerine karşı korumayı amaçlamaktadır. Toplumun düzeni, devam ve huzuru o toplumda yaşayan insanlar arasındaki sosyal dengeyi korumayla sağlanır ki buna da “sosyal adalet” denmiştir (Turgay, 2013: 289).

Adalet, İslâm ahlâkçılarının da çokça üzerinde durduğu bir sosyal denge prensibidir. Adalet, bireyin hem ferdî olan fiillerini hem de toplumsal-politik fiillerini ilgilendirir. Adalet ferdî olarak, bireyin duygu ve fiillerinde tutarlılık ve dengeyi gözetmesi demektir. Çünkü ifrat

ve tefride kaçmayan bir birey aynı zamanda sorumluluğunun bilincinde, özgür, hakkı gözeten, eşitlikçi, toplumsal politik bir birey durumundadır (Kınsün, 2017: 70).

Öyleyse adalet, ister ferdî olsun ister toplumsal olsun her türlü beşeri ilişkide olması gereken temel ahlâkî fazilettir. Bir toplumda işler gerektiği gibi yerine getirilmez, hak edene hakkı verilmezse o toplumda dirlik ve düzenden söz etmek mümkün değildir (Kılıç, 2014: 39). Düzenin sağlanması için hükümdârın en önemli görevlerinden biri adaleti sağlamaktır. Çünkü adalet mülkün temelidir. Adalet olmadan düzen olmaz ve devlet ayakta durmaz. Bunun için halkın dilek ve şikâyetlerinin dinlenmesi, haklıya hakkının verilmesi, haksıza da cezasının verilmesi düzenin sağlanması için adaletin gereğidir (Kayaoğlu, 1985: 205). İbn Miskeveyh'e göre toplumda düzenin ve dirliğin sağlanması adaletin yönetici eliyle sağlanmasıyla olur. Çünkü adalet ve eşitlikten ayrılmayan yönetici bütün haksızlık çeşitlerini ortadan kaldırır, eşitliği korumada kanun koyucunun halifeliği görevini yerine getirir (İbn Miskeveyh, 2013: 141). Böylece adaletli yönetici sayesinde toplumda adalet ve düzen sağlanmış olur. Nitekim İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l Ümem* adlı eserinde bir yöneticinin haksızlığı gidermesine, adalet ve düzeni sağlamasına örnek teşkil edecek olan uygulamayı şöyle aktarıyor. “Nevrûzdan evvel, başına gelen bir âfet sonucu gelirinin bir kısmının telef olduğunu söyleyerek sana şikâyetle bulunacak olan musîbetlerden her birinin durumunu ve keyfiyeti öğrenmenin yolu, en çok itimad ettiğin ve doğru sözlü kimseler vâsıtası ile tahkikat yaptırmadır. Böylece o (itimad ettiğin kişi) haksızlığı ortadan kaldırır ve adaletin temin edilmesini sağlar. Ayrıca bu konuda vâkıf olunması gereken kayda değer bir şey varsa bunun mezalim divanında ele alınacağını da hesaba katmalısın. Bundan sonra kuvvetli kimseden korkmadan ve zayıf kimseye zülüm etmeden haracı toplamalısın. Sana emredilen hususları açık ve âşikar surette icrâ et ki, Allah'ın izniyle bu sâyede vatandaşlara yapılan adalet, kâmil ve insaf da umumi olsun” (İbn Miskeveyh, 2016: 30).

Tûsî bu konuda şunları söyler: Halkın çeşitli sınıflarının birbirine denk tutulması gerekir. Yani toplumda bulunan sınıflardan biri diğerine baskın olmayacak her sınıf kendi işinin gereğini yaparak topluma yararlı olacak ki adalet ve düzen sağlansın. Aynı şekilde yönetici, halkın durumlarına ve fiillerine bakarak herkesi istidadına göre hak ettiği konuma yerleştirmelidir (Tûsî, 2016: 295 vd.). Kınalızâde de, adaletli padişahın gözetmesi gereken durumları şöyle sıralar: Herkese eşit muâmele, herkese liyâkat ve istidâdına göre davranmak, herkese istihkâk ve istidâdına göre ihsanda bulunmak (Kınalızâde, 2016: 446 vd.). Öyleyse herkes hak ettiği yerde ve konumda olacak ki işler ehline verilmîş olsun. Ancak bu şekilde toplumdaki işler ve toplumun siyaseti sağlıklı yürüyecektir. Aksi durumda adaletsizlik ve zulüm olacaktır

ki bu da toplumdaki düzeni bozacaktır. Nitekim düşünürlerimizin de mensubu olduğu İslâm dinî insanlığa her fırsatta adaletli olmayı salık vermiştir.

İslâm ahlâk düşüncesinde adaletin gerekliliği özellikle toplumda düzenin sağlanması için mutlak olarak şart görünmektedir. Çünkü İslâm, bu düzenin sağlanması için, her insanın başkalarının haklarına saygı göstermesini emreder. Kezâ, haklarını savunacak güçte ve imkânda olmayanların hakları konusunda titizlik göstermiştir. İslâm, kuvvetli olan haklıdır şeklindeki kuvvet ve şiddet ahlâkına kesinlikle karşı çıkmıştır. Bir insan kendi hakkından ancak kendi isteğiyle vazgeçebilir. Bunun aksini yapmak adaletsizlik olur (Çağrı, 2015: 242). İşte bir toplumda söz konusu bu düzen varsa o toplumda birlik ve adalet oluşur. Eğer bunlara riayet edilmezse karışıklık ve bunun sonucunda şiddet olayları baş gösterir.

İbn Miskeveyh'e göre, adaletli kimse öncelikle adaleti kendi nefesine uygular. Yani bütün işlerinde âdil olur. Daha sonra kendi dışındaki insanlarla ilişkisinde bizzat adalet faziletine yönelerek bütün fiillerini ona göre ortaya çıkarıp (İbn Miskeveyh, 2013: 136), adaleti toplum içerisinde de yaygın hale getirdiğinde, toplumda kendiliğinden düzen sağlanmış olur. Bu ister halktan biri olsun ister yönetici olsun fark etmez. Ancak, topluma etkilerinin daha fazla sirâyet etmesi bakımından yöneticinin adaletli olması çok büyük önem arz etmektedir. İbn Miskeveyh'in siyasetle adaleti birleştirdiği nokta şudur. O, insanın nefis kuvvelerinden yola çıkarak her insanın birbirinden farklı yeteneklere sahip olacağını, kiminin kapasite olarak daha yüksek kiminin daha alçak olacağını vurgular. Bu noktada insanlardan her birinin kendisine has fazileti elde etmesi adaletin gereğidir. Bu adaleti insanlara yol gösterici olarak yerine getirecek birey ise şehri-devleti yöneten hükümdâr olacaktır (İbn Miskeveyh, 2013: 93-94). Hükümdârın yol göstericiliği ile kendi nefsindeki adaleti sağlayan birey aynısını topluma da yansıtmış olacaktır. Daha sonra hükümdâr insanların toplumsal ilişkilerinde de adaleti ve düzeni bu şekilde sağlayacak kişi olacaktır (İbn Miskeveyh, 2013: 138-139). Böylece İbn Miskeveyh ferdî ahlâktan yola çıkarak adaletin önce bireyde daha sonra yönetici aracılığıyla toplumda uygulanabilirliğini ortaya koymaktadır.

Adaletli olmak ve iyilik yapmak; özellikle insanların bir arada bulunduğu alışveriş ve sosyal ilişkiler konusunda ortak bir alana sahiptirler. Âlemin düzeni adalete dayanır. Aynı şekilde adaletle birlikte iyilik yapmak da düzeni sağlayan unsurlardan biridir. Öyleyse her iyilik yapan kimse âdildir. Her âdil birey de iyidir (İbn Miskeveyh, 2013: 151). Dolayısıyla birey kendi nefsinde iyi ve adaletli olduğunda bunu topluma da yansıtacak, toplumdaki her işinde ve siyasetinde adaletli olmuş olacaktır. Bu da toplumda düzenin sağlanması için büyük bir kazanım olacaktır. Aynı şekilde toplumda adaletin ve düzenin sağlanması için iyilikle be-

raber sevgi de büyük bir öneme sahiptir. Çünkü varlıkların düzeni ve durumlarının iyi olması sevgiye bağlıdır. Eğer toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerini seven bireylerden oluşuyorlarsa onlar birbirlerine adaletli davranırlar ve aralarında hiçbir anlaşmazlık çıkmaz. Yani; dost, dostunu sever ve kendisi için istediğini onun için de isterse aralarında güven, dayanışma ve yardımlaşma olur. Kezâ şehrin yöneticisine de büyük işler düşmektedir. O, bütün tedbîrleriyle halkı arasında sevgiyi yerleştirirse hem kendisi hem de şehrin de oturanlar için imkânsız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Böylece o, düşmanlarına galip gelir, yurdunu îmar eder. Kendisi ve vatandaşları mutlu olarak yaşarlar. İşte böyle bir sevginin ortaya çıkması ve istenilen bu birlikteliğin meydana gelmesi için doğru düşünce ve güçlü inançlar gereklidir (İbn Miskeveyh, 2013: 158-159). Bu özelliklere sahip olan kimse de doğal olarak adaletli kimse olmuş olur. Sonuçta adalet topluma bu sevgi sayesinde dağılmış olur.

Bu bağlamda Kınalızâde, filozofların sevginin adaletten daha üstün olduğunu söylediklerini belirtir. Çünkü sevgi tabîî birliğe, adalet yapay birliğe benzer. Tabîî olanla yapay olan birbirine benzemez. Sevgi birliği gerektirir, ikiliği kaldırır. Adalet ise ikiliğin ortaya çıkmasından sonra söz konusu olur (Kınalızâde, 2016: 385). Ne var ki, bütün insanlar birbirlerini sevmek zorunda olmayacağından, onların birbirlerine saygı duymaları ve böylece toplumda düzenin sağlanması için herkesin ortak bir noktada birleşeceği adalet zorunlu hale gelir.

Toplumda ortaya çıkacak olan farklı düşüncelerin ve bunun sonucundaki anlaşmazlıkların düzene koyulması ve bunların bir noktada birleştirilmesi adaletle bağlıdır. Adalet ve eşitlik farklılıkların düzenliliğini gerektirir. Tûsî, buna mûsikideki seslerin birbirleriyle olan ilişkisini gösterir. Buna göre, aralarında eşitlik bağıntısı olmayan seslerin birbirlerine uyum sağlayacak şekilde aralarında armonik bir düzenleme yapılır ki bu da sesler arasındaki düzenin sağlanması anlamına gelir (Tûsî, 2016: 113). Aksi takdirde düzensiz sesler akordu bozuk bir müzik aleti gibi insanın kulağını tırmalayacak ve insanı rahatsız edecektir. İşte toplum içerisinde insanların huzursuz olmaması için söz konusu farklılıkların ortadan kaldırılması gerekir ki bu da ancak adaletle olabilecek bir durumdur.

Toplumsal bir varlık olan insan, bu toplumsallığının gereğini yerine getirdiğinde eğer adaletle riâyet etmezse zulüm ve haksızlık ortaya çıkar, bu durumda bir arada bulunmanın faydasından çok zararı ortaya çıkacaktır ki bu da toplumu düzensizliğe sürüklemiş olacaktır (Kınalızâde, 2016: 383).

Adalet toplumda kendinî üç şekilde gösterir. Birincisi, malların ve ihsanların bölüşmesi. İkincisi, insan ilişkileri ve alışverişte ortaya çıkması. Üçüncüsü, eğitim ve yönetim işlerinin

düzenlenmesindeki durumların yönetilmesidir. Buna göre, bir insanın hakkı olan ihsan ve mal kendisine eksiksiz bir şekilde teslim edilmelidir. İnsanların, günlük münâsebetlerinde yahut alışverişlerinde mutlaka adaletli bir şekilde muâmele etmeleri gerekmektedir. İnsanlardan her biri, hangi konuda olursa olsun kendisi için istediğini başkası için de isteyecek ki, gerçek adalet ortaya çıkmış olsun (Tûsî, 2016: 113-114). Bütün bunların sonucunda toplumda dirlik ve düzen meydana gelmiş olur. Çünkü ortada bir denge vardır. Bir yerde denge varsa orada adalet ve düzen kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Toplumun düzeninin sağlanması, adaletle ilgili olan dengeyle ve denklikle de yakından ilişkilidir. Toplumsal bir varlık olan insanın, işlerinin düzenli bir şekilde yürümesi için, onun diğer insanlarla yardımlaşması gerekir. Onlar birbirlerinin önemli işleriyle eşit bir şekilde meşgul olurlarsa, fitratlarından kaynaklanan farklılıklar düzenin bir gereği haline gelir. Çünkü her insan farklı özelliklerde ve farklı yeteneklerde yaratılmıştır (Tûsî, 2016: 238). Eğer o, bu farklılıklarını toplumun maslahatı için kullanırsa ortaya düzen çıkmış olur. Yani her insanın kendi işiyle meşgul olması, bu işiyle topluma fayda sağlaması ve aynı şekilde toplumdaki diğer insanlardan faydalanması ortaya bir düzen çıkarmış olacaktır. Adaletin cüzlerinden biri olan bu dengenin sağlanması toplumun düzenine de sirâyet etmiş olacaktır.

Adaletin kendini üç şekilde göstermesinin başka bir izâhı da şöyledir: “Adalet üç nesne de olur: Birincisi, malların ve şereflerin taksimidir; iki şahsa bir miktar mal ya da makam verilecek olsa, buna adalet, yani itidal demek olan vasat gerekir. İkincisi, muamelat, ölçüler ve alış-verişlerdeki adalet. Üçüncüsü ise, terbiyeye yönelik hadler, kisaslar ve tazirlerdeki adalet. Vasat (itidal) ve adalet mertebesine Allah’ın yeryüzündeki mizanı derler. Allah’ın inzâl ve irsâl ettiği bu mizan şariat-i mütahhere ve nâmus-ı ilahîdir ki bu, mizan-ı evvel ve miyar-ı ekmeldir. İkinci mizan ise hâkim-i nâfizü’l-kavldir ki ona, insan nevinin doğası gereği medenî olmasından dolayı ihtiyaç duyulur. Temeddün ve içtima söz konusu olduğunda, insan nefsinin şehvî ve öfke güçleri sebebiyle birbirlerine zulmeden insanlar da olacaktır. Bu yüzden, zulmü ortadan kaldırıp hak sahibine hakkını verecek hâkim-i kâhire ihtiyaç vardır. Bu hâkimin sessiz olanına âdil-i mütevassıt ya da âdil-i sâmit denir ki, bu dinar ve dirhemdir. Bu hâkimin nâtık olanına ise âdil-i nâtık denir ki, bu da padişah’tır” (Kömbe, 2014: 227).

Kınalızâde, bunu şu şekilde izah ediyor: Bütün insanlar aynı sanatla uğraşsaydı düzen bozulurdu. İlahi hikmet, adalet ve lütuf gereği her insan farklı farklı sanatlar ve mesleklerle uğraşmaktadır. Her ne kadar kimi yüksek kimi düşük sanatlarla uğraşsa da bu da düzenin varlığı için gerekli bir durumdur. Zira herkes aynı işi yaparsa toplumun ve insanların ihtiyaçları karşılanmaz bu da düzensizliğe yol açar. Kezâ, bu hikmetin gereği bir durum daha var o da,

bazı insanların zengin bazılarının da fakir olmasıdır. Bu durum toplumdaki birçok işin denge-
lenmesi noktasında gerekli bir hâl almaktadır. Örneğin herkes zengin olsaydı hiç kimse hiz-
met alanında çalışmazdı. Herkes fakir olsaydı hiçbiri menfaat sağlama gücüne sahip olmaya-
cağı için kimse kimseye hizmet edemezdi. Öyleyse efendi hizmet edenin bedensel hizmetin-
den; hizmet eden de efendisinin mal ve makâmından yararlanır. Dolayısıyla herkes istediğini
alır ve dünyanın düzeni sağlanmış olur (Kınalızâde, 2016: 377).

Öte yandan Aristoteles, adaleti birçok yönden ele almıştır. Konuya özet olacak mahiyet-
te olacağından onun adaletle ilgili bazı düşüncelerine değinmek istiyoruz. O, *Nikomakhos'a*
etik'inde adaletin üç önemli bileşeninden söz eder. Buna göre adaletin sağlanması için ilk
olarak yüce bir yasaya ihtiyaç vardır ki bu da Tanrı'nın göndermiş olduğu ilahî yasadır. İkin-
cisi, âdil bir hakîme ihtiyaç vardır ki bu da ikinci kanundur. Üçüncü kanun ise, adaleti tesis
etmek ve eşitliği sağlamak için kullanılacak olan paradır (Aristoteles, 2014: 219-220, 236-
239). Demek ki sosyo-politik ilişkilerde kanun ve bunu uygulayacak âdil yönetici şarttır.
Ekonomik ilişkilerde ise adaleti sağlayacak olan, yine âdil yöneticinin denetiminde olan para-
dır. Dolayısıyla bu üçü, adaleti sağlamada gerekli olan araçlardır. Aristoteles'in adalet konu-
sunda dikkat çektiği başka bir husus, adalete uymayan bireyin durumudur. Ona göre eşitliği
bozan ve adalete uymayan birey zâlimdir. Zira adaletin ve eşitliğin olmadığı yerde zulüm or-
taya çıkacaktır. Eşitliği, dolayısıyla adaleti bozan bu bireyin üç durumu vardır. Birincisi, ya-
sayı çiğneyen ve onu kabul etmeyen bireydir. İkincisi, âdil hakîmin verdiği kararları kabul
etmeyen bireydir. Üçüncüsü ise; eşitliğe riâyet etmeyen, kendi hakkından fazlasını alan yani
başkasının hakkını gasp eden bireydir (Aristoteles, 2014: 218-219). Dolayısıyla toplumda
adaletin mi yoksa zulmün mü hakîm olduğu, toplumdaki bireylerin sergilemiş olduğu davra-
nışlar sonucu ortaya çıkar.

Netice itibariyle adaletin, mutlu toplumların, sağlam ve yüksek düzeydeki devletlerin en
kutsal mefhumu ve vazgeçilmez unsuru olduğu görülmektedir. Devletlerin ne kadar medeni
ve ahlâklı oldukları adalete verdikleri önemle ölçülür. Bundan dolayıdır ki İslâm dinî adaleti
Müslümanların hayatındaki her alanda mutlak suretle şart koşmuştur (Kayaoğlu, 1985: 206).
Adalet, eşitlik ve birlik bir arada düşünüldüklerinde düzeni ifade eder. Öyleyse düzen olan her
şeyde adalet de vardır (Topuz, 2012: 88). Bu durum toplumlar için de geçerlidir. Hatta top-
lumlar için adalet ve düzen olmazsa olmaz kriterlerden olup insanın ve devletin yaşaması için
hayati önem arz etmektedirler.

3.3.3. İktisat ve Toplum

“İktisat, toplumsal düzenin sürmesinde en önemli etkenlerden biridir. İktisadi düzen, temelde toplumun maddi ihtiyaçlarının karşılanması esasına dayanan bir sistemdir. Bu sistem iyi işlediğinde devlet, ekonomik güç ve beraberinde siyasî güç de kazanmakta ve düzen devam etmektedir. İslâm siyaset düşüncesinde, toplumsal düzenin sürmesi ve adaletin sağlanması, iktisatla bağlantılı gölmüştür. Devletin ortaya çıkışı toplumsal ihtiyaçlar, iş bölümü ve iktisatla açıklanmış, devletin kurulma amaçlarının din ve askeri amaçla birlikte malî amaç olduğu ifade edilmiş, devletin yıkılma sebeplerinden biri olarak iktisat gösterilmiş, bozulmanın önce iktisadî düzende başladığı ve devletin temel masraflarının karşılanması için mal ve paraya ihtiyaç olduğu belirtilmiştir.” (Bağdatlı, 2018: 265).

Toplumun ekonomik ve iktisadî yapısını, yaşamını ya da faaliyetlerini diğer sosyal olaylar ve faaliyetlerden tamamen bağımsız düşünmeye imkân yoktur. Yani; iktisadî faaliyet ve olaylar diğer sosyal gerçekler ve değerlerle sıkı bir ilişki içerisinde. Çünkü ekonomik olaylar toplum hayatı içerisinde meydana gelen sosyal gerçeklerdir (Günay, 1986: 112). Dolayısıyla toplumsal yaşamın neredeyse her alanına sirâyet eden ve en etkili araçlardan biri olan ekonomik durumun ya da faaliyetlerin toplumsal yansımalarını tezimiz bağlamında irdelemeye çalışacağız.

Ekonominin temelinde ferdî menfaatler ve sosyal hayatın ürünü olan içgüdüler vardır. İnsanların davranışlarında maddî ve ahlâkî ihtiyaçlar ve menfaatlerin önemli bir payı vardır. Ekonomik hayatın şekillenmesi ve bir hayat anlayışı gibi zihinlere tüm derinliğiyle yerleşip kökleşmesi ve dolayısıyla halk psikolojisine yüzyıllarca hükmedecek olan ahlâkî-etik bir ifade tarzı kazanmış olması, ekonomik faaliyetlerin anlaşılmasında ve açıklanmasında yadsınamayacak bir durumdur (Günay, 1986: 113).

Toplumda iktisadî ilişkilerin âdil bir şekilde gerçekleşmesi lâzımdır. Toplumda kardeşliğin gerçekleşmesi için insanların alışverişlerinde âdil olmaları gerekir. Her ferde, toplumsal kalkınmaya yaptığı katkı karşılığında hakkı verilerek, şahısların ya da kurumların birbirlerini istismar etmeleri önlenmelidir. Yani çalışan işçi hakkını, memur maaşını, üretici ürettiği mahsulün karşılığını hak ettiği ölçüde almalıdır. Eğer çalışmadan her hangi bir şey talep ediliyorsa bu, adalete ve hakkaniyete uygun olmaz. Burada istenen herkesin hak ettiğini alması, kimse-nin başkasının hakkına tecavüz etmemesi, işçinin ve üreticinin emeğinin karşılığının hemen verilmesidir (Kayaoğlu, 1985: 204-205). Hatırlanacağı üzere yukarıda da bu konuya değinmiştik ki böylece toplumda iktisadî yönden eşitlik sağlanmış olacaktır. Bu aynı zamanda adaletin de gereklerinden olan bir durumdur.

Düşünürlerimiz eserlerinde iktisat konusuna daha çok aile ahlâkî bölümünde değinmişlerdir. Muhtemeldir ki onların iktisadî bu şekilde ele almaları, toplumun önemli bir parçası olan ailedeki iktisadî durumdan yola çıkarak bunun topluma yansımalarını değerlendirmek istemelerindendir. Zira onlar, toplumun ahlâkî yapısını değerlendirirken ailenin bu topluma olan maddî manevî katkılarını bir bütün olarak değerlendirmişlerdir.

Ailenin iktisadî durumunun iyi olması hiç şüphesiz toplum için de bir artıdır. Ailenin yöneticisi olan babanın çalışıp kazanması hem aile için hem de toplum için önemli bir katma değerdir. Bundan dolayı aile reisinin kazanç elde ederken ve bunu harcarken itidalli olması gerekir. Nitekim İbn Miskeveyh'in şu sözleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Miskeveyh'e göre, mal zor elde edilen ancak kolay harcanıp dağıtılan bir şeydir. Filozoflar bu durumu, ağır bir yükü sırtına alıp dağın zirvesine çıktıktan sonra onu oradan aşağıya yuvarlayan kişiye benzetirler. Yani bir şeyi yukarı çıkarmak (kazanmak) zordur. Ancak onu aşağı yuvarlamak (kaybetmek) kolaydır (İbn Miskeveyh, 2013: 134). Bu nedenle kazançta ve tüketimde son derece dikkatli olmak gerekir. Çünkü mala olan ihtiyaç hayatın devamı için zorunludur. Mal, hikmet ve faziletlerin ortaya konulması için önemli bir araçtır. Onu helal yolla kazanan insan zorluk çeker. Çünkü güzel kazanç yolları azdır. Dürüst olanlar güzel kazanç yollarını değerlendirir. Dürüst olmayanlar için kazancın hangi yoldan temin edildiği pek önem arz etmemektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 134). Onlar Sırf daha çok kazanma hırsı ile hareket ederler. İşte kişi kazanç elde ederken dikkatli olmalıdır derken, helal kazanca vurgu yapmak istedik. Çünkü helal rızıkla geçimi sağlanan bir ailenin temelleri sağlam olacak ve bu ailenin sağlam oluşu topluma da aynı şekilde yansıyacaktır.

Peki, bu kazanç nasıl olmalıdır? Akıllı insan, kınanmalardan uzak, lekeli olmayan kazanca yönelir ve her türlü kötülüğü barındıran kazançlardan uzak kalarak onlardan kaçınır. Kezâ gayrimeşru mal ve kazanç peşinde olanlarla hiçbir ilişkiye girmez. O, bu haline sevinir, övülmeyi ve şerefî maldan üstün tutar. Meşru olmayan yollardan kazanç elde edenleri kıskanmaz (İbn Miskeveyh, 2013: 135). Tûsî de kazanç konusunda şunları söyler: Kazanmada üç şartı yerine getirmek lazımdır. Zulümden kaçınmak, utanç verici şeylerden kaçınmak, düşüklükten kaçınmak. Zulümle kazanç; zorla, ölçü ve tartıdaki hile ile veya dolandırıcılık ve hırsızlık yolu ile kazanılan mallardır. Utanç verici kazanç; yüz­süz­lük, soytarılık ve kendinî alçaltmakla kazanılan mallardır. Düşüklük ise; daha üstün bir sanata gücü yettiği halde alçak bir sanatla kazanılan benzeri şeylerdir (Tûsî, 2016: 193). Dikkat edilirse düşünürlerimiz kazancın tamamen ahlâkî boyutuna dikkat çekmişlerdir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bir aile ve toplum için helal kazanmak ahlâkîliğin temel şartlarından biridir.

Bununla birlikte kazanılan bu malların korunması ve harcanması da önemli bir konudur. Zira malın ne şekilde kazanıldığı kadar, onun ne şekilde ve nerede harcandığı da önemlidir. Malın korunmasında şunlara dikkat edilmelidir: Gider gelire eşit olmamalı, bilakis daha az olmalıdır. İmâriyle meşgul olunamayacak ve işletilerek elde edilmesi zor olan ve çok az kişinin rağbet edeceği şeylere harcama yapılmamalıdır. Dâimi kazanç getiren işler tercih edilmelidir (Tûsî, 2016: 195). Burada bireyin kazancının dâimi olması ve bu kazancını korumasındaki faydanın yanında, devletin ve toplumun iktisâdî maslahatı da göz önünde tutulmuştur. Çünkü faydasız işlerle iştigal edip, hesapsız harcamalarda bulunan birey kendisine fayda veremeyeceği gibi devletin ekonomisine herhangi bir katkı, piyasaya da bir canlılık sağlamayacaktır.

Bireylerin iktisâdî varlığı, devlet ekonomisine de katkısından dolayı, herhangi bir âfet ya da seferberlik vb. gibi durumlarda çok büyük önem arz etmektedir. Bunun için akıllı insan, zor günlerinde harcamak üzere kazancından tasarruf etme yolunu seçmelidir. Bu kazancın bir kısmı para ve kıymetli eşyalar, bir kısmı da çeşitli mal, yiyecek vb. şeyler, bir kısmının da emlak, arazi, hayvan şeklinde olması iyi olur (Tûsî, 2016: 195).

Malın harcanması meselesine gelince, harcamada dört şeyden kaçınmak gerekir. Birincisi, cimrilik ve hasislik; ikincisi, israf ve savurganlık; üçüncüsü, gösteriş ve mağrurluk; dördüncüsü, kötü idaredir. Kezâ bu malın nasıl ve nereye harcandığı da önemlidir. Harcanan mallar üç gruba sınırlı tutulmalıdır. Birincisi, sadaka ve zekât gibi Allah rızası için harcananlar. İkincisi; hediye, armağan, hayır işleri, bağış gibi cömertlik ve bol bol iyilik etme yolunda harcananlar. Üçüncüsü, iyi olanı elde etmek ve kötü olanı def etmek için harcanan şeylerdir (Tûsî, 2016: 196). Aynı şekilde burada da İslâm ahlâk düşüncesi, fertten başlayarak ailenin ve toplumun kazanç konusunda olduğu gibi harcama konusunda, dolayısıyla bütün iktisâdî işlerinde tamamen ahlâkî bir yapıyı tavsiye etmektedir.

Düşünürlerimiz, toplumdaki iktisâdî ve içtimaî ilişkilerin düzen ve adalete uygun bir şekilde yürüyebilmesi için kendilerine Aristoteles'ten tevârûs eden ve adalet konusunda da değindiğimiz yasa, hakîm ve parayı şart koşmuşlardır. Ancak konumuzu doğrudan ilgilendirdiği için para kavramı diğerlerine göre biraz daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü yönetici, toplumdaki iktisâdî ilişkilerin adalete uygun ve sağlıklı yürüyebilmesi için yapacağı düzenlemelerle gerekli tedbîrleri alır. O, bunu yaparken kendi yetkisindeki parayı bir araç olarak kullanır.

Tüm bunlardan hareketle toplumun iktisâdî faaliyetlerini, maddi ve manevî yönleriyle birlikte düşünmek elzemdir. Diğer bir deyişle iktisâdî faaliyeti toplumun sosyal, kültürel, ahlâkî, hukukî ve siyasî yönleriyle etkileşiminin bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir (Günay, 1986: 127). Çünkü toplumun ortaya koyduğu ekonomik uygulamalar o toplumun ahlâkî yapısıyla örtüşmek zorundadır. Eğer toplumda ahlâkî değerler ve iktisâdî faaliyetler örtüşüyorsa o toplum sosyal ve ekonomik yönden gelişecek, aksi halde ise ahlâkî yönüyle birlikte diğer alanlarda da çöküntü içerisine girecektir.

Yukarıda ele aldığımız şehir hayatının, adaletin ve iktisadın toplumların istikrârı ve devamı için çok mühim bir yer teşkil etmektedir. İstikrar, toplumdaki bütün işlerin istenilen ve öngörülen düzeyde kalması veya bulunulan durumdan daha ileriye gitmesi demektir. Dolayısıyla istikrar toplumlar ve devletler için çok büyük önem arz etmektedir. Çünkü devletlerin varlıklarını ve hakîmiyetlerini sürdürebilmeleri için istikrar gerekli bir durumdur. İstikrar, diğer tüm saydıklarımızın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkacak bir durumdur. Zira tezimizin bundan önceki bölümlerinde anlatmaya çalıştığımız hemen hemen bütün konular bir toplumun ve devletin istikrarı için gerekli olan konulardır.

Bir topluma medeni denilmesi o toplumun kendi içindeki tüm dinamiklerle istikrarlı olmasından kaynaklanır. Zira medenî bir toplum, kendi içindeki sorunlarını çözen; insanların huzurlu, mutlu ve güven içerisinde birlikte yaşadığı bir toplumdur. Toplum bunları elde ettiği sürece toplumsal problemlerden ve düzensizlikten kurtulmuş demektir. Toplumun üstünlüğü ve sürekliliği, dolayısıyla istikrarı ancak bu şekilde olur (Uysal, 2016: 300). Ancak toplumun, istikrarı yakalayıp, düzenli bir devlet yapısının oluşturulabilmesi için bazı şartlar gereklidir. İşte tüm bu şartların neler olduğu tezimizde ele alınan konular hatırlandığında hemen anlaşılacaktır.

Çalışmamıza konu olan düşünürlerimizin genel düşüncelerinden yola çıkarsak bir toplumun istikrarı için öncelikle hukuk ya da yasa veya kanun gereklidir. Bunun toplumsal karşılığı adalettir ki teze konu olan düşünürlerin bu konuya ısrarla önem vermelerinden dolayı biz de bu kavramı açıklamayı gerekli gördük. Buna göre, *Adalet mülkün temelidir*. Temeli adaletle sağlam olmayan bir devletin bırakın istikrarlı olması, ayakta durması bile zor bir hale gelecektir. Bundan dolayı istikrarın sürekli olabilmesi için adaletin bütün topluma yansımaları gerekir. Aynı zamanda bir fazilet olması, hatta bütün faziletlerin toplamı olması itibarıyla adalet, ahlâkî bir görev de üstlenmektedir. Zira toplumun ahlâklı olması da onun istikrarı için önemlidir. İkincisi, toplumdaki dostluk ve sevgi meselesidir. Bu nedenle filozofların dostluk ve sevgiyi adaletin önüne koyduklarını söylemiştik. Çünkü sevgi, insanlar arasındaki doğal an-

laşma aracı olarak görülmektedir. Dolayısıyla, dostluk ve sevginin olduğu yerde kolay kolay anlaşmazlık olmaz. Bu da o toplumun istikrarına bir katkıdır. Üçüncüsü, toplumsal örgütlenme ve toplumsal işbirliği meselesidir (Maraş, 2016: 261). Doğası gereği sosyal olan insanın bir toplum içerisinde yaşaması gerektiğini tezimizin birçok yerinde dile getirdik. İnsanların, amaçları olan nihâî mutluluğa ulaşabilmeleri için toplumda işbirliği içerisinde yaşamaları gerekir. Onlar, bu işbirliğiyle hem kendi mutluluklarını elde edecekler hem de toplumun istikrarına katkı sunacaklardır. Dördüncüsü, ülkenin ekonomik durumudur. Eğer devlet ekonomik açıdan iyi bir durumda ise ve bunu da vatandaşına adaletli bir şekilde yansıtıyorsa bu da devletin istikrarına olumlu bir katkı sunacaktır. Beşincisi ve belki de en önemlisi, sıraladığımız bütün bu konuların âdil bir devlet başkanının tedbîriyle uygulamaya konulmasıdır. Çünkü âdil devlet başkanı, adaletli, ahlâklı, toplumsal denge ve eşitliğe önem veren, işbirliğini toplum geneline yayan bir karaktere sahip olursa toplum genelinde ya da her alanda olumlu bir istikrar söz konusu olacaktır.

Anlaşılabacağı üzere istikrar meselesi de bir toplumun ve devletin bekâsı için gerekli olan cüzlerdendir. Buraya kadar işlediğimiz diğer tüm konuları özetlemesi bakımından, İbn Haldun'un Mûbezân'dan ve Kınalızâde'nin Aristototeles'ten aldığı şu sözleri aktararak çalışmamızı sonlandırmak istiyoruz. Birincisi, "Ey hükümdâr! Egemenliğin gücü, ancak dinle, Tanrıya boyun eğmekle ve yetkiyi, onun buyruğuna, onun yasağına göre kullanmakla tamamlanabilir. Ama din de ancak egemenlikle ayakta durabilir. Egemenlik, bireyler, devlet adamları olmadan da gücünü koruyamaz. Bireylerin ayakta durabilmesi de malla, parayladır. Ne var ki, mal ve para da bayındırlık olmadan sağlanamaz. Bayındırlığın, toplumsal yaşamın yolu da adaletten geçer. Adalet gelince: O da Tanrı'nın yaratıklar arasında koyduğu her şeyi yasladığı terazidir. Bu teraziyi elinde tutan da hükümdârdır." (İbn Haldun, 2013: 114). İkincisi, Kınalızâde'nin kitabının sonunda verdiği (bkz. Kınalızâde, 2016: 498) ve kaynağını Aristoteles'e dayandırdığı adalet dairesidir ki, buna göre:

1. "Dünyanın iyileşme sebebi adalettir."
2. "Dünya duvarı devlet olan bir bağıdır"
3. "Devlete düzen veren şeriattır."
4. "Şeriatı padişahdan başkası koruyamaz."
5. "Ordu olmadan padişah hakîmiyet kuramaz."
6. "Orduyu paradan başka bir şey toplayamaz."

7. “Parayı kazanan tebaâdır.”
8. “Tebaâyı padişaha adalet kul edebilir.”



SONUÇ

Düşünce tarihinin en başından beri felsefî düşünce, nazârî ve amelî olarak iki şekilde telakki edilmıştır. Genel olarak insan iradesinin dışında gerçekleşen şeylerden bahseden ilme nazârî veya teorik ilim, insanın iradesi sonucunda ortaya koyduğu fiilleri ele alan ve onlardan bahseden ilme de amelî veya pratik ilim denilmıştır. Bu ilimlerden, matematik, fizik, metafizik gibi ilimler nazârî ilmîn kapsamında değerlendirilmış olup bunlar da, kendi içerisinde alt ilim dallarına ayrılmışlardır. İnsanın ortaya koyduğu fiillerle ilgilenen amelî ilim ise genel olarak birçok düşünür tarafından siyaset ve ahlâk ilmî şeklinde sınıflandırılmıştır. İslâm filozofları bunlara fıkıh ve kelamı da dâhil etmişlerdir. Şunu da belirtmekte yarar vardır. Düşünürlerin pekçoğu tarafından nazârî ilimlerden biri olarak değerlendirilen mantık ilmî, bazı düşünürlerce de yukarıda saydığımız iki gruba dâhil edilmeyerek alet ilmî şeklinde müstakil bir grupta değerlendirilmiştir.

Her ne kadar amelî ilimlerden siyaset ve ahlâk ayrı olarak tasnif edilse de, aslında bu iki ilmîn birbirinden çok da ayrı olduğu düşünülemez. Çünkü bu iki ilmîn de insanoğlunun fiillerine yansımaları bir şekilde birliktelik arz ettiği için birçok düşünür tarafından birlikte ele alınmışlardır. Gerek Antik Yunan filozoflarından olan Platon ve Aristoteles gerek siyaset ve ahlâk alanında onlardan büyük ölçüde yararlanmış olan İslâm filozofları da siyaset ve ahlâkı birlikte ele almışlardır. Nitekim İslâm siyaset düşüncesinin en önemli filozoflarından biri olan Fârâbî'nin siyaset tarifinde siyaset ile ahlâkı birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır.

Her dönemde ve hemen hemen her toplumda, ahlâkın, adaletin ve siyasetin kaynağı irdelenmiş, iyi bir insanda ve yöneticide bulunması istenen hasletler buna bağlı olarak ahlâklı ve erdemli bir toplumda bulunması gereken özellikler hep sorgulanmış, araştırılmış ve tartışılmıştır. Çalışmamıza konu olan *tadbîrî'l-müddin*, siyasî ahlâk, sosyal ahlâk, devlet idaresi, şehir idaresi, mahallî idare şeklinde değişik anlamlarda kullanılmış olup bu konu pratik ilimlerden olan siyaset ilmi içerisinde ele alınmıştır.

İslâm ahlâk düşüncesine baktığımızda bu düşüncenin temeline, akıllı bir varlık olan insan yerleştirilmiştir. İslâm düşünürleri, insandan yola çıkarak bireydeki ahlâkın, bireyin aile içerisindeki ahlâkının ve en sonunda onun toplum içerisindeki ahlâkî durumunun topluma nasıl yansıdığı üzerinde durmuşlardır. Bunun sonucunda fitratı gereği sosyal ve bundan mütevellit siyasal bir varlık olan insanın fiillerinin, siyasete nasıl sirayet ettiği de İslâm ahlâk düşüncesinin ana eksenini oluşturmuştur. Nihâî amacı mutluluk olan insanın, bu mutluluğu bir

toplum içerisinde elde edebileceği düşüncesi bütün ahlâk ve siyaset düşünürleri tarafından öne sürülmüştür. Kezâ, toplumsallaşmanın en önemli araçlarından biri olan devletin temel amacının bu bireyi mutluluğa götürmek olduğu ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bireyden yola çıkarak onun, ahlâkî erdemlere ulaşma yolunda aklını kullanıp nefis ve iradesini aklının emrine vererek, yani ancak ahlâkî bir gayret sarf ederek beşerî varlığın en üst seviyesi olan insan-ı kâmil derecesine ulaşabileceği bir gerçektir. Buna bağlı olarak onun dâhil olacağı toplum da aynı erdeme ve kemâle ulaşacaktır. Hemen hemen bütün ahlâk düşünürleri siyaseti, toplumsal erdemın aracı olarak kullanmışlardır.

İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî ahlâkın değisebileceğini ileri sürmektedirler. Kişi doğustan sahip olduğu, diğer varlıklarla ortak olan fiziksel ihtiyaçlarının dışında, onu diğer canlılardan ayıran irade gücüne sahiptir. Bu güç sayesinde kişinin çocukluktan itibaren iyi bir eğitim alırsa erdemli bir insan olacağını, aksi takdirde akla uygun olan davranışlar sergileyemeyeceğini dile getirmektedirler. Her üç düşünürümüzde insanın nihâi amacının mutluluğu elde etmek olduğunu savunmuşlardır. Bunun da ancak akılla elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.

Filozoflarımızın ahlâkla ilgili eserleri incelendiğinde, Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerinde içerik olarak İbn Miskeveyh'in *Tehzîb el-Ahlâk*'ından farklılaştıkları görülmektedir. Bu farklılık Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerine aile ve toplum ahlâkını eklemeleriyle kendini göstermektedir. Bundan dolayıdır ki Tûsî ve Kınalızâde, siyaset ve ahlâk konusunu İbn Miskeveyh'e nazaran daha sipesifik bir şekilde ele almaktadırlar.

Ancak her durumda bütün filozoflarımızın amacı, ahlâk ve siyaset düşüncelerini insanın fitri özelliğinden yola çıkarak felsefî bir alt yapıyla temellendirmek olmuştur. Onlar, bu noktada hem kendi dönemlerindeki İslam siyaset ve ahlâk düşüncesine, hem de kendilerinden sonra gelen felsefî ahlâk ve siyaset birikimine büyük katkılar sunmuşlardır. Bu nedenle onların bu düşünceleri genel olarak birbirine benzer bir şekilde devam etmiş ve İslâm ahlâk ve siyaset felsefesine mühim bir örneklik teşkil etmiştir.

İbn Miskeveyh, Nâsiruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebî de, ahlâk ve siyaset düşüncelerini genel İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesine paralel olarak temellendirmişlerdir. Felsefî ahlâk geleneğinin önde gelen isimleri olarak değerlendirilen bu düşünürlerin de, siyaset ve ahlâk düşünceleri iç içedir denilebilir. Bunun sebeplerinden biri bu düşünürlerin de ahlâk ve siyaset düşüncelerinde Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan etkilenmiş olmalarıdır. Bu etkilenmenin yolunu açan ilk düşünür İbn Miskeveyh olmuştur. Kendinden sonraki ahlâk düşünürlerini büyük ölçüde etkileyen İbn Miskeveyh'in bu düşünürlerden farkı,

etkilemiş olduğu diğer düşünürlerle nazaran ferdî ahlâk'ı daha fazla ön plana almış olmasıdır. Nitekim kendisinden sonra gelen ahlâk düşünürleri ahlâk alanındaki eserlerinde İbn Miskeveyh'ten farklı olarak ahlâkî düşüncelerinde ferdî ahlâkla birlikte aile ve toplum ahlâkına da yer vermişlerdir. Bu düşünürlerin, bu şekilde aile ve toplum ahlâkına yer vermeleri doğal olarak ahlâkî düşüncelerinde toplum ve siyaset düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira her toplumun olduğu yerde mutlaka bir siyasetin ve bunu yönetecek bir siyasetçinin olması zorunluluk arz etmiştir.

Bu bağlamda tezimize konu olan düşünürlerimizin *tedbîrî'l-müddîn*, yani siyasetle ilgili düşüncelerine baktığımızda onlar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu düşüncelerini tamamen ahlâkla temellendirmişlerdir. Bunun nedeni de insanî olan birçok düşüncede olduğu gibi, ahlâkın ve siyasetin de insan fiillerinin sonucunda ortaya çıkıyor olmasıdır. Çünkü bir yerde insan ve toplum varsa orda mutlak suretle ahlâk ve siyaset de var olacaktır.

Buna göre bütün düşünürlerimiz, ahlâkî ve siyasî düşüncelerini şu şekilde biçimlendirmişlerdir: Fıtratı gereği akıllı ve sosyal bir varlık olan insan, ahlâkın ve siyasetin öznesi durumundadır. Bundan dolayı onun yapmış olacağı her türlü davranış ve etkinlik kendisini ve sosyalliği gereği içerisinde yaşamak zorunda olduğu toplumu olumlu ya da olumsuz etkileyecektir. İşte tam bu noktada ahlâk devreye girmektedir. Sosyal ve siyasal bir varlık olan insan, kendisine verilmiş en büyük nimetlerden biri olan aklını kullanma durumuna göre ahlâkî ya da gayri ahlâkî bir durumda olacaktır. Eğer o, aklını düşünen nefsinin emrine vererek bunun sonucunda iradesini iyi fiiller yönünde kullanırsa erdemli bir insan olacaktır. Aynı zamanda adaletli bir insan olacaktır. Filozoflarımızın genel düşüncelerine baktığımızda, adalet ahlâklı olmanın en önemli göstergesidir. Zira erdemlerden biri olarak sayılan adalet, hem insanın kendi nefsi için hem de toplumun düzeni ve refahı için önemli şartlardan bir tanesidir. Bunun için fert, adaleti önce kendi nefsinde uygulayacak daha sonra bu adaleti, ailesine ve topluma yansıtacaktır. Dolayısıyla düşünürlerimiz, ferdî ahlâktan yola çıkarak daha sonra toplumsallaşmanın ilk evresi olan aile kurumunu ele almışlardır. Onlara göre aile, toplumun temel kurumlarından biridir. Çünkü topluma dâhil olacak olan bireyin ahlâkî durumu ilk olarak ailede şekillenecektir. Anne, baba, çocuk, hizmetçi ve mal (azık) dan oluşan aileyi, evin yöneticisi konumunda olan baba yönetecektir. Baba, her türlü ahlâkî hassasiyetleri göz önünde bulundurarak aile bireylerini eğitecek ve onların geçimlerini sağlayacaktır. Onun evdeki tedbîri sayesinde aile bireyleri ahlâkî ve mutlu olacaklardır. Öyleyse bireyleri ahlâkî ve mutlu olan bir aile güçlü bir aile olacak, aile kurumu sağlam olan bir toplum da payidâr olacaktır. Düşünür-

lerimizin ahlâk düşüncelerinin son evresini de toplumsal ahlâk oluşturmaktadır ki, onların siyaset düşünceleri daha çok bu evrede ortaya çıkmaktadır.

Akıllı bir varlık olan insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bu da demek oluyor ki insanı, sadece bir birey ya da aileyi oluşturan fertlerden biri olarak değerlendiremeyiz. Çünkü onun, sosyal bir varlık olması hasebiyle başka insanların yardımına ihtiyacı vardır. Kendisi de aynı şekilde toplum içerisine girerek kendisinde var olan yetenekleri ortaya çıkarıp bu yolla toplumun diğer bireylerine yardımcı olacaktır. Kezâ onun ahlâkî olup olmadığı da, bu toplum içerisinde ortaya koyacağı fiiller sonucunda belli olacaktır. Bütün bunlardan dolayı onun mutlaka topluma karışması yani toplumsallaşması gerekmektedir.

Bu şekilde birbirinden farklı bireylerden oluşacak olan toplum, bireylerin yetenekleri ve istidatlarına göre sınıflara ayrılmıştır. Değişik sınıflandırmalar yapılmakla birlikte, bu sınıflandırmalara genel olarak baktığımızda, bazı ortak noktalar ortaya çıkmaktadır. Buna göre, düşünce kuvveleri üst düzeyde olanlar ilim ehli olarak isimlendirilmişlerdir. Toplum ve devleti yönetme işi kendilerine filozof, hakîm vb. denilen bu sınıf tarafından yerine getirilmelidir. Aynı şekilde toplumda savunma mesleğiyle ilgili yetenekleri ön plana çıkanlar devletin askerî işlerini, iktisâdî yetenekleri ön plana çıkanlar ticareti, ziraatla ilgili yetenekleri ön plana çıkanlar çiftçilik işlerini, bunların dışında kalanlar ise diğer sınıflara hizmet etme işlerini üstleneceklerdir. İşte ahlâklî ve dolayısıyla erdemli bir toplum, ancak bu şekilde iş bölümünün olduğu, herkesin kendi işiyle uğraştığı bir yerde ortaya çıkacaktır. Kezâ herkes yeteneği ölçüsünde yapabileceği işle uğraşırsa hem hak ettiği konumu elde eder, hem de topluma daha faydalı işler yapar. Böylece adalet de sağlanmış olur.

Fıtratı gereği birbirinden farklı özelliklere sahip olan insanların bir araya geldiklerinde ister istemez bazı uyumsuzlukların ortaya çıkabileceği, bunun da toplumda huzursuzluk ve düzensizliğe neden olabileceği bilinen bir gerçektir. Tam bu noktada bir yasaya ve onu uygulayacak birine ihtiyaç vardır. Ancak bundan önce önemli bir hususu önemle belirtmek gerekir ki o da, tâli erdemlerden olan sevgi ve dostluğun toplumda işlevsel hale getirilmesidir. Buna göre, toplumun refahını ve bekâsını sağlayacak önemli etkenlerden en önemlileri, toplum bireyleri arasında oluşacak olan bu sevgi ve dostluktur. Eğer onlar birbirlerini sever ve birbirlerine dost olurlarsa toplum için ayrı bir yasa veya kanuna gerek kalmaz. Çünkü sevgi ve dostluk doğal olarak adaleti tesis etme görevini üstlenecektir. Eğer toplum bireyleri arasında söz konusu bu sevgi ve dostluk olmazsa, o zaman toplumda kargaşa ve huzursuzluk meydana gelir ve işte o zaman kanuna ihtiyaç duyulur. Bu kanunla da adaleti tesis edecek yöneticiye de

ihtiyaç olacaktır. Burada da toplumu yönetme yani tedbîr etme işi olan en önemli görevi üstlenecek olan devlet başkanı devreye girmektedir.

Bu nedenle toplum ve siyaset düşüncesinin önemli bir noktası da devlet başkanlığı meselesidir. Ahlâk ve siyaset düşüncesinde bu mesele üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü bir toplumun ayakta kalması ve varlığını sürdürebilmesi büyük ölçüde o devleti yöneten devlet başkanına bağlıdır. Nitekim bundan dolayı İslâm siyaset düşüncesi geleneğinde devlet başkanının filozof hatta peygamber olması gerektiği şeklindeki mülâhazalar ortaya konulmuştur. Bunun için, yöneticinin üst düzey aklî ve ahlâkî özelliklere sahip olması gerekir. Devlet başkanının niteliği kendisinde bulunması gereken çeşitli özellikleri verilmek suretiyle ortaya konulmuştur. Buna göre, devleti yönetecek kişide öncelikle aklî melekeler çok üst düzey olmalıdır. O, bütün nefis kuvvelerini düşünen nefsinin emrine vermelidir. Bu nedenle bir yöneticide bulunması gerekli olan adalet erdemini kendi nefisine uygulamalı, daha sonra adaletin toplumsal yönünü işlevsel hale getirmelidir. Çünkü yöneticileri dolayısıyla toplumu ayakta tutacak olan adalettir. Adaletin hakîm olmadığı devlet ahlâklı da değildir ve o toplum yıkılmaya mahkûmdur. Toplumu yönetecek olan kişi, toplumdaki bütün insanlara eşit davranmalı, herkese hak ettiğini mutlaka vermelidir. Bu kişi aynı zamanda askerî ve ekonomik alanlarda da mâhir olmalı, adaletle birlikte toplumu ayakta tutacak olan bu işleri de iyi bir şekilde tedbîr etmelidir. Devlet başkanı toplumdaki bütün insanları sevmeli, kendini onlara sevdirmeli ve toplumda sevgi ve dostluğu yaygın hale getirmelidir. Dikkat edilirse sayılan bu özelliklerin hemen hemen hepsi ahlâkî olmayı gerektiren özelliklerdir. Bir devlet başkanı eğer bunlara riâyet ederse ahlâklı ve erdemli bir devlet başkanı vasfını kazanır. Aksi durumda ise erdemsiz dolayısıyla ahlâksız bir devlet başkanı olacaktır. Aynı durum toplumu oluşturan bireyler içinde geçerlidir. Eğer onlar akıl kuvvelerini düşünen nefislerinin emrine verip, öncelikle kendi nefislerinde erdemleri uygular daha sonra bunu topluma yansıtırlarsa o toplum erdemli bir toplum, yok eğer düşünen nefislerini diğer nefislerinin emrine verirlerse o toplum erdemsiz bir toplum olacaktır.

Yukarıda saydığımız bütün bu nedenlerden dolayı ahlâk ve siyaset birbirlerinin mütemim cüzleridir. Toplum ve siyaset olmadan ahlâkın mahiyeti anlaşılmaz. Ahlâksız bir toplumu yöneten idarecilerin ve o toplumun varlığı da uzun sürmez. Bunun için İslâm ahlâk düşüncesinde öncelikle ferdî ahlâktan yola çıkılarak, ailenin ve toplumun ahlâkı ele alınmıştır. Daha sonra bu ferdî kendisinin, ailesinin ve hayatlarını içinde idâme etmek zorunda kaldıkları toplumun ahlâkî ve siyasî yönleri birlikte ele alınmıştır.

Sonuç olarak, ahlâkın ve siyasetin en önemli uygulayıcısı olan insanın fitrî özelliklerinden yola çıkarak ahlâkın toplum ve siyaset için büyük öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğerk taraftan insanın bu ahlâkî durumunun toplum içinde ve siyasetle ortaya çıkacağı da aşikârdır. Toplum ve siyaset de ahlâk için mutlak suretle gereklidir. Çünkü insânî iki etkinlik olan ahlâk ve siyaset yine nihâî amacı her iki cihanda mutluluk olan insan için çok önemlidir. Bu bağlamda söz konusu filozoflarımızın ahlâk ve siyasetle ilgili fikirleri hem düşünce tarihi hem de İslâm düşüncesi tarihine önemli katkılar sunmuştur.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Açık, F. (2015). Hicret Sonrası İlk İslâm Medeniyetinin İnşâ Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı. *Akademik Bakış Dergisi*(S.52), s.285-309.

Adıgüzel, N. (2018). *İslâm Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar (1.Baskı)*. Ankara: Fecr Yay.

Akyol, A. (2013). İslâm Ahlâk Felsefesinde Değerler Eğitimi- İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma. *Muhâfazakâr Düşünce Dergisi*(S.36), s. 41-66.

Akyüzoğlu, İ. (2015). İslâm Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci. *YÜİFD*(S.1), s.55-72.

Altungök, A. (2007). IV. ve VIII. Yüzyıllar Arası Sasaniler Dönemi Türk-Fars İlişkileri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.

Apaydın, H. Y. (1999). "İbn Rüşd". *DİA* (C. 20, s. 266-267). içinde İstanbul: TDV Yay.

Apaydın, Y. (2003). Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi. *Bilimnâme I Dergisi*, s.217-223.

Arıcı, M. (2016). Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir Bilim Olarak Ahlâk. Ö. Türker, K. Bilgin Tiryaki, & (ed.) içinde, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler (2.Baskı)* (s. 43-78). Ankara: Nobel Yay.

Aristoteles. (2013). *Politika* . (M. Temelli, Çev.) İstanbul: Ark Yay.

Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik (1.Baskı)*. (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Sentez Yay.

Arslan, A. (2017)(a) (6. baskı). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Arslan, A. (2017)(b) (5.baskı). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Arslan, A. (2018) (7. baskı). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Atay, H., Atay, İ., & Atay, M. (1964). *Arapça-Türkçe Büyük Lugat* (C. 1). Ankara: Bayrak Matbaası Yay.

- Aydın, İ. H. (2008). İbn Sînâ'da Erdemli Yaşam. *EAÜİFD*(S.29), s.1-22.
- Aydın, M. (1989). "Ahlâk". *DİA* (C. 2, s. 10-14). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Aydın, M. S. (1976). Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'adet Kavramı. *AÜİFD*, c.XXI, s.303-315.
- Aydın, M. S. (1989). "Ahlâk". *DİA* (C. 2, s. 10-14). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Aydınlı, Y. (2014). Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu. C. K. (ed.) içinde, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler (2.Baskı)* (s. 145-182). İstanbul: İsam Yay.
- Bağdatlı, Ö. (2018 (1. baskı). *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Barca, İ. (2015). Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış. *SÜİFD*, c.2(S.1), s.33-65.
- Bayrakdar, M. (1999). "İbn Miskeveyh". *DİA* (C. 20, s. 201-208). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Bayrakdar, M. (2012). *İslâm Felsefesine Giriş (9.Baskı)*. Ankara: TDV Yay.
- Bayraklı, B. (1983). *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Düşün Yay.
- Beheşti, M. (2014). İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri. *Misbah Dergisi*(S.9), s.131-156.
- Bertrand, A. (2018). *Ahlâk Felsefesi (3.Baskı)*. (S. Zeki, Çev.) Ankara: Akçağ Yay.
- Bircan, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş (3. Baskı)*. İstanbul: Dem Yay.
- Bolay, S. H. (1989). "Akıl". *DİA* (C. 2, s. 238-242). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi (2. Baskı)*. İstanbul: Say Yay.
- Cihan, A. K. (2016). İslâm Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri. M. S. (ed.) içinde, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 61-73). Ankara: Grafiker Yay.
- Corbin, H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıcından İbni Rüşd'ün Ölümüne (9.Baskı)* (C. 1). (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: Litera Yay.
- Coşkun, İ. (2004). Nazârî Akıl İle Allah'ın Bilinmesi. *DÜİFD*(S.1), s.1-19.
- Çağrı, M. (1988). "Adâlet". *DİA* (C. 1, s. 341-343). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Çağrı, M. (1989). "Ahlâk". *DİA* (C. 2, s. 1-9). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Çağrı, M. (1995). "Fazilet". *DİA* (C. 12, s. 269-270). içinde İstanbul: TDV Yay.

- Çağrı, M. (1995). Kindî'nin Def'ul-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri. *MÜİFD*(S.7-8-9-10.), s.221-241.
- Çağrı, M. (2011). "Tedbîr'ul-Medine". *DİA* (C. 40, s. 259-260). içinde İstanbul.
- Çağrı, M. (2012). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk (4.Baskı)*. İstanbul: Dem Yay.
- Çağrı, M. (2014). Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı. (s. 57-71). Isparta: SDÜİFY.
- Çağrı, M. (2015). *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı (8.Baskı)*. İstanbul: Ensar Yay.
- Çağrı, M., & Hökelekli, H. (2000). "İrade". *DİA* (C. 22, s. 380-384). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Çetintaş, İ. (2014). İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk. *KMSİÜİFD*(S.23), s.85-114.
- Çifçi, O. Z., & Erdem, H. (2013). İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet ilişkisi. *İstem Dergisi*(S.22), s.117-129.
- Çilingir, L. (2009). *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset (1.Baskı)*. Ankara: Araştırma Yay.
- Çüçen, K. (2013). *Felsefeye Giriş (8.Baskı)*. Ankara: Sentez Yay.
- Davutoğlu, A. (1994). "Devlet". *DİA* (C. 9, s. 234-240). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Demir, M. (2003). Türk-İslâm Medeniyetinde Şehirleşme. *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.16(S.1), s.156-165.
- Demirci, M. (2016 (2.baskı). *Beyt'ul-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Demirkol, M. (2014). İslâm Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı. *Eskiye Dergisi*(S.28), s.67-95.
- Develioğlu, F. (1986). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat (7.Baskı)*. Ankara: Aydın Kitapevi Yay.
- Doğan, D. (2014). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük (25. Baskı)*. Ankara: Yazar Yay.
- Durusoy, A. (1999). "İbn Sînâ". *DİA* (C. 20, s. 319-358). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Ezzayat, A. H., & Mustafa, İ. (2004). *Mu'cemul-Vasit (4.Baskı)*. Kahire: Kahire Arap Dil Kurumu Yay.

- Fârâbî. (2012)(a). *Üstün Ülke, El- Medinetu'l Fâzıla (1.Baskı)*. (S. Say, Çev.) İstanbul: Kurtuba Kitap Yay.
- Fârâbî. (2012)(b). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât (2. Baskı)*. (M. S. Aydın, A. Şener, & M. R. Ayas, Çev.) İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- Fârâbî. (2013). *Mutluluğun Kazanılması "Tahsîlu's-sa'ada" (3.Baskı)*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Divan Kitap Yay.
- Fârâbî. (2015)(a). *İlimlerin Sayımı "İhsau'l-Ulum" (5.Baskı)*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Divan Kitap Yay.
- Fârâbî. (2015)(b). *İdeal Devlet "El-Medînetu'l-Fâzıla" (6. Baskı)*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Divan Kitap Yay.
- Gafarov, A. (2011). *Nâsiruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İsam Yay.
- Gafarov, A. (2014). Nâsireddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesinde Adalet Kavramı. Y. B. Üniversitesi (Dü.), *Uluslararası 13.yy da Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 754-764). Demirkol, Murat; Kaya, M.Enes; (ed.).
- Gutas, D. (2017 (8. baskı). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. İstanbul: Kitap Yay.
- Güden, M. (2010). İbn Haldun'un Mukaddimesi Bağlamında Siyasi Otorite. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Günay, E. (1986). İktisâdî Ahlâk ve Din. *EAÜİFD*(S.7), s.109-128.
- Güneş, Y. (2011). İslâm Ahlâkının Temel Özellikleri. *Ekev Akademi Dergisi*(S.49), s.93-104.
- Gürbüz, D. (2014). İbn Sînâ'nın Ahlâk'a Ait Risalesi. *Diyanet İlmi Dergisi*, C.50(S.1), s.229-243.
- Harun Kuşlu, M. A. (2016 (1.baskı). Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlakâ Tesiri. K. B. (Ed.) M.Zahit Tiryaki içinde, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (s. 9-30). Ankara: Nobel Yay.
- Heywood, A. (2007). *Siyaset*. (B. K. (ed.), Ankara: Adres Yay.
- İbn en-Nedim, (2017 (1.baskı). *el-Fihrist*. (M. Yolcu, Dü.) İstanbul: Çıra Yay.
- İbn Haldun, (2013). *Mukaddime* (C. 1-2). (T. Dursun, Çev.) İstanbul: Kaynak Yay.
- İbn Kemme, (2011). Ahlâk ve Siyaset Üzerine Düşünceler. (M. A. (çev.), *İÜİFD*(S.25), s.167-188.

- İbn Manzur, (2005). *Lisanu'l-Arap* (C. 1). Beyrut: Müessesetul Alemlil-matbuat Yay.
- İbn Miskeveyh, (2013). *Ahlâk Eğitimi, Tehzibu'l Ahlâk (2.Baskı)*. (A. Şener, İ. Kayaoğlu, & C. Tunç, Çev.) İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- İbn Miskeveyh, (2016). *Tecâribü'l-Ümem*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İbn Miskeveyh, (2017). *Tertibu's-sa'adet ve Menazilu'l-ulum, Mutluluk ve Felsefe (1.Baskı)*. (H. Özturan, Çev.) İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Sînâ, (2013). *Metafizik (2.Baskı)* (Cilt 2). (E. Demirli, & Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yay.
- Kaplan, Y. (2013). Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650). *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Kara, Z. (2010). Kültürel Dinden Steril Dindarlığa: Kent Dindarlığı Eleştirisi, Kent Dindarlığı 2. *Demokrasi Platformu Dergisi, C.6* (S.22), s.1-14.
- Karagözoğlu, H. (2009/2). Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının siyasi Yansımaları. *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, C.14* (S.27), s.93-118.
- Karaman, H. (2016). İslâm Ahlâk Filozofları. M. S. (ed.) içinde, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 175-194). Ankara: Grafiker Yay.
- Karaman, H. (2016). İslâm Ahlâkında Temel Erdemler. M. S. (ed.) içinde, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 201-215). Ankara: Grafiker Yay.
- Karlığa, B. (1999). "İbn Rüşd". *DİA* (C. 20, s. 257-292). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Kaya, M. (1981). Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması. *Felsefe Arkivi*(S.22-23), s.207-243.
- Kaya, M. (1995). "Fârâbi". *DİA* (C. 12, s. 145-163). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Kaya, M. (2002). "Kindî". *DİA* (C. 26, s. 41-59). içinde Ankara: TDV Yay.
- Kaya, M. (2014). *Kindî Felsefî Risaleler(3.Baskı)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kayaoğlu, İ. (1985). İslâm'da Adâlet Mefhumu. *AÜİFD, C.27*, s.201-206.
- Keskin, Z. (2011). İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.

- Keskintaş, O. (2017 (1. baskı). *Adalet, Ahlâk ve Nizam Oamanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim.
- Kılıç, C. (2010). İbn Miskeveyh'te El-Hikmetu's-sariye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekamül Süreci. *FÜİFD*(S.15:2), s.11-25.
- Kılıç, R. (2012). *Ahlâkın Dini Temeli (7.Baskı)*. Ankara: TDV Yay.
- Kılıç, R. (2014). İslâm Ahlâkının Tanımı ve Kapsamı, İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar. s.17-48.
- Kınalızâde. (2013). *Devlet ve Aile Ahlâkı (1.Baskı)*. (F. D. Dü.), Ankara: Tutku Yay.
- Kınalızâde. (2016). *Ahlâk-ı Alâi (1.Baskı)*. (M. D. (sad.), Ankara: Fecr Yay.
- Kınsün, A. (2017). İlk İslâm Ahlâk İncelemeleri Bağlamında Ahlâk Sosyolojisi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE.
- Korkut, Ş. (2014). Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir. C. K. (ed.) içinde, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler (2.Baskı)* (s. 685-719). İstanbul: İsam Yay.
- Kömbe, İ. (2014). Adalet Dairesinin Teşekkülü ve temel Kavramları. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Köse, H. M. (2009/2). İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş. *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, C.14*(S.27), s.1-19.
- Kutluer, İ. (1994). "Düşünme". *DİA* (C. 10, s. 53). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Macit, N. (2003). Bilginin İmkânı Bağlamında "Dini Otorite". *GÜİFD, C.2*(S.4), s.1-16.
- Maraş, İ. (2016). Mutluluk. M. S. (ed.) içinde, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 249-262). Ankara: Grafiker Yay.
- Mendel, G. (2005). *Bir Otorite Tarihi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yay.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay.
- Naskali, E. (2000). "İran". *DİA* (C. 22, s. 394-395). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Naskali, E. (2009). "Sasaniler". *DİA* (C. 36, s. 174-176). içinde İstanbul: TDV Yay.
- Oktay, A. S. (2001). Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri. *SDÜİFD*(S.8), s.93-119.
- Oktay, A. S. (2015). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi (3.Baskı)*. İstanbul: İz Yay.

- Olguner, F. (2001). Din ve Devlet, Siyaset ve Siyasi Rejim Meseleleri. *EAÜİFD*(S.16), s.29-58.
- Oral, O. (2014/2). İmânın Sosyal Hayatta Tezâhürleri:Doğruluk, Güzel Ahlâk, Sevgi ve Kardeşlik. *Bilimname: Düşünce Platformu Dergisi*(S.27), s.159-175.
- Özcan, H. (2017). *Fârâbî'nin İki Eseri (3.Baskı)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. No:196.
- Özdeğirmenci, S. (2006). İbn Miskeveyh'te Metafizik. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Özön, M. N. (1987). *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük (7.Baskı)*. İstanbul: İnkılap Kitapevi Yay.
- Özturan, H. (2017). *Akıl ve Ahlâk, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı (2.Baskı)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Platon. (2012). *Yasalar (4.Baskı)*. (C. Şentuna, & S. Babür, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yay.
- Platon. (2014). *Devlet (1.Baskı)*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yay.
- Platon. (2014). *Devlet Adamı (3.Baskı)*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yay.
- Platon. (2016 (3.baskı). *Sokrates'in Savunması*. İstanbul: Sentez Yay.
- Poyraz, H. (2015). Siyaseti Ahlâkla Birlikte Düşünmek. L. Ç. (ed.) içinde, *Ahlâk Felsefesi Yazıları (1.Baskı)* (s. 131-142). Ankara: Elis Yay.
- Püsküllüoğlu, A. (1994). *Arkadaş Türkçe Sözlük*. Ankara: Arkadaş Yay.
- Saruhan, M. S. (2002). Ahlâk Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri. *İslâmi Araştırmalar Dergisi, C.15*(S.4), s.543-558.
- Seyyar, A. (2015). *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük) (2.Baskı)*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Sunar, C. (1969). İslâm Meşşai Felsefesinde İlk Adım El- Kîndî. *AÜİFD, c. XVIII*, s.29-49.
- Sunar, C. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunanda ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*. Ankara: AÜİFY No:147.
- Sümer, O. (2015). Demokratikleşme Bağlamında Otorite ve özgürlük. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Şenel, A. (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihi (6.Baskı)*. Ankara: Defne Kitap Yay.

- Şenel, C. (2017 (1.baskı). *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergah Yay.
- Şimşek, A. (2005). Nâsıreddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Şulul, C. (2015). *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (3.Baskı)*. İstanbul: İnsan Yay.
- Tatar, B. (2015). Ahlâk'ın Kaynağı Sorunu (1.Baskı). L. Ç. (ed.) içinde, *Ahlâk Felsefesi Yazıları* (s. 11-33). Ankara: Elis Yay.
- Taylan, N. (2014). *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi (8.Baskı)*. İstanbul: Ensar Yay.
- Topuz, N. T. (2012). Bir Erdem Olarak Adalet: Nâsiruddîn Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdir MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy, C.2 (S.2)*, s.85-101.
- Turan, İ. (2015 (y.8)). Ahlâk'ı Alâî'de Aile Ahlâkı. *Hitit Üniversitesi SBE Dergisi(S.2)*, s.433-453.
- Turan, R. (2014). İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Turgay, N. (2013). İslâm Kardeşliğinin Ahlâki Temellerinden Adâletle İlgili İlahi Mesajlar. *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlâkı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)*, s.280-297.
- Turgut, M. H. (2009). Gupta İmparatorluğu: Hindistan'ın Altın Çağı (M.S 4-6. yy). *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Tûsî, N. (2016). *Ahlâk-ı Nâsîrî (3.Baskı)*. (A. Gafarov, & Z. Şükürov, Çev.) İstanbul: Litera Yay.
- Türcan, G. (2005). İslâm'da Dini Otorite. *SDÜİFD(S.14)*, s.95-123.
- Türkçe Sözlük (11.Baskı). (2011). Ankara: TDK Yay.
- Türker, Ö. (2013). İslâm Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaştırılması. *SDÜİFD(S.31)*, s.49-57.
- Uysal, E. (2004). Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği. *UÜİFD, C.13 (S.2)*, s.141-156.

- Uysal, E. (2016). Devlet Ahlâkı. M. S. (edt.) içinde, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 279-309). Ankara: Grafiker Yay.
- Uysal, E. (2016). Devlet Ahlâkı. M. S. (ed.) içinde, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi (3.Baskı)* (s. 279-309). Ankara: Grafiker Yay.
- Üçer, İ. H. (2014). Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali. C. K. (ed.) içinde, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler (2. Basım)* (s. 37-90). İstanbul: İsam Yay.
- Ülken, H. Z. (2016). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Üzüm, A. (2002). İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.
- Yalçın, M. (1976). İslâm'da Ahlâk Anlayışı. (S. H. (çev.), Dü.) *Diyanet Dergisi*, C.XV (S.5-6), s.298-314.
- Yaman, A. (24-26 Nisan 2009). İslâm Ahlâkının Ameli Boyutu:İlkeler ve Uygulamalar. *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, s.191-218.
- Yelten, M., & Özkan, M. (2002). *Türkçenin Sözlüğü (1.Baskı)*. İstanbul: Babıali Kültür Yay.
- Yıldırım, M. (2012). Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Zakheri, A. (1997). *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi (1.Baskı)*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yay.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ENGİN MESUT

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri : 1978/Hakkâri

Telefon : 05375007516

Faks :

E-mail : mstengin@gmail.com

Eğitim Bilgileri

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Y.Y.Ü Eğitim Fakültesi	2006
Lisans	Y.Y.Ü İlahiyat Fakültesi	2016

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
12	Van	Öğretmen

Yabancı Dil

Arapça

İngilizce