

MÜMİNE BERK	<i>el-AHLÂKU'L-ADUDİYYE</i> ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI	İstanbul, 2019
EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ			
T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI <i>el-AHLÂKU'L-ADUDİYYE</i> ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ Yüksek Lisans Tezi MÜMİNE BERK İstanbul, 2019			

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

***el-AHLÂKU'L-ADUDİYYE* ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

MÜMİNE BERK

Danışman PROF. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi Mümine Berk'nın EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE VE
ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
22.08.2019 tarih ve 2019-27/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~
ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28 / 08 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. MUSTAKİM ARICI	

ÖZET

EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE VE ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİ

MÜMİNE BERK

İslam siyaset düşüncesi tarih içinde farklı disiplinler tarafından ele alınıp tartışılmış ve farklı literatürler içinde yer almıştır. Bu literatürlerden biri de felsefedir. Devlet yönetimi geleneksel ilimler tasnifine göre amelî felsefenin üç şubesinden (ahlâk, ev yönetimi ve devlet idaresi) biridir. Bu taksime göre yazılan felsefî ahlak literatüründe siyaset, insanların saadete ulaşabilmelerini mümkün kılan, bu yolda erdemleri edinmesini ve korumasını sağlayan düzen olarak ele alınmaktadır.

Adudüddin el-İcî'nin el-Ahlâku'l-Adudiyye adlı muhtasar risalesi felsefî ahlak niteliğinde yazılmış ve telif edildiği 14. yy.'dan 19. yy.'a kadar pek çok alim tarafından şerh edilmiştir. Bu eser ve şerhlerindeki tedbirü'l-müdüin (siyaset felsefesi) bölümü esas alınmak üzere siyaset teorisi bu tezin ana konusudur. Seçilen bu konunun temel amacı İslam siyaset düşüncesinin felsefî ahlâk literatürü açısından izdüşümlerini göstermektir. el-Ahlaku'l-Adudiyye geleneğinde tedbirü'l-müdüin bahsi esas alınmak suretiyle siyaset düşüncesinin ilkelerini, ele alınışı üzerinden kavramlarını ve ortak ana yapıyı açığa çıkarmak bu tezin diğer hedefleridir.

İki bölümden oluşan tezin ilk kısmında söz konusu teoriye zemin oluşturan genel ve özel ilkeler ortaya konulmuştur. İkinci kısımda ise bu teorinin ana konuları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Ahlâku'l-Adudiyye, şerh, felsefî ahlâk, siyaset, teori.

ABSTRACT

POLITICAL THEORY IN AL-AHLAQ AL-ADUDIYYA AND IT'S COMMENTARIES

MÜMİNE BERK

Once we aim to pursue the development process of the Islamic political thought, it is concluded that this area has been handled and discussed through different disciplines in history as it is positioned in different literature. According to the classification of the conventional sciences, administration of the state is one of the three fields of practical philosophy (morals, household management and state administration). In the philosophical moral literature written according to this classification, politics is dealt with and considered as the order that enables people to gain happiness and makes them able to acquire and maintain the virtues in this manner.

Adududin al-Iji's concise treatise named "Al-Ahlaq al-Adudiyya" (The Aduduiian Morals) was written in philosophical morality. The work was thoroughly explained and discussed by many scholars since it was written and published in the 14th century to the 19th century. The part named administration of cities (political philosophy) which is the part of the work being taken as basis, political theory is the main theme of this treatise. The major objective of this chosen topic is to demonstrate the projections of Islamic political thought in terms of philosophical moral literature.

Uncovering the principles of political thought, its concepts and its common main structure on the basis of the Tedbiru'l-Mudun in the tradition of al-Ahlaq al-Adudiyya are other objectives of this treatise.

The first part of the thesis which consists of two sections the general and special principles forming the basis of this theory are introduced. However, the second part handles and discusses the main topics of this theory.

Keywords: *al-Ahlaq al-Adudiyya, commentary, philosophical ethics, politics, theory.*

ÖNSÖZ

İslam siyaset düşüncesinin oluşumunda felsefî ahlak eserlerinin önemli bir yeri vardır. İbn Miskeveyh'le beraber ferdi ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklinde belirginleşen üçlü taksimiyle felsefî ahlak literatürü, pek çok alim tarafından benimsenmiş ve siyaset düşüncesi açısından mühim bir katkı oluşturmuştur. Adudüddin el-İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı muhtasar eseri de bunlardan biridir. Eserin yazıldığı 14. yy.'dan 19. yy.'a kadar birçok alim tarafından şerhleri yazılmıştır. Öyle ki bir *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneğinden bahsetmek mümkün olmuştur. Yazılan şerhleriyle birlikte İcî'nin bu risalesinde siyaset bölümü esas alınarak bir siyaset teorisi ortaya koymak bu tezin esas konusunu oluşturmaktadır.

Tezin amacı, şerhlerin de katkılarıyla *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'de siyaset bölümünün felsefî açıdan ilkelerinin ve ana yapısının ortaya çıkarılmasıdır. Şerhlerin de takip ettiği ana yapıyı İcî'nin risalesi oluşturmaktadır. Ancak farklı müelliflerin bu yapıyı nasıl genişlettiği ve buna neler ilave ettiği tespit edilmesi gereken bir husustur. Bu bakımdan tezin birinci bölümünde, söz konusu literatür merkeze alınarak ortaya çıkması beklenen siyaset teorisinin zeminini oluşturan ilkeler, ikinci bölümünde ise ana konular incelenmiştir. Böylece İslam siyaset düşüncesine felsefî ahlak eserlerinin katkılarından bir örnek sunulmuştur.

Bu tezin konusunun ve bakış açısının belirlenmesinde büyük katkısı bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e çok teşekkür ederim. Ayrıca bana inanan ve yüreklendiren Kübra Şenel'e, dualarını esirgemeyen ve zor zamanlarımda yanımda olan aileme, her türlü desteği sağlayan eşim Mustafa Zübeyr Berk'e ve anlayışlı kızım Nergis Neva'ya minnettarım.

Mümine Berk

İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

	Sayfa no.
ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR	3
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI	6
BİRİNCİ BÖLÜM	9
I. <i>EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE</i> ve ŞERHLERİNDE SİYASET	
TEORİSİNİN İLKELERİ	9
A. GENEL İLKELER	9
1. İnsanın İrade Sahibi Oluşu	9
2. İnsanların İstidatlarının ve Makulleri Kavrayabilme Yeteneğinin Farklı	
Oluşu	10
3. İnsanın Hıyusunun Değişebilir Oluşu	13
4. Hakiki Mutluluğun Tanımı Gereği Şeriatın Gerekliliği	14
5. İnsan Mizacı ile Toplum Benzerliği: Sıhhat-Tedavi	18
6. Metafizik ve Siyasî Hiyerarşinin Varlığı: Yukarıdan Aşağı ve Bir'den Çoka	
Doğru	23
7. Siyasetin Ahlak İlminin Bir Parçası Olarak Külli Kaideler Koymakla	
Mahdud Oluşu	25
B. ÖZEL İLKELER	28
1. İnsanın Kemâli Bağlamında Teavün ve Temeddün İhtiyacı	28
a. Kemâl	28

b. Teavün	31
c. Temeddün.....	33
2. Siyaset İhtiyacı	35
3. Tedbiru'l-müdün İlminin Gerekliliği.....	41
İKİNCİ BÖLÜM.....	43
II. EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE ve ŞERHLERİNDE SİYASET	
TEORİSİNİN ANA KONULARI.....	43
A. KAYNAĞINA GÖRE BİRLİK (VAHDET) ÇEŞİTLERİ: SEVGİ Mİ	
ADALET Mİ?	44
1. Doğal Birlik: Sevgiye Dayalı Toplum Yapısı	45
a. Sevgi Nedir?.....	46
b. Sevgi Türleri	48
c. Sevginin Dereceleri	49
d. Sevginin Sevilen Bakımından Mertebeleri	50
2. Yapay (Sınai) Birlik: Medine Türleri	53
a. Erdemsiz Medineler	54
b. Erdemli Medine	57
B. ERDEMLİ MEDİNEDE TOPLUMSAL YAPI	58
1. Dört sınıf ve Anasır-ı Erbaa.....	58
2. Nevabit (Türediler).....	63
3. Meslek Grupları.....	64
4. İdrak Derecesine Göre Toplum	68
5. Doğalarının İyilik ve Kötülüğe Yatkınlığı Bakımından Toplum.....	70
C. ERDEMLİ MEDİNEDE SİYASAL YAPI.....	71
1. Malik.....	73
a. Malikin İktidarı için Gerekli Vasıflar.....	73
b. Malikin Adaleti Sağlayan ve Koruyan Görevleri.....	77
c. Malikin Adaleti Uygulamada Takip Etmesi Gereken İlkeler	80
d. Malikin Yönetirken Riayet Etmesi Gereken Kurallar	82
e. Halkın Malik Üzerindeki Hakları.....	84
f. Malikin Savaş Anlayışı.....	86
2. Memluk.....	88
3. Emsal	94
a. Dostlar.....	95
b. Düşmanlar.....	98

c. Tanıdıklar (Maarif).....	99
D. ERDEMLİ MEDİNEİNİN YÖNETİM ŞEKLİ.....	100
SONUÇ	104
KAYNAKÇA.....	108



KISALTMALAR

a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m	Adı geçen makale
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
hz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırınız
Kütp.	Kütüphanesi
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
Nr.	Numara
s.	Sayfa
S.	Sayı
t.y.	Tarih yok
v.	Vefat tarihi
yy.	Yüzyıl
y.y.	Yayınevi yok
Yay.	Yayımlayan

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE ÖNEMİ

İslam siyaset düşüncesinin gelişim süreci takip edilmek istendiğinde, bu alanın tarih içinde farklı disiplinler tarafından ele alınıp tartışıldığı ve farklı literatürler içinde yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla her ilmin kendine ait bir mündecerâtı ve gayesi olması hasebiyle, siyaset anlayışının bu literatürler içerisinde alımlanma şekilleri farklılık arz etmektedir. Örneğin fıkıh literatürü (el-Ahkâmü's-sultâniyye ve es-Siyâsetü's-şer'îyye'ler)¹ siyaseti şer'î ahkâma göre adaletle uygulanışı esas alarak konu edinmektedir. Siyaseti konu edinen disiplinlerden kelâm literatürü meseleyi imametnin gerekliliği, imamın nasla mı seçimle mi belirleneceği gibi sorunlar üzerinden tartışmaktadır. Felsefe literatürü ise siyaseti insanların saadete ulaşabilmelerini mümkün kılan, bu yolda erdemleri edinmesini ve korumasını sağlayan düzen olarak ele almaktadır. Bu kanaldan siyasetnâme ve nasihatnâme literatürleri de doğmuştur ancak bu eserler daha çok pratik siyaset içinde vazife yapmış kimseler tarafından yöneticilere el kitabı olacak şekilde yazılmışlardır.² Ayrıca tasavvuf literatürünün de özellikle “kutub”, “halife”, “zıllullah”, “adl” gibi kavramlar üzerinden siyasî konuları ele aldığı anlaşılmaktadır.³

İslam siyaset düşüncesi, felsefî açıdan ilimler tasnifinde amelî felsefe kısmında değerlendirilmiştir. Amelî felsefe, Kindî (252/866), Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî (313/925), Fârâbî (339/950), İhvân-ı Safâ (IV/X. yy.), Yahyâ b. Adî (364/975) İbn Sînâ (428/1037), İbn Miskeveyh (421/1030) tarafından ortaya konulmuş ahlâk düşüncesinin, Nasîrüddîn Tûsî (672/1274), Adudüddîn el-Îcî (756/1355), Celâleddin Devvânî

¹ Bkz. Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

² Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, Lütü Sunar ve Özgür Kavak (ed.), **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2018, s. 14-15. Geniş bilgi için bkz. Hızır Murat Köse, “Siyaset”, İstanbul: **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXXVII, 2009, s. 296-298.

³ Bkz. Özkan Öztürk, **Siyaset ve Tasavvuf**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

(908/1502) ve Kınalızâde (979/1572) tarafından devam ettirilmesiyle tamamlanmıştır. Genel ahlâk literatürü içinde felsefî ahlâk⁴ olarak nitelenen bu eserlerde amaç, Galenci nefis anlayışı çerçevesinde erdemlerin kazanılıp reziletlerin terk edilmesi yoluyla insanî yetkinleşmenin kazanılmasıdır. Bu yüzden geleneksel ilimler tasnifinde amelî felsefe; ahlâk (tedbîru'n-nefs), ev yönetimi (tedbîru'l-menзил) ve devlet idaresi (tedbîru'l-müdün, siyâsetü'l-müdün) şeklinde başlıklara taksim edilmiştir. Klasik felsefe eserlerinde, siyaset ve ahlâk birbirini tamamlayan iki araştırma sahası olarak görülmektedir.

Ferdî açıdan ele alınan ahlâkî meseleler, Fârâbî'de toplumla ve siyasetle irtibatlandırılmıştır. İbn Miskeveyh ahlâk ilmini müstakil bir disiplin olarak ele almasına karşın ev yönetimi ve siyaseti ferdi ahlâkî ilgilendiren konular olarak incelemektedir. Tûsî (672/1274), İbn Miskeveyh'in (v. 421/1030) *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk* adlı eserinde ihmal ettiği ve aslında amelî hikmetin diğer iki konusu olan “toplum ve siyaset ahlâkî” (hikmet-i medenî) ve “aile ahlâkî” (hikmet-i menzîlî) konularını kaleme almıştır.⁵ İlhan Kutluer, Tûsî'deki bu ahlâk taksiminin İbn Miskeveyh'in *Tehzib*'inde zımnen yer aldığını ifade etmektedir.⁶

Adudüddin el-İcî⁷ 14. yy.'da yaşamış, Fahreddin er-Râzî geleneğinin önemli bir kelimcisi olarak Osmanlı'da kabul görmüş ve eserleri ders kitabı olarak okutulmuş bir alimdir. Onun *el-Ahlâku's-Şâhiyye* veya *er-Risâletü's-Şâhiyye*⁸ olarak tanınan *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı muhtasar eseri, ferdi ahlak, aile ve devlet yönetimleri

⁴ Filozofların ortaya koyduğu ahlâk literatürü kastedilmektedir. Ahlâk eserleri hakkında yapılan tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, **Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı**, İstanbul: Ensar Yayınları, 9. Baskı, 2016, s. 63-80; Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2004, s. 12-26; İdris Cevahir, “Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, Ömer Türker ve Kübra Bilgin (ed.), **İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2016, s. 79-102.

⁵ Nasîruddîn Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Anar Gafarov-Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2007, s. 12-13.

⁶ İlhan Kutluer, “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlmini Teşekkülü”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 15, 18.

⁷ İcî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Görgün, “Adudüddin İcî”, İstanbul: **DİA**, 2000, C. 21, s. 410-414; Resul Karakaya, “Adudu'd-din el-İcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Fırat Üniversitesi, S.B.E., 2003. İcî'nin İslâm ilim geleneği açısından önemi ve görüşleri hakkında bkz. Eşref Altaş (ed.), **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

⁸ Risalenin adıyla ilgili tartışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, İstanbul: **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, C. 15, Mart 2009, 138-139, dn. 12, 13, 14, 15, 16, 17.

bölümlerini ihtiva ettiğinden felsefî ahlâk kategorisinde değerlendirilir ve felsefî ahlâkın genel ilkelerini verir. İçerik olarak Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinin modelinde yazılmış⁹ olan bu eserin tedbirü'l-müdün bahsi siyaset düşüncesi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim Taşköprizâde siyaset ilmi konusunda kaleme alınan en önemli eser olarak bu risaleyi zikretmektedir.¹⁰ Bu bağlamda çalışmamızın konusu İcî'nin *el-Ahlaku'l-Adudiyye* adlı eseri ve bu esere yapılan şerhlerdeki tedbirü'l-müdün (siyaset felsefesi) kısımları esas alınmak üzere siyaset teorisidir.

Seçilen bu konunun temel amacı İslam siyaset düşüncesinin felsefî ahlâk literatürü açısından izdüşümlerini göstermektir. Ayrıca yazıldığı 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar şerhleri bulunan bu risale, konunun tarihsel sürekliliğini yansıtmaları açısından da oldukça velud bir temel kaynaktır. Bu bağlamda *el-Ahlaku'l-Adudiyye* geleneğinde tedbirü'l-müdün bahsi esas alınmak suretiyle siyaset düşüncesinin ilkelerini, ele alınışı üzerinden kavramlarını ve ortak ana yapıyı açığa çıkarmak bu tezin diğer hedefleridir.

B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

Tezin ana kaynaklarını *el-Ahlaku'l-Adudiyye* literatürü oluşturmaktadır. Bu literatürle kastedilen risalenin kendisinin yanı sıra, hakkında yapılan şerhlerdir. Daha sonra bu şerhler üzerine yapılmış çalışmalardır.

İcî'ye ait *el-Ahlaku'l-Adudiyye* adlı risale ilk kez Mustakim Arıcı tarafından Türkiye kütüphanelerindeki üç nüshaya dayalı tahkîk edilmiş ve çevirisi ile birlikte yayınlanmıştır.¹¹ Sonrasında aynı risaleyi Süleyman Küçük, tekrar tahkîk etmiştir.¹² Bir yıl sonra aynı eser, Muhsin Cahid ve Mecid Molla Yusuf tarafından İran

⁹ Risale hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz: Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, s. 135-172. Anar Gaforov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 283. Etkisi altındaki diğer eserler arasında Celaleddin ed-Devvani, *Ahlak-ı Celali*, Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı alai*, Muhyi-i Gülşeni, *Ahlak-ı Kiram*'dan bahsedilebilir. Tûsî'nin kendisinden sonraki ahlâk literatürüne etkisi hakkında inceleme için bkz. Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

¹⁰ Tahsin Görgün, “Adudüddin İcî”, İstanbul: DİA, 2000, C. 21, s. 410-414.

¹¹ Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlak Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, s. 135-172.

¹² Süleyman Küçük, “Die Ethik des Adud ad-Dîn al-İğî: Eine Edition und Analyse”, *Magisterarbeiten*, Freien Universität Berlin am Institut für Islamwissenschaft, t.y.

kütüphanelerindeki iki nüshaya referansla ve daha önceki iki neşirden habersiz olarak yayınlanmıştır.¹³

Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan risalenin, çok sayıda alim tarafından şerhleri mevcuttur. Bu şerhleri kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür: İcî'nin on iki yıllık talebesi ve Buhârî şârihi Şemseddin el-Kirmânî'nin (786/1384) şerhi ve diğer bir talebesi olduğu bilinen Seyfeddin el-Ebherî'nin (800/1397) şerhi ilk sıralarda gelmektedir. Daha sonra 15. yy.'da Gıyaseddin Baysungur'a sunulduğu tespit edilen ve müellifi meçhul şerh gelmektedir. Daha sonra ise Taşköprizâde (v. 968/1560), Alaeddin el-Kâzerûnî (v. 923/1517), Müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi (v. 1113/1701), İsmail Müfid İstanbulî Efendi (v. 1217/1803), Mehmed Emin İstanbulî (1281/1864) ve Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'ye (1308/1890) ait şerhler gelmektedir. Bu şerhler arasında tedbirü'l-müdün açısından Kirmânî ve Ebherî'ye ait şerhlerle müellifi meçhul şerh en az katkıya sahip olanlarıdır. Mezkur bölüme söz konusu açıdan kayda değer katkıların, risalenin Kâzerûnî ve Taşköprizâde ile Osmanlı düşünürlerinin şerhlerine konu olmasıyla başladığı söylenebilir. Birbiriyle ortak katkıları olduğu görülen Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî'nin bu konuda en zengin muhtevaya sahip olan şerhlere sahip oldukları iddia edilebilir. Mehmed Emin İstanbulî'nin şerhinin Taşköprizâde'nin şerhinin neredeyse aynı olduğu ve Yozgadî Keşfi Efendi'nin şerhinin de çok kısa olduğu gözlenmektedir.

el-Ahlâku'l-Adudiyye literatürü 2013 yılında İstanbul'da İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bünyesinde gerçekleştirilen bir proje ile ilim camiasının gündemine gelmiş ve bu kapsamda sözü edilen şerhlerden, Kâzerûnî, Taşköprizâde ve İsmail Müfid el-İstanbulî şerhleri Arapça metin ve Türkçe çevirileri ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları tarafından yayınlanmıştır.¹⁴ Aynı proje kapsamında 2016 yılında Kirmanî şerhi, Ebherî şerhi, Gıyaseddin Baysungur'a sunulan müellifi meçhul şerh ve

¹³ Muhsin Cahid, Mecid Molla Yusuf, "Risale-i der ahlâk ez Adudüddin el-İcî", *Âyine-yi Mirâs*, S. 47, 1969, s. 87-108.

¹⁴ İsmail Müfid el-İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk.-çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014; Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014; Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir, Güvenç Şensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Mehmed Emin el-İstanbulî'nin Osmanlıca şerhi *Melzemetü'l-ahlak* ve Latinize karşılığı tahkik ve tercümeleriyle neşredilmiştir.¹⁵ Aynı yıl son dönem Osmanlı alimlerinden birisi olan Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'nin Türkçe şerhli çevirisi bu proje kapsamının dışında olarak yayınlanmıştır.¹⁶ *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinden Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702)'nin şerhi ve müellifi tespit edilemeyen başka bir Arapça şerh henüz neşredilmemiştir.¹⁷

Mezkur literatürün içinde bulunan Kirmânî, müellifi meçhul, Taşkoprizâde ve İsmail Müfid İstanbulî şerhleri hakkında yüksek lisans, Münecimbaşı'nın şerhi hakkında ise doktora tezi çalışılmıştır.¹⁸ Şerhler üzerine yazılan bu tezler tahkikli Arapça metni vermesinin yanında ilgili metinlerin müelliflerinin tanıtılması, nüshalarının tespiti ve şerhteki pratik felsefe anlayışının incelenmesi gibi bölümleriyle alana genel olarak katkılar sağlamışlardır. Ancak bu katkıları tezin konusu gereği tedbirü'l-müdün bahsi açısından yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Derya Topalcık'a ait yüksek lisans tezi Kirmânî'nin şerhinin İslâm ahlâk felsefesi geleneğine olan katkılarını belirlemek, üzerinde bulunduğu İslâm ahlâk teorisine sağladığı süreklilik ve katkıları ortaya çıkarmak amacıyla hazırlanmıştır. Ayrıca şerhin siyasetle ilgili katkıları çok azdır. Bu nedenle ilgili bölüm hakkında yalnızca serbest bir çeviri yapıldığı söylenebilir. Kübra Bilgin'e ait yüksek lisans tezinde ise müellifi meçhul şerhin tahkiki ve tahlili konu edinilmiştir. Öte yandan eserin

¹⁵ Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Merve Nur Yılmaz, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016; Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016; *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, Müellifi meçhul (XV. Yüzyıl), thk.-çev. Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016; Mehmed Emin İstanbulî, *Melzemetü'l-ahlâk*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1864/1281, 147 s; Mehmed Emin İstanbulî, *Melzemetü'l-ahlâk*, haz. Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016.

¹⁶ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Risâle-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, "İslam Düşüncesi Araştırmalarında Örnek bir Külliyyat Neşri: Ahlak-ı Adudiyye Şerhleri", İstanbul: *İnsan ve Toplum Dergisi*, C:6, S:2, Aralık 2016, s. 167-171. Daha geniş değerlendirme için bkz. Mustakim Arıcı, "*Ahlâk-ı Adudiyye* Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İci* içinde, ed. Eşref Altaş, İstanbul: İSAM, s. 631-651.

¹⁸ Bkz. Derya Topalcık, "Kirmânî'nin Şerhu Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007; Gıyaseddin Baysungur'a sunulan müellifi meçhul şerh Kübra Bilgin, "Şerhu Ahlak-ı Adudiyye: Metin ve Değerlendirme", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; Elzem İçöz, "Taşkoprizâde'nin Şerhu Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007; Asiye Şen Aykıt, "Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlak-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; Kevser Kösem, "İsmail Müfit b. Ali el-İstanbulî'nin Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye Adlı Eseri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

amelî felsefe içerisinde nerede durduğu ve amelî felsefenin üçlü/dörtlü yapısını oluşturan unsurların mahiyetinin ne olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu şerhin de siyaset bahsi açısından zengin olmayışı bu bölüm açısından tezin zayıf kalmasına sebep olmuştur. Elzem İçöz'e ait yüksek lisans tezi ise Taşköprizâde'nin şerhinin tedbirü'l-müdün kısmı da dâhil son iki bölümünü kapsamına dâhil etmemiştir. Asiye Şen Aykıt'a ait doktora tezinde Münecimbaşı'nın şerhi ilgili bölüm açısından oldukça zengindir.¹⁹ Çoğunlukla Münecimbaşı'nın görüşlerinin açıklanmasıyla yetinilmiş ve yer yer de kaynakları açısından özellikle Tûsî ve Devvani ile mukayese edilmiştir. Son olarak Kevser Kösem'e ait yüksek lisans tezindeyse ilgili bölüm hakkında şârihin görüşlerinin özetlenmesi ve kaynağı olması hasebiyle de Tûsî'yle karşılaştırılması şeklinde bir çalışma yapılmıştır.

Söz konusu tezlerin hiçbirinde şerhlerin tümü arasında bir karşılaştırma yapılmamış ve yine hiçbirinde -tezlerin temel amaçları gereği- siyaset bahsi kendi içinde bir bütün oluşturacak şekilde değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır.

el-Ahlâku'l-Adudiyye literatüründen sonra bu tezin ikinci kademedeki kaynakları, ilgili literatüre zemin olması bakımından Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin eserleri²⁰ ve üçüncü kademedeki ise, tezin amacına katkı sağlayacak şekilde bu düşüncüler hakkında yapılan çalışmaların tamamıdır.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI

Siyaset felsefesi açısından *el-Ahlâku'l-Adudiyye* literatüründeki ortak paydanın ortaya çıkarılması amacını haiz bu tezin yöntemi, ilk aşamada ilgili bölüm açısından literatürün tamamına hakim olan ana yapıyı, ikinci aşamada ortak iddiaları açığa çıkarmaktır.

Bu bir şerh olması hasebiyle ana yapıyı İcî'nin risalesi oluşturmaktadır. Ancak bu ana yapıyı değişik müelliflerin nasıl genişlettiği ve neler ilave ettiği bu tezin takip

¹⁹ Taşköprizâde'nin siyaset felsefesi görüşleri *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin yanı sıra Taşköprizâde'nin diğer eserleri de baz alınmak suretiyle bir kitap olarak hazırlanmıştır. Bkz. Mustakim Arıcı, **İnsan ve Toplum Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**, Ankara: Nobel, 2016, 164 s.

²⁰ *el-Ahlâku'l-Adudiyye* ahlâk ve siyaset açısından Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in görüşlerinin tekrarı olarak görülmektedir. Bkz. Hüsamettin Erdem, "Ahlâk-ı Adudiyye", **DİA**, İstanbul, 1989, c. II, s. 14.

ettiği hususlardan biridir. Bu tezde belirli bir düşünüre özgü olmayan ama çeşitli şârihlerin katkısını içeren ortak yapı tespit edilmek suretiyle siyaset felsefesi açısından *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneğinin Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinin bir devamı olduğu iddia edilmektedir. Bu tezin ikinci iddiası ise şudur: Her ne kadar söz konusu gelenek formel olarak İbn Miskeveyh-Tûsî çizgisinin devası olsa da İslâm düşünce geleneğinin bütününe yansıtmaktadır. Bu açıdan Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin siyaset felsefesi açısından çizgisinin ne olduğu ayrıca konu edinilmeyip bu konuda çalışılmış ikinci kaynaklara atıfta bulunmakla yetinilmiştir. Öte yandan İcî ile başlayan geleneğin yapısı, devamı olduğu çizgiyle süreklilik ve açıklayıcılık açısından ilgisi nispetinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

Siyaset bahsiyle ilgili konu dağılımının esas kaynağı İbn Miskeveyh gözükmektedir. Çünkü insanın kemâli ile birlikte andığı esas gaye olan hakiki mutluluk; ancak bedeni fiiller, salih yardımcılar ve samimi dostlarla gerçekleşmektedir.²¹ Ancak tedbirü'l-müdün bölümünde tartışılan meseleler, teorinin ana yapısının daha iyi ortaya konabilmesi amacıyla bu tezde yeniden başlıklandırılmıştır. Ancak eser ve şerhlerinde konuların işlenişi ve bağlamları başlıklandırmada esas belirleyici ilke olmuştur. Bu Başlıklar arasında muhteva ve bağlam açısından sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu durum meselelerin farklı açılardan tekrar ele alınmasını sağlamakta ve bu yönden başlıklar arasında bir geçişlilik oluşturmaktadır.

Takip edilen şerhler konuların işlenişi bakımından yoğunluklarına göre tercih edilmiştir. Her meselede her şârih eşit katkıda bulunmadığından bazı konularda bazı şârihlerden daha fazla faydalandığı görülecektir. Bununla birlikte şerhlerden Taşköprizade, Kazeruni ve İsmail Müfid İstanbuli ve Müneccimbaşı'na ait olanlar konu açısından en verimlileridir. Bu şârihlerin katkıları da benzeşen ve ayrışan taraflarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. *el-Ahlaku'l-Adudiyye* ve şerhleri esas alınarak ortaya çıkarılacak siyaset teorisi, tüm şerhler tek bir metin kabul edilerek belirlenmiştir. Buna göre konu açısından katkılarına göre şerhler karışık olarak kullanılmıştır.

²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 177; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 187.

Bu tez iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, (i) takip ettiği kaynaklarla birlikte *el-Ahlâku'l-Adudiyye* literatürü ele alındığında, siyaset teorisinin temel ilkelerinin neler olacağı vazedilmekte ve (ii) siyaset teorisi açısından söz konusu literatürün mukaddimleri ortaya konmaktadır. İkinci bölümde ise *el-Ahlâku'l-Adudiyye* ve şerhlerindeki siyaset teorisinin ana konuları, devamı olduğu çizgi dikkate alınarak ortaya konulmakta ve aralarındaki ortak payda tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Risale ve şerhlerinde tercih edilen “medine”, “malik”, “memluk” ve “emsal” şeklindeki ifadeler tezde bilhassa aynen kullanılmıştır. Bizim de bu usulü takip edişimizin temel nedeni söz konusu ifadelerin tercümelerinin başka ibarelerin de karşılıkları olma ihtimalinden kaynaklanacak karışıklığı önlemektir. Ancak konunun içerisinde söz konusu terimler, kastedilen anlamları esas alınarak kullanılmıştır. Örneğin malik hakkındaki açıklamalarda, “reis, hükümdar ve yönetici” şeklinde kullanımlar söz konusu olmuştur. Ayrıca *el-Ahlaku'l-Adudiyye* şarihleri de şerhlerinde İci'nin ıstılahi belirlenimlerine sadık kalmışlardır. Bizim açımızdan İci'nin ıstılahi belirlenimlerine sadık kalmak, ayrıca okuyucuyu Arapça orijinalini kontrol etme ihtiyacını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Söz konusu seçim, genel olarak bu terimlerin karşılıklarının nasıl kullanılmasına dair olmayıp bu tezin konusu olan eser ve şerhlerinin seçimlerini de göstermek amaçlıdır. Bu mesele, yalnızca bu tezin meselesi olmayıp Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerdeki terimlerin karşılıklarında net bir mutabakatın sağlanmaması ve zaten bunun da çeviri ile ilgili birtakım sıkıntıları beraberinde getirmesi gibi problemleri ile Türk akademisinde daha genel bir tartışma konusuna tekabül etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. *EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE* ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİNİN İLKELERİ

A. GENEL İLKELER

İslam siyaset düşüncesini tam olarak belirlemek için, insan doğasının nasıl anlamlandırılıp tanımlandığını tetkik etmek şüphesiz çok mühimdir. Devlet yönetimi konusunda başvurulacak kaynaklardan biri olan ahlak kitapları, insan ruhuna ve ruhun kuvvetlerine dair bahisleriyle insan doğasına dair bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır.²² İnsanın ruhî kuvvetlerinden hareketle insanın iradeli bir varlık olması, kemâlin imkanını sağlayan huylarının değişebilir özellikte olması ve aynı zamanda istidatlarının kişiye özel sınırları olması nedeniyle insanlar arasında kavrayış farklılıklarının bulunması insan doğasının sonuçlarıdır.

1. İnsanın İrade Sahibi Oluşu

İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden biri, teklif veya mesuliyet olarak da karşılanabilecek insanın sorumlu bir varlık olmasıdır. İslam düşüncesindeki tüm gelenekler metafizik anlamda bir sorumluluğun insan hayatını anlamlandırdığı görüşünde hemfikirdir. İnsanın özgürlüğü de sorumluluğunun temelidir. Böylece özgürlük problemi siyaset teorisinin bir parçası hâline gelmektedir.²³ Zira sorumlu olunan hususlarda karar verebilme ve icra kudreti, özgürlüğü gerektirir. İnsanın mesuliyeti, filozoflar tarafından kuvvelerden hareketle temellendirilmiştir. Yani nefsânî güçler hiyerarşisi, insanı bu dünyada mesul yapar.²⁴ İnsanın tüm fiilleri iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve zaaf konularındaki bilgisiyle belirlenen seçiminden

²² Hümeýra Karagözoğlu, “İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasi Yansımaları”, İstanbul: **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 27 (2009/2), 93-118, s. 97.

²³ İslam düşüncesinde irade özgürlüğünün Tûsi bağlamında değerlendirilişi için bkz. Gafarov, **a.g.e.**, s. 187-193.

²⁴ Ömer Türker, “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”, Özgür Kavak ve Lütfi Sunar (ed.), **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2018, s. 53-55.

kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanın iradeye dayanan eylem ve davranışlarının bir yönü siyaseti oluşturur.²⁵

Hem tabii hem de iradî bir varlık olarak insan, doğasından kaynaklanan bazı ilintilerle mücadele ederek kemâle erecektir. İradî olarak yetkinleşmesi de bir bakıma maddî doğasından kaynaklanan bu alakaları, belirli bir eğitim süreciyle bertaraf etmesine bağlıdır.²⁶ Nitekim insan nefsin kuvvetlerinden kaynaklanan bazı hazlarla tercihte bulunur. Beslenme, savunma ve cinsellik gibi duysal hazlar, iktidar, mülkiyet ve hakimiyet gibi hayalî hazlar, bilme ve tefekkür etme gibi aklî hazlar baskınlık derecelerine göre kişileri yönlendirmektedir.²⁷ Üstelik bu özelliklerle donanmış insan yetkinleşmek için başkalarına da muhtaçtır. Hatta toplum hâlinde yaşama zorunluluğu bu gerekçeye dayandırılmaktadır. Fakat insanın bu ihtiyacının zemini açısından bazı türlerin varlıklarını toplumsal bir şekilde sürdürmesi argümanı yetersizdir. Çünkü tabii erdemlerin akılla bir ilişkisi yoktur. Bu nedenle tabii erdemler, irade vasıtasıyla insanî olana dönüştürülmelidir. Fârâbî'nin doğal olana karşı insanî ve iradî bir etkinlik olarak toplum ve siyaset fikrinin arkasında bu yatar. Böylece devlet kurmak, insanın iradesinin bir ürünüdür. Dolayısıyla devlet, iradî iyilik veya iradî kötülüğün sergileneceği beşerî bir tasarım olarak karşımızda durmaktadır.²⁸

2. İnsanların İstidatlarının ve Makulleri Kavrayabilme Yeteneğinin Farklı Oluşu

İnsanın varlığının amacı hakiki mutluluğu elde etmektir. Mutluluk ise mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinlik anlamına gelir. İnsanın bu mutluluğu elde edebilmesi ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur. Fakat her insan bu ilk düşünürleri alma yatkınlığında değildir. Zira insanlar yaratılışı gereği eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. Bazıları yaratılışları gereği düşünürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bir de yaratılışları sağlıklı olan,

²⁵ Erwin I. J. Rosenthal, **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 170.

²⁶ Şenol Korkut, "Felasifenin Siyaset Nazariyesi", Özgür Kavak ve Lütfi Sunar (ed.), **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2018, s. 141.

²⁷ Türker, "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme", s. 68.

²⁸ Korkut, **a.g.e.**, s. 142-143.

makulleri nasıl iseler öylece kabul edebilenler vardır. Yalnızca onların mutluluğu elde etmeleri mümkündür.²⁹

Fârâbî'ye göre insanlar ve toplumlar tabii yaratılış ve tabii karakterinden doğan farklar sebebiyle birbirlerinden farklılaşırlar. Bu iki husustaki farklılaşma da öncelikle semavî cisimlerin, sonra sabit yıldızlar küresinin dünyaya yakın ve uzak olduğu noktaların bulunmasına dayanır.³⁰ İnsanın ahlakı üzerinde ise tabiat ve adet olmak üzere iki etken vardır. Bireysel mizaç, yaratılışında özel bir niteliğe daha fazla istidatlı olması demektir. Örneğin sıcak kuru mizaç öfkeye, sıcak yaş mizaç şehvete, soğuk yaş mizaç unutkanlığa, soğuk kuru mizaç ise ahmaklığa istidatlıdır. Âdete gelince, bir kişi bir fiili sürekli yapıp tekrarlayarak herhangi bir ön düşünme olmaksızın kolayca yapabilme alışkanlığı kazanır. Bu durum da insanın daha sonra huylarında değişimin ve gelişimin oluşabilmesini ifade etmektedir. Yani genel olarak huylar değişebilir. Nefisle mizaç arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Yani, mizaç nefsânî kuvvelerin amel etmesinde, nefsânî kuvveler de mizacın oluşumunda etkilidir. Nefs-i natıkanın yatkınlıklarının farklılaşması, bedenlerle ilişkili olan mizaçlara bağlıdır. Zira arzu, öfke ve hatta müfekkire gücü gibi bedeni güçler aracılığıyla nefs-i natıkanın huyları meydana gelir ve bu güçler kişiye mahsus mizaca tabidir. İşte bu sebeple insanlar rezilet ve fazilet sayılabilecek melekeleri kabul edebilmede çeşitlilik gösterirler. Böylece mizaç sayesinde insanın fiziksel özellikleri ile nefsânî özellikleri arasında irtibat ve geçişlilik sağlanır.³¹ Mizaç, terim olarak dört unsurun birbirlerine, birbirlerinin baskınlığını azaltma yoluyla etki eden küçük parçalarından oluşmuş ortalama bir niteliktir.³²

Makulleri olduğu gibi kavrayanlar yaratılışları itibariyle sağlıklıdırlar ve yaratılışları ortak olduğundan bu kimseler arasında bir farklılaşma söz konusu değildir. Geri kalan insanlar, tabii yatkınlıklarına ait sanat ve bilim türlerinin mertebelerine göre birbirlerinin üstünde yahut altında olurlar. Fârâbî'ye göre bu durum şu şekildedir: Bir işe yaratılıştan yatkın olanlar, o işin bölümleri arasında da üstünlük mertebeleri

²⁹ Ebu Nasr Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, Mehmet S. Aydın (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012, s. 80.

³⁰ Hümeýra Özturan, **Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul: Klasik, 2013, s. 168.

³¹ Kazeruni, s. 38-40.

³² İsmail Müfid İstanbuli, s. 40.

bulunduğundan buna göre birbirinden üstündürler. Bir işin bir bölümüne yatkın olanlar da aynı işin üstün bir bölümüne yatkın olanlardan daha aşağıdır. Bir işe veya o işin bir bölümüne yaratılıştan yatkın olanlar, yatkınlığın yetkinliğinin seviyesi açısından da üstünlük açısından mertebelenirler. Eğitimleri denk olanlara gelince onlar istinbat güçlerindeki üstünlüğe göre farklıdır. Bir işte istinbat gücüne sahip olan, olmayanların başkanıdır. Bir şeyi istinbat etme gücüne sahip olan, daha az şeyleri istinbat etme gücüne sahip olanların başkanıdır. İrşad ve talim gücüne göre de insanları derecelendirirler. Bu konuda iyi olan kimse, bu işte şeyleri istinbat etme gücüne sahip olmayanların başkanıdır. Çünkü yaratılışları açısından eksik kimseler, bir işte eğitildikleri zaman, üstün yaratılışlı olup da o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar. Haliyle bir iş için üstün düzeyinde eğitilenler, o işin aşağı düzeyinde eğitilenlerin başkanlarıdır. Bir işte hem üstün yaratılışlı olup hem de kendisinin tabii olarak yatkın olduğu şeylerle eğitilen kişi, hem o işte üstün yaratılışlı olmayanların hem de üstün yaratılışlı ama o işte eğitilmeyen yahut az eğitilenlerin başkanı olur.

Farabi'ye göre insanlar başkalarına yol gösterme ve başkalarını bir şeyleri yapmaya sevk etme gücüne göre de farklılaşırlar. Bir kimse başkasını bir şey yapmaya ve o işte çalıştırma gücüne değil de sadece kendisine gösterileni yapma gücüne sahipse hiçbir konuda başkan olamaz. Bu kişi daima ve her şeyde yönetilen bir kişidir. Başkasını irşad ve sevk gücüne sahip kimse, o şeyi ancak yol gösterilip öğretilince yapabilen kimselerin yöneticisi olur. Bildiği ve irşad edildiği şeyde başkasını yönetme ve çalıştırma gücüne sahip olan, bir yandan bir insanın yöneticisi öbür yandan da yönetilen olur. Böylece yönetici birinci derecede yönetici veya ikinci derecede yönetici olarak ikiye ayrılır. İkinci derecede yönetici yalnızca tek bir insana tabi olur ama başkalarını da bir yönden yönetir. Bu iki çeşit yöneticilik tıpkı tarım, ticaret veya tıpta olduğu üzere bir iş türünde olabileceği gibi insani işlerin genelinde de olabilir.³³

Görüldüğü gibi her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez. Dolayısıyla bu amaç için insanın bir öğreticiye ve yol gösterene ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç kimine göre daha çok ya da az olabilir. Ancak esas

³³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, s. 81-85.

mesale şudur ki, insan bu konuda kendisine yol gösterilmesine rağmen dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. Nitekim insanların çoğu bu durumdadır. Nitekim fasık toplumların en önemli özelliği doğru bilgiye sahip oldukları hâlde eylemlerinin buna uygun olmayışındır. Ayrıca teorik ve pratik aklı yetkinleştirip ahlakın kaynağına erişebilmek de görüldüğü gibi herkes için mümkün değildir. Çünkü insanlar sadece tabiatlarının iyiye veya kötüye meyyal oluşlarına göre farklılaşmazlar, aynı zamanda insan ahlaki olanı bildiği hâlde iradesine hakim olamayarak ona uygun eylemde bulunamaz.³⁴ Bu durum, kişiye ahlakî olanı hazır olarak sunan ve kişinin eylemlerinin bu yönde olması için yaptırımında bulunacak bir otoritenin varlığını zorunlu kılmaktadır.³⁵ Fârâbî’de makuller tabii ve iradî olmak üzere iki çeşittir. İradî makuller, insan iradesine bağlı olarak meydana gelen şeyleri ifade etmek ve ahlakın alanını oluşturmaktadır.³⁶ İnsanların çoğunun makulleri olduğu gibi kavrayabilme yeteneğinden yoksun oluşu siyasi veya dini otorite eliyle ahlaki olanın belirtilmesinin esasında büyük bir ihtiyacı karşılayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü kendi çabasıyla ahlaki iyiyi bulabilen ve balsa da onu uygulabilen insan çok azdır. Geriye kalan çoğunluğu bu manada yönetmek, ahlaki açıdan bir görev ve sorumluluk hâline gelmektedir.³⁷

3. İnsanın Hıyınun Değişebilir Oluşu

el-Ahlâku’l-Adudiyye şerhlerinin ilk iki bölümünde bu konu ayrıntılı bir şekilde tartışılarak ortaya konmuştur. Bu konuda İbn Miskeveyh ve Tûsî’yi³⁸ takip eden *Ahlâku’l-Adudiyye* geleneği genel itibarıyla hıyınların değişebilir olduğu görüşünde hemfikirdir.

Kâzerûnî meselenin siyaset felsefesi açısından ilgisini şöyle ifade etmektedir: “Hiçbir hastalık tedaviyi kabul etmeseydi tıp ilminin geçersiz olacağı gibi hiçbir hıy

³⁴ Özturan, **a.g.e.**, s. 166.

³⁵ Özturan, **a.g.e.**, s. 186.

³⁶ Özturan, **a.g.e.**, s. 197.

³⁷ Özturan, **a.g.e.**, s. 175.

³⁸ İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin ilgili görüşlerinin mukayesesi için bkz. Anar Gafarov, **Nasireddin Tûsî’nin Ahlak Felsefesi**, İstanbul: İSAM, 2011, s. 194-201.

zevali kabul etmeseydi dinler ve şeriatlar saçma ve geçersiz olurdu.”³⁹ Temeyyüz ve düşünme gücünün varlığı ve faydası da ahlakın değişiminin mümkün olmasını gerektirir. En önemlisi bu durum terbiyenin ve siyasetin varlığını da anlamlı kılmaktadır. İnsanın ahlakı değişime açık olmasaydı eğitim ve insanın kemâle erişmesinin ortamını hazırlamakla görevli olan siyaset saçma olacaktır.

İnsanda bulunan tabii yatkınlık, erdemli yahut erdemsiz fiillere götüren huylara eğilimli olmayı ifade eder. Bu eğilim sadece, bir huya ilişkin fiilin, failden kolaylıkla sadır olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla söz konusu huya ilişkin fiil tekrarlanıp alışkanlık hâline getirilmek suretiyle huya dönüştürülmesi ve nefste yerleştirilmesi neticesinde insan erdemli veya erdemsiz olacaktır. Bir erdemin tabiat icabı elde edilmesi, huyla mizaç arasındaki özel uyum sayesinde gerçekleşir. Mizacı hassas olup çabuk etkilenen için huyun değişmesi kolay, mizacı ağır olup yavaş etkilenen için ise zordur. Dolayısıyla kimi tabii eğilimlerin değişmesi, yok olması ve hatta zıt yöne yönlendirilmek suretiyle tamamen tersi duruma gelmesi mümkünken; kimileri bütünüyle değişmez ancak zayıflar. Fakat bazı yatkınlıklar asla değişmez. Kişi ancak sabrederek ve kendini tutarak bu yatkınlığın gerektirdiği eylemde bulunmamayı başarabilir. İnsan, yaradılışında ve somut bünyesinde mizaçlara göre farklılık gösterdiği gibi huyların değişmesindeki istidatları da farklılık gösterir. Kişi bir fiili sürekli yapıp tekrarlayarak da herhangi bir ön düşünme olmaksızın kolaylıkla yapacağı şekilde o fiilde alışkanlık kazanır. Ahlakın değişmesinin imkanı herkesin kendi mizacına nispetledir.⁴⁰ Buraya kadar anlatılanlar mizacın huy ve karakterle ilişkisi bağlamındadır.⁴¹

4. Hakiki Mutluluğun Tanımı Gereği Şeriatın Gerekliliği

İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi ve hür insan, bütün siyasi faaliyetlerin temel aktörüdür. Kişi kul olma bilinci, hür iradesi ve seçme yetisiyle yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inanmaktadır. İşte bu inanç onu

³⁹ Alaüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, Mehmet Demir, Güvenç Şensoy (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 40.

⁴⁰ İsmail Müfid İstanbuli, s. 40.

⁴¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, 'Adudüddin el-îci'de Huy ve Erdem Problemi', *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016): 31-56.

kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, aynı ahengi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye sevk etmektedir.⁴²

İnsanın mutluluğu ile kemâli arasında yakın bir ilişki vardır. Kemâline en yakın olan insan, daha mutlu insandır. Ancak kişi istikmal sürecini nefsinin arzu, öfke ve şehvet güçlerinin egemenliğine bıraktığında iradi kötülük tasarruflarından birçok cahili görüş ve hayat tarzına ulaşacaktır. Dolayısıyla insanın mutluluğu, ruhani bir süreci zorunlu kılar.⁴³ Çünkü erdemli medine veya toplum, hem bireysel hem toplumsal mutluluğun, hem bu dünya (birinci yetkinlik) ve hem de öteki dünya mutluluğunun (mutlak yetkinlik) kazanıldığı yerdir. Erdemli toplum erdemli olmak isteyen birey, toplum veya milletlerin çabalarını birleştirme işlevi görür. Kemâli ve bütün milletlerin mutluluğa erişmesini mümkün kılan bu ideal devlet, hepsinin aynı amaca yönelmesi koşuluna bağlı olarak var olur.⁴⁴

Fârâbî'ye göre insan ulaşabileceği en yüksek kemâl mertebesine ve dolayısıyla yüce mutluluğu için Faal Akıl'a muhtaçtır. Çünkü Faal Akıl, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kuran ilke olmasının yanında düşünen canlıyı gözetme ve onu hakiki mutluluğuna ulaştırma işlevine sahiptir. Yani Faal Akıl'dan kazanılmış akıl seviyesindeki insana akan bilgi, vahiydir. Yani vahiy, hem kazanılmış akıl seviyesine erişmiş insanın hem de sıradan insanların en yüce mutluluğa erişebilmesinin koşuludur. Böylece vahiy, bireysel ve toplumsal açıdan en yüce mutluluğun tanrısal garantörüdür.⁴⁵ Başka şekilde söylemek gerekirse vahiy, Allah'la insan arasındaki doğrudan iletişim, doğru inanç ve akidelerin yayılması gibi bir manasının yanında, amacını gerçekleştirmek için toplumda yaşamak ve bir devlet ile siyasi olarak örgütlenmek zorunda olan insan için geçerli ve bağlayıcı bir kanundur. Bu kanun, insanın bu dünyadaki refahını sağladığı gibi onu öte dünyaya da hazırlar.⁴⁶ Erdemli medinede şeriatin otoritesinin zayıflaması demek güç (mülk) devletinin onun yerini alması demektir. Çünkü bu

⁴² Köse, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri", s. 28.

⁴³ Korkut, "Felasifenin Siyaset Nazariyesi", s. 144.

⁴⁴ Lokman Çilingir, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset**, Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 61.

⁴⁵ Çilingir, **a.g.e.**, s. 70. Fârâbî'nin mutluluk anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz yayıncılık, 2001, 509 s.

⁴⁶ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 167.

durumda seküler kanunlar şeriatin yönetimiyle rekabet eder ve çoğu zaman da onu alt eder. Halbuki İslâm siyaset felsefesinin en önemli farkı beşeri hukuk karşısında vahiy hukukuna sahip olmasıdır.⁴⁷

Fârâbî'den itibaren filozoflar dini, genel olarak pratik hayatımızı şekillendiren, yani ibadet, ahlak ve siyaseti düzenleyen yasalar anlamında şariat olarak anlamaktadır. Buna göre din, toplum hayatının idaresini sağlayan yasalar vazeder. Bu durum İslâm geleneğinde toplumun hayatını sürdürmesine ilişkin temel yaklaşım hakkında iki önemli hususa işaret etmektedir. İlki, bu idarede ilahî desteğe mutlaka ihtiyaç vardır. Bu mesele akıl-vahiy ilişkisiyle irtibatlıdır. İkincisi ise, siyasetin esas gayesi olan adaletin ancak ilahi yasaların yardımıyla sağlanabilmesidir.⁴⁸ İslâm'da siyaset yapmanın amacı, esasen insanların dünya ve ahiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yani din ve dünya işlerinin yönetilmesidir. İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin ilkeleri doğrudan ilahî dinden alınmıştır. Nazarî felsefenin ilkelerini ise ilahî din, birtakım ima ve işaretler şeklinde sunmuştur. İlahî din, aynı zamanda bu ilkelerin en mükemmel şeklini de kendi bünyesinde barındırır. Ayrıca amelî felsefenin alanına giren konularda genel-geçer ilkeler koymasının yanında, bunların tikel durumlara uygulanışını da büyük oranda belirlemektedir.⁴⁹

Fârâbî'ye göre imam, filozof ve kanun koyucu bir ve aynıdır. Dahası melik, en yüksek bilgiyle yönetim ve iktidarı temsil eder. Bu sentez Fârâbî'nin İslâm siyaset düşüncesine yaptığı en önemli katkıyı temsil eder.⁵⁰ İlk yönetici veya filozofun asli görevi, hakikatler hakkındaki teorik bilgiyi ve pratik felsefenin temel ilkelerini öğretim ve eğitim yoluyla toplumun geri kalan bireylerine aktarmaktır. Fârâbî'ye göre hayatın amacı olan mutluluğu özellikle sıradan insanlara tanıtacak ve onları erdemli davranışlara yönlendirecek bir yöneticiye, bu yönetimin kural ve uygulamalarını içeren bir sanata (siyaset) ve mutluluğun kazanılacağı erdemli bir topluma ihtiyaç vardır.⁵¹

⁴⁷ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 169.

⁴⁸ Türker, "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme", s. 65-66.

⁴⁹ M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sina'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan*, C. 14, S 27, (2009/2) 57-91, s. 84.

⁵⁰ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 190.

⁵¹ Çilingir, *a.g.e.*, s. 76.

Hatta Fârâbî'nin *Tahsilü's-Saade* adlı eseri tamamen bu meseleyi anlatmaktadır.⁵² İbn Miskeveyh de mutluluğu mecazî, hakiki ve zannî olarak ayırmaktadır. Bu mutluluklardan bazısı insan ve hayvanlar için ortaktır ki bunları hazlar olarak açıklamaktadır. O, mutluluğu yalnızca insana has olmakla kayıtlamaktadır. İnsan için mutluluk da insan türünün ortak olan ve yalnızca tek tek insanlara özgü tarafları vardır. İnsanın nihai gayesi ise hakiki ve tam mutluluktur.⁵³ İnsanın kemâli bağlamında nihai gayesi hakiki mutluluktur. İbn Miskeveyh mutluluk ve hayır ilişkisinden bahsetmektedir. Gaye için yararlı olan her şey iyiliktir. Bu sebeple mutluluk bir çeşit iyiliktir. Bu durumda aslında mutluluk izafidir. Hakiki mutluluğun kazanılması için mutlak iyiliğin bilinmesi gerekmektedir.⁵⁴ İbn Miskeveyh'e göre, insanın bulunduğu mertebeye uygun olarak kendisine has mutluluğa ve imkanı ölçüsünde tam bir mutluluğa eriştirilmesi gerekmektedir. O, bu görevin ilahî siyasetin sahipleri olan peygamberlere ve onların vekilleri olan yöneticilere ait olduğunu söylemektedir. Ona göre saadet ve şekavet konuları şer'î kanunda açıklanmaktadır.⁵⁵ İbn Miskeveyh mutluluğa elverişli ortamın yönetici tarafından sağlanmasını gerekli bulmakta ve yöneticinin bunu iki ilkeyi uygulayarak yapacağını söylemektedir: (i) düşünce ile kazanılan ilimlerle toplumu doğru yola yöneltmek, (ii) insanları sanatlara ve bedensel işlere sevk etmek.⁵⁶ Yani onları nazarî ve amelî olarak kemâle yönlendirmeyi salık vermektedir. İbn Sina ise ilk yönetici olarak peygamberin iki ana vazifesi olduğunu söyler: O, siyasî yönetimle maddî dünyanın, felsefeyle de manevî dünyanın düzenini sağlamalıdır.⁵⁷ Peygamber bazı yasalar koymalıdır. Bu yasadaki ilk esas, insanlara tek ve kudretli Yaratıcı'nın varlığını ve O'nun gizli ve açığı bildiğini, emrine itaatin ise farz olduğunu bildirmektir.⁵⁸ Allah'a itaatin bir göstergesi olan ibadetler, yasa ve şeriatın insanlar üzerinde sürekliliğini sağlayan ve ahirette de arınmalarıyla onların Allah'a yaklaşmalarına vesile olan şeylerdir. Bunun yanı sıra Peygamber, geçim vesilelerini ve

⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Nasr Fârâbî, *Tahsilü's-saade*, Cafer Al-i Yasin (haz.), Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

⁵³ İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, Hümeysra Özturan (haz.), İstanbul: Klasik, 2017, s. 53-54.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, Beyrut: Daru's-sadr, 2006, s. 87-88. İbn Miskeveyh, **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, 93-94.

⁵⁵ İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, s. 57.

⁵⁶ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 83-84; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 89.

⁵⁷ Rosenthal, a.g.e, s. 211.

⁵⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)**, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2004, s. 188-189.

ahiret maslahatlarını sağlamak üzere insanların hâllerini yönetme işini üstlenen kişidir. Nitekim o, teellüh etmesiyle (Tanrı'ya benzemesiyle) diğer insanlardan ayrılır.⁵⁹

Tûsî, mutlu kimseleri üç sınıfta toplamaktadır:

- (i) İlki, kendisinde asaletin başlangıçta görülebildiği, doğası itibariyle hayâlî ve cömert, uygun yetiştirilmeyle özel kılınmış, iyilerle beraber olmaya ve kötülerden uzak durmaya meyleden kimsedir.
- (ii) İkincisi, ilkinin özelliklerine başlangıçta sahip olmayan ve gayretle gerçeği arayan, ilminin ve amelinin doğru olması için gerçeği arayışa düzenli bir şekilde devam eden kimsedir. Tûsî'ye göre bu, felsefeyle meşgul olmak ve taassubu atmakla mümkün olur.
- (iii) Üçüncüsü söz konusu vasıfları kendi istemediği hâlde şer'î terbiye veya hikmetli bir öğretim ile zorlanarak edinmiş kimsedir.

Tûsî'ye göre gerçek ve tam mutluluk çalışkanlarındır. Dolayısıyla ona göre ikinci kısımda olmak daha güzeldir.⁶⁰ İbn Miskeveyh mutluluğun insanlar arasında çeşitli olması ile siyasetin varlığı arasında kuvvetli bir ilişki görmektedir. Ona göre mutluluklar böyle çeşitli olmasaydı gerçek mutlu; felsefenin tüm bölümlerini tahsil etmiş, sanatların hepsini bilen ve hikmetin tümünden payını en çok alan kişi olacaktır. Bu da insanlar arasında tek bir kişiye tekabül edecekti ki böyle olması diğer insanların varlığını, toplum içindeki övme ve kınamayı, terbiye ve siyaseti saçma hâle getirecektir.⁶¹ Yani bir tür terbiye olan siyaset, insanların mutluluktan aldıkları payın farklı olması ve mutluluk çeşitlerinin bulunması kabulüne dayanmaktadır.

5. İnsan Mizacı ile Toplum Benzerliği: Sıhhat-Tedavi

İslam düşüncesinde tıp ve ahlak benzetmesi ilk defa Kindî tarafından yapılmıştır. Ancak bu benzetme daha sonraki ahlak metinlerinde sıkça kullanılmıştır. Hatta onun beden sağlığıyla beraber ruh sağlığından söz etmesi ve ruh sağlığını da

⁵⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 194.

⁶⁰ Nasîruddîn Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Anar Gafarov-Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2007, s. 266-267. Bu tasnifin kaynağı İbn Miskeveyh'tir. Krş. İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: mutluluk mertebelerinin düzenlenmesi**, s. 69-71.

⁶¹ İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: mutluluk mertebelerinin düzenlenmesi**, s. 57.

beden sağılığından daha önemli sayması, Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Ruhani* adlı eserinde en mükemmel ifadesini bulmuştur.⁶² Benzer şekilde Fârâbî, ferдин ahlakî hayatını ruhanî tababete özgü terimlerle açıklamaktadır. Bedenin sağılıklı olması, fizyolojik yapının (hey'et) bütün faaliyetleriyle mükemmel şekilde işleresidir. Ruhun fizyolojik yapıdaki çalışmasını tam olarak düzenleyemeyişi de hastalık manasına gelmektedir. Nefsin güçlerindeki ve nefste kökleşen ahlakî yapıdaki dengesizlik, düzensizlik veya aşırılık ruhun hasta olması demektir.⁶³ İbn Miskeveyh de nefsin reziletler'e yönelmesi durumunda ruhun tedavi edilmesini gerekli bularak tıp ve ahlak arasında tedavi açısından benzerlik kurmaktadır.⁶⁴

Ahlak ilmi filozofların verdiği ehemmiyet nedeniyle en yüce iksir ve ruhanî tıp olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu ilimle, kamil nefsin ahlakının itidali muhafaza edilir ve nakıs nefsin itidale dönmesi sağılanır.⁶⁵ Nefsin itidalde olması, dünya ve ahiret saadetini kazandırması sebebiyle çok önemlidir. Nefs-i nâtuka aslında her tür hastalıktan sâlim, sağılıklı bir fitrat üzere yaratılmıştır. Ancak sıhhatini kaybedebilir ve bu durumda hasta olur. Yani nefis için hastalık, arızîdir. Tıp ilminin biri sağılığı koruma, diğeri hastalığı giderme şeklindeki iki alanı gibi ahlakın da iki alanı vardır. Birincisi erdemleri korumaya diğeri ise erdemsizlikleri gidermeye yöneliktir. Cismani tıpta sağılığın korunmasını beden eğitimi sağılar, ruhani tıpta da nefis eğitimi böyledir. Reziletlerden kurtulan erdemli kişi aynı zamanda ahlakî açıdan sağılıklı kişidir. Bedenin sıhhati onun dengeli hareket etmesiyle, nefsin sıhhati de faziletlerin kazanılması ve korunmasıyla mümkündür. Beden için esas olan sıhhatinin muhafazası ise nefis için de itidal hâlini ifade eden faziletlerin muhafazası esastır. Hatta nefsin kendi sağılığını korumasındaki eğitimi, bedenin sağılığını muhafaza etmesindeki eğitiminden daha faydalıdır.⁶⁶ Faziletlerin muhafazası da ancak ilmî ve fikrî vazifelerin mutedil bir şekilde yerine getirilmesiyle olur. Faziletleri muhafaza etmenin ikinci yolu, hatalarını kendisine hatırlatan dostlar edinmektir.

⁶² İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlmini Teşekkülü", s. 116.

⁶³ İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü", s. 196.

⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 72; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 88.

⁶⁵ Kazeruni, s. 16.

⁶⁶ Kazeruni, s. 82, 84.

Tıpta hastalıkların tedavisinde önce hastalığın cinsi, sebepleri ve belirtileri bilinir. Sonra tedavinin niteliği bilinir. Yani, tedavi irâdî ve şuurlu bir harekettir. Tıpta olduğu gibi ahlakta da tedrici olarak tedavi şu şekildedir: Kendisinde bir hastalık bulunan kişi onu, mukabili olan fazileti işlemek suretiyle, olmazsa zorlamayla, olmazsa onun mukabili olan reziletle iyileştirmelidir. Onu diğer uca gitmeyecek şekilde muhafaza etmelidir. Bu da olmazsa zor riyazetlerle iyileştirmelidir. Mevcut reziletin mukabili olan fazileti işlemek suretiyle tedavi, zorlamaktan daha hafiftir. Zorlama, zehirli olmayan, yoğun bir ilaç mesabesindedir. Faziletin mukabili olan reziletle tedavi ise zehirli bir ilaç mesabesindedir. Zor riyazetle olan, dağlama şeklinde bir tedavi gibidir ve bu en son çaredir. Bütün hastalıkların tedavisinde tavsiye edilen metodlarda asıl amaç, nefsi tekrar aklın tedbirine sevk etmektir. Nefsânî hastalıklar, reziletlerdir. Bir kişideki reziletlerin ortadan kalkması söz konusu olduğunda amaç aklın tedbiri olsa da bu konuda yardımcı olması için bir tabibe ihtiyaç duyulur. Bir hasta en iyi hekim olsa bile tedavi için başka bir hekime ihtiyaç duyar. Fiziksel rahatsızlıklar da böyledir. Hangi ilacı kullanacağını bilemeyen bir hastanın tabibe ihtiyacı olduğu gibi, tüm bu tedavi yöntemlerinin doğru uygulanabilmesi için, kişinin güvenip teslim olabileceği ve kendisini teşvik edecek bir yol göstericiye ihtiyacı vardır.⁶⁷

Kişinin ahlakının terbiyesinde birtakım fiiller ve hareketlerle önce mizaç, sonra ona tâbi olan kuvveler değiştirilir. Sonra bu kuvvelere dayanan fiiller, sonra da bu fiillere dayanan ahlak değişmiş olur. Mizaç, aynı zamanda kişinin bedeninin, ruhunun ve ahlakının sağlığı için de önemli bir konumda bulunur. Nitekim mizaç genişliğin iki tarafından birinin dışına çıkarsa bozulur ve sahibi helak olur. Bunun çaresi mizacı orta sınırdaki tutmak ve bunun dışına çıktığında buraya geri getirmektir. Ortada bulunan kişi, fertlerin en mutedilidir.⁶⁸ Mizaç, unsurların birleşmesi ve kaynaşmasıyla oluşuyorsa adalet de hikmet, cesaret ve iffet erdemlerinin birleşiminden meydana gelen huyların itidalidir. Hikmet, iffet ve şecaat gücü fiillerinde uzlaşıp yardımlaştığında ve bunlar nitelik bakımından eşitlenip kendileri için yaratıldıkları amaca ulaştıklarında adalet ortaya çıkar. Bu üç erdem, adaletin cinsi konumundadır. Teorik aklın

⁶⁷ Kazeruni, s. 92; İsmail Müfid İstanbul, s. 96, 100, 102.

⁶⁸ İsmail Müfid İstanbul, s. 38.

yetkinleştirilmesinden hikmet meydana gelirken pratik aklın yetkinleştirilmesinden adalet ortaya çıkar. Öfke gücünün yetkinleştirilmesinden şecaat, arzu gücünün yetkinleştirilmesinden iffet ortaya çıkar. Buna göre adalet, pratik gücün yetkinliğidir ve söz konusu üç meleke üzerine kurulur. Adalet, basit bir melekedir ve bir açıdan melekelerin reisidir. Çünkü teorik akıl gücü bile olsa, güçlerin kullanılması, en doğru şekilde sadece adaletle olur. Nazarî akıl gücünün yetkinliği “kemâl”, amelî akıl gücünün yetkinliği ise “adalet”tir. İtidal hâli ise nefsin amelî akıl gücünün nazarî akıl gücünün tedbirinde olması, dolayısıyla nazarî akıl gücünün denetleyici olmasıdır.⁶⁹

Adaletin on dört alt dalı vardır. Bunlar; saf dostluk (sadaikat, muhabbetun sadikatun), kaynaşma (ülfet) ki ülfet alemin düzeninin sebeplerinden biridir, vefa, denkleri tarafından sevilme çabası (teveddüd), iyiliğe karşılıklıta bulunmak, ticari dürüstlük (işlemlerde adaleti gözetmek), hakları güzellikle ödeme, sıra-ı rahim, şefkat, arabuluculuk, tevekkül, teslimiyet, rıza, kulluktur.⁷⁰ Bu özellikler aynı zamanda hem memluk ile malik arasındaki ilişkide hem de emsal konumundaki kimselerin kendi aralarındaki ilişkide beklenen ahlakî vasıflardır. Adalet, başka bir ifadeyle kişinin kendisinin ve başkasının hakkını gözetmesi hâlidir. Buna göre adalet üç mertebedir: Âlemlerin Rabbi’ne karşı âdil olmak, yani O’nun hakkı olanı yalnız O’na vermek; devlet başkanlarına ta’zim, emaneti edâ, muamelat hukukuna riâyet etmek şeklinde insanların birbirine karşı âdil olması ve atalarımıza karşı âdil olmak, yani onların borçlarını ödemek, vasiyetlerini yerine getirmek. Gerçek anlamda âdil ise tüm güçlerde dengeyi sağlayan ve böylece bütün durumları aklın hükmüyle itidal üzere ortaya çıkan, herhangi bir gücü aklın belirlediği paydan daha fazlasını istemeyen, sonra türdeşleri arasında bu tutumu gözetip sadece bizzat erdemleri amaçlayan ve bunun dışındaki şeyleri doğrudan değil, ancak ikincil olarak amaçlayan kimsedir. Bu da ancak bütün güçlerin edeplenmesini gerektiren nefsânî bir durumla nitelendikten sonra meydana gelir.⁷¹

⁶⁹ Kazeruni, s. 67-70.

⁷⁰ İsmail Müfid İstanbuli, s. 84-93.

⁷¹ Kazeruni, s. 80.

Fârâbî'nin nefse dair tartışması, nefs ve beden arasında olduğu kadar nefs ve beden idaresi arasındaki bazı benzerliklerle öncelenmiştir. Bedenin sağlık ve hastalığının tasviri neredeyse nefsinkiyle özdeştir ancak bir tane önemli bir farklılık vardır: Bedenin ilk olarak nefs tarafından harekete geçirilmedikçe hiçbir şey yapamayacağı. Bedenin sağlığı mizacın dengede olması, şehrin sağlığı da halkın ahlakî alışkanlıklarının dengede olması demektir. Tabibin görevi amaçsal olarak yeniden kazanılan gücün veya gelişme kaydedilen görme yetisinin nasıl kullanılacağını sormadan sadece tedavi etmekken hükümdarın görevi, şehrin hizmetine dair işleri yüklenmeleri için nefslerinin nasıl tedavi edileceğini düşündürmektir. Yani o, söz konusu özellikleri vatandaşların nefslerine yerleştirecek yolları ve yok olup gitmemeleri için bu özellikleri onlar arasında korumayı sağlayacak idare şeklini bilmek zorundadır.⁷²

Fârâbî'ye göre ruh hastalıklarını tedavi eden el-insanü'l-medeni'dir. Bu, toplum hayatı yaşayan insan anlamından ziyade toplum organizasyonunun kemâl noktasında bulunan melik manasına gelir. Ruhu sağlıklı kılmanın yahut sağlığını korumanın temel prensibi, itidal ölçüsüne riayettir. Bu prensip gerek ferdi gerekse kollektif planda geçerlidir.⁷³ Fârâbî'ye göre itidal, Aristoteles'teki gibi orta olmaktır. Melik, yöneticilik ve toplum sınaatını kullanarak mutedil olanları istinbat ve istihrac etmelidir. Böylece ahlaki yaşantı için gerekli olan orta olma hâlini yönetilenlere hazır olarak sunmalıdır. Toplumsal bir ahlakî standart elde edilmediğinde bireysel tekamülün gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁴ Fârâbî nezdinde sağlıklı toplum ahlakî alışkanlıkları dengeli olan, itidal derecesinde olan topluluktur. Bu nedenle siyaset, toplumu iyi fiillere alıştırmak suretiyle iyi insanlar hâline getirme sanatıdır.⁷⁵ Malikin siyasetinin iki temel işlevi vardır: Adalet ve hakkaniyet ilkeleri uyarınca toplumun ahvalini düzenlemek ve Allah'ın kulları arasında ünsiyet ve yardımlaşma erdemlerinin devamını sağlamak.⁷⁶

⁷² Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", **İslam Felsefesine Giriş** içinde, M. Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Küre, 2007, s. 305-309.

⁷³ İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü", s. 197.

⁷⁴ Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 190.

⁷⁵ Özturan, **a.g.e.**, s. 191.

⁷⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 32.

Şârihler Fârâbî ve Tûsî'yi takip ederek yöneticiyi, alemin müdebbiri ve alemin mizacının tabibi olarak görmektedirler.⁷⁷ Dolayısıyla mülkü ancak alemin mizacını tanıyan, alemin sıhhatini korumaya ve hastalığını gidermeye kadir olan hak eder. Bu iktidar, üstünlük kurmak (tegallüb) ya da yıkıcı bir savaş ile sağlanır.⁷⁸ Yöneticinin söz konusu konumu Fârâbî'de de böyledir ve hatta hükümdar iktidarının meşruiyetini toplumdaki durumları takdir edip vatandaşlara gerekli miktarları tayin etmesinden alır.⁷⁹ Yani malikin alemdeki hastalıkları, bunların sebeplerini ve nasıl tedavi edileceğini bilmesi gerekmektedir. Alemin tabibi olan malik, toplumun mizacının itidalini muhafaza etmeli ve bozulma olduğunda mizacı asli hüviyetine döndürerek tedavisini yapmalıdır. Tıpkı tabibin diğer uzuvların selameti için bir uzvun kesilmesine izin vermesi, hatta gerekli görmesi gibi alemin tabibi olan sultan da diğer fertlerin maslahatı için bir ferdi öldürebilir.⁸⁰ Ferdin ıslahında genel ilke, hekimin bir organın tedavisinde yaptığı gibi öncelikle kamunun maslahatını gözetmek, sonra da bireyin maslahatına bakmaktır.⁸¹ Fârâbî'ye göre de toplumsal yapılanma bireye ve aileye göre önceliklidir ve bütün parçalardan daha önemlidir. Elbette bu öncelik yine bireyin iyiliği içindir.⁸² Fakat sultan, buna yalnızca Yaratıcı'nın emri doğrultusunda teşebbüs edebilir.

6. Metafizik ve Siyasî Hiyerarşinin Varlığı: Yukarıdan Aşağı ve Bir'den Çoka Doğru

Erdemli toplumu sağlıklı bir bedene benzeten Fârâbî, sağlıklı bedende bulunan en üst mertebedeki kalbin erdemli toplumdaki ilk başkan olduğunu ifade eder. Kalp bedendeki muhtelif güçlere sahip çeşitli organları canlılığı sürdürmeleri hususunda ahenklice çalışmaları üzere idare etmektedir. Erdemli toplumda kalbe benzer şekilde ilk başkanın altında uzuv, yapı ve parçalar sıralanmaktadır. Alt seviyedeki organların mertebesi ise kalbe yakınlığına veya uzaklığına göre belirlenir. Kalbe en yakın organlar hem yönetir hem de yönetilir. En uzaktakilerse sadece hizmet eder. Fakat hepsi kalbin

⁷⁷ Asiye Aykıt, "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlak-ı Adud adlı eseri, metin tahkiki ve değerlendirme", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 477; Ebu Nasr Fârâbî, **Fusulü'l-medeni**, Hanifi Özcan (çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987 s. 27-28, 39-40; Tûsî, **a.g.e.**, s. 241.

⁷⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 233.

⁷⁹ Özturan, **a.g.e.**, s. 198-199.

⁸⁰ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 188.

⁸¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 242.

⁸² Özturan, **a.g.e.**, s. 186.

maksadına hizmet etmekte birleşmektedirler. Devletin de bütün bölümleri hükümdarın maksadına hizmet ettiğinde ideal devlet ortaya çıkar. Fakat vücudun üyeleri fonksiyonlarını tabii bir eğilim ile yerine getirirken devletin üyeleri irade ve seçimle hareket eder.⁸³

Fârâbî toplum-beden benzerliğinin yanı sıra mertebeleri bakımından toplum-âlem benzetmesi de yapmaktadır. Âlemde maden, bitki, hayvan ve insanlar mertebeye bir üstündekinin hizmetinde olup bir altındakinden hizmet almaktadırlar. Bu silsile hiçbir suretle altından hizmet almayan ve üstüne de hizmet etmeyen İlk Sebep olan yaratıcıda son bulur. Erdemli toplumda da sınıatler ekseninde mertebeye içinde bulunan insanlar, birbirlerinden hizmet alır ve bir üstlerine hizmet ederler. Toplumda hiçbir suretle hizmet almayan ve kimseye de hizmet etmeyen konumundaki kişi, yöneticidir. Bu açıdan yönetici âlemin İlk Sebebi'ne benzetmektedir.⁸⁴

Kesret, farklı tabiatla ve mizaçtaki insanların bir araya (tevhid) gelmesi ile oluşur. Çokluğun olduğu her şeyde çokluğu oluşturan fertlerin birliğinin bozulmaması ve parçalanmışlığının toparlanması için onları birleştirici bir telifle durumlarını düzenleyen bir birliğin bulunması gerekir. Bunların arasındaki yönetme yönetilme ilişkisini gözetten bir de koruyucu gerekmektedir. Bu koruyucu fertleri kendine ait parçalar hâline getirir. Tanrı'nın yarattığı ve düzenlediği kainattakine benzer bir düzen, toplumda da siyaset aracılığıyla tesis edilmelidir. Bu anlamda insan bedeni, toplum ve kainat arasında bir benzerlik vardır. Fârâbî'ye göre varlıklar en tam, en eksik ve bu ikisi arasında olanlar şeklinde üç gruba ayrılır. Bu ayrım yönetim açısından salt yöneten, salt yönetilen ve hem yöneten hem de yönetilen şeklinde dile getirilir.⁸⁵

Yönetim ve hizmette şehir halkının mertebeleri, yaratılışları ve aldıkları eğitime göre farklı olur. Birinci başkan, toplulukları ve her topluluğa giren bireyleri layık oldukları mertebeye göre düzenler. Yani onları ya hizmet mertebesine ya da yöneticilik mertebesine yerleştirir. Böylece bazı mertebeler birinci başkaninkine yakın bazıları da onunkinden az veya çok uzak olur. İşte bunlar yönetim mertebeleridir.

⁸³ Rosenthal, a.g.e, s. 184.

⁸⁴ Özturan, a.g.e, s. 196.

⁸⁵ Çilingir, a.g.e, s. 42.

Birinci başkan belli bir konuda şehir halkını veya içlerinden bir topluluğu bir buyruk doğrultusunda yönetmek istediğinde bunu kendisine en yakın mertebedekilere söyler. Onlar da mertebeye kendilerinden aşağıdakilere iletir. Böylece medine, tabii varlıklara ve şehrin mertebeleri de birinci sebepten başlayıp ilk madde ve dört unsurda son bulan varlıkların mertebelerine benzer.⁸⁶

7. Siyasetin Ahlak İlminin Bir Parçası Olarak Külli Kaideler

Koymakla Mahdud Oluşu

Klasik felsefe eserlerinde, siyaset ve ferdi ahlak birbirini tamamlayan iki araştırma alanı olarak görülmektedir. İnsanın ruhuna dair araştırma siyasetin olmazsa olmazı ve aslında siyaset ilminin başlangıç noktası olmuştur. Siyaset ve ahlakı iç içe geçmiş bir araştırma olarak ortaya koyan antik filozofların birikimini Müslüman filozoflar tevarüs etmişlerdir. Nefis terbiyesi sanatını siyaset sanatıyla ilişkilendirmek Fârâbî'nin felsefesinin en ayırıcı özelliğidir. Nitekim kendisi Ortaçağ İslâm geleneğinde siyaset felsefesinin kurucusu olarak bilinmektedir.

Fârâbî'nin siyasete ilgisi büyük ölçüde metafizik ve teoriktir. O, yönetim sanatının bizzat kendisiyle ilgilenmemektedir. Hatta döneminin siyasetinin bir eleştiricisi ya da bir reformcusu bile olmamıştır. Fârâbî insanın nihaî hedefi olan yetkinleşme ve ona nasıl ulaşacağıyla ilgilenmiş, siyaseti de bu yönüyle tartışma konusu etmiştir.⁸⁷ Ona göre siyaset ilmi; fiil, davranış ve iradi melekelerle araştırdığı diğer konularda tümelleri ve bu tümellerin tanımlarını vermekle sınırlanmaktadır. Ayrıca siyaset, tanımların tikelleri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif eder. Ancak yine de onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakır. Çünkü belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir. Bilfiil belirleme, felsefe yapmanın dışında başka bir yetiye aittir. Fârâbî bu noktada tümellerin tikeller üzerinde tatbik etme yetisi olarak filozofun fikri erdemi, ameli hikmeti veya taakkul yetisine, peygamberin ise temsil, tahyil ve taklit gücü olarak tahayyül yetisine

⁸⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, s. 89, 90.

⁸⁷ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 179.

atıf yapar. İkisinin olmadığı bir dönemde ise bu işi kelam ve fıkıh sanatı icra etmektedir.⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre ahlak, ev yönetimi ve siyasetin ilkesi ilahî dinden elde edilmiştir ve bunların tanımlarının yetkinliği ya da tam olarak sınırları ve miktarları ilahî dinle açıklık kazanmaktadır. İlahî dinin belirlemelerinden sonra insanın akıl gücü o ilim dallarındaki amelî kanunları bilmek ve bu kanunları amelî akıl aracılığıyla tikellere uygulamak suretiyle bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır.⁸⁹ İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin birinci kısmını oluşturan ahlak, dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesi için insana özgü durumların nasıl olması gerektiğini araştırmaktadır. Buna göre amelî felsefenin ikinci kısmı, “insanın eşi, çocuğu ve hizmetçisiyle/kölesiyle birlikte yaşadığı evini, mutluluğu kazanmasını mümkün kılacak düzenli bir şekilde nasıl idare edeceğini” ele almaktadır. Amelî felsefenin üçüncü kısmı ise genel olarak şehir düzeyindeki toplulukları incelemektedir. Bu ilmin kapsamına giren konular siyasî rejimler (es-siyâsât), yönetici türleri (er-riyâsât), erdemli ve düşük şehir topluluklarının çeşitleri, bunların tam olarak gerçekleşme şekli ve yok oluşlarının sebebi, birbirlerine nasıl dönüştükleri. Bu başlıkların ardından İbn Sînâ “bu ilmin yönetim/yönetici ile ilgili kısmı” ve “bu ilmin peygamberlik ve dinle ilgili kısmı” şeklinde iki konuya işaret etmiştir. Yönetim/yönetici ile ilgili kısmı aslında daha önce sıraladığı üç konunun bir üst başlığı olarak değerlendirilebilir.⁹⁰ Peygamberlik ve dinle ilgili kısım ise “yasa koyucu sanat”ın içeriğidir. Bu durumda “yasa koyucu sanat”; peygamberliğin varlığı, insan türünün var olması ve varlığını sürdürmesi, ahiret hayatı için dine olan ihtiyaç, dinlerde ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar, topluma ve zamana göre farklılaşıp tek tek dinlere özgü emir ve yasakların hikmetleri, ilahî peygamberlik ile bâtıl peygamberlik iddiaları arasındaki farkların tespitiyle uğraşan bir ilim dalıdır.⁹¹ İbn Sînâ açısından “yasa koyucu sanat”; ahlak, ev yönetimi ve siyaset ile din dâhil olmak

⁸⁸ Çilingir, *a.g.e.*, s. 136-137.

⁸⁹ Kaya, ‘a.g.m’., s. 83.

⁹⁰ Kaya, ‘a.g.m’., s. 72-73.

⁹¹ Kaya, ‘a.g.m’., s. 80.

üzere metafizik öğretisi arasında hem bir köprü konumundadır hem de peygamberin şahsında üç amelî ilmin temel ilkelerini sağlamaktadır.⁹²

İlahî dinden alınan ilkelerin tespitini yapmak, bunların genel olarak doğruluğunu burhân yoluyla ispat etmek ve bu ilkelerden hareketle yeni ortaya çıkacak tikel durumlara yönelik çözümler üretmek nazarî akıl gücünün görevidir. Amelî akıl ise çözüm üretiminde nazarî aklın tikel varlık/olaylar ve bedenî güçlerle ilişkisini sağlamaya yardımcı olur. Yeni ortaya çıkacak tikel durumlara bu ilkelerden hareketle amelî akıl aracılığıyla çözümler üretme ise ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerinin alanlarını oluşturmaktadır. Amelî felsefenin kısımları olan ahlak, ev yönetimi ve siyasetin ilke ve yetkinliği ise ilahî dinden elde edilmektedir. Amelî ilimler ile ilahî din arasındaki bu ilişki peygamberlerin gönderiliş amaçlarından kaynaklanmaktadır.⁹³

Fârâbî'ye göre ise bu ilmin iki bölümünden biri mutluluğun bilgisini, gerçek ile hayali mutluluk arasındaki farkı ve genel kuralları içerir. Diğerisi ise hem mükemmel şehir devleti ve milletlerdeki hem de mükemmel olmayanlardaki vatandaşların eylem ve ahlaklarıyla ilgilenir ve gerçek ya da hayali mutluluğa götürür. Başka bir ifadeyle siyasetin teorik kısmı en yüce iyiliği, pratik kısmı da en yüce iyiliği sağlayan eylem ve iradi alışkanlıkları incelemektedir.⁹⁴ İbn Sînâ bu ilmin, insanların bedenlerine yarayacak şeylerle insan türünün devamını sağlayacak imkânları temin etmek üzere ortaklaşa gerçekleştirecekleri çabalar için nasıl bir iş birliği yapacaklarına ilişkin bilgilerden oluştuğunu ifade eder. Amelî hikmetin siyasetle ilgili üçüncü bölümünün yönetim çeşitleri, erdemli ve erdemsiz toplumlar, bunların nasıl gelişeceği veya zeval bulacağı gibi konulara dair bilgileri içerdiğini belirtir.⁹⁵ İbn Sînâ, tedbirü'l-medeniyi iki kısma ayırmaktadır. İlk kısım dinlerle ilgilenirken ikinci kısım yönetim şekillerini ele alır. Dinlerle ilgili kısım onun tasnifine göre asıl, yönetim şekillerini konu edinen kısım ise fer'dir.⁹⁶ İbn Sînâ tedbirü'l-müdün ile elde edilecek bilgilerin neler olduğunu kendi tanımını çerçevesinde daha ayrıntılı bir şekilde sıralamaktadır: Öncelikle insanın din

⁹² Kaya, 'a.g.m', s. 82.

⁹³ Kaya, 'a.g.m', s. 84-88.

⁹⁴ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 172-173.

⁹⁵ Mustafa Çağrı, "Tedbirü'l-Medine mad.", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedbirul-medine> (12.08.2019).

⁹⁶ Kaya, 'a.g.m', s. 76.

ihtiyacının bilinmesi bu ilim sayesinde. Bu ihtiyaç, peygamberliğin varlığı, insan türünün varlığı, bu varlığın sürdürülmesi ve nihayet ahiret hayatı açısından. Daha sonra dinlerde ortak olan küllî emirler ve yasaklar ile topluma ve zamana göre farklılık gösteren, tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların bazı hikmetleri ve nihayet ilahî peygamberlik ile bâtıl peygamberlik iddiaları arasındaki fark bilinecektir.⁹⁷

B. ÖZEL İLKELER

el-Ahlâku'l-Adudiyye ve şerhlerinde, ana meselelere geçilmeden önce mukaddime niteliğinde bazı hususlar incelenmektedir. Bunlar, insanın kemâlâtı itibarıyla temeddüne muhtaç oluşu, *es-siyasetü'l-uzma*'nın gerekliliği ve *tedbirü'l-müddün* ilminin tarifi hakkındadır.⁹⁸ Birinci mukaddimede kemâl, teavün ve temeddün kavramları etrafında insanların bir arada yaşamasının zarurietü üzerinde durulmaktadır. İkinci mukaddimede siyaset, siyasetin ana unsurları açıklandıktan sonra amacı ve işlevi ele alınmaktadır. Üçüncü mukaddimede ise bir ilim olarak tedbirü'l-müddün'ün tanımı, konusu ve amacı ortaya konmaktadır. Bu hususlar siyaset teorisinin ana konularının zeminini oluşturacaktır.

1. İnsanın Kemâlî Bağlamında Teavün ve Temeddün İhtiyacı

İnsanın kemâlâtı için teavüne (yardımlaşma) olan ihtiyacı temeddünü zorunlu kılmıştır.⁹⁹ Bu ilkenin anlaşılması için kemâl, teavün ve temeddün kavramlarının hususi anlamları ve birbirleriyle ilişkisi ortaya konacaktır.

a. Kemâl

İnsan söz konusu olduğunda kemâlin ne anlama geleceği konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. İbn Sina düşüncesinde herhangi bir şeyin yetkinliğinin sınırlarını belirleyen şey, onun varlık ve bilgi bakımından sınırlarını bildiren tanımıdır.¹⁰⁰ Dolayısıyla insan nefsinin tanımı onun yetkinliğine dair sınırları ortaya çıkarabilir. Ona göre insan nefsi ise “insanların bedenleriyle birlikte meydana

⁹⁷ Kaya, ‘a.g.m’, s. 75.

⁹⁸ Müneccimbaşı, a.g.e, s. 470.

⁹⁹ Taşköprizâde, a.g.e, s. 220.

¹⁰⁰ Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, s. 86.

gelen ve bozuluşa uğramayıp varlıklarını sürdüren basit ve ayırık akıl”dır. Yani insan nefsinden söz ettiğimizde aklî bir şeyden bahsetmiş oluruz. Ancak bir şeyin varlık tarzının aklî olması onun bütün yönlerden bilfiil akıl olmasını gerektirmez. (i) Genel olarak ayırık akıllar tamamıyla bilfiildirler. Bunların illetlerinden sudur etmesinde madde aracılık etmez ve bilfiil oluşlarında da maddenin hazırlayıcı bir etkisi yoktur. (ii) Feleklerin nefisleri, bir şeyi bilirken o şeyden hareketle değil, illetlerinden hareketle bilirler. Bu yüzden onların yetkinlikleri bütününü kuvve hâlinde fiile çıkış şeklinde olmamaktadır. (iii) Geriye aklî varlık olarak insan nefisleri kalmaktadır. İnsan nefsinin meydana gelmesindeki sebeplerinden biri de maddedir ve dolayısıyla insan maddenin etkisini taşır. Nefsin kuvveden fiile çıkışında madde hazırlayıcı bir etki yapar. Yani insan nefsi başlangıçta tam olarak bilfiil ve soyut, yani kemâl durumunda değildir. Nefsin varlığı bakımından soyut oluşu istidat anlamında imkanlarını, fiilleri bakımından soyut olmayışı da yetkinliğinin önündeki engelleri ifade etmektedir.¹⁰¹

İnsan nefisleri, akılların suduru hiyerarşisinin sonunda olduklarından varlık bakımından en eksik akılları oluşturdukları gibi bir beden nefsi olarak var olduklarından da başlangıçta sadece aklî bir suret olarak vardır.¹⁰² Bu sebeple nefislerin bilfiil olabilmesi için genel istidatlarını bedensel güçler yardımıyla özel istidatlara dönüşerek faal akıldan makulleri almaları gerekir. Nefis, aklî bir varlık olduğu için bedensel güçlerin yardımını gerektiren ama bütün makulleri bilmesine imkan veren genel bir istidada sahiptir. Bu anlamda nefsin yetkinleşmesi, genel istidatını özel istidatlara dönüştürmesi sürecidir. Çünkü özel istidatlar faal akıldan gelen feyizler veya makullerin nefiste hâl dönüşümünü sağlamasına aracı olmaktadır.

İnsan nefsinin bedensel güçlere ihtiyaç duyması onu yetkinleşme sürecine sokmaktadır. İnsan nefsinin fiillerinde bedenle ilişkili olması, makullerin faal akıldan feyzine ancak dış ve iç duyular aracılığıyla hazırlanması demektir. Nefis, cevheri açısından bileşik değildir ancak kendisinde sonradan meydana gelen meleke ve zatından oluşan toplam açısından bileşiktir. Bu nedenle insanın yetkinleşmesi hem bedenle hem

¹⁰¹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 84.

¹⁰² Fârâbî’ye dayanan sudur teorisinin ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Nasr Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, İstanbul: Litera, 2018.

de bedene rağmen olmak zorundadır. Hâlbuki gerçekte insanın yetkinliği nazârî yetkinliktir. Bu yetkinliğin bedene bağlı olarak gerçekleşmesi amelî güç denen ikinci bir gücü doğurmuştur. İnsan nefsi mücerret bir varlık olduğundan onun kendine özgü fiili, “bilme”dir. Nefsin varlık tarzıyla ilişkisi bakımından buna akletme veya taakkul denir. Başka bir deyişle insan nefsinin yetkinliği, onun heyulani akıl seviyesinden müstefat akıl seviyesine çıkarak kuvvelerinin fiil hâline getirmesidir. Nefs aklî bir varlık olduğu için onun kuvve halinden fiil hâline geçmesi soyutluluğunun artmasıdır. Her bir gaye ve yetkinlik, bu gaye ve yetkinliğe ulaşan şeye haz verir. Bu durumda bilgi, yetkinlik, suret ve gaye aynı zamanda nefsin hazzıdır. Her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şey ise iyiliktir (hayr). Dolayısıyla yetkinlik, aynı zamanda nefsin iyiliğidir.¹⁰³ İbn Miskeveyh’e göre bir şey ancak yetkinliğine ulaştığı ve kendisi için var ve üretilmiş olan amacı gerçekleştirdiğinde ‘iyilik’le vasıflanır.¹⁰⁴ Ona göre her mevcudun kendine özgü kemâlî ve kendisi için ve kendisinden dolayı bir gayesi bulunmaktadır. İnsan için bu gaye ve yetkinlik biri yakın ve biri uzak olması ikidir. Onun yakın yetkinliği düşünme (reviyye) ve ayırt etme (temyiz) vasıtasıyla fiillerde bulunmak ve bu fiilleri aklın gereklerine göre düzenlemektir. Uzak yetkinliği ise, hakiki ve en yüce mutluluk olan es-saadetü’l-kusvâ’ya ulaşmaktır.¹⁰⁵ Mevcutların söz konusu tasnifi, yardımlaşmanın ontolojik arka planının zeminini vererek insanlar arasındaki yardımlaşma ilişkisine geçişi sağlamaktadır. Bu sebeple şerhlerde Fârâbî’de olduğu gibi mevcutların her birinin kemâl bakımından ayrıntılı bilgilerine yer verilmemiştir.¹⁰⁶

el-Ahlâku’l-Adudiyye ve şerhlerinin siyasetle ilgili bölümünde kemâlin ne olduğuna bu denli ayrıntılı yer verilmemiştir. Şârihler arasında ilk kez Kâzerûnî, Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserini takiben yetkinleşme meselesini insanın yardımlaşma ihtiyacıyla olan ilişkisi bakımından ele almıştır. Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbullu de benzer şekilde şerhinde konuya yer vermektedir. Nitekim onlara göre insanın kemâlâtı aşama aşamadır. Yani insanın yetkinleşmesi, sebeplerin yardımına

¹⁰³ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 83-93.

¹⁰⁴ İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi*, s. 49.

¹⁰⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 51-52.

¹⁰⁶ Söz konusu tasnifin kaynağı Fârâbî’dir. Ondan bu konuda alıntı yapmak suretiyle meseleyi siyaset felsefesi açısından bu şekilde vazeden de Tûsî’dir. Krş. Ebu Nasr Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat*, s. 70-71; Tûsî, *a.g.e.*, s. 235.

ihtiyaç duyan bir harekete bağlıdır.¹⁰⁷ Onlar mevcutları kemâl açısından ikiye ayırmaktadır: Bunların (i) ilki varlığı kemâliyle birlikte olanlardır. Göksel cisimler buna örnek gösterilebilir. Göksel cisimler, cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunurlar. (ii) İkincisi de kemâli varlığından sonra olanlardır. Unsurlardan oluşan bileşikler böyledir. Kemâli varlığından sonra olanlar, eksiklikten kemâle doğru hareket etmek zorundadır. Yani Müneccimbaşı'nın ifadesiyle 'yetkinliği varlığından sonra gelen şeyler eksiklikten yetkinliğe doğru hareket etmektedirler.' Başka bir deyişle bu yetkinlik kuvveden fiile çıkmakla meydana gelmektedir. Söz konusu hareket ise sebeplerin yardımı ile ancak gerçekleşebilir. Bu sebepler ya (i) feyiz veren ilkedен nutfe üzerine feyzedip onun insani kemâle ulaşmasını sağlayan suretler gibi "yetkinleştiriciler" ya da (ii) büyümeyi hazırlayan gıdanın bedene ulaşması gibi suretleri kabul için "hazırlayıcılar"dır.¹⁰⁸

b. Teavün

Fârâbî açısından yardımlaşma meselesinin ontolojik arka planı şöyledir: Her mümkün cinsinin varlıkta mertebesi vardır. Aşağı mertebede olanlar yukarıdakilere, herbirinin mümkün varlığı için yardım eder.¹⁰⁹ İsmail Müfid İstanbulî buna istinaden insanın kemâlâtının aşama aşama olduğunu söylemektedir.¹¹⁰

Kâzerûnî; Fârâbî ve Tûsî'yi takip ederek mevcutlar için yardımı üç kısımda tasnif etmektedir. Müneccimbaşı da Fârâbî'ye dayandığını şerhinde belirterek bu tasnifi açıklamaktadır: (i) İlki maddeyle yardımdır. Bu, canlı için gıda örneğinde olduğu gibi yardımcının yardımcı olduğu şeyin bir parçası olmasıdır. (ii) İkincisi aletle yardımdır. Bu beslenme gücü için su örneğinde olduğu gibi yardımcının yardımcı olduğu şeyin fiiline alet olmasıdır. (iii) Üçüncüsü hizmetle yardımdır. Bu yardımcının yardımcı olduğu şeyin yetkinliğine sebep olan şeyi yapmasıdır. Dört unsur, bütün parçalarıyla madde, hizmet ve araç olarak yardım eder. Ancak bu, bütün türleriyle ve yardımın her çeşidiyle değildir. Madde yoluyla bir çeşit ve hizmet yoluyla da bir çeşit yardımdır.

¹⁰⁷ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e**, s. 186.

¹⁰⁸ Kâzerûnî, **a.g.e**, s. 164; Aykıt, **a.g.e**, s. 471; İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e**, s. 186. Krş. Tûsî, **a.g.e**, s. 235.

¹⁰⁹ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, s. 72.

¹¹⁰ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e**, s. 186.

Madeni cisimler araç olma yoluyla da yardımda bulunurlar. Bitki türleri de hayvanlara bu üç şekilde yardımcı olur. Hayvanlar da düşünen canlıya bu üç tarzda yardımcı olur. Yani kimisi madde yoluyla, kimisi hizmet, kimisi de alet olma yoluyla insana yardım eder. Canlıya hizmet ya doğrudan ya da dolaylıdır. Doğrudan hizmet, yardımcıya ait fiilin gayesinin, şeyin yetkinliği olmasıdır. Buna örnek yılanların sokmasıdır. Zira bu, doğrudan unsurlara hizmettir. Diğer canlılar da unsurlara ve bileşiklere ihtiyaç duyarlar, ancak türlerinin fertlerine ihtiyaç hususunda farklılık gösterirler. Deniz hayvanları gibi doğan canlılar, kendileri ve türlerinin devamı için buna ihtiyaç duyarlar. Bazıları sürekli toplu hâlde yaşamaya ihtiyaç duymazlar, aksine ferdin korunması ve belirli bir yetkinliğe ulaştırılması için türüne ihtiyaç duyarlar. Buna örnek, arı ve karıncadır. Bazı kuşlar da ferdi korumak için mutlak olarak sürü hâlinde olmaya ihtiyaç duyarlar. Dolaylı hizmet ise yırtıcı hayvanların parçalamasıdır ve parçalamanın bunlara faydası vardır.¹¹¹ İbn Miskeveyh insan nefsinin muhtelif türdeki canlıları alet derecesinde kullandığını söylemektedir. Böylece insan nefsi bu aletleri kendi yetkinliğine has olan nutk gücüne ait filler için hazırlar.¹¹²

Fârâbî ve Tûsî çizgisinde insanı yaratılmışların en şerefli olarak merkeze koyan Kâzerûnî, insanın herhangi bir yaratılmışa hizmetinin ancak dolaylı olabileceğini ifade eder. Çünkü doğrudan hizmet eden, hizmet edilenden ontolojik olarak daha aşağı bir konumdadır. Bu sebeple tüm yaratılmışlar, insana yardımcıdır. Şârih, yardım çeşitlerinden madde yoluyla insana yardıma unsurları örnek gösterir. Çünkü unsurlar insanın parçalarıdır. Aletle yardım için verdiği örnek de bitkiler ve hayvanlardır. Çünkü bunlar insanın gıdasıdır. Şârih, insanın diğer mevcutlarla yardımlaşma ilişkisini açıkladıktan sonra kendi cinsi içindeki yardımlaşma ihtiyacına geçmektedir. Çünkü ona göre insan unsurların ve bileşiklerin yardımına muhtaç olduğu gibi kendisinin ve türünün devamlılığı için kendi türünün fertlerine de muhtaçtır. Nitekim insanlar madde ve aletle değil ama hizmet yoluyla birbirlerine yardımcı olurlar. Çünkü insan unsurların ve bileşiklerin yardımına muhtaç olduğu kadar kendisinin ve türünün devamlılığı için

¹¹¹ Kâzerûnî, **a.g.e**, s. 164-166; Aykıt, **a.g.e**, 172-173; Tûsî, **a.g.e**, s. 235-237. Krş. Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, s. 72. Varlıkların ontolojik mertebeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-fazıla**, s.114-118.

¹¹² İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, s. 51.

diğer insanlara da muhtaçtır.¹¹³ Münecimbaşu bu konuda insanın nurlar âleminde gelen bir cevher olduğunu, ancak bununla birlikte kendisinde kuvve olarak bulunan istidatların fiiliyata dökülebilmesi için unsur, bitki ve hayvanların hizmetine ve ayrıca kendi türünün yardımına ihtiyacı vardır.¹¹⁴ Böylece insanın tabiatı gereği medeni oluşunun zorunluluğuna intikal edilmektedir.

İbn Miskeveyh insanlar arasındaki yardımlaşmanın zorunluluğunu mutluluğu kazanma açısından değerlendirmektedir. Ona göre insani iyilikler ve bu iyiliklerin nefsteki melekeleri çoktur. Bu nedenle tek bir insan bu iyiliklerin tümünü yerine getiremeyeceği için insanların birbirleriyle yardımlaşarak eksikliklerini tamamlamaları gerekmektedir. Böylece iyilikler ortak hâle gelmiş ve mutluluk da paylaşılmış olur. İnsanlar yardımlaşarak her biri bir görev yerine getirdiğinde toplum olarak insani mükemmelliğe ulaşılabilir. Çünkü mükemmellik de mutluluk da diğerine bağlıdır. Ona göre her bir fert bedeninin organlarından biri konumundadır ve bedeninin sağlıklı olması için organların tam olması gerekmektedir.¹¹⁵

c. Temeddün

İnsan tabiatı gereği medenidir. Fârâbî de bu görüşü benimser.¹¹⁶ Hatta ona göre inziva hayatı süren fertlerin gerçek mutluluk konusundaki şanslarını kaybedecektir.¹¹⁷ Temeddün ihtiyacı başka bir ifadeyle insanın toplum içinde yaşamasının zorunlu olması demektir. İnsanın ihtiyaçları sürekli tekrarlanır ve gayeleri devam eder. Bu nedenle insan daima toplumsal bir varlık olarak kalır. İbn Sina'ya göre filozof toplum içinde yaşamalıdır. Üstelik bu toplum ideal devletin siyasi teşkilatlanmasına sahip olmalıdır. Böylece kendisine gerçek mükemmelliği, en yüce iyiliği, Allah bilgisi ve sevgisini kazandıracak ortam sağlanır.¹¹⁸ Çünkü gerçek mutluluğa ancak medeni görevlerini yerine getiren yurttaşlar ulaşabilir. İnsanların şehir ve toplum oluşturmak zorundalığının arkasında zorunlu ihtiyaçlarını idare etmede

¹¹³ Kâzerûnî, a.g.e, s. 166. Krş. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, s. 68, 73; Tûsî, a.g.e, s. 237.

¹¹⁴ Aykıt, a.g.e, s. 472.

¹¹⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 22-23; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 31.

¹¹⁶ Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, s. 184.

¹¹⁷ Rosenthal, a.g.e, s. 202.

¹¹⁸ Rosenthal, a.g.e, s. 216.

başkasının yardımına muhtaç oluşu vardır. İnsan cinsinin varlığında ve bekasında hemcinsleriyle ortaklaşması (müşareke) gereklidir. Ancak şehire dönüşmemiş bir topluluk oluşturan insanlar da yetkinleşemezler.¹¹⁹ İbn Miskeveyh ve Tûsî açısından da insanın yetkinlik ve mutluluğunu kazanabilmesi için toplum içinde yaşaması şarttır.¹²⁰

Kirmanî insanın doğası gereği medeni oluşunu şu gerçeğe dayandırmaktadır. Daha önce de açıklandığı üzere insan ihtiyaçlarını karşılamak için kendi türünden kimselerle birlikte yaşaması gereken bir varlıktır.¹²¹ Temeddün, ‘medine’den türemiştir ve medinede (şehir) bir arada olmak/toplanmak anlamına gelir.¹²² Temel ihtiyaç olan yardımlaşma, seçkin ve sıradan insanların bir araya gelmesinden oluşan şehirleşmeyi zorunlu kılmıştır.¹²³ Taşköprizâde, Tûsî’nin sıkı bir takipçisi olarak temeddünü gerekçelendirirken insanların tüm ihtiyacını kendisinin karşılayamayacağını yanı sıra böyle bir çabanın insanlar arasında düzensizliğe ve kaosa sebep olacağına ifade eder. Yetkinleşme için yardımlaşma ve iş bölümü temeddünü doğurmaktadır. Ayrıca bu durumu Allah’ın insaları tabii olarak farklı görüş, ideal ve yeteneklerde yaratmasının bir sonucu olarak vaz eder. Ona göre bu Allah’ın rahmeti ve cömertliğidir. Çünkü insanlar hem meyil açısından hem de zenginlik-fakirlik açısından aynı olsaydı hepsi aynı şeye yönelir yahut yardımlaşma gereksiz kalırdı. Burada şârih şu ayeti delil olarak göstererek ve *el-Ahlâku’l-Adudiyye* şerhleri içinde ilk kez o, ayetlere atıf yapmaktadır: “Allah kullarına rızkı bolca verseydi, onlar yeryüzünde azarlardı.” (Şûrâ, 27/42) Taşköprizâde’ye göre her insan muhtaç olduğu meslekler ve zanaatları tek başına üstlenseydi bunu yerine getirmek çok zor olurdu. Dolayısıyla herkesin ihtiyaçlarını bizzat kendisinin karşılaması durumunda insanların işlerinde bir düzen, hayatlarında bir tertip olmazdı. İnsanlar bu işleri aralarında paylaştıklarında yaşantılarının temeli ve yetkinleşmeleri yardımlaşma ve iş bölümüne dayanmış oldu. İnsanlardaki doğal farklılıklar, görüş ve ideal ayrılıkları Allah’ın hikmetinin gereğidir. Bu şekilde herkes bir diğerinin zanaat ve işinden farklı bir zanaat ve işe istek duymuştur. Her bir fırka

¹¹⁹ İbn Sina, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)*, s. 187.

¹²⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak*, s. 149; *Tehzibu’l-ahlak = Ahlak eğitimi*, s. 155. Ayrıca Râzî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ gibi filozoflar da benzer görüştedir. Bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayınları, 2001, s. 399.

¹²¹ Kirmanî, *a.g.e.*, s. 118.

¹²² Kâzerûnî, *a.g.e.*, s. 168; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 220.

¹²³ Tiryaki, *a.g.e.*, s. 132.

tıynetine uygun düştüğü için, itibarlı olsun düşük olsun, elindeki ile mutlu olup sahip olduğu şeye rıza göstermiştir. Meyil bakımından insanların eşit olması hepsinin aynı amaca yönelmesine ve yine işlerin aksamasına neden olur. Aynı şekilde insanların fakirlik ve zenginlikte de aynı seviyede olması yardımlaşmayı ortadan kaldırır.¹²⁴ Kâzerûnî de bu görüşü devam ettirmektedir. Ona göre herkes kendi gıdasını, kıyafetini, meskenini ve silahını kendisi düzenlemek isteserse marangozluk, demircilik gibi zanaatların hepsinin ilkelerini tahsil etmeye ihtiyaç duyacaktır. İnsan bunların hepsini kendi başına gerçekleştirdiğinde ise gıda ve elbiseyi zamanında bulamayacağından nihayet helak olacaktır. Kişi ömrünü o zanaatlara harcasa bile yeterli gelmeyecektir. Kâzerûnî görüşünü delillendirmek için “Herkes ne için yaratılmışsa o şey onun için kolaylaştırılmıştır.” (Buhari, ‘Tevhid’, 54) hadisi ile “Her bölük, kendindekinden memnundur.” (el-Mü’minûn, 23/53) ayetini zikretmektedir. Bu sebeplerle insanlar arasındaki yardımlaşma ilişkisini Kâzerûnî, nizam-ı âlemin temeli olarak görmektedir. İnsan kendisinin ve neslinin varlığını sürdürmek için yardımlaşmalı ve bir topluluk oluşturmak suretiyle temeddün etmelidir. İnsanın tabiatı gereği medeni olmasının açıklaması işte bu temeddün ihtiyacıdır. Çünkü her şeyin kemâli, türünün özelliklerinin ortaya çıkmasıyla olur.¹²⁵ Müneccimbaşı da aynı doğrultuda düşünmektedir. O, insanın tabiatı gereği medeni oluşunu İbn Miskeveyh’in ilgili görüşlerine dayandırmaktadır. İnsan kelimesinin “ünsiyet”ten geldiğini düşünmekte ve bunun da insanın toplumsal oluşuna işaret olarak görmektedir.¹²⁶ Ayrıca bu gerekçelere dinin de toplum hâlinde yaşanmasını istediğini eklemektedir. Bu konuda beş vakit namaz, bayram ve cuma namazlarını, hac gibi dini vazifeleri beraberlik ve muhabbeti pekiştiren, kin ve düşmanlığı ortadan kaldıran ibadetler olarak görmektedir.¹²⁷

2. Siyaset İhtiyacı

Siyaset kelimesi, sözlükte “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak, hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi manalara

¹²⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 220. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 240.

¹²⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 166-168.

¹²⁶ Aykıt, **a.g.e.**, s. 474; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-Ahlâk**, s 153; **Tehzibu’l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 160; Tûsî, **a.g.e.**, s. 240.

¹²⁷ Aykıt, **a.g.e.**, s. 478. Benzer görüşler için bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-Ahlâk**, 153-154; **Tehzibu’l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 160-161.

gelmektedir. “Toplumsal işlerini üzerine alma, yürütme, idare etme işi, insan topluluklarını idare etme sanatı” şeklinde de tanımlanmaktadır. Ayrıca hadislerde hem “at terbiye etme” hem de “halkın işlerini yönetme” anlamıyla kullanılmıştır.¹²⁸

Peki insanlar açısından yönetilme zorunluluğunun sebebi nedir? Bu sorunun yanıtında öncelikle insan doğasından kaynaklanan mizaç ve idrak farklılıkları göze çarpmaktadır. İnsanlar arasındaki bu farklılaşmanın siyaseti gerekli kılması oluşabilecek çatışma nedeniyledir. Yani mizaç ve idraki aynı olmayan insanların her biri kendi menfaatini talep etmeye meyilli olacağından kişilerin hakları sağlıklı şekilde sağlanmayacaktır. Bu durum ise toplumda çatışma ve düzensizliğe neden olacaktır. Nitekim insanların tabiatlarının saikleri farklı ve nefslar de kendi menfaatini talep etmeye meyillidir. Bu sebeple oluşabilecek çatışmanın giderilmesi ve hakların alınması için bir tedbire ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu toplum siyasetinin temelidir.¹²⁹ İbn Miskeveyh meseleyi insanın hakiki mutluluğunu elde etmesi açısından değerlendirmektedir. En yüce mutluluk herkes için ulaşılabilir olmadığı gibi isteyen herkes de ona ulaşmayı başaramaz. Çünkü hakiki mutluluk kişinin kabiliyetinin yanı sıra ancak belli bir düzen içinde gerçekleşmektedir.¹³⁰ Müneccimbaşı’na göre mümkün varlıkların her mertebesinde yöneticiye ihtiyaç duyulduğu görüşünün devamı olarak toplum haline gelmiş, başka bir ifadeyle temeddün etmiş insanların muhtaç olduğu siyaset es-siyasetü’l-uzma gelmektedir.¹³¹

Genel olarak toplum yönetimi manasında es-siyasetü’l-uzma’nın gerekçesi böyle olsa da bir topluluğun sadece insan eliyle tedbiri mümkün değildir. Bu da bizi başka bir meseleye götürmektedir. Kâzerûnî selefi Tûsî gibi insanın kemâline ve mutluluğa erişmesi için dinî ve dünyevi işlerinde hakiki saadet ve şekâveti, hidâyet ve dalâleti gösteren küllî kanunlar vaz edici ilahî bir yönetim gerektiğini düşünmektedir.

¹²⁸ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. XXXVII, 2009, s. 294.

¹²⁹ Kâzerûnî, a.g.e, s. 168; Aykıt, a.g.e, s. 474.

¹³⁰ İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, s. 61.

¹³¹ Müneccimbaşı, a.g.e, s. 483; Kâzerûnî, a.g.e, s. 168.

Kanunu, hakka muvafık olan ve insan türünü kemâle ulaştıran yönetime ilahi siyaset denir. Bu durumda aslında bir siyaset, kanunları neye dayanıyorsa ona nisbet edilir.¹³²

İlahî siyasette siyaset yapmak, yüce Allah’a yeryüzünde halife olmak ve insanlara önderlik etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir siyasetin gayesi, adalet ve hakkaniyet ilkelerine dayanarak toplumu bir düzene sokmak, Allah’ın kulları arasında ünsiyet ve yardımlaşma erdemlerinin devamını sağlamak ve siyaset yoluyla halkı yetkinleştirmektir.¹³³ Siyasetin kişiyi dünya ve ahireti kapsayan hakiki mutluluğa ulaştırması ancak ilahi kanunlara dayanmasıyla mümkündür ki siyasetten beklenen de budur. Yani bir ideal yönetim olarak ilahî siyasetten bahsedilmektedir. Bu kanunların uygulanması sayesinde Allah, insanlara hükmedecektir. Kanunları uygulayan kişi, bu bakımdan Allah’ın halifesidir ve insanların başındaki insandır. Bu kişi Peygamber’dir. Aslında ilahi siyasetin dayandığı kanunlar insanları kemâle ulaştırma amacını ve iddiasını taşımaktadır. Böylece ilahi kanunları uygulayan yöneticinin ilk ve en önemli görevi yönettiği halkı yetkinleştirmektir.

İlahî siyasetin gerekliliği noktasında *el-Ahlâku’l-Adudiyye* şârihleri hemfikirdir. Ancak Müneccimbaşı Tûsî’yi takip ederek şârihler arasında ilk defa ilahi siyasetin temelleri olarak yasa, yönetici ve paradan söz etmiştir.¹³⁴ Bu konuda onu takip eden İsmail Müfid İstanbulî mevzuu şu şekilde açıklamaktadır: Allah insanlara adaleti ve ihsanı emretmiştir. Yani insanın adalet ve ihsan sorumluluğu vardır. Fakat ilişkilerin çoğunda insanların bu iki ilkeyi uygulaması kendi başlarına zordur. Bu sebeple Allah, inayetiyle kullarının durumlarını üç şey aracılığıyla düzenlemiştir: Bunlar, namus-ı ekber olan ilahi kanun, namus-ı evsat olan hükümet/hakim ve sessiz adalet olarak da isimlendirilen namus-ı asgar olan paradır.¹³⁵

(i) Filozofların nâmûs ile kastı yasadır. Onlara göre “yasa”, vahyin inişi yoluyla sabit ve yerleşik hâle gelmiş kanundur. Zaten Araplar da vahyi indiren meleğe

¹³² Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 169. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 240.

¹³³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 32.

¹³⁴ Aykıt, **a.g.e.**, s. 475-476.

¹³⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 84. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 240.

“nâmûs” demektedirler.¹³⁶ Cürcânî *et-Tarîfât*’ta namus’u “Allah’ın koyduğu şeriat” diye tanımlar. Kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe Nomos’tur. İslamî kaynaklarda vahyin gelişiyile alakalı rivayetlerde Cebrâîl için kullanılması dışında Grekçede olduğu gibi “ilâhî kanun” anlamında kullanılmaktadır.¹³⁷

Müneccimbaşı şeriatın kapsamını şöyle açıklamaktadır: Bu ilahi kanun dini ve dünyevi önemli meselelerin hepsini, iki dünyada da saadeti ve şekaveti, dalaleti ve hidayeti açıklar.¹³⁸ Münecimbaşı gibi İsmail Müfid İstanbulî, ilahî kanunun ne olduğu hususunda namus-ı ekber ve şeriatın yanı sıra milleyi de eklemektedir.¹³⁹ Onlara göre bu rabbani kanunu bir tebliğ eden olmalıdır ki bu kişi Allah’ın (cc) halifesi olarak gönderilmiş peygamberdir.¹⁴⁰ Münecimbaşı kendisine vahiy gönderilen nebiyi şari’(kanun koyucu) ve namus-ı ekberin sahibi olarak zikretmektedir.¹⁴¹ Sahib-i namus-ı ekber şeklindeki kullanımı İhvân-ı Safâ’da da görmekteyiz. İhvân-ı Safâ’ya göre Allah nâmûsun esaslarını ortaya koymuştur, peygamber de onlara sahip çıkmıştır. Bu nedenle peygamber, şeriatın sahibidir.¹⁴² Fârâbî’nin “vâdî’u’n-nevâmîs (kanun koyucu)”, “sâhibu’n-nevâmîs/ashâbu’n-nevâmîs (kanun sahip(ler)i)” dediği kişi de aynı şekilde “peygamber”dir.¹⁴³ İbn Sînâ açısından da insanlar arasındaki zorunlu ilişkide bir yasa ve adalet, yasa ve adalet için de bir yasa koyucu ve adil gerekmektedir. Bu yasa koyucu ve adil, insanlara hitap edebilmeli ve onları yasaya zorlayabilmelidir.¹⁴⁴ *el-Ahlâku’l-Adudiyye* literatürü bu sürekliliği devam ettirmektedir.

(ii) İkincisi hükümettir. Hükümet, dini düşünce geleneğinde imamet ve hilafet olarak isimlendirilir.¹⁴⁵ Bu nedenle mütekellimün bu konuyu kalam ilminde semiyatın bir cüzü kılmışlardır. Filozoflara göre ise hükümet; mülk, namus-ı evsat ve

¹³⁶ Kaya, “a.g.m”, s. 74.

¹³⁷ Fuat Aydın, “Nâmûs”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/namus> (09.08.2019).

¹³⁸ Aykıt, **a.g.e**, s. 474.

¹³⁹ Şeriatın ‘mille’ olarak karşılanması Fârâbî’nin felsefi sisteminde dinin ‘mille’ olarak ifadesine dayanmaktadır. Benzer kullanım için bkz. Fârâbî, **Kitabu’l-mille**, tahk. Musin Mehdi, Lübnan, 1968, s. 22. Ayrıca Fârâbî sisteminde dinin önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz, 2000, 207 s.

¹⁴⁰ Aykıt, **a.g.e**, s. 474; İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e**, s. 188.

¹⁴¹ Aykıt, **a.g.e**, s. 475.

¹⁴² Fuat Aydın, “Nâmûs”.

¹⁴³ Kaya, “a.g.m”, s. 77-78.

¹⁴⁴ İbn Sina, **Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)**, s. 188.

¹⁴⁵ Benzer bir kullanım için bkz. Tûsî, **a.g.e**, s. 241.

saltanattır.¹⁴⁶

Tûsî'nin de dikkat çekmesiyle anlaşılmaktadır ki kanun koyucu ve yasanın sahibi olan nebi ile yönetici (müdebbir) arasında fark vardır. Sahib-i namus olan kanun sahibine her dönem ihtiyaç yoktur. Çünkü koyduğu kanun birçok dönem için geçerli olabilir. Ancak her dönem için yönetici şarttır.¹⁴⁷ Tûsî ile aynı düşünen Münecimbaşı'na göre bunun sebebi hükümet ve yöneticilerin temel işlevinin, hükümlerin atıl kalmamasını ve nizamın bozulmamasını sağlamasıdır. Çünkü bilindiği gibi insan fertleri arasındaki mizaç ve ahlakta farklılaşma, çatışmaya sebebiyet verir. Bunun yanı sıra bir diğer işlevi yönetici ve vekillerinin, şeriatın hizmetçileri olmasıdır.¹⁴⁸ İsmail Müfid İstanbulî hükümetin insanlar arasındaki tabiat farklılığından dolayı oluşacak düşmanlıkları gidermek için var olduğunu söylemektedir. Ayrıca insanların çoğu kendi başlarına bırakıldığında şer'î yasaya sahip olmalarına rağmen bu yasaya göre hareket etmezler. Bu sebeple yasanın uygulanmasını kontrol eden bir hükümdara ihtiyaç vardır.¹⁴⁹ İsmail Müfid İstanbulî, Münecimbaşı gibi İsrakilerin "Hükümdarların nuru'l-envar'dan kendilerine gelen hususi bir nurları vardır" şeklindeki görüşünü alıntı yapmakta ve İsrakilerin bu nura "kiyan hora" dediklerini eklemektedir.¹⁵⁰ Münecimbaşı, buna dayanarak meliklerin diğer insanlardan ayrışmasını sağlayacak şekilde ilahi tecellilere mazhar olduklarını düşünmektedir.¹⁵¹

İbn Miskeveyh ilahi siyasetin gerekliliğini insanın uzak yetkinliği ve esas gayesi olan hakiki mutlulukla ilişkili olarak açıklamaktadır. Buna göre ilahi yönetimin kanunları insanın hakiki mutluluğunu ve bunun zıddı olan şekaveti açıklamaktadır. Ayrıca bu kanuna dayanmak suretiyle peygamber ve vekilleri insanları erdemli bir yolla mutluluklarına ulaştırmalıdır.¹⁵² İbn Miskeveyh'e göre özel ve genel örfî adaleti içeren

¹⁴⁶ Aykıt, **a.g.e.**, s. 475. Metnin orijinalinde hükümet kelimesi kullanılmaktadır. Bununla devlet kastedildiği söylenebilir.

¹⁴⁷ Tûsî, **a.g.e.**, s. 242.

¹⁴⁸ Aykıt, **a.g.e.**, s. 475.

¹⁴⁹ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 188.

¹⁵⁰ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 188. Krş. Aykıt, **a.g.e.**, s. 475. Konunun kaynakları hakkındaki tartışma için bkz. Mustakim Arıcı, 'Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulehasının İsrakilik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil', **Nazariyat İslam Feksefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2018, 4/3, s. 19-20).

¹⁵¹ Aykıt, **a.g.e.**, s. 475.

¹⁵² İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, s. 57.

medenî adalet, yalnızca kanunlara uyulması neticesinde gerçekleşebilir. Din de bir kanundur ve dolayısıyla dinî gelenekleri ve şeriatı korumak hükümdarın en önemli vazifesidir. Kişinin hükümdarlığa layık olabilmesi için dini, dinin saygınlığını, emir ve yasaklarını korumalıdır. Nitekim hükümdar hem örfî adaleti sağlayan kanunların hem de ilâhî kanunların bekçisi konumundadır.¹⁵³ Tûsî'ye göre de yönetici, insanları şeriatin ilkeleri ayakta tutmakla görevlendirerek, söz konusu kanunları her devrin yararına uygun olarak tikeller üzerinde tasarruf ederek şeriata hizmet etmektedir.¹⁵⁴ İbn Miskeveyh ve Tûsî ile benzer şekilde Müneccimbaşî, dini insanları hakiki saadete ulaştıran vaz-ı ilahi olarak tanımladıktan sonra devletin (mülk) görevinin bu vaz-ı ilahiye insanlar arasında muhafaza etmek olduğunu söylemektedir. Müneccimbaşî bu görüşü ifade etmek üzere Fars meliki Ardeşir'den alıntı yapmaktadır. "Din ve devlet (mülk) birbiriyle ancak tamamlanan, birbirine güven veren iki kardeştir. Din esastır, mülk de onun koruyucusudur. Esası olmayan her şey yıkıktır. Koruyucusu olmayan her şey ziyan olmuştur."¹⁵⁵

(iii) Üçüncüsü fiilozofların namus-ı asgar ve adl-i samit (sessiz adalet) dediği alışverişte kullanılan paradır. Müneccimbaşî gibi İsmail Müfid İstanbulî'ye göre para "alışverişin kendisi üzerine bina edildiği" şeydir.¹⁵⁶ O, paranın adaletle ilişkisini şöyle açıklamaktadır: "Alışveriş karşılıklı telafiye bağlıdır ve her bir telafinin iş gücüyle olması olanaksızdır. Gümüş ve altın diğer madeni maddeler arasında ücret olmaya has kılınmıştır ve para olarak adlandırılmıştır."¹⁵⁷ Ancak paradan kastın daha genel olarak iktisadî hayat olduğu anlaşılabılır.

Müneccimbaşî, namus-ı asgarın namus-ı evsata, namus-ı evsatın namus-ı ekbere bağlı olduğunu, namus-ı asgarın ve namus-ı evsatın namus-ı ekbere, yani şeriata hizmet ettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Yani mertebeleri itibariyle aşağıdan yukarıya iktisat

¹⁵³ Hümeýra Karagözoğlu, "İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasi Yansımaları", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 27 (2009/2), s. 113.

¹⁵⁴ Tûsî, **a.g.e.**, s. 242.

¹⁵⁵ Müneccimbaşî, **a.g.e.**, s. 478; İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l-Ahlâk**, s. 153-154; **Tehzibü'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 161-162; Tûsî, **a.g.e.**, s. 273. Ayrıntılı bilgi için İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 303-306.

¹⁵⁶ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 84.

¹⁵⁷ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 188; Aykıt, **a.g.e.**, s. 476.

¹⁵⁸ Aykıt, **a.g.e.**, s. 476.

yöneticiye, yönetici de ilahî kanuna hizmet etmektedir. Alemdeki hiyerarşik yardımlaşma düzenine benzer bir mahiyette değerlendirilirse; ilahî kanun, yani yasa en üstte olduğu için diğerlerine hizmet etmez. Aksine yönetici ya da devlet onun için vardır. İktisadî düzen olarak para da devletin işlerinin devamı için yöneticiye hizmet etmektedir.

3. Tedbirü'l-müdün İlminin Gerekliliği

Sözlükte tedbîr “bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi” anlamına gelmektedir.¹⁵⁹ “Tedbir” kelimesi “bir şeyi tasarlamak, planlamak, düzenlemek, tertip etmek, yönetmek, idare etmek, bir şeyin sorumluluğunu almak, bir şeyin sonunu düşünerek hareket etmek” manalarında kullanılmaktadır.¹⁶⁰

Siyaset kelimesiyle aynı manayı ifadecek şekilde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Müdün ise şehir manasına gelen medine kelimesinin çoğuludur. Medine *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneğinde insanların bir araya gelmesiyle oluşan özel bir telif olarak tanımlanmaktadır.¹⁶¹ Tanımda geçen maslahat kelimesi ise sözlükte doğru, düzgün ve kusursuz olma, iyilik, uygunluk, yararlılık gibi manalara gelen salah kelimesinden türetilmiştir. Bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran anlamına gelmektedir. Hem kalıp hem mana bakımından maslahatla menfaat kelimesi uygunluk taşır. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanmasının yanında zararın giderilmesini, menfaat de haz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve korunması yanında elem ve eleme vasıta olanın giderilmesini kapsar.¹⁶² Küllî kanunlara gelince bu, ahlak ilminin alt şubesi olarak siyaset felsefesinin sınırlarını ifade eder. Yöneticinin takip etmesi, dikkate alması ve üzerinde düşünmesi gereken temel ilkeler olarak anlamak da mümkündür.

¹⁵⁹ Çağrı, “Tedbirü'l-Medîne”.

¹⁶⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi*, s. 23.

¹⁶¹ Kirmani, *a.g.e.*, s. 119; Ebheri, *a.g.e.*, s. 55; Tiryaki, *a.g.e.*, s. 133; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 220; Aykıt, *a.g.e.*, s. 470.

¹⁶² İbrahim Kafi Dönmez, “Maslahat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maslahat> (09.08.2019).

Fârâbî’de siyaset kavramıyla kastedilen, toplum yönetimidir. O, siyaseti topluma iyi davranışlar kazandıracak şeylerin bilgisi olarak görür.¹⁶³ Bu minvalde Kirmanî’ye göre tedbirü’l-müdün, devlet yönetimidir ve bununla kastedilen siyaseti bilmektir. Onun tanımıyla siyaset ise sayesinde “mümkün mertebe faydaların teminine ve kötülüklerin izalesine yönelik şahıs ve toplum arasındaki durumların ve aksi hâlin oluşmaması için de yapılacakların bilindiği” ilimdir.¹⁶⁴ Şârihler arasında Taşköprizâde tedbirü’l-müdün ilmine siyaset felsefesi de denildiğini ilk ifade edendir. O da Kirmani’yle benzer ve Tûsî’yle birebir aynı tanımı yapmakta ve “siyaset felsefesi, yardımlaşma bakımından cumhurun maslahatını iktiza eden külli kanunların incelenmesidir” demektedir.¹⁶⁵ Münecimbaşı’na göre siyaset felsefesi, aynı medinede ya da aynı bölgede özel bir telifle ülfet etmiş bir topluluğun maslahatlarıyla alakalı hâllerin tedbiri nasıl olacaktır sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bu ilim, melikler ve geri kalan insanlar hakkında faydalı bilgiler içerir. Bu sebeple de alimler tarafından müstakil bir ilim olarak görülmüştür.¹⁶⁶

Tûsî’ye göre siyaset sanatı bütün sanatların başıdır. Hatta siyaset ve diğer sanatlar arasındaki ilişki metafizik ile diğer ilimler arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bu yüzden erdemlere talip olan herkesin bu sanata dair ilim olan siyaset felsefesini bilmesi gerekmektedir. Kişiler bu sayede diğer insanlarla kurdukları ilişkilerde adalete dikkat edebilirler. Böylece her bir fert kendi mertebesince âlemin düzenine katkıda bulunmuş olacaktır. İleride erdemli medinenin unsurları içinde memluk ve emsal gruplarının incelenmesi, görevlerinin tayin edilmesi bizce müellifin bu işaretime dayanmaktadır. Tûsî, yöneticinin bu ilmi bilmesinin zaruriyetini tıp ilmi ile yaptığı benzetmeyle açıklamaktadır. Bu ilme sahip yönetici bir tabip gibi kendi sanatı konusunda mahir olduğunda âlemin sağlığını korumaya ve hastalığını da iyileştirmeye kadir olacaktır. Böylece âlemin mizacını itidalde tutarak adaleti sağlayacaktır.

¹⁶³ Özturan, **a.g.e.**, s. 189.

¹⁶⁴ Kirmani, **a.g.e.**, s. 118.

¹⁶⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 221. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 242. Ayrıca tedbirü’l-müdün başlığı açısından Mehmed Emin İstanbulî’nin şerhi Taşköprizâde’nin şerhinin Osmanlıca tercümesi gibidir. Krş. Mehmed Emin İstanbulî, **Melzemetü’l-Ahlâk**, s. 110-135.

¹⁶⁶ Aykıt, **a.g.e.**, s. 476.

Dolayısıyla Tûsî'ye göre bu ilmin faydası, hem fertlerin hem de yöneticinin katkısıyla âleme iyiliklerin yayılması ve mümkün mertebe kötülüklerin giderilmesidir.¹⁶⁷

Taşköprizâde Tûsî'yi takip ederek, bu ilmin ana konusunu toplumsal durumlar (içtimai heyetler) olarak vaz etmektedir.¹⁶⁸ Tûsî toplumsal yapıları, fertlerinin fiillerinin en yetkin şekilde kaynağı olması yönünden sınırlandırmaktadır.¹⁶⁹ Yani ferdin yetkinliği ortaya çıkarmaya zemin olacak şekilde toplulukların yapısının incelenmesini bu ilmin konusu olarak görmektedir. Bu sebeple de bireylerin toplanma şekillerinden başlayarak nihayetinde ideal medine olan erdemli medinenin toplum yapısı başta olmak üzere hususiyetlerinin ortaya çıkarılması *el-Ahâku'l-Adudiyye* geleneğindeki siyaset teorisinin ana konularını oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

II. *EL-AHLÂKU'L-ADUDİYYE* ve ŞERHLERİNDE SİYASET TEORİSİNİN ANA KONULARI

Topluluklar hiyerarşik olarak türlere ayrılır. Tûsî'nin Fârâbî'ye dayanan tasnifini takip eden Taşköprizâde toplulukları aşağıdan yukarı önce ev halkı, sonra mahalle, sonra medine, ardından millet ve dünya (âlem) olarak ayırır.¹⁷⁰ Bu sıralama toplulukların büyüklüklerini de yansıtmaktadır. Topluluklardan kimi büyük, kimi orta ve kimi de küçüktür. Büyük cemaatler birbirleriyle ilişkide olan ve yardımlaşan birçok millettten meydana gelir. Orta büyüklüktekiler bir millettten meydana gelir. Küçükler ise bir medinede bulunanlardır. Burada Kâzerûnî'nin ihtarına yer vermek gerekir. O, medineden kastın, binalar ve duvarlar olmadığına dikkat çeker. Medine, işlerin intizamını uygun şekilde sağlayan genel bir toplanmadır. Şârih genel bir toplanmadan

¹⁶⁷ Tûsî, **a.g.e**, s. 243.

¹⁶⁸ Taşköprizâde, **a.g.e**, s. 221.

¹⁶⁹ Tûsî, **a.g.e**, s. 242.

¹⁷⁰ Taşköprizâde, **a.g.e**, s. 220.

kastını açıklarken söz konusu toplanma şekillerini saymaktadır.¹⁷¹ Mehmed Emin İstanbulî de bir medinenin büyüklüğünün önemli olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre medine, küçük olsun büyük olsun bu makamda her ikisini de anlam olarak kapsamaktadır.¹⁷²

Fârâbî'nin tasnifine göre medine, millet ve dünya şeklindeki topluluklar, kamil topluluklardır. Köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerdeki topluluklar eksik topluluklardır. Bu sıralamanın en altında ev topluluğu vardır, o bir sokakta oturanların bir parçasıdır. Sokak topluluğu da mahalle topluluğunun, o da medine topluluğunun bir parçasıdır. Köy ve mahalle toplulukları medineyi var ederler. Medine topluluğu ise milletin bir parçasıdır. Dolayısıyla millet de medinelere oluşmaktadır.¹⁷³ Fârâbî ve Tûsî'de ev, mahalle, köy ve şehir gibi toplulukların hepsi, aşağıdan yukarı doğru biri diğerinin parçası ve hizmetçisi konumundadır. Tûsî bu ilişkiyi türlerin birbirine madde, araç ve hizmetle yardımına benzetmektedir.¹⁷⁴

A. KAYNAĞINA GÖRE BİRLİK (VAHDET) ÇEŞİTLERİ: SEVGİ Mİ ADALET Mİ?

Taşköprizâde Tûsî'yi takip ederek şerhler arasında insan topluluklarını bir araya gelişlerinin kaynağına göre tasnif etmiştir. Kendisinden sonraki şârihler de bu tasnife şerhlerinde yer vermişlerdir. Buna göre medineler iki sınıftır: Doğal medine ve yapay medine. Kaynağı sevgi olan medine doğaldır ve sevgi etrafında birleşen medine, en üstün ve hayırlı olarak görülmektedir.¹⁷⁵ Bir medinenin kaynağının sevgi olması oluşabilecek çatışmaların yasa ve otorite gerektirmeyecek şekilde sevgi ile çözülebiliyor olması anlamına gelir. Bu bakımdan toplumdaki sorun çözme işlevi açısından sevginin alternatifi adalettir.

Fârâbî, siyaset felsefesinde adaleti, tabii ve iradi olarak ikiye ayırarak tabii kısmın sevgi (mehabbe) olduğunu belirtir. Ona göre sevgi insanları bir arada tutan doğal adalettir. Bu tasnif neticesinde sonraki ahlak literatürü içindeki siyaset felsefi

¹⁷¹ Kâzerûnî, a.g.e, s. 169.

¹⁷² Mehmed Emin İstanbulî, a.g.e, s. 111.

¹⁷³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, s. 75; *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 186.

¹⁷⁴ Tûsî, a.g.e, s. 245.

¹⁷⁵ Taşköprizâde, a.g.e, s. 222; Kâzerûnî, a.g.e, s. 170. Bölümün tamamını krş. Tûsî, a.g.e, s. 247-267.

bölümlerinde sevgi ve adalet kavramlarının ilişkisine yer verildiği görülmektedir.¹⁷⁶ *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinde sevgi ve adalet ilişkisi ve bu konu altındaki diğer öğeler Tûsî'ye ve Tûsî kanalıyla İbn Miskeveyh'e dayanmaktadır.

Sevgi, birbirini sevenler arasında tabii bir birlik ortaya çıkarır, adalet ise yapay bir birlik ortaya çıkarır. Doğal oluşu dışarıdan düzenleyici bir mekanizmanın olmayışı şeklinde yorumlanmalıdır. Halbuki insanlar arasındaki adaletin hakikati tesviye ve insaftır.¹⁷⁷ Kâzerûnî tesviyeyi bir denge gözetmek manasında eşitleme, insafı ise sözlükte yarı yarıya bölmek olarak tarif etmektedir. Ona göre insafı kişi, tartışılan şeyi kendisi ve muhatabı arasında iki yarıya böler. Bu sebeple gerçek sevgi iki kişiyi bir yapar. Halbuki adaletin gerektiği ortamda birden fazla kişi vardır. Dolayısıyla adalet mekanizması, çokluğun bir uzantısıdır. Bir toplumda sevgi ve birlik ilişkisi yerleştiğinde adalete ihtiyaç duyulmayacaktır. Aslolan her zaman sevgidir. Kaynağı sevgi olan birliktelikte es-siyasetü'l-uzma'ya ihtiyaç yoktur. Bu sebeple adalet, sevginin halifesi konumundadır.¹⁷⁸ Sevginin yeterli olmadığı durumlar için adalet vardır. Nitekim fertler arasında sevgi daim oldukça hiç kimse zulüm ve baskıya meyletmeyecektir. Aynı şekilde hakkı almaya veya hakkı gözetmeye de gereksinim kalmayacaktır.¹⁷⁹

1. Doğal Birlik: Sevgiye Dayalı Toplum Yapısı

Muhabbet medinesi, kaynağı itibariyle sevgiye dayanan ve yapı itibariyle de doğal olan medinedir. Kaynağının sevgi oluşu herhangi bir haz ve menfaatin bu sevgiye bulaşmaması ve sevginin sadece hayra dayanmasını ifade etmektedir. Ancak bu medinenin en önemli özelliği, toplumdaki sevginin, insanların bir arada yaşamasından kaynaklanabilecek çatışmaları adalet gibi başka bir mekanizmaya gerek kalmadan çözebilmesidir. Bunun uzantıları izah edilmemiştir. Örneğin adına medine denmesine rağmen bir yönetici-yönetilen ilişkisi yok gibi görünmektedir. Bu şekilde bir medinenin düzenini devam ettiren sevginin salt hayra dayanmasının yanı sıra toplumda her bir

¹⁷⁶ Hatice Toksöz, **İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 126; Fârâbî, **Fusulü'l-Medeni**, s. 93-94.

¹⁷⁷ Aykıt, **a.g.e.**, s. 480.

¹⁷⁸ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁷⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 168.

ferdin sahip olması anlamında yaygın ve de sürekli olması gerekmektedir. Bu da muhabbet medinesinin bir ideal olarak vaz edildiğini, bu yüzden de muhabbet medinesinin ayrıntıları ve uzanımlarının tartışılması yerine sevgi ve sevgi çeşitlerinin açıklamasına yer verildiğini göstermektedir.

a. Sevgi Nedir?

İslam ahlâk metinlerinde insanın ahlâki yetkinliği ile sevgi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Nasiruddin Tûsî'ye göre de sevgi; şerefi, erdemi ve kemâli aramaktır.¹⁸⁰ Sevginin ahlâken gerekli olması bireysel olmaktan ziyade toplumsal ağırlıklıdır. Çünkü fert yetkinleşerek mutluluğa ulaşmayı ancak bir toplum içinde gerçekleştirebilir.

Bazı filozoflara göre sevgi, bazı hayvanlarda ve bitkilerde olduğu gibi mutlak bir temayüldür. Dolayısıyla onlara göre sevgi bütün varlıklarda ortaktır. Münecimbaşı muhabbetle irade arasında ayrım yapmaktadır. Sevginin meşhur anlamının “bir şeyi istiyakla istemek” olduğu söyledikten sonra bu anlamın insan nefsi için iradeyle aynı manaya gelebileceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah dışındaki varlıklara yönelik muhabbetin tanımı budur. Bu anlamda “sevgi, kemâlin veya hazzın yahut faydanın ya da buna benzer bir şeyin tahayyül edilmesinden kaynaklanan nefsânî bir keyfiyettir.”¹⁸¹ İsmail Müfid İstanbulî de sevgiyi böyle tanımlar.¹⁸² Münecimbaşı'na göre mutlak olarak muhabbet, “devamlı olarak Allah'ın mukaddes Zatı'nın mükemmelliklerini tasavvurdan neşet eden nefsânî bir keyfiyettir.”¹⁸³ Kâzerûnî Tûsî'den filozofların şöyle dediğini aktarmaktadır: “Hiçbir varlık birlikten (vahdet) ve sevgiden yoksun kalmaz. Bu birlik ve sevgi sebebiyle cismani niteliklerde zıtlardan gerileme olur. Bitkilerin ve cansızların doğalarında rekabet bulunmaz. Unsurlar doğal mekanlarına meyleder. Gök cisimlerinin dairesel ve iradi olan hareketinin ilkesi, aklî cevherlerin duydukları sevgi ve onlara benzeme arzusudur. Sevgi nurunun ortaya çıkması veya gizlenmesi, varlıkların mertebelerinin yetkinlikte farklılaşmasını sağlamaktadır. Sevgi, kendisinin yetkinliğini ve sürekliliğini gerektiren birliğin

¹⁸⁰ Toksöz, a.g.e, s. 89; Tûsî, a.g.e, s. 248.

¹⁸¹ Aykıt, a.g.e, s. 481.

¹⁸² İsmail Müfid İstanbulî, a.g.e, s. 190.

¹⁸³ Aykıt, a.g.e, s. 480.

gölgesidir. Çokluk hükmünün hakimiyeti ise sevginin eksikliğine ve yokluğuna yol açar.” Kâzerûnî bu gruba muhabbet ve galebe ehli ismi verildiğini ifade ettikten sonra yine Tûsî’den nakille müteahhirun filozofların sevgiyi akleden cevhere has kıldığını belirtmektedir. Onlara göre, demirin mıknatısa çekilmesi gibi bazı bileşiklerin mizaçsal uyum nedeniyle diğer bileşiklere eğilmesinde olduğu gibi unsurlar doğal mekanlarına doğru yönelirler. Buna meyil denir. Sirke sevmeyen taşın sirkeden uzaklaşmasında olduğu gibi bazı bileşiklerin diğerlerinden uzaklaşmasına da nefret denir. Dilsiz hayvanlar arasındaki yakınlaşma ‘ülfet’ ve uzaklaşma da “nefret”tir.¹⁸⁴ İsmail Müfid İstanbulî de sevginin bütün varlıklarda ortak olduğunu iddia edenlerden bahseder. Ona göre bu kişiler sevgiyi hayvan ve bitkilerdeki gibi mutlak bir temayül olarak anlamaktadırlar. Buna mıknatıs ve demir arasındaki ilişkiyi örnek gösterir.¹⁸⁵ İslam ahlak metinlerinde de sevgi, canlı ve idrak sahibi varlığın bir niteliğidir.¹⁸⁶

İslam siyaset düşüncesinde sevgi, hem fertleri birbirine bağlayan hem de devlet başkanı ile halkın ilişkisini düzenleyen bir kavram olarak karşımıza çıkar.¹⁸⁷ Taşköprizâde de İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinde sevgiyi fertler arasındaki birliğin ve düzenin temel sebebi olarak görür. Ona göre sevgi insanların zulüm ve baskıya meyletmesine izin vermez. Böylece insanlardan hakkın alınması veya bunun gözetilmesine de gerek kalmaz. Hatta o sevgiyi daha ontolojik bir yere yerleştirerek varlığın tümünü sevgi ve sevgi sayesinde oluşan bir birlik olarak nitelendirir.¹⁸⁸ Zira sevgi ve birlik birbirinden ayrı düşünilemeyen iki ilkedir. İnsanları tabii olarak bir araya getirip toplum oluşturan şey karşılıklı sevgidir. Sevginin eksik olduğu durumda sosyal yardımlaşma akamete uğrar. Bu da toplumun dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalması demektir. Yöneticinin temel görevlerinden biri, her türlü tedbiri alarak tebası arasında sevgiyi yerleştirmek ve korumaktır.

¹⁸⁴ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 170-171. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 248.

¹⁸⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 190.

¹⁸⁶ Toksöz, **a.g.e.**, s. 80.

¹⁸⁷ Toksöz, **a.g.e.**, s. 104-105.

¹⁸⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 222. İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l-Ahlâk**, s. 149; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 150.

b. Sevgi Türleri

İslam filozofları, insanda biri tabii, diğeri iradi olarak iki tür sevginin bulunduğu noktasında hemfikirdirler.¹⁸⁹ Tabii sevgi anne babanın çocuğuna olan sevgisidir. Sadece insana özgü olup sonradan kazanılan (kesbi) iradi sevgi ise insanda iyilik (hayır), menfaat ve hazza dayalı olarak ortaya çıkan sevgidir. İyilik, menfaat ve haz aynı zamanda insanlar arasında var olan sevginin sebepleridir. Bunların hepsi iradeyle gerçekleşir ve sonucunda da mutlaka mükafat ve ceza söz konusudur.¹⁹⁰ İradi sevgi dört çeşittir:

- a. Çabuk olup çabuk bozulan sevgidir ve kaynağı hazlardır.
- b. Yavaş oluşup çabuk bozulan sevgidir ve kaynağı faydalardır.
- c. Çabuk oluşup yavaş bozulan sevgidir ve kaynağı iyiliklerdir.
- d. Yavaş oluşup yavaş bozulan sevgidir. Bu üç sebebin birleşiminden meydana gelir.¹⁹¹

Kirmanî, mefaati tam iyiliğe ulaşmada vesile olan şey olarak tanımlar. Bu sebeple menfaat ve mutlak iyilik arasında umum-ı mutlak vardır.¹⁹² Medinelerin ve içtimaların devamı hayır, menfaat ve lezzet garazlarının devamına bağlıdır. Bunların devam etmeyişi de parçalanmaya yol açar.¹⁹³ Mahabbetin buradaki taksimi sebepleri itibariyledir.¹⁹⁴ Haz ve menfaatten bileşen, oluşumda orta derecede bulunmayı ve çabuk zail olmayı gerektirir. Haz ve iyilikten bileşen, her ikisinde de orta derecede olmayı gerektirir. Menfaat ve iyilikten bileşen ise meydana gelmede orta derecede bulunmayı ve yavaş zail olmayı gerektirir.¹⁹⁵ Taşköprizâde sevgi medinesinin bu üç sebebin terkibinden oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁹⁶ *el-Ahlâkul-Adudiyye* geleneği fayda ve hazzın devamlı değişen bir tabiatı olması, ancak iyinin tabiatı icabı devamlı olması sebebiyle iyiliğe dayalı sürekli bir sevgi üzerine kurulan şehrin, şehirlerin en iyisi olarak

¹⁸⁹ Toksöz, **a.g.e.**, s. 93. Ayrıca bkz. Fârâbî, **Fusulü'l-medeni**, s. 52; Tûsî, **a.g.e.**, s. 249.

¹⁹⁰ Toksöz, **a.g.e.**, s. 93.

¹⁹¹ Tiryakî, **a.g.e.**, s. 133; Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 172; İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 192; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 149; **Tehzîbü'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 155.

¹⁹² Kirmanî, **a.g.e.**, s. 118.

¹⁹³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 231.

¹⁹⁴ Asiye Aykıt, **a.g.e.**, s. 481.

¹⁹⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 172.

¹⁹⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 229, 231.

gösterir. Nefret ve kin üzerine kurulan birliktelik ise ayrılıklara sebep olur.¹⁹⁷ İnsanlarda tabii olarak sevgi ve temeddün bulunmaktadır. Ancak bu tabii duygu iyilik gayesi ile kuvvetlendirilirse gerçek amaca ulaşılmış olur. Buna karşılık sevgi ve temeddün duygusu haz ve menfaat gayesi yönünde kullanılırsa, haz ve yarar çabuk kaybolan niteliğine sahip olduğundan bir süre sonra bitecektir. Böylece insandaki tabii sevgi yerini nefrete, temeddün de ayrılığa bırakacaktır.¹⁹⁸

Sevginin nedeni konusunda her iki taraf da eşit olabilir. Sazende ve dinleyici gibi birisinin sebebinin diğerininkinden farklı bir türde olması dolayısıyla farklı da olabilir. Yani sevginin karşılıklı devmalılığı her bir kişinin karşısındakine duyduğu sevginin kaynağına göre değişebilir. Bu sevme sebepleri açısından ise sevginin en devamlısı iyiliğe, en çabuk kaybolanı da şehvi hazza dayanandır.¹⁹⁹ Kâzerûnî insanların çoğu iyiliğin hakikatini bilmediği için insanlar arasındaki sevginin genellikle ya haz ya da menfaat için olduğunu belirtmektedir.²⁰⁰

c. Sevginin Dereceleri

Kâzerûnî sevgiyi derecelerine göre kıyaslamaktadır. Buna göre (i) dostluk (sadakât), sevgiden daha dar anlamlıdır. Çünkü sadakatin tersine sevgi, bütün fertleri kapsar. (ii) Meveddet (sevecenlik) de sadakate yakındır. (iii) Aşk da sevecenlikten daha dar anlamlıdır. Çünkü kalp iki maşuku almaz. Aşk da nefsânî ve hayvanî olarak ikiye ayrılır: Nefsânî aşk hayrı aşırı derecede istemek, hayvanî aşk ise hazzı aşırı istemektir. Aşkta menfaatin bir dahli olmaz.²⁰¹

Kâzerûnî daha sonra şu açıklamayı yapmaktadır: ‘İnsan bedeni farklı doğılardan oluşur. Bu durumda bir doğayla uyumlu olan cisimsel haz, diğeriyle uyumsuz olacağından cisimsel hazza mutlaka acı karışır. İnsan nefsi ise zıtlıklardan münezzeh basit bir cevher ve katıksız bir hikmet lezzetidir. (iv) Hikmet lezzetinin kaynağı olan sevgiye tam aşk ve ilahi sevgi denir. İlahî sevgi, farklı şeylerin bir araya

¹⁹⁷ Kirmâni, **a.g.e.**, s. 118; Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 230; İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 190

¹⁹⁸ Toksöz, **a.g.e.**, s. 114.

¹⁹⁹ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 192.

²⁰⁰ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 174.

²⁰¹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 174. Benzer ifadeler için bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-Ahlâk**, s. 151; **Tehzibu’l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 157.

gelmesi gibi değildir. Çünkü farklı şeylerin zat ve hakikat bakımından buluşması düşünülemez. Aksine onların en fazla kenarları ve uçları bulaşabilir. Zira ayrılık, maddî şeylerin gereklerindendir. Oysa ilahî sevgi, birbirini arzulayan basit ve benzer cevherlerin buluşması türündendir. Çünkü bunlar arasında manevi bir birlik ve ruhanî bir birleşme vardır. Bu sevgi, aşk mertebelerinin sonuncusudur.²⁰² Tûsî'ye göre yalın cevherler benzeştiklerinde birbirini arzular ve bir aradalık gösterirler. Nihayet başkalık ortadan kalkar ve bir olma (ittisal) gerçekleşir. Çünkü başka olma maddî şeylerin zorunlu bir sonucudur. Ona göre maddî şeyler arasında bu şekilde hakiki bir biraradalık gerçekleşmez.²⁰³

d. Sevginin Sevilen Bakımından Mertebeleri

Taşköprizâde şerhinde sevgiyi verme bakımından tasnif etmektedir. Buna göre sevginin (i) ilk ve en erdemlisi yaratıcının kuluna olan sevgisi, (ii) ikincisi hocanın talebesine, (iii) üçüncüsü babanın çocuğuna, (iv) en son da iyilik edenin iyilik ettiği kimseye olan sevgisi gelir.

Taşköprizâde'ye göre adaletin gerçekleşmesi için sevgiyi alma sırasının bu hiyerarşiyle uyumlu olması gerekmektedir:

(i) Öncelikle herhangi bir sevgi Allah'a olan sevginin yerine geçmemelidir. Çünkü aksi hal şirke girecektir. Taşköprizâde böyle bir sevginin hakiki anlamda yalnızca rabbanilik derecesindeki alimlerde olacağını ifade eder. (ii) Allah dışında hiçbir sevgi hocaya olan sevginin önüne geçmemelidir. Çünkü hocaya olan sevgi, kişinin yetkinliğine ve nefsinin terbiyesine katkısı açısından Allah'a olan sevgiye benzemektedir. (iii) Büyüklere olan sevgi, baba sevgisine tercih edilmemelidir. Taşköprizâde bunu açıklarken babayla hocayı karşılaştırır. Ona göre insanın nefsinin ve bedeninin esası Allah'a dayansa da hoca nefsin varlığının yakın sebebi, baba ise bedeninin varlığının yakın sebebi sayılmıştır. O, hoca için ruhani rab, baba için de cismani rab isimlendirmesini yapmaktadır. Nefsin bedenden üstün olması sebebiyle de

²⁰² Kâzerûnî, a.g.e, s. 174

²⁰³ Tûsî, a.g.e, s. 251. Kâzerûnî ve Tûsî ile benzer açıklamalar için bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 152, **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 159.

hocaya olan sevgi babaya olan sevgiden üstündür. (iv) Bazı akrabalara olan sevgi, öğrenciye ve çocuğa duyulan sevginin önüne geçmemelidir. (v) Son olarak yabancıya duyulan sevgi dosta yönelik sevgiye tercih edilmemelidir.²⁰⁴

İsmail Müfid İstanbulî, sevginin kaynaklarını da göz önünde bulundurarak hakiki sevginin kime yönelik olacağını hiyerarşik olarak göstermektedir. Buna göre (i) sevgilerin en büyüğü yüce Allah sevgisidir. Çünkü O, bütün iyilikleri kuşatır. Fakat bu sevgi sadece dilde değil, bütün hâl, söz ve fiillerde rızasını gözeterek O'nun yüce zatına tam bir şekilde yönelmekle olur. Nitekim ona göre “Allah sevgisi, sürekli isimleriyle, sıfatlarıyla Allah'ın zatının kemâlâtını tasavvur etmekten, kesintisiz ve aralıksız olarak ona yönelmekten doğan nefsanî bir keyfiyettir.” (ii) Allah sevgisini Peygamberi'nin (sa) sevgisi izler. Kişi, O'nu ebeveyninden, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmelidir. Marifet ancak, mahbubun kamil özelliklerini, celal ve cemal sıfatlarını bilmekle olur. Bu yüzden Peygamber (sa) şöyle buyurmuştur: “Allah asla cahil bir dost edinmez.” (iii) Allah sevgisini de alimlerin, salihlerin, hocanın, şeyhin, ebeveynin, akrabaların, sonra da insanların birbirine olan sevgisi izler.²⁰⁵

Kâzerûnî de bu tasnife şerhinde yer vermekte ve bu hiyerarşiden yola çıkarak söz konusu sevgi mertebelerini karıştırmamak, her birini uygun mertebeye yerleştirmek ve o mertebelerin gereğince amel etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Yani, kişi öncelikle Yaratıcı'ya itaat etmeli ve yakınlık sağlayacak vesilelerle O'nunla ilişkili olmayı istemelidir. Daha sonra peygamberlerin hükümlerine boyun eğmeli ve onları yüceltmelidir. Üçüncü olarak sultanlara hürmet göstermeli ve itaat etmelidir. Sonra anne babaya saygılı davranmalı ve hizmet etmelidir. En son sırada diğer insanlarla arkadaşlık kurarak onların aralarına karışmalıdır.²⁰⁶

el-Ahlâku'l-Adudiyye şerhlerinde sevginin sevilene göre hiyerarşisi İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin fikirlerine dayanmaktadır. Ancak söz konusu iki müellif

²⁰⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 223.

²⁰⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 192.

²⁰⁶ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 177. Benzer ifadeler için bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 162; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s.169-170.

meseleyi daha ayrıntılı ele almaktadırlar.²⁰⁷ *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şârihleri meselenin önemli taraflarını ortaya çıkaracak şekilde kendilerine özgü bir formülasyon yapmışlarsa da şerhlerde yer almayan ancak önemli olan bazı hususlar bulunmaktadır. İbn Miskeveyh'in hükümdar-teba ilişkisini sevgi ve adalet kavramları üzerinden açıklaması önemli bir noktada durmaktadır. Ona göre babanın çocuğa olan sevgisinin, kendisi için istediğini çocuğu için de istemek, onun eğitimi ve geçimi için ömür boyunca çalışmak, çocuğunun kendisinden üstün olmasından memnun olmak ve çocuğu büyüdükçe sevinci artmak gibi görünüşleri vardır. Fakat çocuk babasını ancak uzun bir süre sonra sevmeye başlar. Babasının emeğinin ve sevgisinin hakkıyla farkına vardıktan sonra ona saygı duyar ve onu sever. Hükümdarın tebaya olan sevgisi, babanın çocuğuna duyduğu sevgiye benzer. Tebanın hükümdara duyduğu sevgi de, çocuğun babasına duyduğu sevgi gibidir. Haksızlığı önleyen, herkese yararlı işler yapan, böylece tebaasına sürekli iyilikte bulunan faziletli bir hükümdara itaat etmek, ona teşekkür etmek, onu örnek almak ve sevmek, adaletin bir gereğidir. Hükümdarın iyiliğine sevgiyle karşılık vermeyen kişi zulmetmiş olur.²⁰⁸

Tûsî, İbn Miskeveyh'le aynı çizgide yöneticinin tebaasına karşı sevgisini bir baba sevgisine benzetmektedir. Ancak o, söz konusu ilişkinin tebaa boyutunu da ele alarak tebaanın da yöneticiye evlat gibi sevgi duymasını öğütlemektedir. Tûsî, yönetici ve yönetilen arasındaki sevgi ilişkisinden tebaanın kendi arasındaki sevgi ilişkisine intikal etmektedir. Ona göre bu ilişki kardeş sevgisine dayanmalıdır. Başka bir ifadeyle yönetici, şefkat, sevecenlik, himaye, incelik, terbiye, iyiliğe yöneltme ve kötülükten alıkoyma gibi fiillerin müşfik bir baba gibi olmalı, yönetilenler de yöneticisine karşı itaatinde, nasihat, tazim ve hürmetinde akıllı bir oğul gibi olmalı, yönetilenler kendi aralarında ise birbirleriyle uyumlu kardeşler gibi olmalı. Böylece herkes mevkesine göre davranarak hep birlikte adaleti sağlamaktadırlar. Tûsî'ye göre bu ilişkinin bozulması, yöneticinin başkanlığının erdemli olmaktan çıkıp zorba yönetime dönüşmesine sebep olacaktır.²⁰⁹ Tûsî'nin bu yaklaşımı, *el-Ahlaku'l-Adudiyye* ve

²⁰⁷ Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 155-158; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 162-170; Tûsî, *a.g.e.*, s. 252-264.

²⁰⁸ Karagözoğlu, 'a.g.m', s. 113-115; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 157-158; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 165-167.

²⁰⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 257-258; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 159-160; *Tehzibu'l-ahlak* = *Ahlak eğitimi*, s. 167.

şerhlerinde de benimsenmiş ve sürdürülmüş olan medinenin unsurları olarak yöneten, yönetilen ve emsal'in (denkler) gösterilmesini ve bu başlıklar altında da bu üç unsurun birbirlerine görevlerinin açıklanmasının gerekçesini özetlemektedir. Medinede erdemlerin elde edilmesi ve korunması için beklenen adalet aslında medinenin bu üç unsurunun katkılarıyla gerçekleşebilmektedir.

Tûsî sevginin yönetici ve yönetilen teba arasındaki farklı bir tarafına da atıf yapmaktadır. O, yönetici ile yönetilen arasında tıpkı zengin ve fakir arasında olduğu gibi siteme maruz kalan bir sevgi olduğuna işaret etmektedir. Buna gerekçe olarak da tıpkı fakir yahut köle gibi yönetilenlerin yöneticiye karşı beklenti içerisinde olmasını göstermektedir. Bu sebeple aradaki sevginin adaletli bir ölçüye gelebilmesi için tebaya rızayı önermektedir.²¹⁰

2. Yapay (Sınai) Birlik: Medine Türleri

Taşköprizâde yapay birlikleri, toplanma sebebi sevgi olmayan medineler olarak açıklamaktadır. Sevgiye dayanmıyor oluşu mutlak olarak anlaşılmamalıdır. Her medinenin oluşabilmesi için halkının bir araya gelmesi ve kaynaşması gerekir. Bu birlikteliği sağlayan şey de sevgidir. Dolayısıyla her türlü medinede sevgi bulunmakta ve hatta medinelerin kurucu ve tutucu unsuru olarak konumlanmaktadır. Ancak (i) medineyi oluşturan topluluğun, sevginin hangi türüne dayalı olduğuna ve (ii) söz konusu sevginin toplumda çekişme çıkmayacak ve adalet gereksinim olmayacak şekilde toplumun tamamına yayılıp yayılmamasına göre medine çeşitleri ortaya çıkmaktadır. Taşköprizâde bu bağlamda yapay medineleri genel olarak iki kısma ayırmaktadır. İlki kaynağı bir diğer ifadeyle toplanma sebebi iyilikler olan erdemli medinedir. Bu medinenin çeşitleri yoktur, çünkü erdemli medine tektir. İkincisi ise kötülüklerden neşet eden ve türlere ayrılan erdemsiz medinelere dir.²¹¹ Fârâbî'ye ait bu ayırım, metafizik birlik ve çokluk ilişkisinin bir uzantısı olarak okunabilir. Tûsî erdemli medinenin tek olmasını hakikatin çokluktan münezze olmalarıyla açıklamaktadır. *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneği tarafından kullanılan bu tasnifin kaynağı Tûsî'dir.²¹²

²¹⁰ Tûsî, **a.g.e.**, s. 255; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 156; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 163.

²¹¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 54. Kâzerûnî de aynı görüştedir. Bkz. Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 176.

²¹² Tûsî, **a.g.e.**, s. 268.

Erdemsiz medinelerin konu edinilmesi, ideal ve tek olan erdemli medinenin ne olmadığını göstermek bakımındandır. Bu nedenle önce erdemsiz medineler genel hatlarıyla incelenecektir.

a. Erdemsiz Medineler

Fârâbî'ye göre insanlar ya gerçek ya da gerçek olmayan amaçlar peşinde koşarlar; doğal eğilimleri ve eğitim düzeyleri gibi nedenlerden ötürü bu amaçlardan birini seçip izlerler. Aynı amaca yönelen ve üstün yetenekli kişi veya kişilerin çevresinde örgütlenen insanlar, bir toplum veya devleti meydana getirirler. Bu kişilerin belirlediği amacın niteliğine göre de devlet veya toplumun karakteri ortaya çıkar.²¹³ Erdemsiz medineler bu sistemde sadece toplumsal-siyasî görünüşleri ile sınırlı değil bilakis ilk başkanlarının rehberliğinde dayandıkları bozuk felsefî temelleri ve bundan ürettikleri mille ile de yer bulmaktadır.²¹⁴ O, cehalet kelimesini Eflatun'la aynı anlamda bilginin zıddı olarak kullandığı hâlde, bu kelime aynı zamanda cahiliyenin İslam'daki 'putperestlik, cehalet ve kötü bir hayat tarzı' anlamını da taşıyor olabilir.²¹⁵ Nitekim ona göre insan yetkinleşmeyi eğer nefsin arzu, öfke ve şehvet güçlerinin egemenliğine havale ederse iradi kötülük tasarruflarından bir dizi cahili görüş ve hayat tarzına ulaşacaktır.²¹⁶ Cahil siyaset açısından devleti doğuran ana etkenler şunlardır: kendi varlığını ve güvenliğini korumak maksadıyla dışarıdan gelen bir tehlikeyi savuşturmak üzere yapılmış geçici bir sözleşme, insani yaşamın tedariki için zorunlu olan ihtiyaçlar, güç ve kuvvet kullanarak niceliksel olarak çoğalan insan grubunu egemenlik altına alma, aynı atalardan gelme veya ortak bir atayı paylaşma, geniş akraba evlilikleri, belirli bir toplumun bir başkanın egemenliğini benimsemesi, bir arada yaşamaya dair bir dizi yemin, sözleşme ve antlaşmalar, mizaç ve karakter benzerliği ve aynı dili konuşma, ev, sokak, mahalle ve şehir üzerinden ortak mekân paylaşma.²¹⁷

²¹³ Çilingir, **a.g.e.**, s. 43.

²¹⁴ Korkut, **a.g.e.**, s. 149.

²¹⁵ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 195.

²¹⁶ Korkut, **a.g.e.**, s. 144.

²¹⁷ Korkut, **a.g.e.**, s. 157. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Fârâbî, **el-Medinetü'l-fazıla**, s. 204-206; Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, s. 87.

Kirmani'nin erdemli medineyi de kapsayan tasnifine göre yedi medine türü vardır ve bu tasnif medinelerin amaçlarını yansıtmaktadır: (i) Bunların ilkinin amacı yoktur. Ahalisine 'mahrumiyet içindeki halk' (ashabu medineti'l-hurme) denen bu medinede yaşayanlar acı içindedir (müteellime). Geri kalanların amacı vardır ve amacının ruhani yahut cismani oluşuna göre ikiye ayrılır. (ii) Amacı dolaylı olarak cismani olan menfaat medinesidir. (iii) Amacı doğrudan cismani ama şehvani olan haz medinesi, (iv) amacı doğrudan cismani ama gadabi olan zorbalık medinesidir. (v) Amacı ruhani olup bu yönde hem uygulama hem de bilgiye sahip olan erdemli medinedir. (vi) Doğru bilgiye sahip ama ameli olmayan fasık medinedir. (vii) Doğru uygulamaya sahip ama bilgiye sahip olmayan da sapık medinedir.²¹⁸

Taşköprizâde Fârâbî'ye dayanan ve nefsin kuvvetlerinden hareket eden tasnifinde²¹⁹ erdemsiz medineleri genel olarak ikiye ayırmaktadır. Bu medineler (i) ya nefsin düşünme kuvvetinin kullanılmadığı medinelere ki bunlara cahil medineler demektedir ya da (ii) kullanılsa bile nefsin başka bir kuvvetine yenik düştüğü medinelere ki bunlar da eğer bir arada yaşamayı engellemiyorsa fasık medine ve bir arada yaşamayı engelliyorsa sapkın medineler olarak kendi içinde iki gruptur. Taşköprizâde cahil medinelerin amaçlarına göre altı şekli olduğunu söyler:

(i) Birincisi zaruret ülkesi olup halkı ya çiftçilik gibi makbul ya da hırsızlık gibi zemmedilen yollarla bedeni mutluluk için dayanışma hâlinindedir.

(ii) İkincisi zenginlik ülkesidir ve halkı servet kazanmak için güç birliği yapar, mallarını da sadece zorunlu ihtiyaçlar için harcar.

²¹⁸ Kirmanî, **a.g.e.**, s. 118. Ebherî de aynı tasnifi kullanmaktadır. Ancak kendisine ait basılan nüshada, birinci maddedeki şehir halkı için "hurme" yerine "hidme" ehli yazmakta, kendilerinin acı içinde olduğu şeklindeki "müteellime" ifadesi ise "müteellih" olarak yer almaktadır. Bkz. Ebherî, **a.g.e.**, s. 54. Kâzerûnî de bu taksime yer vermiş onun şerhinde de "hurme" ya da "hidme" yerine "hürriyet" kelimesi kullanılmıştır. Halkı için de Ebherî gibi "müteellih" demektedir. Bkz. Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 179. Müneccimbaşî'nin şerhinde de "medinetü'l-hurriyye" ve ehli için "müteellih" kullanılmaktadır. Bkz. Aykıt, **a.g.e.**, s. 479. Yozgadi Keşfi Efendi'ye ait nüshada da Ebherî gibi "ashab-ı medine-i hizmet" şeklinde kullanılmaktadır. Krş. Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, **Risale-i Keşfiyye, Ahlak-ı Adudiyye tıpkıbasımı**, İrfan Göktaş (haz.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016, s. 108. Anlamla daha tutarlı gözüken Kirmani nüshasında olmalıdır. Ancak şerhler içinde bu medine türü hakkında amacının olmaması dışında hiçbir bilgi verilmemektedir.

²¹⁹ Fârâbî'nin cahil, fasık ve sapkın medine şeklindeki üçlü tasnifidir. Krş. Fârâbî, **Medinetü'l-fazıla**, s. 204-206. Nefsin kuvvetleri ile yöneten yönetilen ilişkisi için bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzibü'l-Ahlâk**, s. 64-65; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 68-72.

(iii) Üçüncüsü olan bayağılık ülkesinin halkı yeme içme, oyun ve eğlence gibi duyusal ve doğal hazları amaçlayıp bunlarla yetinir.

(iv) Dördüncüsü olan itibar ülkesinin halkı sözlü ve fiili prestijler için yardımlaşır. Bu ülkedekilerin amacı, insanların kalplerinde heybet oluşturmak ve derecesini yüksek göstermektir. Bunların başkanı yerini sağlama alınca insanları mertebelerine göre organize eder. Bu ülke halkı prestijde ifrata gidince zorbalashırlar ve özellikle de prestije güç kullanma eklenince böyle olur.

(v) Beşincisi, zorbalık ülkesidir. Bu ülke halkı hakimiyet kurma veya kan dökme, gaspetme ya da hırsızlık yoluyla insanları istila etme üzerine yardımlaşır. Bunların hazzı üstünlük kurmadadır.

(vi) Altıncısı, özgürlük ülkesidir. Buna demokratik medine de denir. Bu toplumda herkes hürdür, aralarında hürriyet fazlalığı dışında bir üstünlük yoktur. Daha hür olan ve geçiminde kifayet miktarıyla yetinen önlerine geçer, dolayısıyla bu ülkede gerçek manada başkanlık yoktur. Bu ülke halkı amaç ve görüşlerinin farklılığına göre çeşitli gruplara ayrılır ve her bir grubun bir başkanı olur. Bu ülkede ikamet etmek rağbet edilen bir şeydir ve bu sebeple nüfusu kısa zamanda artar.²²⁰

Fârâbî gibi Taşköprizâde de fasık medineleri halkının görüşleri erdemli medine halkının görüşleriyle uyuşan ve fakat davranışları onlara ters düşen olarak tanımladıktan sonra onun da cahil medinelerin ayrıldığı türlere ayrıldığını ifade eder. Sapkın medinelerin ise görüş ve davranış bakımından sayısız türleri vardır. Taşköprizâde daha sonra nevabit denen topluluğun altında yer alan sınıfları kendi şerhinde sapkın ülkenin halkını nitelemek üzere saymaktadır.²²¹

Kâzerûnî Tûsî'yle benzer şekilde erdemsiz medineleri üç gruba ayırmıştır: Birincisi bir araya gelmelerinin sebebi öfke veya arzu gücü olan (i) cahil medinelere. Toplanma sebebi öfke gücü olan cahil medineye hakimiyet medinesi, arzu gücü olan

²²⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 226. Şârihin tasnifinin Tûsî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak Tûsî bu konuda daha zengin açıklamalar yapmıştır. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 277-287.

²²¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 228. Bu muhtemelen Tûsî'nin nevabiti erdemli devletin içinden türeyen ve erdemli olmayan medine olarak göstermesiyle ilgilidir. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 269.

cahil medineye haz medinesi denir. İkincisi nutuk gücünün belirleyici değil de hizmetkarlık seviyesinde katkıda bulunduğu (ii) fasık medinedir. Üçüncüsü batıl inançlarda uyuşmalarından dolayı bir araya gelen (iii) sapkın medinedir.²²²

b. Erdemli Medine

Taşköprizâde Tûsî'yi takip ederek erdemli medineyi, davranışlarında yalnızca iyilikleri kazanmayı ve kötülüklerden uzak durmayı amaçlayan insanların bir araya gelmesiyle oluşmuş medine olarak tanımlamaktadır.²²³ Erdemli medine tek şekilde var olur, çünkü hakka giden yol tektir. Bu medinenin halkı, farklı ülkelere dağılmış olsa da mebde ve mead inancında görüş birliği içinde bulunmaları, kemâle yönelik söz ve fiillerde birlik hâlinde olmaları bakımından tek bir toplum gibidir. Taşköprizâde bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisini delil gösterir: "Müminler tek bir can gibidir." (Buhari, 'Edeb', 27) Peygamberler nasıl hakka ve aralarındaki müşterek söze çağırma konusunda ittifak hâlindeyse aynı şekilde bunların hükümdarları da dünyanın (alemin) düzeninin işlemesi ve halkın mutluluğun kazanılması hususunda görüş birliği içindedir. Bu ülkenin hükümdarları baş mesabesinde, peygamberler de kalp konumundadır.²²⁴

Kâzerûnî erdemli medinenin sakinlerinin doğru inançlar ve diğer iyilikler hususunda ortak olduğunu ifade eder. Ancak düşünme ve temyiz mertebeleri farklıdır. Dolayısıyla yaratıcıya ve ölüm sonrası nefsin durumuna ilişkin meseleler hakkında aynı idrak derecesinde değildir. Bunların en üst mertebesi, kudsi güç iken en düşük mertebesi de hayvani bağlarla irtibatlı ahmaklıktır.²²⁵

Mille, en genel ifadesiyle bir ideoloji, bir dünya görüşü anlamına gelir. Erdemli toplumun erdemli dini vardır ve bu toplumun ilk başkanı vahyin ışığında sosyo-politik ve dini hayatı biçimlendirir.²²⁶ Mille, ilk başkanın toplum için tasarladığı görüşler ve eylemler olarak din, siyaset ve toplum arasında köklü bir bağ kurmaktadır.²²⁷ Toplumun olduğu her yerde kendine özgü bir mille vardır. Eğer bu mille, erdemli bir başkanın

²²² Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 176. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 268.

²²³ Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 269.

²²⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 224; Tûsî, **a.g.e.**, s. 273.

²²⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 178; Tûsî, **a.g.e.**, s. 269.

²²⁶ İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 315.

²²⁷ Çilingir, **a.g.e.**, s. 50.

erdemli görüş ve fiillerinin ürünü ise erdemli, değilse erdemsiz toplumu oluşturur.²²⁸ Bir milleye tabi olan bireylerin kabul edip benimsemesi gereken görüşler, fikirler ve düşünceler (ârâ) ile hayatlarını düzenleyecek yapması ve yapmaması gereken fiiller (ef'âl) bulunmaktadır. Allah'ın sıfatları, âlemin oluşumu, ahiret hayatının mahiyeti gibi metafiziğin alanına giren ve eyleme ilişkin olmayan konular bu görüşlerin teorik kısmını, geçmişte yaşamış yahut o gün yaşamakta olan iyi ve kötü önderlerin nitelikleri, iyi ve kötülerin nasıl bir sona ulaşacakları gibi eyleme müteallik konular da pratik yönünü oluşturur. Millenin iki temel işlevi, görüşlerin tanımlanması ve fiillerin takdir edilmesidir.²²⁹

Erdemli medine halkının dünya görüşünün merkezinde Tanrı, âlem ve insanın birbirleriyle ilişkisi içinde ortaya konan felsefî nitelikli bir metafizik vardır. Toplumdaki ahlaki ve siyasi ilişkiler de bu metafizik temelinde anlamlandırılır.²³⁰

B. ERDEMLİ MEDİNEDE TOPLUMSAL YAPI

1. Dört sınıf ve Anasır-ı Erbaa

Şerhler içinde Tûsî'nin etkisiyle ilk defa Taşköprizâde İcî'nin çizdiği malik, memluk ve emsal'i hariç tuturak erdemli medinenin unsurlarını (erkan) beş grup olarak tasnif etmiştir. Buna göre (i) birinci grup eşyanın hakikatine vâkıf kemâl sahibi olarak nitelendirdiği yöneticilerdir (müdebbire). (ii) İkincisi seçkinlerin (havass) yönelik halka yol gösteren fakihler, hatipler, vaizler ve katiplerdir. (iii) Üçüncüsü doktorlar ve mühendisler gibi maslahatı gözeten ve medinedeki adaleti koruyan (mukaddire) gruptur. (iv) Dördüncüsü diğer medinelere karşı medineyi koruyan ve müdafaa eden mücahitlerdir. (v) Son olarak beşincisi de ticaret, zanaat, vergi toplama ve tarım yoluyla geçimini sağlayan gruptur.²³¹ Taşköprizâde'nin bu tasnifini İsmail Müfid İstanbulî de şerhinde kullanmıştır. Ancak o, Taşköprizâde'nin kamil yöneticiler olarak nitelendirdiği birinci maddeyi “kamil ve yönetici alimler” olarak; yine Taşköprizâde'nin “fakihler,

²²⁸ Çilingir, a.g.e, s. 57.

²²⁹ Özturan, a.g.e, s. 203.

²³⁰ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 311.

²³¹ Taşköprizâde, a.g.e, s. 225. Krş. Tûsî, a.g.e, s. 274.

hâtipler, vaizler ve kâtipler” olarak açıkladığı ikinci maddeyi “vaaz veren meşâyih” olarak ifade etmektedir.²³²

Kâzerûnî bu tasnifi şöyle yapar: Dört unsura benzeyen ve medinenin mizacını oluşturan dört sınıf şunlardır: ulema, asker, ticaret ve ziraat erbabı.²³³

- (i) Birincisi sınıf, alimler, fakihler, kadılar, kâtipler, mühendisler, matematikçiler, müneccimler, doktorlar ve şairler gibi kalemiyyedir. İsmail Müfid bu gruba ilim ehli demektedir. Bunlar, su konumdadır. Tıpkı su gibi bunlar diğer unsurların canı, din ve dünya işlerinin esasındırlar.
- (ii) İkinci sınıf kahramanlar, mücahitler, sınır ve kale bekçileri gibi seyfiyedir. Ateş konumundadır. İsmail Müfid İstanbulî’ye göre bu grup bozucu (fesat) maddeleri yakma ve inat ehlini yok etme bakımından ateş gibidir.²³⁴
- (iii) Üçüncü sınıf tacirler, emtia sahipleri ve zanaatkarlar gibi ticaret erbabıdır. Bunlar gıdaların sebeplerinin ve diğer maslahatların onların hareketleri üzerine kurulması bakımından hayvanların ruhlarını harekete geçiren, bitkilerin büyümesi için gerekli şeyleri uzatan, anlam incilerini işitme gücüne ulaştıran hava mesabesindedir.
- (iv) Dördüncü sınıf, arazi sahipleri, çiftçiler, bitki yetiştirenler, gıda maddelerini hazırlayanlar gibi ziraat erbabıdır. Bunlar toprak mesabesindedir. Onlar bir şeyin varlığına katkıda bulunmakta tektirler.²³⁵

Kâzerûnî’ye göre dört unsurun her birinin birer fiili ve bir de hepsinin toplamının bir fiili olduğu gibi bu dört grubun da kendilerine ait birer fiili vardır. Yukarıda sıralananlar işte her birine özel fiillerdir. Ancak bir de toplamının bir fiili vardır ki bu da toplumsal adalet düzenine tekabül eder. Kâzerûnî bu bağlamda filozoflardan şu aktarımı yapmaktadır: “Çiftçilerin erdemi işlerinde yardımlaşmak,

²³² İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 194.

²³³ Toplumun dört unsura benzetilerek dört sınıfa ayrılmasının kaynağı Fârâbî’dir. Krş. Fârâbî, **Fusulu’l-Medeni**, s. 85. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983, s. 155. Dört sınıfın dört unsurla açıklanmasının kaynağı da Devvani’dir. Krş. Harun Anay, “Celaledin Devvani, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 352-353.

²³⁴ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 198.

²³⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 184.

tacirlerin erdemi mallar konusunda yardımlaşmak, sultanların erdemi görüşler ve yönetim konusunda yardımlaşmak, metfizikçilerin erdemi de hakiki hikmetlerde yardımlaşmaktır.”²³⁶

Sağlık ve varlığın sürdürülmesi kendisine tabii bir düzenle dayanan dört unsur gibi bu dört sınıf, İsmail Müfid İstanbulî’ye göre malikin yardımcıları (avane) konumundadır.²³⁷ Malike yardımcı bu gruplar aynı zamanda medinenin unsurları bakımında memluk kategorisinde yer almakta, malik ve devlet nizamı için büyük önem taşımaktadırlar. Taşköprizâde’ye göre malik onların yardımıyla düşmanlarını püskürtür ve zalimi mazlumun hakkına girmekten alıkoyar. Bu nedenle memlukteki her bir sınıfın malikle görüş birliği içinde olması gerekir. Zira medinenin unsurlarının her birinin görüşlerinin farklılaşması devletin sarsıntı geçirmesi demektir. Söz gelimi devlet erbabı refah ve estetiğe rağbet ederse, sabır ve tahammül yerine tembelliği tercih ederse, savaş ve mukateleyi bırakıp savunma ve karşı koyma melekelerini unutursa ve mal varlığına bağlı tekebbür ve zorbalık ederse bu durum devletin çökmesine neden olur. Hatta mücadele ettikeri herkes onları hezimete uğratar ve sanki hiç var olmamışlar gibi kökleri kurur. Taşköprizâde’ye göre devlet, toplumun görüşlerinin ittifak hâlinde ve sağlam bir ideale sahip olması temeline dayanır. Toplumun amaçlarının farklılaşması devleti sarsıntıya uğratar.²³⁸ Kâzerûnî de benzer şekilde düşünmektedir. Ona göre her bir grup ve hatta her bir fert, kendisine uygun olanı yaptığı, kendisine yaraşanla meşgul olduğu ve hak ettiği servet ve şöhrete kavuştuğu sürece şehrin mizacı itidalden sapmaz ve şehir ahali arasında oluşan kaynaşma/ülfet bağı çözülmez.²³⁹ Taşköprizâde her grubun kendi mevkisinde kalması bağlamında çiftçilerin erdeminin ziraat işlerinde yardımlaşmaları, tacirlerin erdeminin ticaret mallarında yardımlaşmaları, hükümdarların erdeminin siyasi görüşlerde yardımlaşmaları ve metafizikçilerin erdeminin de ilahi hikmetlerde yardımlaşmaları sonucu ortaya çıkacağını ifade eder.²⁴⁰

Malikin yardımcıları olan bu dört sınıf, toplumun tamamının yöneticiyle, yani

²³⁶ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 184.

²³⁷ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 198.

²³⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 232-233.

²³⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 182.

²⁴⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 234; Tûsî, **a.g.e.**, s. 296.

bedenin ruhla irtibatını sağlarlar. Dolayısıyla toplumun bir grubuna yapılmış haksızlık tümüne yapılmış sayılır.²⁴¹ Yönetim, yardımcısız ve ricalsiz olmaz. Yardımcı ve ricalin de mertebeleri ve kısımları vardır. Çünkü erdemli siyaseti tek bir şahıs yönetiyorsa o imam ve sahib-i siyaset, ruh ve akıl konumundadır. Hizmette rical ve yardımcılarının bazıları zahir duyular, bazıları batın duyular konumunda, bazıları hayvani kuvvetler, bazıları tabii kuvvetler mesabesinde, bazıları zahir organlar, bazıları batın organlar konumundadır. Onlardan bazıları iki el hükmünde kimisi de iki ayak hükmündedir. Bu yardımcılarının her birinin bulunduğu konuma layık olması ve haddini aşmaması gerekir. Aksi durumda nizam bozulur.²⁴² Nitekim bu, bir yönüyle adaletin sağlanması ve bir yönüyle de korunması anlamına gelir.

(i) Malikin yardımcılarının biri fetva erbabıdır. Fetva makamındakiler dinin unsurları arasında büyük bir unsurdur. Sahabe ve tabiin de bu kesimi el üstünde tutmuş ve bu günümüze kadar böyle süregelmiştir. Fetva verenler, müctehid ve iffetli olmalıdır.

(ii) Yardımcılar arasında kadılar, fayda bakımından en temel yapı taşlarıdır. Hatta dünyanın din açısından düzeni bunlar sayesinde devam eder. Bu durumda kadılık makamında olanın alim ve ilmiyle amel, son derece iffetli, adil, töhmetlerden uzak, iyi huyları kazanmış, amel, itikad ve yakın bakımından sahabe ve tabiin yolunu tutmuş olması gerekir. Dünyanın nizamı ulemanın Allah korkusuna ve yöneticilerin huzurunda hakkı söylemelerine bağlıdır. Dolayısıyla onların makam ve mal sevgisi, önemli işler ve durumlarda hükümdarlara dalkavukluk etmeleri de dünya düzeninin fesada uğramasına sebep olur.

(iii) İş iyiye teşvik ve kötülükten sakındırmak olan muhtesibler de malikin yardımcılarındandır. Yöneticinin muhakkak bu işi yapabilecek birini tayin etmesi gerekir. Muhtesib Allah'ın emrettiği şeyleri hükmeder. Mesela hayvanlara güçlerinin üzerinde yüklenilmesini engeller. Yine köle sahipleri kölelerini giydirmedikleri ya da onlara kapasitelerinin üzerinde iş verdiklerinde kişilerin mertebelerine göre, caydırıcı uygulamalarla onları yola getirir.

²⁴¹ Aykıt, a.g.e, s. 495.

²⁴² Aykıt, a.g.e, s. 489.

(iv) İlimlerin yazımıyla meşgul olanlar da bu seçkinler arasındadır. Bu kimselerin sahip olması gereken birtakım özellikler vardır: Onlar Kur'an ayetlerini ve iniş sebeplerini bilmeli, delalet ettiği anlamlarıyla hadislere vakıf olmalı ve geçmiş hükümdarların sözlerini, uygulamalarındaki yönetimlerini anlamış olmalıdır. Şiirleri bilmeli, kitapların başındaki giriş yazılarında fesahati en yüksek ve mana bakımından en tercih edilen şeyleri seçmelidir.²⁴³ Ayrıca her makama en uygun sözü kullanmalı, az lafla çok şey anlatabilmeli, zor anlamları açıklayabilmeli ve sözlerinde amacını net olarak aktarabilmelidir.

(v) Devletin hesap kitabını tutanlar, defterleri kaydedenler ve divanların kaydını tutanlar da bu seçkin zümredendir. Bunlar kamu mallarının bekçileri, işlerin koruyucuları, devletin temeli, devlet ve dinin hizmetçisidir.

(vi) Yöneticinin en önemli yardımcılarında biri, çetin meseleler hakkında istişare edeceği veziridir. Vezir, devletin merkezi ve temelidir, gidilen yolların başı ve rehberidir. Vezir kelimesi bir görüşe göre ağırlık manasındaki vizr kökünden gelir, zira o yöneticinin ağırlıklarını taşır. Diğer bir görüşe göre sığınılan yer anlamında vezer kökünden gelir, zira yönetici vezirin görüşüne ve onun idaresine başvurur. Vezir sırt manasında ezr kökünden de gelebilir. Bu arka çıkmak anlamına gelir, zira yöneticinin arkası vezirle sağlam olur. Bu makam çok kıymetlidir ve bu göreve layık olması için birtakım güzel vasıfları kendisinde toplaması gerekir. Bunlar iffet, dosdoğru olma, güvenilir olma ve sadakattir. Ayrıca hilim sükunetine, ilmin uyarıcılığına, emirlerin liderliğine, filozofların bilgeliğine, alimlerin tevazuuna ve fakihlerin kavrayışına da sahip olmalı, tatlı dili ve güzel hitabıyla insanların kalbini yumuşatabilmelidir. Vezirin güvenilir ve sadık olması, hevalarından hâli ve ihtirasının az olması iyi sayılmıştır.²⁴⁴

(vii) Devletin düzeninde malikin en önemli yardımcılarında biri de ordudur. Yönetici askerler arasında daha şerefli olanı gözeterek soyları ve İslam'daki öncelikleri sebebiyle Arapları öncelemelidir. Türkler ve diğerlerinde ise şu sıralamayı gözetmelidir: İslam'da önceliği, hükümdara yakınlığı, Allah'a kullukta üstte olmayı, bunlar arasında

²⁴³ Taşköprizâde, a.g.e, s. 236.

²⁴⁴ Taşköprizâde, a.g.e, s. 240.

da özellikle yaşça büyük olmayı, daha cesur olmayı ve son olarak kendi içtihadını esas almalıdır. Yönetici, bu grubun paylarını, bakmakla yükümlü olduklarının çokluğuna göre yetecek şekilde arttırabilir. Yine bu kimselerin geçmişte hak ettiği paylarını varislerine vermelidir. Ancak onların rızıklarını kesme hakkı yoktur ve aynı şekilde onların da ihtiyaç hâlinde hizmeti bırakmaları söz konusu değildir. Malların korunması ordunun işlerindendir. Devletin düzeni ancak yöneticiler ve askerler sayesinde tamam olur. Onlar da bunu parayla yapar. Dolayısıyla malların korunmasını hakkaniyet ve adaletle gözetmek lazımdır.²⁴⁵

Adalet dairesinde formüle edildiği gibi devlet ve saltanat ancak ricalle, rical ancak malla, mal ancak raiyye ile, raiyye de ancak adalet ile kaim olur. Hepsi birlikte faziletlerin ve yüceliklerin toplayıcısı olan adaletle rücu eder.²⁴⁶ Rical, burada ordu manasındadır. İsmail Müfid İstanbulî de adalet dairesinin bu versiyonunu Tûsî'den aktardığını söylemektedir. Ancak o, “mal ancak imaretle, imaret de ancak adaletle” şeklinde kullanmaktadır.

İsmail Müfid İstanbulî'ye göre yönetici genel işlerini her ay, her saat yönetim işlerini, her an düşmanlarının işlerini teftiş etmelidir. Yönetici, savunmasını cezayı ertelemek şeklinde yapmalı, cezalandırmayı da tehdit ve korkutmadan sonra yapmalıdır. Onun sözü korkutucu ve fiili de keskin olmalıdır. Kendisine sığınan kimselere dönmeli ancak kendisinden yüz çevirenleri de tuzağa düşürmelidir. Genel olarak halkın kalbinde bir korku oluşturmali, ancak hususi yakın kimselerin gönüllerine de muhabbet koymalıdır. Korkutmak suretiyle insanların iftiralarını engellemelidir.²⁴⁷

2. Nevabit (Türediler)

Tûsî, erdemli medinede beliren ‘ayrık otları’ olarak nevabitten bahsetmektedir. Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi Tûsî de toplumun dışında olan ve yalnızlığa meyleden kişilerin tam olarak erdemleri elde edemeyeceği fikrindedir. Çünkü ona göre böyle bir yaşamı tercih etmek kendi türünün yardımından yüz çevirmek olacağı için zulümdür.

²⁴⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 238.

²⁴⁶ Aykıt, **a.g.e.**, s. 490. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kömbe, ‘Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları’, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

²⁴⁷ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 202.

Tûsî bunlara zühd amaçlı dünyadan el etek çekenleri, tevekkül adı altında insanların yardımını gözleyen kimseleri, sürekli seyahat ederek insanlardan yardım alan ancak kendisi insanlarla ilişki kurmayan kimseleri dâhil etmektedir. Ona göre bu kimselerin erdem ehli zannedilmesi yanlıştır. Çünkü insanda erdem vasıflarının ortaya çıkabilmesi için kendi türünden insanlarla ilişki hâlinde olması gerekmektedir.²⁴⁸

Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî bu konuda Tûsî'yi takip etmektedirler. Onlar Fârâbî'ye dayanan tasniflerinde nevabiti beş gruba ayırmıştır:

(i) İlki riyakarlardır. Bunlar salihlerin ve zahidlerin kılığına bürünmüş, yol gösteren şekline girmiş bozgunculardır.

(ii) İkincisi ihtimaller şüphesine ve eksik bilgilerin yaygarasına sıkışmış kimselerdir. Bunlar şeytanlıkla makam ve mal elde etmeye çalışan inatçı hilekarlardır.

(iii) Üçüncüsü kimya, simya, remil ve sihirbazlık iddia etmek veya kendisini kör ve felçli gibi göstermek gibi çeşitli hilelerle dünyalık elde etmeye çalışan Sasanilerdir.

(iv) Dördüncüsü dıştan bağlı gibi görünen fakat gizliden veya açıkça itaatsizlik eden eşkiyalardır. Beşincisi insanların itikadlarını bozan zındıklar ve mülhidlerdir.²⁴⁹

Müneccimbaşı'na göre bu kimseler daha önce mesleklerine göre sıralanan gruplara göre alet ve edevat hükmündedirler. Bu sınıflar içinde kemâlâtı elde etmeye istidatlı olanlar varsa tebliğ edilmelilerdir. Eğer tebliğe kulak asmazlarsa medineden çıkarılmalılar. Çünkü onlar bahçedeki zararlı otlar gibidirler.²⁵⁰

3. Meslek Grupları

Taşköprizâde, ilimleri bedeni ve ruhani olarak ayırdıktan sonra 'bir topluluk için zorunlu olan bedeni ilimlerin asılları'nı sıralamaktadır. Ona göre bunlar, (i) yiyecek

²⁴⁸ Tûsî, **a.g.e.**, s. 246.

²⁴⁹ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 194. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 288-289. Aslında bu gruplandırma daha önce Taşköprizâde tarafından sapkın medinenin toplum sınıfları olarak sıralanmıştır. Kendisi nevbitten şerhinde bahsetmemektedir. Bkz. Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 228; Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, s. 104.

²⁵⁰ Aykıt, **a.g.e.**, s. 477.

ihtiyacını karşılayan ziraat, (ii) giyim kuşamı karşılayan terzilik, (iii) barınma meselesinin üstlenen inşaatçılık ve (iv) insanlar arasında uyum ve bir arada yaşama konusunda düzeni belirleyen siyasettir. Taşköprizâde bu dört ana meslek dışında kalanları bunlara hizmet edenler olarak konumlandırmaktadır. Örneğin ‘demircilik ziraate, ip eğirme sanatı terzilğe, marangozluk inşaatçılığa, yazıcılık ve muhasebecilik de siyasete hizmet etmektedir.’²⁵¹ Taşköprizâde’nin bu ayrımı İbn Miskeveyh’in mutluluğun yatay ve dikey yönlü açıklamasında yer almaktadır. O, yatay mutluluğun örneği bağlamında yukarıda zikredilen ana mesleklerin birbirinin parçası olmadığını, her birine farklı ilkelerden varıldığını ve yine bu mesleklerin her biriyle farklı gayelere erişildiğini ifade etmektedir. Mutluluğun dikey yönünü de benzer örneklerle açıklamakta ve eğercilik zanaatının binicilik sanatı altında, binicilik sanatını harp sanatı altında, harp sanatı hükümdarlık (mülk) sanatı altında ve hükümdarlık sanatı da kanun koyma (şer’) sanatının altında yer almaktadır.²⁵²

Toplumda meslekler muteber, adi ve orta seviyeli olmak üzere üç tabakadır. Değerli zanaatlar nefsanî güçlerle ilişkili olanlardır. Bunların en üstünü üç sanattır. Birincisi vezirler ve onlar gibi üst düzey yöneticilerde bulunan iyi yönetim, isabetli görüş ve danışmayla ilgili olandır. Bunlara hürlerin sanatı denir. Vezirlerin ve benzer üst düzey kişilerin işlerinde olduğu gibi isabetli düşünceye, doğru yönetime (hüsnü tedbir) dayanan zanaatlara es-san’atü’l-ahrar (siyasetle alakalı zanaatlar) denir. Durumun gerektirdiğine göre söz söyleme kabiliyetleri olan kâtipler, devlet yönetiminde, kanun koymada önemli görevler ifa etmektedirler. Bu sebeple devlet başkanları nezdinde itibar görmüşlerdir. İkincisi belagat, yazı, tıp, müneccimlik ve benzerleri gibi edebi ve seçkinlikle ilgili ilimleri icra edenlerdir. Üçüncüsü süvarilik, düşmanı caydırma, geçitlerin korunması gibi yiğitlik isteyen işlerdir. Bunlar da askerler ve komutanlardır. Adi işler, ya karaborsacılık ve sihir gibi herkesin maslahatına zarar verir ya kumar ve şarkıcılık gibi erdeme aykırıdır ya da deri tabaklama gibi insan doğasının tiksinsinmesini gerektirir. Ancak insan doğasının tiksinsinmesine sebep olan meslekler, yapılması gerekli ve zorunlu işlerden oldukları için aklen çirkin değildir.

²⁵¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 62.

²⁵² İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, s. 58.

Orta seviyeli tabaka, insanın ihtiyaç duyduğu zorunlu zanaatlerdir ve ticaret, demircilik gibi insan doğasının tiksinimediği mesleklerdir. Ziraat bunların arasında en faydalı olan meslektir.²⁵³

Toplumda birinci derecede önemli olan grup hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Hesap, tıp ve nücum ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Dördüncü sırada ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır. İlim ve hikmet, dolayısıyla ulemâ sınıfı merkezi konumda olup devlet başkanı da bu grup içerisinden çıkmaktadır.

Bazı alimler erdemli medinenin unsurlarını beş olarak sıralar ki bunlar aslında erdemli medinede bulunan meslek gruplarıdır. Bu sınıflar; faziletli, halkı nasihat ve vaazlarla kemâlâta çağıran lisan ehli, insanların amellerini, fiillerini ve muamelelerini adaletin kanunları ölçüsüyle ölçen kimseler, Allah yolunda cihad edenler ve mal erbabı.²⁵⁴ İlki yöneticilerdir, bunlar eşyanın hakikatine vakıf olan kemâl sahibi kimselerdir. İkincisi fakihler, hatipler, vaizler ve katipler gibi lisan ehlidir. Bunlar halkı doğruya çağırır ve onların rehberliği seçkinlerin gayesine yöneliktir. Üçüncüler tabipler ve muhasebeciler gibi ölçüleri takdir edip uygulayanlardır. Bunlar halkın maslahatını gözetir ve şehirdeki adaleti ayakta tutar. Dördüncüsü mücahitlerdir. Bunlar vatani mertçe korur ve siperleri, diğer medinelerin zorbalarına karşı müdafaa ederler. Beşincisi ya ticaret ve zanaat ya da vergi toplama ve tarım yoluyla erzak temin edenlerdir.²⁵⁵ Bir diğer tasnif ise şöyledir: İlki kamil ve kural koyan alimler, ikincisi nasihat eden şeyhler, üçüncüsü mühendis, muhasebeci, doktor, astrolog gibi insanların mallarını ve işlerini koruyan güç sahibi kimseler, dördüncüsü medineyi düşman saldırısından koruyan mücahidler, beşincisi medinenin ticaret, zanaat, ziraat ve tarım gereksinimlerini düzenleyen ihtiyaçlarını karşılayan tüccarlar, zanaat sahipleri, ziraatçılar ve işçilerdir.²⁵⁶

²⁵³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 178.

²⁵⁴ Aykıt, **a.g.e.**, s. 485.

²⁵⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 224.

²⁵⁶ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 194.

Fârâbî'ye dayanan ve Tûsî'den aktarılan tasnife²⁵⁷ göre mesleklerine göre erdemli medinenin halkı beş gruba ayrılır:

1. Erdemliler (efâdıl): Yetkinliğe ulaşmış, ilmiyle âmil olan ilim adamları ve fazilet sahibi hukemânın oluşturduğu en üst sınıftır. Bu gruptakiler, mevcûdatı oldukları hal üzere bilme sanatında görüşleri istikamet üzere olan, yetkinliğe ulaşmış kimselerdir. Bu sebeple medinenin idaresi onlara bağlıdır.

2. Hatipler/Vaizler (zü'l-elsine): Bu gruptakiler, çeşitli nasihatler ve vaazlarla halkı, insanî kemâlâtı elde etmeye davet ederler. Şiir, hitabet ve cedelî kıyasları kullanarak halkın akidesinin bozulmasına engel olmaya gayret ederler. Kelâm, fıkıh, hitabet ve diğer iknâî ilim dallarıyla iştigal ederler.

3. Mukaddirûn (ölçücüler): Müneccimbaşî hâmişte bu grubu muhtesibler şeklinde ifade eder. Bu gruptakiler de ülkedeki insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin adalet ölçüsüne uygun olup olmadığını gözetirler. Aynı şekilde eşyanın ölçüsünü de adalet esaslarına uygun olacak şekilde takdir ederler. İnsanların şeriatın, aklın ve örfün koyduğu sınırların dışına çıkmalarına engel olurlar. Hesap, muhasebe, geometri, tıp ve nücûm sanatlarıyla meşgul olurlar.

4. Askerler (mücahidun): Şehri düşmanların ve asilerin taarruzuna karşı koruyan, sınırları, kaleleri, yolları muhafaza eden gruptur. Yiğitlik, sipahilik sanatıyla iştigal ederler.

5. Sermayedarlar (erbâb-ı emvâl): Ülkenin yiyecek, giyecek gibi ihtiyaçlarını temin ederler. Gerekirse bu ihtiyaçları ticaret yoluyla uzak ülkelerden getirirler. Bu kişilerin kazançları alışveriş, öşür ve haraç yollarıyla olur. Ticaret, zanaat ve ziraat sanatlarıyla meşgul olurlar.

Bu sınıflarda yer alan insanlar kabiliyetlerine göre bir sanatla ilgilenmelidirler. Bu adaletin gereğidir. Kişinin insanlar için en faydalı ve kendisi için en uygun işle

²⁵⁷ Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 274-275; Fârâbî, **Fusulu'l-medeni**, s. 136-137.

iştugal etmesi sağlanmalı, bu şekilde erdemli ülkenin düzeni tesis edilmelidir.²⁵⁸ Tûsî bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: Her doğanın kendi özelliği vardır ve bu sebeple her doğa her işle meşgul olamaz. Bunun yanı sıra bir işte uzmanlaşma zaman ve emek ister. Bu iki husus farklı işlere bölündüğünde işlerde uzmanlaşma olmaz ve bütün işler bozulur. Aynı şekilde her işin öğrenmeyi ve uygulamayı gerektirdiği bir süresi vardır. Kişi bir işle ilgili zaman harcarken öteki işe yeterince zaman ayıramayacaktır. Bu sebeple herkes daha çok uygun olduğu bir işle meşgul olmalıdır.²⁵⁹

4. İdrak Derecesine Göre Toplum

Taşköprizâde'nin ifadesiyle insanlar meyil bakımından eşit olmadıkları gibi fakirlik ve zenginlikte²⁶⁰ ve Kâzerûnî'nin eklediği gibi temyiz ve idrak konusunda da aynı seviyede değildir. Kâzerûnî bu konuda Tûsî'yi takip ederek řu tasnifi yapmaktadır:

- (i) Yalın anlamların duysal ve vehmi suretler karışmaksızın idraki bu dünyada çok nadirdir. Suretlerin hakikatlere nispeti, misallerin ve hayallerin dıştaki varlıklara nispetine benzer. Hakikatin bunların dışında olduğu ise ancak basiret nuru ile bilinir. Evliyanın büyükleri ve filozoflar bu basiret nuruyla hakikatin hayali suretler ve mevhum manaların ötesinde olduğunu bilirler.
- (ii) İdrak derecesi olarak onlardan sonra saf taakkulden aciz ancak hakikatlerin kendiliklerinde kayıtlardan münezzeh olduğunu bilen iman ehli kimseler gelir. Onlar kendi acizliklerini ve birinci grubun üstünlüğünü itiraf ederler.
- (iii) İman ehlinin altında ise vehmi tasavvurlara da güç yetiremeyenler vardır. Onların yaratıcı ve ahiret hayatı hususlarındaki bilgilerinin son noktası hayali tasavvurlardır ve onlar bu tasavvurları aşamaz. Kâzerûnî'ye göre bu grup birinci grubun bilgisini de itiraf etmez. Ancak Tûsî'ye göre bu grup birinci ve ikinci grubun bilgisini itiraf eder ve bu sebeple kendilerine “kabul ehli” denir.²⁶¹

²⁵⁸ Aykıt, **a.g.e.**, s. 486. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **Fusulu'l-medeni**, s. 114-145; Fahri Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Toplum**, Ankara: Lotus, 2004, s. 100.

²⁵⁹ Tûsî, **a.g.e.**, s. 277.

²⁶⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 220.

²⁶¹ Karş.Tûsî, **a.g.e.**, s. 269.

- (iv) Dördüncü sırada duyulurların ötesindeki mertebeyi tasavvur edemeyenler gelir. Bunlar zayıf misalleri ve uzak suretleri anlama konusunda zayıf ve yetersizlerdir.²⁶²

Tûsî, istidatlara göre olan bu farklılıkları anlatmak için şu örneği vermektedir: Kişi ilkinde bir şeyin hakikatine, ikinci mertebede o şeyin suretine, üçüncüde o şeyin suretinin aynaya veya suya yansımına, dördüncü mertebede ise aynı suretin resmine bakmış gibidir.²⁶³

Tûsî ve Taşkoprizâde gibi düşünen Kâzerûnî'ye göre hakikatleri idrak derecesine göre insanlar farklı gruplara ayrılrsa da her bir grup hakikate yönelme hususunda elinden gelen çabayı göstermelidir. Çünkü Hz. Peygamber (sa) bütün insanlara derecesine göre hitap etmekte, eksik ve yetkin nefslerin her biri de Hz. Peygamber'den kendi mertebesine göre payını almaktadır.²⁶⁴

Hakikatlerin idrakinde üç mertebe vardır. Bunlar ilmelyakin, aynelyakin ve hakkalyakin mertebeleridir.

(i) Hikmet olarak ifade edilen insanın kemâli, natık nefsin, heyulanî maddeyle yani bedenle birlikteyken metafizik bilgilere dalıp yüce ve gerçek cevherleri mütalaa etmesidir. İşte bu, nazarî gücün meyvesi olan ilmelyakin derecesidir. Bu derecenin mensupları rasih alimler ve meseleleri tahkik seviyesine vardırان filozoflardır. İlmelyakin mertebesinin dışındaki iki derece ancak ender insanlara nasip olur.

(ii) Bunların ilki bedeni mutluluğa dayanmayan, aksine nefs-i natıkanın bedenî elbiselerinden, duyuların örtülerinden ve beşerî kirlere soyutlandığı ve yüce bir haz ile nasiplenerek Mele-i A'lâ'ya mülâki olduğu bir derecedir. Buna aynelyakin mertebesi denir. Bu derecenin mensupları iki kısımdır. Bunların ilkinde ruhanilik baskın gelmiş ve aklın hükümlerliliği onlara hakim olmuş, böylece duyuların gemi bu kimseyi çekmiş ve onu, mukaddeslik mertebesine yöneltmiştir. Dolayısıyla bunlar geçim derdiyle ve düzeni korumakla meşgul olmamışlardır. Mutasavvıf veliler, müteellih

²⁶² Kâzerûnî, a.g.e, s. 178, 180,

²⁶³ Tûsî, a.g.e, s. 271.

²⁶⁴ Kâzerûnî, a.g.e, s. 180.

filozoflardır ve meczup bilgiler bu zümredendir. Diğer kısım ise bu makamda beşeri güçleri kullanabilmiş, amelî ve nazarî hallerinde dosdoğru Allah'a yönelmiştir. Ruhanî huzurlarının yüksekliği ve sukunetlerinin çokluğu sayesinde güçleri, tümel meselelere ve tikel durumlara hakim olabilmıştır. Bu nedenle de istidat sahibi eksik insanları yetkinleştirmeyi, serkeş ruhlu asileri yola getirmeyi, adaletin temel ilkelerinin düzenlenmesini ve siyasetin yasalarını koymayı deruhte etmişlerdir. Bunlar peygamberler ile din ve dünyevi otonenin her ikisini elinde tutan devlet başkanlarıdır.

(iii) Üçüncü mertebe de aynelyakin mertebesinde olduğu gibi bedensel hazza dayanmaz. Ancak bu, arifin zatından ve sıfatlarından ilişkisini kesip uluhiyyetin denizine ve derinliklerine dalması, kendi taayyününü ve varlığını yitirmesi, ama tahakkuk ve hüviyetini sürdürmesi esnasında ortaya çıkar. Buna da hakkalyakin mertebesi denir. Üçüncü mertebenin erbabı birlik ehlidir. Yani çokluk ve ikilik kirlerinden arınmış, mekan tutma ve mekanda olma bağlarından boşalmış, ayrılma üzüntüsü yaşamayan, kaybetme acısı çekmeyen Allah ehlidir. Nimetlere ulaşma ve musibetlere düşer olma onların nazarında eşittir. Nitekim çokluk onlarda birleşir. Dünya ve içindekiler onların katında hakirdir.²⁶⁵

5. Doğalarının İyilik ve Kötülüğe Yatkinlığı Bakımından Toplum

Kâzerûnî insanları iyilik ve kötülük bakımından beş tabakaya ayırmaktadır.:

- (i) İlk grup doğası itibariyle iyi olan ve iyilikleri de diğer insanlara taşanlardır. Şeriat alimleri, tarikat şeyhleri ve hakikat arifleri bu gruba girer. Bu kimseler, kulların en seçkinleri, ilahi feyizlerin mahalli, ilahi inayetin nazargahıdır.
- (ii) İkinci grup, doğası itibariyle iyi ancak söz konusu iyilikleri başkalarına taşmayan kimselerdir. Bunların seviyesi ilk grubun altındadır. Çünkü yetkinlik verme vasfına sahip değildirler.
- (iii) Üçüncü seviyedeki grup, doğası iyiliği ya da kötülüğü gerektiremeyen kişilerdir.
- (iv) Dördüncü grup kötü olup kötülüğü başkalarına taşmayan kimselerdir.

²⁶⁵ Taşköprizâde, a.g.e, s. 50, 52.

- (v) Son olarak beşincisi ise hem kötü olan hem de kötülğü başkalarına taşan kişilerdir. Bu grup insanların en düşüğüdür.²⁶⁶

Doğası iyiliğe yatkın olup iyiliği başkalarına ulaşanlar seçkinler yaratılışları bakımından en büyük hükümdarın benzerleridir. Malik bunları güçlü kılmalıdır. Onları insanlar arasında kendine en yakın olanlar eylemeli ve halkın üzerinde hüküm sahibi yapmalıdır. Zira bunlar halkın en değerli kesimi ve en seçkinleridir. Doğası gereği kötü olup kötülüğü de başkasına ulaşan kimseler insanların en adisi ve rezilleridir. Bunlar, doğaları bakımından en ulu hükümdarın zıddıdır ve bunların mertebeleri çoktur.²⁶⁷

Benzer şekilde Fârâbî, toplumu havas ve havas olmayanlar olarak iki sınıfa ayırır. Havas da doğrudan mutluluğa vardır bilgiye sahip olanlar (hükema, felasife) ve dolaylı olarak mutluluğa vardır bilgiye sahip olanlar (alim, ulema) olmak üzere iki kategoride ele alınıp incelenir. Mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, inanan (mümin) kişilerdir.²⁶⁸

C. ERDEMLİ MEDİNEDE SİYASAL YAPI

Medinelerin ve toplulukların malik, memluk ve emsal olmak üzere üç unsuru vardır. Unsurları belirtilen medine mutlak değildir, aksine medineden kasıt sebebi hayırlar olan erdemli medinedir.²⁶⁹ İnsan kendisini kendi dışındakilerle kıyasladığında üç sınıf ortaya çıkar. Kirmani bu tasnifi şöyle yapar: Kişi başkası üzerinde mutlak hakimiyete sahipse bu maliktir. Kişi başkası üzerindeki hakimiyetten mutlak olarak yoksunsa bu memluktur. Kendisinin yahut kendisi üzerinde mutlak olarak bir hakimiyet yoksa bu da emsaldır.²⁷⁰ Müellifi meçhul nüshasında şârih, kişi mutlak olarak yönetense malik, mutlak olarak yönetilense memluk ve ikisinin de dışındaysa emsaldır şeklinde bir

²⁶⁶ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 186.

²⁶⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 240. Konunun işlenişi Tûsî'yle aynıdır. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 296-297.

²⁶⁸ Çilingir, **a.g.e.**, s. 44.

²⁶⁹ Aykır, **a.g.e.**, s. 485.

²⁷⁰ Kirmani, **a.g.e.**, s. 121. Metnin çevirisinde emsal şu şekilde çevrilmiştir: 'Kişi başkası üzerinde mutlak olarak hakim olmadığı gibi başkası üzerinde hakimiyetten mutlak yoksun değilse böylesi kimseler eşit statüde olanlardır.' Fakat bu çeviriden emsalin hem mutlak hakimiyete sahip hem de bir de yönüyle hakimiyete sahip anlamı çıkmaktadır ki bu mümkün değildir. Ayrıca müellifin de kastı bu değildir. Krş. Kirmani, **a.g.e.**, s. 120.

izah getirmiştir.²⁷¹ Taşköprizâde insanın kendisini kendi dışındakiler kıyasına göre yaptığı tasnifte unsurları kemâl açısından değerlendirmekte ve medinenin unsurlarının hiyerarşisi ile Fârâbî'nin ontolojik arka planını uyumlu hale getirmektedir . Onun bu sıralamasının üst kısmında yetkinlikte en üstte bulunan melikler ve onların denkleri(emsal) bulunur. Kişi bu derecedekilerin gözünden düşmemek adına bulunduğu konumu muhafaza etmelidir. Orta konumda olduğu anlaşılan bu kişi konunun sıralanışından da anlaşıldığı gibi memluktur. Kişinin yetkinlikte altında olan sınıf ise emsal sınıfı olarak gösterilmektedir.²⁷² Mehmed Emin İstanbulî de şerhinde Taşköprizâde'nin bu tasnifini tekrar etmektedir.²⁷³ Emsal sınıfının denkler olarak adlandırılması öyle anlaşılıyor ki diğer iki sınıfa kıyasen değil, kendi içindeki tarafların makam ve yetkinlikte birbirleriyle denk olmasını ifade ediyor. İsmail Müfid İstanbulî'nin tasnifinde memluk, malike bazı işlerde yardımcı konumunda olan, emsal de yönetimde hiçbir dahli olmayan şeklinde açıklanarak, memluk ve emsal anlamca biraz daha belirgin hale getirilmektedir. Ayrıca o, melik, memluk ve emsal kelimelerinin sözlük anlamlarıyla kullanılmadığının altını çizmektedir. Melik ve memluk şer'î hakimiyet anlamında da kullanılmamıştır. Zira şer'î hakimiyet, efendi ve köle arasındaki ilişkiye has bir anlama sahiptir. Emsal de filozofların ve kelimcilerin kullandığı gibi türsel mahiyette yahut nefsânî sıfatlarda birlik manasında değildir.²⁷⁴

Mülk tasallut(iktidar) anlamındadır, dolayısıyla malik musallit(iktidar sahibi)tir.²⁷⁵ Memluk ise kendisi üzerinde tasallut uygulanandır. Memlunun vazifesi

²⁷¹ Tiryaki, **a.g.e.**, s. 135. Metnin çevirisinde ilgili bölüm şu şekilde çevrilmiştir: 'Zira bir kişi ya mutlak olarak hükmeder ki bu yöneticidir ya üzerinde mutlak otorite kurulandır ya da bu ikisinin dışındadır ki bu hem yöneten hem de yönetilenlerdir.' Bu tercüme emsalin anlamı açısından sorunludur. Çünkü metnin orijinalinden anlaşılan emsalin her hangi bir şekilde yöneten ve yönetilen ilişkisinin dışında olduğudur. Krş. Tiryaki, **a.g.e.**, s. 134. Benzer şekilde Taşköprizâde'ye ve Kâzerûnî'ye ait şerhlerin çevirilerinde de aynı hataya düşülmüştür. Bkz. **Taşköprizâde**, **a.g.e.**, s. 230; Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 180. Aynı şekilde Münecimbâşı hakkında yapılmış doktora tezinde emsal hem yöneten hem de yönetilen olarak karşılanmaktadır. Hatta Fârâbî'nin yöneten, yönetilen ve hem yöneten hem de yönetilen şeklindeki tasnifine benzetilmektedir. Ancak kozmik yapıya atıfla yapılan bu benzetmenin hiyerarşisi yöneten, hem yöneten hem yönetilen ikincil başkanlar ve son olarak yönetilen şeklinde olmalıdır. Bkz. Fatih Toktaş, 'Fârâbî'in *Kitâbu'l-Mille* adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi', İstanbul: **Divan-İlmi Araştırmalar**, S. 12, 2002/1, s. 248-249. Öte yandan metnin Arapçasında ilgili yerde emsal, 'gerek bağımsız gerek de yardım yoluyla medinenin tedbirine bir dahli olmayan' şeklinde yer almaktadır. Buradaki hata çeviriden kaynaklanmaktadır. Krş. Aykıt, **a.g.e.**, s. 173 ve 510.

²⁷² Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 266.

²⁷³ Krş. Mehmed Emin İstanbulî, **a.g.e.**, s. 125.

²⁷⁴ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 194. Emsal konusunu hususi olarak anlatırken İsmail Müfid İstanbulî emsal için "bazı hallerde malik ve memluke benzeyen" ibaresini kullanmıştır. Bu açıkçası bir kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir. Bkz. İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 211.

²⁷⁵ Aykıt, **a.g.e.**, s. 484.

derken de malikin hizmetkarlarının takip edeceği siyaset ve tebanın adabı kastedilmektedir.²⁷⁶ Memluk, malikin has kulları ve bir açıdan yardımcıları (a'vân)dır. Memlukte pek çok sınıf vardır. Her bir sınıfın da kendi mertebesine göre kendisine mahsus ahkamı ve bir de tüm sınıfları kapsayan genel bir hükmü vardır.²⁷⁷

Emsal ise misl'in çoğuludur. Emsalden kasıt burada kelamcılarının kullandığı gibi nefsi sıfatların hepsinde veya çoğunda müttahid olmak değildir. Aynı şekilde filozofların kullandığı gibi türsel mahiyette bir olmak değildir. Emsal ilişkide tasallut etmek ve edilmek bakımından eşit olmak manasındadır.²⁷⁸ Emsal, medinenin tedbirinde bizzat ya da yardımla bir dahli olmayandır.²⁷⁹

1. Malik

Her topluluğun mutlaka bir reisi vardır ve kademe kademe bu durum dünyanın (âlemin) reisine kadar varır.²⁸⁰ Burada başkan manasındaki reis ile malik aynı anlamdadır. Daha önce de tanımlı yapıldığı üzere malik mutlak olarak yöneten kişidir. Bu sebeple yönetici, malik, hükümdar, reis, imam gibi isimlerin hepsi aynı kişiyi ifade etmekte ve birbirinin yerine kullanılabilir. Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi'ye göre malik; sultanu'l-a'zâm, Arap ve Arap olmayan sultanların meliki, dünyadaki kahraman meliklerin sığınağı, karadakilerin üzerinde Allah'ın gölgesi, yaratılmışların halifesi, kullarının muhafızı ve muhtaçların yardımcısıdır.²⁸¹ Kendisinin yaşadığı dönem itibarıyla Osmanlı sultanlarının sıfatlarını maliki tanımlamak üzere kullandığı anlaşılmaktadır.

a. Malikin İktidarı için Gerekli Vasıflar

Fârâbî'ye göre yöneticinin tam bir iktidara sahip olması için gereken üç iradi husus vardır: marifet kuvvesinin yüceliği, fikir kuvvesinin yüceliği, erdem ve sınaat kuvvesinin yüceliği. Birinci madde hükümdarın nazarî ilmine, yani tümel bilgiye,

²⁷⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 258.

²⁷⁷ Aykıt, **a.g.e.**, s. 501.

²⁷⁸ Aykıt, **a.g.e.**, s. 485.

²⁷⁹ Aykıt, **a.g.e.**, s. 510.

²⁸⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 221.

²⁸¹ Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, **a.g.e.**, s. 109-110.

ikincisi tikellere dair bilgiye, üçüncüsü de ahlakî ve sınaî uygulamaya sahip oluşu şart koşar.²⁸²

Malikin sahip olması gereken vasıflar şöyle sıralanmaktadır: asalet, âlî himmetlilik, sağlam görüşlülük, azimlilik, çok sabırlılık, varlıklı olmak ve avane sahibi olmak.²⁸³ Bu sıfatlardan âlî himmet, sağlam görüş, azim ve çokça sabır malik için zaruri görülmüştür. Geri kalan soyda asalet, varlıklı olmak ve avane sahibi olmak sıfatları ise zorunlu değildir, ancak malikte bulunması güzel bulunmuştur.²⁸⁴

(i) İsmail Müfid İstanbulî'ye göre İcî'nin zorunlu olmamasına rağmen asaleti başa koymasının nedeni Eş'arilerin tercih ettikleri Kureyşli olma şartı görüşüne bir işaret vardır.²⁸⁵ Malikin asil oluşu insanların büyülenmeden ve zorlanmadan ona itaat edebilmesini sağlar.²⁸⁶ Yani Kureyşlilik veya yüksek bir soydan gelmek anlamlarının ikisiyle de asaletin güzel görülmesi malikin iktidarını pekiştirme işlevine işaret etmektedir.

(ii) Âlî himmet, yüce gönüllülük demektir. Cesaret erdeminin ikincisi olan bu vasıf, dünya mutluluğuna ve bedbahtlığına önem vermemektir. Aksine kişi hakiki iyiyi ve nefsanî yetkinliği talep eder. Himmeti yüce insanlar dünyevî menfaatlerin varlığına sevinmezler ve yokluklarına da üzülmezler.²⁸⁷ Başka bir deyişle âlî himmet, dünyayla ilişkisini kesmesi ve talebini ahirete yöneltmesi sebebiyle bir kişi açısından mizacının sağlığı, güçlerinin ve organlarının sıhhati, malının çokluğu, refah düzeyi ve bunların tersi gibi durumların tamamen eşit olmasıdır. Yani ister bedensel ister harici olsun dünya mutluluğuna ve mutsuzluğuna aldırış etmeme melekesidir.²⁸⁸ Himmeti yüce tutma bir erdem olduğuna göre onun tefriti dünyanın mutluluğuna ve bedbahtlığına aldırarak, ifratı ise varlık, bilgi ve bunların benzeri büyük nimetlere karşı kayıtsız

²⁸² Özturan, **a.g.e.**, s. 195; Fârâbî, **el-Medinetü'l-fazla**, s. 194.

²⁸³ Söz konusu sıfatlar Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde Fârâbî ve Maverdî'nin devlet başkanının özellikleri hakkındaki görüşlerinin bir sentezine dayanmaktadır. Bkz. Anar Gafarov, **a.g.e.**, s. 274; Tûsî, **a.g.e.**, s. 291-292. Krş. Fârâbî, **Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzla**, Albert Nasri Nadir (haz.), Beyrut: Dar'ul-Maşrık, 1985, s. 127-128, Maverdî, **Ahkamu's-sultaniyye**, (tahk.) Muhammed Hamid Faki, Lübnan, 1983, s. 19.

²⁸⁴ Aykıt, **a.g.e.**, s. 489.

²⁸⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 196.

²⁸⁶ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 180.

²⁸⁷ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 56.

²⁸⁸ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 68.

olmadır.²⁸⁹ Malikin yüce gönüllü olmasının gerekliliğinin yönetim açısından önemi şudur: Malik ahlakını arındırmak suretiyle boş ve değersiz işlerden uzak durur.²⁹⁰ Böylece yönettiği insanların gönülleri ona tâbi olur.²⁹¹

(iii) Temiz kişilik sahibi olma ve sağlam görüşlülüğün malik açısından anlamı şudur: malik eğer sağlam görüşlüyse iyi bir yaradılışı vardır. Ayrıca bu, savaş ve barış hallerini yönetmeyi, orduyu düzenlemeyi ve geçitleri korumayı mümkün kılan tecrübeliliğin işaretidir.²⁹² Nitekim sağlam görüşlü ve doğru fikirlilik yaratılış düzgünlüğüyle, çokça tecrübe ve eski toplumların halini göz önüne almakla olur. Dolayısıyla malik bu vasıflara sahip olduğunda devlet düzeni zarar görmeyecektir.²⁹³

(iv) Azimli olmak, ki buna sultanların azmi ve er kişilerin azmi denilir,²⁹⁴ hüküm verirken kararlı olmak anlamına gelir.

(v) Kararlı olmak da doğru görüşlülük ve sebat gücünün mahsulüdür. Nitekim doğru görüşlülük ile tereddütlülük bir araya gelmez. Bütün iyilikleri kazanmada, faziletleri ve kemâlâtı elde etmede kararlılık temel ilkedir.²⁹⁵ Özellikle devleti ilgilendiren işlerde tereddüt göstermek ataletle yol açacağından bu özellik malik için zorunludur.²⁹⁶

(vi) Sabır, cesaret erdeminin üçüncü tali erdemidir ve tefriti kaygıllılık, ifratı da deli cesaretidir.²⁹⁷ Sabırlılık erdemi ikiye ayrılır. Birisi cesaret erdeminin, diğeri iffet erdeminin altındadır. Cesaret erdeminin alt erdemi olan sabır nefsin dünyanın üzüntü ve korkularına karşı koyma gücüdür. Bu peygamberlik özelliklerindendir.²⁹⁸ Sabır, amaçlara ulaşmanın anahtarıdır.²⁹⁹ Bu nedenle malikin çok sabırlı olması onun sıkıntılı

²⁸⁹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 72.

²⁹⁰ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 180.

²⁹¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 230.

²⁹² İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 196.

²⁹³ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 180.

²⁹⁴ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s.182.

²⁹⁵ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 196.

²⁹⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 230.

²⁹⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 74.

²⁹⁸ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 56.

²⁹⁹ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 196.

durumlara katlanmasını sağlar.³⁰⁰ İffetin tâli erdemi olan sabır, nefsin çirkin hazlarla meşgul olmaması için arzuya uymaktan yani arzu sayesinde cisimsel hazlara meyletmekten, karşı koyucu bir güçle alıkonmasıdır. Bu sabır ile cesaret erdeminin tali erdemi olan sabır arasındaki ortak nokta istikrarlı bir şekilde ve karşı koyma gücüyle müdafaa etmedir.³⁰¹

(vii) Varlıklı olmak maliki insanların mallarına tamah etmekten korur.³⁰² Ayrıca zenginlik insanların kalbinde malike karşı sevgi oluşturur.³⁰³ Malikin varlıklı olması onun iktidarını güçlendirir ve arzu ettiğine ulaşmasına vesile olur.³⁰⁴

(viii) Malikin avane sahibi olması düşmanlarına karşı koymak hususunda kendisinin yanında bağlılarının bulunması demektir.³⁰⁵ Kendisiyle aynı görüşteki yardımcıları sayesinde malik, düşmanlarını püskürtür ve zalimi mazlumin hakkına girmekten alıkoyar.³⁰⁶

Bu sıfatların hepsinin temelinde, tüm iyilikleri kendinde toplayan adalet erdemi vardır. Malikin fiilleri aklının zaptı altında, hayvani kuvveleri de nefs-i mutmainnenin zaptı altında olmalıdır. Bu sebeple hilafet için malikin iffetli, cesur, kifayet ve ilim sahibi olması şarttır. Cinsiyet, kifayeti ve cesareti tamamlayıcı konumundadır. Müslümanlık ise, ilim ve iffettendir.³⁰⁷ Malike yönetiminde akıl ve adalet yeter. Çünkü bu iki sıfatla diğerleri elde edilebilir, ancak diğer sıfatlarla bu iki özellik kazanılamaz.³⁰⁸ İlahi hilafetin tamamlanması için iyiliklerle yetkinleşmek isteyen kişi, razı olunan fiillerle düzeni idare etme melekesi kazanmalı ve saf iyilikten başka bir şeyi amaçlamamalıdır.³⁰⁹

Malikin sahip olması zorunlu veya güzel görülen özelliklerin en önemli işlevi yönetilenlere karşı yöneticinin iktidarını sağlamaları ve pekiştirmeleridir. Nitekim

³⁰⁰ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 182.

³⁰¹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 60.

³⁰² Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 182.

³⁰³ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 196.

³⁰⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 232.

³⁰⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 182.

³⁰⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 232.

³⁰⁷ Aykıt, **a.g.e.**, s. 476-477.

³⁰⁸ Aykıt, **a.g.e.**, s. 490.

³⁰⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 208.

alacaklı ve kısas hakkı olan haricinde hiçbir maliki yenemez. Çünkü iktidarın zayıflığı, mülkün (devletin) fesadına yol açar.³¹⁰ Tam iktidar, yalnızca alacaklı ve kısas hakkı olanla istisna edilmiş, böylece malikin yetkisinin sınırları ortaya çıkmıştır. Yöneticinin iktidarının ilk koşulu meşruiyetidir. Onu seçen ve ilmini genişleten Allah'tır. Bu nedenle malik, sahib-i şariat olan Peygamber'in halifesi olmaya layıktır. İsrakilere göre malik, Nuru'l-envar'ın kendisine feyzan ettiği özel bir nurdur. Bu nur sayesinde insanlar onlara itaat ederler ve onlardan korkarlar.³¹¹ Öte yandan malik ve vekilleri şariatın hizmetçileridir. Halifelik, malikin meşruiyetini sağlayarak iktidarını pekiştirirken, şariatın hizmetkarı olması iktidarının dayanağını ve sınırını ifade etmektedir.

b. Malikin Adaleti Sağlayan ve Koruyan Görevleri

Erdemli şehir alemdeki varlıklar ve bedendeki organların dizilişi gibi hiyerarşik bir organizasyona sahiptir ve şu altı zümreden oluşur: İlk başkan, din hizmetkarları, dil uzmanlar (mütercimler, hatipler, edebiyatçılar, şairler, müzisyenler ve katipler), teknikerler (muhasibeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler), askerler veya mücahitler (savaşanlar ve korucular), mali işlerle uğraşanlar (çiftçiler, çobanlar, tüccarlar). Bu zümrelerin her birisi ve daha alt birimi, şehirde kendisine verilen görevi şehrin genel amacı doğrultusunda icra etmekle memurdur. Gerçek mutluluk bilinci, ortak din, amaç, inanç ve fiiller, şehir halkını sevgi ve adalet temelinde bir ahenk içinde tutacaktır. Buna göre adalet şariat yasaları çerçevesinde şehrin sahip olduğu şeylerin mensupları arasında paylaştırılması ve korunmasıdır. Adaletsizliğin ise kişiye ve şehre karşı olmak üzere iki türü vardır ve orantılı cezayı gerektirir.³¹² Fârâbî, adaleti genel ve özel olarak iki kısma ayırır. Genel adalet insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde erdemli fiiller işlemedir. Özel adalet ise toplumu oluşturan bireylerin ortak ve müşterek olduğu maddi ve maneni servetin paylaştırılması ve paylaştırılan şeylerin korunmasıdır. Özel anlamıyla adalet, müsavat manasına da gelmektedir.³¹³ İbn Miskeveyh adaletle ilgili özel bir eser yazmış, adaleti metafizikten cismani aleme, ahlak

³¹⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 233.

³¹¹ Aykıt, **a.g.e.**, s. 475-476.

³¹² Korkut, **a.g.e.**, s. 151-152.

³¹³ Fârâbî, **Fusulü'l-Medeni**, s. 144.

ve siyaset boyutunu da kapsayacak şekilde ilahi, tabii ve örfi olarak sınıflandırmıştır. Bir de insana özgü ihtiyari adaletten söz etmektedir.³¹⁴ İhtiyari adalet, hikmet, iffet, şecaat erdemlerinin üçünün var olması neticesinde ortaya çıkan ve iki aşırı uçtaki reziletlerin ortası olandır. Bu nedenle ihtiyari adalet, denge ve itidal ile ilişkilidir.³¹⁵

Taşköprizâde'ye göre medinenin unsurlarının her birinin görüşlerinin farklılaşması devletin sarsıntı geçirmesi demektir. Söz gelimi devlet erbabı refah ve estetiğe rağbet ederse, sabır ve tahammül yerine tembelliği tercih ederse, savaş ve mukateleyi bırakıp savunma ve karşı koyma melekelerini unutursa ve mal varlığına bağlı tekebbür ve zorbalık ederse bu durum devletin çökmesine neden olur. Hatta mücadele ettikleri herkes onları hezimete uğratar ve sanki hiç var olmamışlar gibi kökleri kurur. Taşköprizâde'ye göre devlet, toplumun görüşlerinin ittifak halinde ve sağlam bir ideale sahip olması temeline dayanır. Toplumun amaçlarının farklılaşması devleti sarsıntıya uğratar.³¹⁶ Ona göre hükümdar, nizamı korumak için dostlarıyla uyum içinde olmalı ve düşmanlarını dağıtmalıdır. Taşköprizâde'nin kendisine dayandığı Tûsî bu iki tavsiyeyi devleti koruma tedbiri olarak adlandırır.³¹⁷ Bu iki husus halkın maslahatını gözetmek ve adaleti ifsat edecek şeyden kaçınmakla tamama erer. Hükümdarın üç ana görevi vardır ve bu görevler toplumsal adaletin uygulanmasının şartlarıdır.³¹⁸ Münecimbaşı bu şartların yerine getirilmesiyle erdemli şehrin yönetiminin tamama ereceğini ve adalet amacının hasıl olacağını ifade eder.³¹⁹

(i) Toplumsal adaleti sağlama ve korumaya yönelik hükümdarın ilk görevi, sırasıyla dört sınıf arasındaki dengeyi muhafazadır. Şehrin mizacını, alemdeki dört unsur mesabesinde olan dört sınıf oluşturur. Bu dört unsurdan bazısının diğerlerine baskın gelmesi mizacın bozulmasına ve bünyenin çözülmesine yol açar.³²⁰ Nitekim bütün bileşiklerde unsurlardan birinin zorunlu sınırı aşması dengenin bozulmasına sebep olur. Nasıl ki her bir unsurun bir fiili ve toplamı oluşturan bileşiğin bir fiili varsa

³¹⁴ Toksöz, **a.g.e.**, s. 127.

³¹⁵ Toksöz, **a.g.e.**, s. 129-130

³¹⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 232-233; Tûsî, **a.g.e.**, s. 293-294.

³¹⁷ Tûsî, **a.g.e.**, s. 294.

³¹⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 244; Tûsî, **a.g.e.**, s. 295-299.

³¹⁹ Aykıt, **a.g.e.**, s. 491.

³²⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 234. Bkz. Tûsî, **a.g.e.**, s. 296.

aynı şekilde bu sınıfların her birinin ve hepsinin birlikte birer fiili vardır. ³²¹ Bir bileşikte itidal bazı parçaların diğeri üzerine üstünlük sağlamamasıyla olur. ³²²

(ii) İkinci görevi yönetilenlerin her birinin istidadına uygun olan mertebede bulunmasını sağlamaktır. Çünkü insanların tümü iyilik ve kötülük açısından üçe ayrılır: doğaları iyiliğe yatkın olanlar, doğaları kötülüğe yatkın olanlar ve doğaları bakımından ne iyi ne de kötü olanlar. ³²³ Malik, doğaları iyiliğe yatkın olup iyiliği de başkalarına ulaşan seçkin kimseleri onurlandırmalı ve güçlü kılmalıdır. ³²⁴ Doğası gereği kötü olanlardan topluma zarar veren kötülerini mutlaka engellemelidir. Düzelmeleri umulan grubu ise şerden ve tahripten alıkoymalıdır. Eğer düzelmesi umulmuyor ve kötülüğü de yayılıyorsa hapis cezası uygulamalıdır. Hapisten sonra söz konusu kötülüğü zincire vurmak, sonra da şehirden sürmekle izale etmelidir. Kötülükte aşırı giderse kötülüğü bilfiil işlediği organ kesilmelidir. ³²⁵ Yalnızca iradeyle ortaya çıkan kötülükler değil tabii kötülükler de şehirlerde ortadan kalkmalıdır. Çünkü tabii ve iradeye bağlı bütün iyiliklerin elde edilmesi ile ancak hakiki mutluluğa ulaşılır. Şehrin yöneticisinin görevi şehirleri öyle bir düzene sokmaktır ki şehrin bütün bölümleri birbirine bağlanmış ve uyum içinde olmalıdır. Ayrıca kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak üzere halkı işbirliği yapabilir hale getirmelidir. Başkan mutluluğun kazanılmasında yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı, zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. ³²⁶ Fârâbî’de siyasetin ahlak için gerekliliğini temellendiren son husus, yaptırım meselesidir. Toplum yöneticisinin iki tür metodu vardır: ilki erdemli davranışları eylemeye gönüllü olan halkı, bu davranışlara sevk edecek iknai yöntem iken, diğeri erdemli davranmamakta inat eden asi kişilere karşı kullanılacak zorlama yöntemidir. Zorlama yöntemiyle de yola gelmeyenlerin toplum dışına çıkarılmasını tavsiye etmektedir. ³²⁷

(iii) Müellifi meçhul nüshasında şârih malikin üçüncü görevini söz konusu

³²¹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 184.

³²² İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 200.

³²³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 234.

³²⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 236.

³²⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 240.

³²⁶ Fârâbî, **es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat**, s. 91.

³²⁷ Özturan, **a.g.e.**, s. 192.

gruplara geçim yolları sağlamada ve yapacağı ihsanlarda adaletli davranmak olarak ifade etmektedir. Konuyla alakalı Hz. Peygamber'in (sav) 'Hepiniz çobansınız ve hepiniz götüğünüz sürüden sorumlusunuz.' hadisini hatırlatmaktadır.³²⁸ Böylece şerhler arasında bu hadisi siyaset açısından ilk kez kullanmıştır. Taşköprizâde bu görevi hak ediş ve istidatlara uygun olarak rızık, muteber şeyler ve diğer nimetler gibi ortak iyiliklerin taksiminde gruplar arasında dengeyi sağlama olarak açıklar. Ona göre fertlere hakettiklerinden fazlası verildiğinde bu tüm medine halkına haksızlık olur. Fertlere hakettiğinden azı verildiğinde ise bu o kimselere haksızlık olur.³²⁹ Münecimbaşı'na göre hayırların dağıtımı (insafı) rızıkta, saygınlıkta (keramat) ve selamet üzerinden gerçekleşir. Bu konularda adalet ve tesviye her gruba eşit dağıtma anlamına gelmez. Her birinin hak edişine göre ne az ne de çok olması gerekir. Aksi durum zulüm olur.³³⁰ Kâzerûnî yöneticinin hak edişlere göre davranmasını onun âlemin tabibi oluşuna dayandırmaktadır. Toplumu bozan hastalıkları yönetici tanımalı, kaynaklarını bilmeli ve tedavisini yapabilmelidir.³³¹

c. Malikin Adaleti Uygulamada Takip Etmesi Gereken İlkeler

İcâ bu üç görevin uygulanmasını mümkün kılacak ve kolaylaştıracak yedi ilke saymaktadır. Bunlar;

(i) Şeriata uymak. Taşköprizâde buna şeriate uygun felsefî ilkeleri de eklemektedir. Bunu ifade edecek şekilde şöyle bir ilişki kurar: "Beden nasıl mizacıyla, mizaç nefisle, nefis de akılla ayakta duruyorsa, aynı şekilde ülkeler de hükümdar ile, hükümdar siyasetle ve siyaset de bilgelikle ayakta kalır. Eğer bilgelik ihmal edilirse şeriat zayıflar, otoritenin azameti kaybolur, onur ayaklar altına alınır ve nimet zail olur."³³² Bu ilişki Tûsî'de daha geniş olarak açıklanmakla birlikte Taşköprizâde tarafından çok iyi bir şekilde formülize edildiği görülmektedir.

(ii) Kolay ulaşılabilir olmak. Müellifi meçhul nüshada buna gerekçe olarak

³²⁸ Tiryaki, a.g.e, s. 136.

³²⁹ Taşköprizâde, a.g.e, s. 243.

³³⁰ Aykıt, a.g.e, s. 495. Fârâbî'nin benzer yaklaşımı ve ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraklı, a.g.e, s. 57.

³³¹ Kâzerûnî, a.g.e, s. 182.

³³² Taşköprizâde, a.g.e, s. 244. Krş. Tûsî, a.g.e, s. 299-300.

meselerin kendisine arz edilmesi gösterilmektedir.³³³ Taşköprizâde aynı minvalde bunu zalimlerin eline düşünlerin ona ulaşmasının mümkün olması olarak açıklar. Ona göre böyle olmazsa güçlüler zayıfları ezecek ve nihayetinde de düzen bozulacaktır.³³⁴ Müneccimbaşı kolay ulaşması gereken kimseleri mazlumlara ve ihtiyaç sahipleri olarak açıklamaktadır.³³⁵

(iii) Geçitleri korumak. Kâzerûnî düşmanlardan emin olmak için İslam yurdu ile daru'l-harbi birbirinden ayıran yerler olan sınırları korumak ki böylece düşmanların def edilmesini sağlamak olarak açıklar.³³⁶

(iv) Yol emniyetini sağlamak. Taşköprizâde'ye göre bu sayede tüccar ve esnaf serbest dolaşır ve medine maddi olarak kalkınır.³³⁷

(v) Memleketin işleri üzerine sürekli kafa yormak. Taşköprizâde bunun, malikin amaçlarının kesintiye uğramaması için olduğunu ifade eder.³³⁸ Müneccimbaşı, devamlı tefekkürün ilahi feyze açık olmak anlamına geldiğini düşünmektedir. Ona göre tefekkür huşu ve Allah'a tazarru ile olduğunda doğru düşünce ve yakını bilgi ilham olur. Bir düşünce isabetliyse Allah katından, hatalı veya eksikse kişinin eksikliği ve istidadının zayıflığından ileri gelir. Müneccimbaşı 'bazı alakalardan soyutlanmış' tefekkürle aklın nurunun ortaya çıkacağını ifade eder. Kişi bu nur sayesinde gizli şeyleri görür, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt eder. Müneccimbaşı tecerrüdle ittisal ve istifade edilenin faal akıl olduğunu belirtmektedir.

(vi) Hazları terk etmek. Müneccimbaşı hazları cismani ve behimi olarak takyid etmektedir.³³⁹ Taşköprizâde malikin özel hazlarını terk etmesine büyük önem atfetmektedir. Ona göre özel hazlar maliki hizmetlerinde ve halkla ilgili vazifelerinden alıkoyabilir. Bu da düzenin gevşemesine ve kaosa sebep olur. Hatta bu sebeple 'ilahi ilkeler rafa kalkar, halk için hayır namına bir şey kalmaz.' Taşköprizâde bunun üzerine

³³³ Tiryaki, **a.g.e.**, s. 137.

³³⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 244.

³³⁵ Aykıt, **a.g.e.**, s. 497.

³³⁶ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 190.

³³⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 244.

³³⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 244.

³³⁹ Aykıt, **a.g.e.**, s. 498.

bir de bu durum gerçekleşirse adil, tecrübeli ve söz konusu idareyi asli hüviyetine döndürecek bir yöneticiye ihtiyaç duyulacağının altını çizer. Bu, malikin iktidarı için bir tehdit ve tembih olarak algılanabilir. Şârih bununla da yetinmeyerek bu konudaki uyarılarına devam eder: ‘Bil ki hükümdar insanların boyunduruğuna sahip olduğunu ve tasarrufunun onlara nüfuz ettiğini, bu sebeple de onlardan daha müreffeh, daha dingin ve daha rahart olması gerektiğini aklından bile geçirmemelidir. Zira bu, bozulmanın en etkili sebebi, ülkelerin başına gelen felaketlerin en kötüsüdür. Aksine onun takip edeceği yol, rahat ve eğlenceye ayırdığı vakitleri azaltmak, düşünce ve iş saatlerini çoğaltmaktır. Hatta hayata dair zaruri şeyleri daha çok terk etmek, en önemliler I uyku ve benzer ihtiyaçlar olan teskin edici şeylerden bile gittikçe ayrılıp kendini ülke yönetimi ile ilgili kafa yormaya teslim etmelidir.’³⁴⁰

(vii) Son olarak akıllı ve basiret sahibi kimselerle istişare etmek. Taşköprizâde istişare edilecek kişilerin öncelikle güven vermesi gerektiğini vurgular. Bu güveni vermesi için de bu kimselerin asil, yüce gönüllü ve karakterli olmasını şart koşar.³⁴¹ İsmail Müfid İstanbulî alimlerin çoğunun danışmayı müstehap gördüğünü ancak bir görüşe göre de farz olduğunu hatırlatmaktadır.³⁴²

d. Malikin Yönetirken Riayet Etmesi Gereken Kurallar

Taşköprizâde bazı fazilet ehli kimselerin, hükümdarın riayet etmesi gereken on madde zikrettiğini aktarmaktadır:

Bunların ilki malikin hüküm konusunda kendisini halktan biri olarak görmesidir. Onlardan biri olsaydı kendisi için istmeyeceği bir şeyi onlar için de istememelidir.

Malik, müslümanların ihtiyaçlarını karşılamayı en büyük ibadetlerden biri olarak görmelidir. Onların ihtiyacını karşılamadıkça ibadetle meşgul olmamalı ve kendi bedeninin rahatlığı için halkın maslahatını bir kenara atmamalıdır.

³⁴⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 244.

³⁴¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 246.

³⁴² İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 202.

Yiyecek ve giyecek hususlarında malik, hulefa-yı raşidin'in yoluna uymalı, nefis ve leziz yemekler yemeyi ve son derece alımlı elbiseler giymeyi adet edinmemelidir.

Malikin sözünde yüze gülmemesi ve sebepsiz yere de sertlik göstermemesi gerekir. Ayrıca insanların sözüne kulak vermekten yorulmamalı, zayıf ve acizlerle konuşmaktan sıkılmamalıdır.

Hüküm verirken insanları hoşnut etmek için ihmalkar davranmamalı ve şeriatın emrine muhalefet etmemelidir. Kuşkusuz insanların yarısı, istekleri şeriatla uyuşmadığı için hakimden daima rahatsız olurlar. Hükümdar hakkaniyetle hüküm verdiğinde ise Allah da ondan hoşnut olacaktır halk da.

Hükmetmenin ve yönetmenin ciddiyetinden gafil olmamalıdır. Çünkü yöneticiler hevalarına uyduklarından dolayı dinin sınırlarını tahrip etmiştir. O nedenle ebedi devleti kazanmak için ipler elindeyken gayret etmelidir.

Yönetici alim ve salih kimseleri ziyaret etmeli ve onlara muhabbet göstermelidir. Ancak ulema görünümündeki deccallerden ve salih kılığındaki şeytanlardan uzak durmalıdır.

İnsanları zorbalık yaparak ve büyülenerek kendisinden nefret ettirmemeli, aksine zayıflara ve halka adaletiyle, ihsanıyla ve şefkatiyle kendisini sevdirmelidir.

Yetki verdiklerinin haksızlığını ve vekillerinin hıyanetini takip etme konusunda uyanık olmalıdır. Hükümdar çakalları halkın başına musallat etmemeli, yönetimde gevşek olmamalı ve devlet erkanını nasihatla eğitmelidir. Eğer onların bir haksızlığına vakıf olursa onları tüm aleme ibret olacak bir cezaya çarptırılmalıdır.

Olaylara ferasetle bakabilmeli, yani olayların özelliklerini ve sonuçlarını basiret gözüyle okuyabilmelidir. Eğer olaylar apaçıksa bunu şeriatın hükmüyle, olaylar karmaşıksa feraset ile yapar. Hükümdar meseleleri kendisine aktaranların sözüne güvenmemelidir. Bu nedenle ferasete ihtiyacı vardır. Feraset iki kısımdır: birincisi dini ferasettir. Bu yakın nurundan meydana gelir. Yakın nuru ise kötü huylardan nefsi arındırmakla ve yerilen sıfatlardan kalbi temizlemekle oluşur. Kişi nihayetinde Allah'ın

nuruyla bakar ve nihayetinde Allah onun gören gözü, işiten kulağı olur. Ferasetin ikinci kısmı felsefî olandır. Bu konuda da filozoflar tecrübe ile huylara delalet eden emareler bulmuşlar ve bu alanda birçok kitap yazmışlardır.³⁴³

e. Halkın Malik Üzerindeki Hakları

Halkın malik üzerinde hakları vardır. Eğer halk müslüman ise, onların hakkı şu yirmi maddedir:

Öncelikle malikin halka karşı mütevazı olması ve saltanatından dolayı onlara karşı büyülenmemelidir. Müslümanların mahremine bakmamalı, evlerine izinleri olmadan girmemelidir. İnsnlara derecelerine göre muamele etmelidir. Kaba saba insanlardan ve ayak takımından nazik sözler, halkın cahil kısmından fesahat ve belagat, köylülerden ve bedevilerden seçkin meclislerin muaşeretini beklememelidir. Kimseye kapasitesinin üstünde bir şey yüklememeli, yapamadıkları şeylerde onları mazur görmelidir. Yaşlılara, özellikle de dindarlara hürmet etmeli ve çocuklara şefkatle bakmalıdır.

Malik cezayı üç güne kadar ertelemelidir, fakat din için öfkelenip cezalandırma hariçtir. Dünya işlerinde bağışlama yaraşır, ahiret işlerinde ise tevbe durumu dışında affı terk etmek evladır. İnsanların günahlarını açığa çıkarmanın peşinde olmamalı, onların hatalarını araştırmamalı Her bir hatada cezaya çarptırmamalı, bildiği bütün çirkinliklerini de örtmelidir. Yönetici vaadinden dönmemelidir.

O, yönetiminde sertlik göstermemeli, sıradan olsun seçkin olsun herkese güler yüz göstermeli, zayıflara yumuşaklıkla muamele etmelidir. Fasık birinin, aynı şekilde hasetçilerin bir başkası hakkındaki sözünü dinlememelidir. Belirli gayeleri güdenler için de böyledir, çünkü gayeleri yalana ve iftiraya sevk eder. İnsafı gözetmeli, kendisine yapıldığında hoşnut olacağı şekilde davranmalıdır. Arabulucu olmalı, husumetleri bitirmeyi geciktirmemelidir. Malik, şüpheli şeyler yapmaktan kaçınmalıdır. Böylece insanlar çirkin şeyler yapmaya cesaret edemez. O, töhmet altında bırakacak

³⁴³ Taşköprizâde, a.g.e, s. 252.

durumlardan kaçınmalı, eğer bir günaha mübtela olmuşsa da bunu gizlemelidir. Çünkü halk, yöneticilerinin adeti üzeredir ve ona uyabilirler.

Eğer ihtiyaçların karşılanması yöneticinin şefaatine muhtaç ise bunu ihmal etmeden yapmalıdır. Salihler ve ehlullah ile çokça birlikte olmalı, kalp aynasını her gün onların vaazlarıyla nasihatlarıyla parlatmalı, aciz ve fakirler tarafında olmayı güçlü ve zenginlerin tarafında olmaya tercih etmelidir. Acizler, fakirler dullar ve yetimlerin durumlarını takip etmeli, onların ihtiyaçlarını karşılamalıdır.

İnsanların iskan etmediği yerlere gözcüler yerleştirmeli, yol kesicilerin işgalini betaraf etmeli ve onları yakalayıp başkalarına da ibret olacak bir cezaya çarptırmalıdır. İhtiyaç olan yerlerde han ve köprüler yapmayı ihmal etmemelidir. Camiler yaptırmalı, imam ve müezzinlerin nafakalarını belirlemelidir. Bu sayede geçimlerini karşılama isteği vazifelerini ifa etmekten onları alıkoymamış olur.

İyiliği emredip kötülükten sakındırmayı terk etmesin, genele de özele de nasihat etsin, itaati emretsin ve siyasetiyle onları günahlardan alıkoysın. O, adaleti ve ihsanı halkın tümüne yaymalı, müslüman ve kafir ayrımı yapmamalıdır. Çünkü sultan Allah'ın gölgesidir.³⁴⁴ Ehl-i kitabın da aynı şekilde malik üzerinde hakları vardır. Bunları Hz. Ömer (ra) ehl-i zimmetin hakları olarak vasiyetinde yazmıştır. Ancak ehl-i kitabın uyması gereken yirmi kural söz konusudur. Eğer onlar bu maddelere muhalefet ederlerse kanları ve malları helal olur. Hz. Ömer (ra)'e göre kendilerine şart koşulan şeylere muhalefet ederlerse himayelerini yitirirler, isyankar ve bozguncular hakkında müslümanlara helal olan şey onlar hakkında da helal olur. Söz konusu kurallar şunlardır:

İslam diyarında sinagog ve kilise yapmayacaklar, yıkılmış olan sinagog ve kiliseleri de yeniden inşâ etmeyeceklerdir. Yolculuk hâlindeki müslümanların oralarda konaklamalarına engel olmayacaklardır. Müslümanlar buralarda üç güne kadar kalırlarsa onları ağırlamayı ihmal etmeyecekler. Müslümanların durumlarını tecessüs edip küffara bildirmeyecekler. Yakınları arasından müslüman olmak isteyenleri

³⁴⁴ Taşköprizâde, a.g.e, s. 252-256.

engellemeyecekler. Müslümanlara hürmetkar olacaklar ve bulundukları meclisleri müslümanlar geldiğinde onlara bırakacaklar. Müslüman köle satmayacaklar. Kıyafetlerinde müslümanlara benzemeyecekler ve müslümanların adlarını almayacaklar. Müşriklere ait kıyafetleri giymeyi bırakmayacaklar ki bu sayede müslümanlardan ayırt edilsinler. Eğer ve gem vurulmuş ata binmeyecekler, yay, ok, kılıç ve benzeri şeyler taşımayacaklar. Taşlı ve nakışlı yüzük takmayacaklar. İçki satmayacaklar ve aleni olarak da içmeyecekler. Müşrikler arasındaki işaret ve adetleri açıktan yapmayacaklar. Müslümanların yakınında ev ve mesken inşa etmeyecekler. Ölülerini müslüman kabirlerinin yanına defnetmeyecekler. Başlarına bir felaket geldiğinde çığlık atmayacaklar ve yakınlarının ölümlerinde sesli ağlamayacaklar.³⁴⁵

f. Malikin Savaş Anlayışı

Fârâbî'ye göre şehre adil savaş türleri şunlardır: dışarıdan gelen bir tehlikeyi savuşturmak, şehrin sınırlarının dışında hak ettiği bir iyiliği elde etmek, gerçek mutluluğu ve kendileri için iyilik olan şeyleri bilmeyen bir şehri buna zorlamak, şehir içinde kendilerine verilen görevleri yerine getirmeyerek siyasi otoriteye karşı gelenlere mevkilerini bildirmek, şehir halkının haklarını gasp edenlerden bunu almak, şehrin bir bölümüne suç işlemiş olan gurupları cezalandırmak ve var oldukları sürece şehir için tehlike oluşturan diğer şehir ve gurupları bertaraf etmek. Haklı savaş meşru müdaafanın haricinde saldırı amaçlı da olabilir. Savaş amaç değildir, ancak mutluluğa ulaşmada yöneticinin başvuracağı yollardan biridir. Adil savaş süreçlerinin ilkesi meşru savunma ve adalettir. Adil savaşın amacı, adalet, iyilik ve mutluluk iken haksız savaşın gayesi baskı kurmak, kuvvet devşirmek ve ekonomiye dönük nimet gasp etmektir.³⁴⁶ İbn Sina'ya göre yasa koyucu erdemsiz şehirleri hakka davet edecek yasalar yapmalı ve hakkı kabul etmeyen toplumlara yönelik savaş yasaları yapmalıdır. Mal ve ırz güvenliği erdemli şehri maslahata sebep olurken erdemsiz şehirlerde bu, bozgunculuk ve kötülüğe yardımcı olur. Erdemli şehir sadece erdemsiz şehirlere savaş açabilir. Asla erdemli bir

³⁴⁵ Taşköprizâde, bunları Seyyid Ali el-Hemedânî'nin (ks) *Zahiretü'l-müluk* adlı eserinden naklettiğini belirtmektedir. Bkz. Taşköprizâde, **a.g.e**, s. 256-258.

³⁴⁶ Korkut, **a.g.e**, s. 153-154.

şehre savaş açamaz. Geride kalan bütün toplumlar erdemli şehrin adil yasasına uymaya zorlanmalıdır. Bu süreçte erdemli yasaların yozlaşmasına da izin verilmemelidir.³⁴⁷

Taşköprizâde şârihler arasında savaş politikası hakkında tek yorum yapan kişidir. Onun da bu görüşlerinin büyük ölçüde Tûsî'ye dayandığı görülmektedir.³⁴⁸ Hükümdarların savaşla ilgili düşüncelerini çıkarsamanın yolu, onların savaş hazırlığını ve sıradışı durumlarını gözlemektir. Onların seçkin adamlarından ve onların aralarında gezenlerden haber almak yahut halkla konuşmak, savaşla ilgili sırların açığa çıkarılması için yollardır. Çünkü herkesin sırlarını emanet ettiği bir arkadaşı vardır ve sırlar ağızdan ağıza dolaşır. böylece savaş anlayışıyla alakalı saklananlardan hareketle işin hakikatine varılır.

Yönetici, acziyet olarak görülmedikçe düşmanların kalbini kazanma ve uzlaşmada en ileri aşamaya gitmeli ve savaşı engellemek için her türlü çareye başvurmalıdır. Savaş en son çare olmalı, zorunluluk olmadıkça savaşa meyletmemelidir. Savaşmaya mecbur kaldığında ise savaş şu iki şekilde yapılır: savunma ya da taarruz.

Savunma savaşında eğer gücü yetiyorsa gece baskını ya da düşmanı pusuya düşürme yolunu bulmalıdır. Zira kendi evinde basılan mağlup olur. Buna gücü yetmiyorsa hisarlar ve hendekler yapma yoluna başvurmalı ve mallarını harcayarak, türlü çareler ve inceliklerle barış talebinde bulunmalıdır. Eğer taarruz savaşı yapılacaksa da amacı mutlak iyilik ve hak dini ayakta tutma arzusu olmalıdır. Bu durumda da ancak kazanacağına eminse savaşa girmeli, aksi halde savaşa girerek adamlarını ve techizatını riske atmamalıdır.

Savaşa ancak fikir birliğine sahip bir grupla başlanmalıdır. Aksi durumda onları yanında değil karşısında görebilir. Ayrıca yönetici çarpışmaya bizzat katılmamalıdır. Ordusunun başına yiğitliğiyle şöhret bulmuş ve kalplere korku vermek için şanı yayılmış, hile ve savaş taktiklerini uygulayabilecek savaş zekasına ve savaş tecrübesine sahip, düşmanların kökünü kazıyabilecek ve dirliğini bozabilecek kimseyi koymalıdır. Ancak hıyanet caiz değildir. Savaşın an meselesi olduğu durumlarda en

³⁴⁷ İbn Sina, **a.g.e.**, s. 203-204.

³⁴⁸ Kırş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 302-305.

önemli iş, gözcüler dikmek, teyakkuz halinde olmak ve orduyu en elverişli konuma sevk etmektir. Zorunlu olmadıkça hendekler açılmamalı ve barikatlar kurulmamalıdır, çünkü bu düşmana cesaret verir.

Yönetici, canını ortaya koyan ve meydan okuyarak karşılaşmaya çıkanları çokça överek ve bu kimselere ihsanda bulunarak yiğitleri harbe motive etmelidir. Kararlılık ve sabırdan ayrılmamalı, düşüncesizlikten ve deli cesaretinden kaçmalıdır. Düşman hakir olsa bile düşmanı asla küçümsememeli muzaffer olduğunda da hemen öldürme emri vermemelidir. Çünkü düşmanı canlı ele geçirmenin rehin ve esir tutma, fidye ve hediye alma gibi birçok faydası vardır. Galip geldiğinde ise usanmamalı ve sağduyuyu elden bırakmamalıdır. Sonrasında düşmanlık ve kıyımdan sakınmalıdır. Çünkü zaferden sonra düşmanlar, tebaa konumundadır.³⁴⁹

2. Memluk

Memluk, mutlak olarak yönetilenlerin tümünü kapsamaktadır. Ancak medinenin unsurları açısından malike karşı görevleri belirtilen memluk, büyük oranda malikle ve diğer yönetici grubundan kimselerle bir şekilde ilişkide olan devlet erbabı ve hizmetkarlardır. Yani memlукun malike karşı görevleriyle malikin yardımcılarının ve hizmetkarlarının ona karşı takip edeceği siyaset ve adap kastedilmektedir. Nitekim memluk, malikin yardımcıları konumundadır.³⁵⁰

Hükümdarın otoritesine tam olarak itaat, kendisine tam bir sevgi ve sadakatle bağlı olmak, tüm yönetilenlerin malike karşı ortak görevidir. Fakat adabı gerektiren hususlar elbette hükümdarla aynı ortamda olmayı gerektirir ve bu da özel bir gruptur. Aşağıda belirtilen adap kuralları da işte bu kesim dikkate alınarak belirtilmektedir.³⁵¹

i. Memlукün öncelikli görevi, dille övgü, kalple sevgi, aile ve hizmetkarlarıyla hizmet etmek şeklinde maliki yüceltmektir. Şeriata aykırı olmadığı sürece yöneticinin emir ve yasaklarına boyun eğmelidir. Hatalı olması durumunda ise ancak imada veya

³⁴⁹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 246-248.

³⁵⁰ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 198.

³⁵¹ Söz konusu adap kuralları büyük ölçüde Tûsî'ye dayanmaktadır. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 306-313. Tûsî'nin açıklamaları ise İbnü'l-Mukaffa'nın *Adab*'ından aktarmadır. Bkz. Gafarov, **a.g.e.**, s. 279; Macit Fahri, **a.g.e.**, s. 199. Krş. İbnü'l-Mukaffa, **İslam Siyaset Üslubu**, İstanbul : Dergah Yayınları, 2004, s. 62, 64-75.

ince bir işaretle bulunabilir.³⁵² İsmail Müfid İstanbulî'ye göre o, Allah'ın gölgesi ve Hz. Peygamber'in (as) halifesi konumunda özel bir tecelliye mazhardır. Dolayısıyla kişi hem dışından hem de içinden malikin emir ve yasaklarına itaat etmelidir.³⁵³ Bu yaklaşım, tasavvufi düşüncenin siyaset üzerindeki bir yansıması olarak okunabilir.

ii. Yöneticinin hizmetindekiler, biktırmamak kaydıyla her vakitte onun yanında hazır bulunmalıdır. Bıkma hem hükümdar hem de hizmetkar açısından olabilir.³⁵⁴ Malikle beraberlik adabına uymak zordur. Hatta bazı tarikat şeyhlerine göre sultanlara hizmet etmeyenlerin tarikata girmeleri uygun değildir. Çünkü yönetici Allah'ın gölgesi olduğu için onun yanında olmak, nefislerin tarikat merasimlerine riayet hususunda eğitilmelerini sağlar. Sultanlara arkadaşlık yapmak, ateşe girmek veya aslanla bir arada olmak gibidir.³⁵⁵ Bu, denize düşmeye de benzetilir. Dalgaya kapılan kimse nefisini düşüklüğe ve zillete alıştırılmalıdır. Daima kendisine emredileni yapmalı, buna sıkıca tutunmalı ve verilen görevi derhal yerine getirmede kusur etmemelidir. Bu nedenle hükümdarlara hizmet etmek için seçilmeyenler onlara yakın olmaktan uzak durmalıdırlar.³⁵⁶ Görüldüğü gibi yönetici ve yönetilenler ilişkisi mürşid-mürşid ilişkisine benzetilmekte, bu yolla yöneticinin davranış ve kararları noktasında dini bir koruma kalkını oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

(iii) İkiyüzlülüğe düşmeden, sultanın hoşlanacağı bir yolla sultanın yaptığı her şeyi süslemeli ve övmelidir. Yöneticiye nasihat etme konumunda olanlar bundan istisnadır.³⁵⁷ İstişare makamında olanlar maslahata aykırı bir düşünce görürse yani kendisi veya başkası için bir zarar sezerse³⁵⁸ öncelikle yöneticinin suyuna gitmeli, yumuşaklıkla ve nezaketle onun görüşünü değiştirmeli ve düşüncesini izale etmelidir.³⁵⁹ İstişare makamında olan kimseler, lala ve müşavir gibi akıllar zümresinden olan ya da vezir gibi hükümdarın katında bir makama sahip olanlardır. Bu kimseler, yalnız olduklarında türlü taktikler ve anlatılarla, geçmişten örneklerle malikin görüşünü

³⁵² Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 190.

³⁵³ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 204.

³⁵⁴ İsmail Müfid İstanbulî, aynı yer.

³⁵⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 190-192.

³⁵⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 258.

³⁵⁷ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 192.

³⁵⁸ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 206.

³⁵⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 192.

değiştirmeye çalışmalıdır. Onu, görüşünün kötü neticeleri hakkında uyarmalı, aksi görüşü ona süslemeli, emir ve yasak yoluyla benimsemeyeceği şeyi tedrici olarak ona benimsetmeli ve buyurucu bir yol izlememelidir. Çünkü padişahın düşüncesi dağın zirvesinden akan bir su gibidir, onu bir yönden diğerine çevirmek, ancak aşama aşama ve taktiklerle mümkündür.³⁶⁰ Sultana bilgi vermek bilgi alma, öğretmek de öğrenme üslubunda olmalıdır. Rütbe sahibi olmayanın kendisini büyük bir zarara atmaması için susması ve övmesi gerekir.³⁶¹ Yapılan her şeyi övmekten kasıt, hükümdarın işlerinin iyi taraflarını aramaktır. Kuşkusuz dünyadaki her işin iyi ve kötü tarafı vardır.³⁶²

(iv) Hizmetkârın görevi hükümdarın sırrını saklamaktır. Böylece hükümdar, hizmetkarına güvenir ve sırları ortaya çıktığında da onu itham etmez. Zira hükümdarların sırlarını iletecek kanallar çoktur. Açık hallerle gizli haller arasında bağlantı kurulması hasebiyle, hükümdarların sırları çokça yayılır.³⁶³ Dolayısıyla en ihtiyatlısı mümkün mertebe açık olanları da gizlemektir. Böylece onda sırları saklama melekesi oluşur ve kimse saklı durumları bilmeye yol bulamaz.

(v) Yöneticinin sadakat hususunda itham ettiği ve düşmanı sandığı kişilerden ve bunlar hakkında şefaatte bulunmaktan sakınmalıdır. Aksi halde kendisi de itham edilip onlardan sayılabilir.³⁶⁴ Ayrıca bu kimselerin gönlüne de yakın olmasına sebep olur.³⁶⁵ Çünkü onlara yardım etmek onları sevdiğine işaret eder ve onların arkadaşlığında bulunan sakıncayı gerektirir.³⁶⁶

(vi) Kendi payını ve yöneticinin payını içeren bir iş olduğunda yöneticininkini tahsil etmelidir. Çünkü kullukta kendi payını terk etmekten daha büyük bir mertebe yoktur. Yönetici onu kendisine tercih ettiğini bildiğinde kişinin mertebesi yükselir.³⁶⁷

³⁶⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 260.

³⁶¹ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 206.

³⁶² Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 258.

³⁶³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 260.

³⁶⁴ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 192.

³⁶⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 260.

³⁶⁶ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 206.

³⁶⁷ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 192.

Tamahkar ve ihtiraslı olmadan ve kanaatkarlığı tercih ederek kendi payını da usulünce almalıdır.³⁶⁸

(vii) Her şeyde ona muvafakat etmelidir. Yani caiz olan her durumda onun hükmüne tabi olmalıdır.³⁶⁹ Çünkü bazı durumlarda muhalefet gönüllerde olur ve kalplerde nefret yeşerir, bu da utanmayı gerektiren şeylere yol açar.³⁷⁰ Ayrıca çekişme sevgiyi yok eder.

(viii) Aç gözlülüğü terk etmelidir. Çünkü hırslı kişiye güvenilmez. Sadece mal ve para gibi fayda elde etmeye dalmak ve hırslanmak, samimiyetsizliği ve sevginin saf olmadığını gösterir ve nefrete sebep olur.

(ix) Yöneticiden değil onunla birlikte çıkar sağlamalıdır. Yani kişi maddi olarak yeterli olmalıdır ki yöneticiye yakınlığı sebebiyle mal elde etmesin ve istemenin zilletinden korunsun. Saygıdeğer olmak için yöneticinin malına tamah etmemelidir.³⁷¹ Zahirde malı ve canıyla ona hizmet ederek malının ve canının ona feda olduğunu gösterebilir. Çünkü sadece göstermesi hükümdarın sevgisi için yeterlidir. Bu ikisini onu süslemede yani devletin düzenini korumada kullanmalıdır.³⁷²

(x) Malını ve canını onun için harcadığını göstermelidir. Çünkü bir şey için yarışırsa ona yönelik hırsı artar, nitekim insan engellendiği şeye hırs duyar.³⁷³ Ayrıca hükümdar kişinin fedakarlığına inandığında, onun malına tamah etmez. Bu bakımdan kanını ve malını kendi onur ve bekasının güzelliği değil, hükümdarın süsü yapmaya çalışmalıdır.³⁷⁴

(xi) Yönetilen, yöneticiye özel olan ve benzer şeylerde ona ortak olmamalıdır. Benzerle kastedilen binecek ve giysi gibi ona mahsus şeylerdir. Çünkü bu edepsizliktir. Aksi halde kişiyi helake ve cezaya mahkum eder.³⁷⁵ Benzerlerinden kasıt, yöneticiler

³⁶⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 260.

³⁶⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 192.

³⁷⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁷¹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

³⁷² İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 208.

³⁷³ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

³⁷⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁷⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

kabilinden olanlara tahsis edilmiş şeyler de olabilir. Bundan kaçınılmalıdır çünkü bu, hasedi doğurur ve hasetten de onur ve itibarın ayaklar altına alınması husule gelir. Haset ettiği şeyi elde etmeye gücü yeten hasetçi, hiç beklemez.³⁷⁶ Başka bir anlam da haskulun hükümdarlara mahsus durumları hükümdarla paylaşılması şeklindedir. Çünkü hükümdarlar kendilerine has konuları paylaşmanın otoriteyi paylaşmaya götüreceğini düşünürler. Dolayısıyla hükümdarın düşmanlığına sebep olmaması için bundan kaçınılmalıdır.³⁷⁷

(xii) Yöneticinin öfkesi alevlendiğinde kişi ondan kaçmalıdır. Çünkü öfkenin dumanı, basiret nurunu kapatır, sultanı şiddetin zararına karşı kör eder ve onu helake sürükler.³⁷⁸ Yöneticinin öfkesi dindiği ve ateşinin harareti söndüğünde kişi onu övmelidir. Çünkü öfke ateşi ne daimidir ne de yarıda kesilir. Bundan sonra özrünü açıklayan şeyi ona uygunca söyler ve kalbini yumuşatır.³⁷⁹

(xiii) Kişi yöneticiyi alenen insanlara şikayet etmemelidir. Çünkü bu fayda değil aksine zarar verir. Ayrıca insanlar onun şikayetçi olmasından mertebesinin düştüğü sonucunu çıkarabilir. Bunu içinden bile geçirmemelidir.³⁸⁰ Çünkü hükümdarlara sürekli bilgi yağar ve durumlar devlet erkanının içine doğar. Hükümdarların çoğu zekalarıyla öne çıkmış ve feraset sahibi kimselerdir.³⁸¹ Yani onun hakkında hiç kimseye şikayet etmez, beyanda bulunmasa bile feraset ve irfan sahipleri yanında açığa çıkmaması için içinde de biriktirmez.³⁸²

(xiv) Kişi yöneticiye hizmeti sürdürmek için ölüme hazır olmalıdır. Onun üzerinde hizmet hakkı olduğunu göstermemeli, sonraki hizmetini sadece önceki hukuku için yapmış olmamalıdır.³⁸³ Daimi hizmetiyle hükümdarın yanından ayrılmamalı, yani hizmetinin sonu başını hatırlatmalı ve hizmeti, hükümdar üzerinde bir

³⁷⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁷⁷ İsmali Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 208.

³⁷⁸ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

³⁷⁹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁸⁰ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

³⁸¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁸² İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 208.

³⁸³ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 194.

hak oluşturmamalıdır. Çünkü hükümdarlar devam etmeyen hukuku çokça unuttur, kimsenin lehine hatırlatıcı bulundurmazlar.³⁸⁴

(xv) Yönetici onu kardeşi yerine koysa dahi kişi ona tam bir saygı gösterme konusunda onu efendi ve baba yerine koymalıdır.³⁸⁵ Hizmetkâr hükümdara olan yakınlığına aldanmamalı aksine şefkatini pekiştirerek onu efendisi gibi görmelidir. Hükümdar nezdinde belli bir yere gelince söylenegelen hitap şekillerini ve bol yakarmalı sözleri bırakmalıdır. Çünkü bunlar bir resmiyetin göstergesidir. Ancak bir topluluk içinde yine bu ifadelere devam etmelidir.³⁸⁶

(xvi) Hizmetinde dosdoğru olma yoluyla kendisine düşman olmasının kötülüğünden kaçınmalıdır. Çünkü yönetici yönetilenlerin hizmette doğru yolda olduğunu ve samimiyetini gördüğünde hiç kimsenin eleştirisinden etkilenmez.³⁸⁷ Yaptığı işte ister gizli ister aleni olsun dürüstlükten ayrılmayarak düşmanlardan ve onların tuzaklarından kaçınmış olur. Hükümdara hizmette vezirlikten daha zor bir şey yoktur. Çünkü onun makamına gıpta edilir, hasetçileri hükümdar yalnızken yanıbaşından ayrılmayan dostları oluverir, gözden düşmesi ve makamını kaybetmesi için fırsatlar kollayan ihtiras sahipleri olurlar. Hizmetkar kendisiyle ilgili töhmet altında bırakan sözlerden telaş etmemeli, aksine sağlamca araştırmalıdır. Kendisini ona aldırış etmiyormuş gibi göstermeli, cesur ve cüretkar durmalıdır. İddiacının sözüne güç katmamak için yöneticinin huzurunda kızmamalıdır. Bir cedelleşme ve münakaşaya girerse tartışmasını hilim ve vakarla yapmalıdır. Hükümdarın kendisinden sakladığı şeye kişi müdahil olmamalıdır. Çünkü bu kötü bir davranıştır.³⁸⁸ Ayrıca bu onun gönlünün sapmasına neden olur. Bu nedenle aksine iradesini onun iradesine takmalıdır.³⁸⁹ Bir sırrı kurcalamak bir kişinin haremine girmek gibidir, hele ki hükümdarın sırrını.³⁹⁰

³⁸⁴ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 262.

³⁸⁵ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 208.

³⁸⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 264.

³⁸⁷ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 196.

³⁸⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 264.

³⁸⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 196.

³⁹⁰ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 210.

(xvii) Sultanın huzurunda fısıldaşılmamalıdır. Yani sözü başkasından gizleyerek biriyle gizlice konuşmaması gerekir. Bu hiçkimsenin yanında uygun değildir, çünkü vehim uyandırır.³⁹¹ Hükümdar kendisine hitap ettiğinde özlü bir şekilde cevap vermeli, başkasına bir şey soruyorsa da söze karışmamalıdır. Çünkü bu, onun hafifliğine ve basitliğine delalet eder.³⁹²

(xviii) Kendisinden önde olanları geçmeyi arzulamamalıdır. Kişi herhangi bir üstünlüğü olmayan kişinin ardında kalmaktan sıkılmamalıdır. Nitekim yüce bir şahsın son derece aşağı bir şahısla zati bir münasebeti olabilir ve bu münasebet de sevgiye kaynaklık edebilir. Ayrıca onun insanların bilmediği geçmiş bir hukuku da olabilir.³⁹³ Bilmelidir ki hizmetkar olsun hükümdar olsun görünüşte aralarında büyük bir mertebe farkı bulunsa da herkesin aralarındaki ruhi yakınlık ve fitri benzerlik sebebiyle arkadaşlık ettiği bir can dostu vardır. Dolayısıyla hizmetkar efendisinin can dostunu gözeterek ona son derece hürmetkar davranmalıdır.³⁹⁴

Görüldüğü gibi yöneticiyle ilişkisi olan kimseler kendi konumlarının gerektirdiği hürmet, sadakat ve itaati göstermekle yükümlüdür. Söz konusu görevler, hükümdar ile kişi arasında sevgi ve güven bağlarını kuvvetlendirmeyi amaçlamaktadır.

3. Emsal

Medinenin unsurlarından biri olan emsal denkler manasına gelir. Denkliğin birbirleri arasında yöneten yönetilen ilişkisinin bulunmaması açısından insanlar arasındaki ilişkide olduğunu zikretmek gerekir. Bir insan yönetim ilişkisi dışında başka bir insanla ilişkisinde ya dost ya düşman yahut dost da düşman da olmayan tanıdıklar konumunda bulunur. Burada aile ilişkileri de hatırlanabilir. Ancak aile içi ilişkiler, mevkiler ve görevler bu konunun kapsamında olmayıp *el-Ahlaku'l-Adudiyye* şerhlerinde ayrı bir bölüm olarak değerlendirilmiştir.

³⁹¹ Kâzerûnî, a.g.e, s. 196.

³⁹² Taşköprizâde, a.g.e, s. 264.

³⁹³ Kâzerûnî, a.g.e, s. 196.

³⁹⁴ Taşköprizâde, a.g.e, s. 266.

Emsal kategorisiyle insanlar arasındaki muaşeretin adalete uygun şekilde açıklanarak siyaset felsefesine dâhil edilmesinin bir anlamı vardır. el-Ahlaku'l-Adudiyye geleneği toplumsal düzeni itidale bağlamakta ve adalete dayalı düzen için de toplumun her kesiminin kendine düşeni yapması gerektiği görüşündedir. Yani yönetici ve yönetilenin birbirine olan görevleri yönetimin bir yönüyle birbirine denk ve muaşeret içinde bulunan toplumun kendi aralarındaki bireysel ilişkiler siyasetin başka bir yönünü oluşturmaktadır.

el-Ahlâku'l-Adudiyye şerhlerinde emsal yukarıda açıklandığı gibi anlaşılmıştır. Ancak Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'ye ait şerhte emsal unsur olarak yer almamakta, onun yerine “selâtin-i izam efendilerimizin evamirlerine imtisal edenler üç sınıftır” ibaresi altında dostlar, düşmanlar ile “dost ve düşman olmayan bir taife” olarak tasnif yapmıştır. Bu başlıklarda da malikin bu üç kategoriye karşı duracağı konum kısaca açıklanmıştır. Bu diğer şerhlerden farklı bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹⁵

a. Dostlar

Tûsî, arkadaşlığa ve hakiki dostluğa *Ahlâk-ı Nasırî*'de “Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği” başlığıyla hususi bir bölüm ayırmıştır. O, insanın tabiatı itibarıyla medeni olduğunu hatırlattıktan sonra insanın mutluluğunun sahip olduğu arkadaşla tamamen ereceğini ifade etmektedir. Ona göre yetkin ve mutlu kişi arkadaş kazanma hususunda çokça gayret sarf eder. Yetkinleşme bakımından hem arkadaşına katkı sağlar ve hem de ondan istifade eder.³⁹⁶ *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneği Tûsî'yi bu konuda başlıklandırma bakımından olmasa da içerik olarak takip etmektedir.³⁹⁷ Şârihler arkadaşlık ve hakiki dostluğu emsal grubunun içinde değerlendirmişlerdir. İsmail Müfid İstanbulî'ye göre iki kişi arasındaki ilişki ya iyi

³⁹⁵ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye, Ahlak-ı Adudiyye* tıpkıbasımı, s. 58-61.

³⁹⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 314. *el-Ahlâku'l-Adudiyye* ve şerhlerinin de devam ettirdiği Tûsî'nin arkadaşlık ve dostluk hakkındaki görüşleri İbn Miskeveyh'e dayanmaktadır. Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 166-178; *Tehzîbü'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, s. 176-186.

³⁹⁷ Krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 314-328.

inanç ya da kötü inanç üzerinedir ya da bunlardan hiçbirine dayanmaz. Bu üç kısımdan birincisi faydalanmak ve zevk almak için olan arkadaşlardır.³⁹⁸

Kâzerûnî insanların çoğunun hayvani hazları ve nefsânî şehvetleri istediğini söylemektedir. Aristo'dan naklen insanların arkadaş ya rahatlıkta ya da sıkıntıda ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Ona göre rahatlık durumunda arkadaşlık, haz almak ve kaynaşmak içindir. Arkadaşlık hem şariat hem akıl ve hem de örf cihetinden istenen bir şeydir.

Kâzerûnî'ye göre kişi arkadaş edinmek isteyen kimse önce karşısındakinin gençlik zamanındaki durumunu, anne babasını, kardeşlerini, sülalesini, sonra da arkadaşlarıyla ve akrabaları ile ilişkisini araştırmalıdır. Daha sonra onun yöneticilik sevgisine bakmalıdır. Çünkü kim yönetmeyi severse sevgisinde kendisine eş olamaz.

Kişinin arkadaş edinmek için sınavacağı diğer bir husus nimet verene şükürle mi yoksa nankörlükle mi karşılık verdiğidir. Nimete şükürden maksat sadece karşılık değildir. Nitekim kişi fakirlikten dolayı karşılamaktan aciz olabilir. Fakat dili nimeti verenin övgüsüyle ıslanıyorsa ve kalbi de onun dostluk ve muhabbetiyle meşgul ise kusurlu sayılmaz. Dahası hazlara ve mal biriktirmeye yönelip yönelmediğine de bakmalıdır. Çünkü hırs ona galip gelmişse arkadaş olmaya layık değildir. Aynı şekilde büyülenme ve baskın gelme sevdalıysa veya oyuna, eğlenceye, şarkı dinlemeye ve dansözlere yakın olmaya tutkulu ise de arkadaş olmaya uygun değildir. Bütün sıfatların kendisinde toplandığı şahıs, kamil bir dost ve erdemli bir yoldaştır.³⁹⁹

Tûsî gibi Taşköprizâde de dostları hakiki ve sahte olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁰⁰

(i) Gerçek dostlar için yükümlülük yoktur. Zira hakiki dost, kişinin kendisi gibidir ve muhabbetin şartı külfeti terk etmektir. Gerçek dostlukta kişi dostuna protokol uygulamaz. Dost, kişinin işlerinde yardımcı, etrafındakiler ve malları için de halifesidir. Candan dostluk ancak iki kişi arasında olur ve dolayısıyla mümkünse bir ile yetinmek

³⁹⁸ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e**, s. 210-212.

³⁹⁹ Kâzerûnî, **a.g.e**, s. 196, 198.

⁴⁰⁰ Taşköprizâde, **a.g.e**, s. 266. Tûsî, bu ayrımı 'İnsan Sınıflarıyla İlişkinin Niteliği' başlığı altında yapmakta ve dost, düşman ve tanıdıklar şeklindeki aynı tasnifinde benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Krş. Tûsî, **a.g.e**, 329-337.

en uygunudur.⁴⁰¹ Hakiki dostlar Allah için seven, iyilik ve takvada yardımlaşan kimselerdir. Onlar gerçekten aşağılık şehvetleri, hayvani hazları terk ederek kendi istekleriyle ölen ve böylelikle birlik mertebesine ulaşan bir gruptur. Bu riyazet ve mücahedenin bir sonucudur ve buraya ulaşmak Rabbani bir hoca, hakiki bir mürşid ile mümkündür. Bu filozofların bu konu hakkındaki iddiası ile uyumludur. Filozoflara göre iki kişi arasındaki gerçek arkadaşlık, doğumları ya da döllemeleri esnasında feleklerin duruşunun benzerliğinden dolayı mizaçlarının benzer olması sebebiyle gerçekleşir. Bu tabii bir sebeptir.⁴⁰² Böyle bir kimseyi bulan, düşmanca muameleden sıyrılmalı ve müsaleme içinde olmalıdır. Ancak yine de ihtiyatlı ve dikkatli olması gerekmektedir.⁴⁰³ Şerhlerde yer almayan ancak Tûsî'nin İbn Miskeveyh'e dayanarak değindiği yöneticinin arkadaşlığı meselesini burada zikretmek yerinde olacaktır. Tûsî, arkadaşlıkla ilgili 'kişi olarak senden başkası olduğu halde aslında sen olan kişi' şeklindeki tanımı hatırlattıktan sonra yöneticinin arkadaşlığa intikal etmektedir. Ona göre yöneticiler kendilerini çokça lütfeden ve nimet dağıtan olarak gördükleri için tam bir arkadaşlık yapamazlar. Onlar ancak arkadaşlık gösterisi yaparlar. Tûsî bu durumu haklı bulmaktadır. Çünkü tam arkadaşlık yöneticinin iktidarını zayıflatır ve bu da adaleti bozar.⁴⁰⁴

(ii) Dalkavukluk yaparak gerçek dostlara benzemeye çalışanlara gelince işte bu kişilere iyi davranmalı, onları idare etmeye çalışmalı, onlarla hediyeleşmeli, onları güler yüzle karşılamalı, ilişkili oldukları kimseleri (avanesini) kollamalı, onlara yardımcı olmalı, iyilikle karşılık vermeli, kusurlarını bağışlamalı, düzelmesinden emin olduğu takdirde onları hafifçe azarlamalı, malını ve sırrını onlardan gizlemelidir. Bunlar hakiki dost olmayanlar için geçerlidir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 268.

⁴⁰² İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 214.

⁴⁰³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 270.

⁴⁰⁴ Tûsî, **a.g.e.**, s. 256. Krş. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, s. 157; **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, s. 164.

⁴⁰⁵ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 198.

b. Düşmanlar

Taşköprizâde düşmanları da iki kısma ayırmaktadır: yakındaki düşman ve uzaktaki düşman. Bunların her biri ya hasetçide olduğu gibi saklı ya da kincide olduğu gibi aşıkardır.

(i) Kişinin sırlarına vakıf ve ona hangi yollarla zarar vereceğini bildiği için en çok sakınılması gereken yakındaki düşmandır. Mümkünse onların hâlini araştırmaya ve tahammül ve lutufkarlıkla karşılık vererek düşmanlıklarını izale etmeye çalışmalıdır. Zira kötülüğün iyilikle savulması en iyisidir, kötülüğü kötülükle ortadan kaldırmak kötüdür. Özetle bunların aptallıklarına aldırış etmemek, sessiz kalmak, tartışmaya girmemek, düşmanlık ve çekişmeden kaçınmak lazımdır.

(ii) Uzaktaki düşmana gelince mümkünse onları affetmek gerekir. Kişiliğini koruyarak ve yapmacık bir incelik ile onların yüzüne gülünmelidir. İnsanlar düşmanlıklarını bilsin ve hiç kimse onların kendisi hakkındaki sözlerine kulak vermesin ve böylece iftira ve benzer gayretleri başarısız olsun ve onların kendisi hakkındaki sözlerini kabul etmesinler diye onları yöneticilere şikayet etmek gerekir. İç dünyalarına ayrıntılı olarak muttali olabilmek için bunların niyetlerini araştırmalı, def etme ve ihtiyatla meşgul olunmalıdır. Kusurları ortaya dökmenin faydalı olacağı bir zaman için araştırmalı ve bu bilgiler de gizli tutulmalıdır. Zira bunları ifşa etmek düşmanlığı artırır ve hiç etkilenmeyecek şekilde onu alışkanlık edinmesine yol açar. Düşmanların adetlerini alışkanlıklarını ve onları kızdıracak şeyleri tanımak üstün gelmeye yardımcı olur. Ayrıca düşmanlığı def etmede en iyi yol aralarında ortak oldukları bir erdemde düşmanın önüne geçmek ve gerçek yetkinliğe sahip olmaktır. Böylece kişi düşmanlarını kendi derecesinden aşağı düşürerek mutluluğu kazanmış ve düşmanlarını bertaraf etmiş olur.⁴⁰⁶

Düşmanların zararlarından üç şekilde kurtulunulur:

(i) Kendisiyle anlaşma: Taşköprizâde'ye göre bu mümkün değilse birilerinin aracılığıyla anlaşma yoluna gidilmelidir. (ii) İkinci olarak eğer verilen zarar dini bir

⁴⁰⁶ Taşköprizâde, a.g.e, s. 272-276.

yolla izale edilemiyorsa düşmanın muhitinden uzaklaşıp kaçılmalıdır. (iii) Üçüncü olarak da zulme ve bir erdemsizliğe başvurmadan zorla ve kökten zarar def edilir. Bu üçüncüsü bazı şartlara bağlıdır: Bu def etme, zulüm ile olmamalıdır. Ayrıca bu yöntem, düşmanın doğası itibariyle kötülüğe meyyal olup ıslahının kabil olmaması, başka bir şekilde düzelmesinden ümidin kesilmesi hâlinde uygulanır. Düşman üstün geldiğinde kendisine yapılacakların kendisinin edeceğinden daha beter olduğu ve düşmanın kendisi için bir iyilik istememesi hâlinde de bu yönteme başvurulur. Zorla yola getirmede ihanet gibi bir rezilet işlememek ve icbari yolun dünyada ve ahirette vahim bir sonuç doğurmaması şarttır.⁴⁰⁷

c. Tanıdıklar (Maarif)

Maarif Arapçada tanıdık anlamına gelen marife kelimesinin çoğuludur. Terim olarak ise ne arkadaş ne de düşman olan demektir. Tanıdıkların da kendi içinde kısımları ve hükümleri vardır: Kişi tanıdıklarının her biriyle zahiren ve batınen iyi bir geçim ve ilişki içinde olmalıdır. Çünkü bu, muhabbeti arttırıp düşmanlığı azaltır. Hediye ve ihsan, insanı köle eder ve yardım da böyledir. Ancak kibirliye kibirle karşılık verilmelidir. Bu, kötülüğün kötülükle giderilmesi değil aksine kötülük suretinde iyiliktir. Kişi başkalarının iyiliği için veya bizatihi iyilik için nasihat eden samimi ve salih kimselere ikramda bulunmalıdır.

Şer’î, aklî ve alet ilimlerini bilen faziletli kimselerden istifade etmek gerekir. Eğer durumları müsait değilse onlara malla ve hizmet ederek yardım edilmelidir. Böylece bu kişiler kendileri ve ailelerinin geçimleriyle meşgul olup insanlara sundukları faydadan geri kalmazlar. Kişi, öğrencilerin ise ahlakını güzelleştirmeli ve dini konularda onlara nasihat ederek şefkatli davranmalıdır.

Gücü yettiğinde, bir hurmanın yarısı bile olsa isteyene vermelidir. İsteğinde ısrarcı olanı geri çevirmesi caizdir. Tamahkara da istediğini vermemelidir.

Güçsüzlere merhamet göstermeli ve iyilikte bulunmalıdır. İmkânı oldukça malıyla, bedeniyle, diliyle insanların ihtiyaçlarını gidermelidir.⁴⁰⁸ Müellifi Meçhul nüshasında bu konuda Hz. Peygamber’in şu hadisi hatırlatılmaktadır: “Allah bir

⁴⁰⁷Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 276. Benzer ifadeler için krş. İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 218.

⁴⁰⁸ İsmail Müfid İstanbuli, **a.g.e.**, s. 218-222.

kimseye hayır vermek istediğinde onu insanların ihtiyaçlarını gidermek için istihdam eder.”⁴⁰⁹

İnsanların sevgilerini kazanmak ve fesadı uzaklaştırmak için taziye, tebrik, hasta ziyaretleri gibi dinî veya örfî adetleri yerine getirmelidir. Taziye, cenaze sahibine teselli etmeye yönelik sözler söyleyerek acısını hafifletmek ve başına geleni kolaylıkla atlatmasını sağlamak,⁴¹⁰ daha genel olarak ise başına musibet gelen bir kimseyi sevap kazanacağını hatırlatarak sabra çağırmaktır. Tebrik ise bir şeye sevinmiş olan bir kimseyi şükre teşvik etmektir. Bu da sevinçli günlerde, kayıp bir arkadaş veya akraba geri döndüğünde ve mübarek günlerde olur.⁴¹¹ Evlilik, doğum ve yolculuktan dönme gibi durumlarda tebrik etmek müstehaptır.⁴¹² Hasta ziyareti, hastayı durumuna uygun yumuşak sözlerle teselli etmektir. İkiyüzlülük noktasına varmayacak şekilde insanların sevinciyle sevinip kederleriyle kederlenmelidir. Hasılı kişi Mutlak İyi’ye benzemek amacıyla imkanı nispetinde her iyiliği yapmalıdır.

D. ERDEMLİ MEDİNEİN YÖNETİM ŞEKLİ

Taşköprizâde her bir topluluğun bir reisi olduğunu ve bu riyasetin âlemin reisine kadar gittiğini ifade eder.⁴¹³ Şârihin selefi Tûsî bu konuyu daha ayrıntılı ele almaktadır. Ona göre her topluluğun başkanı, kendisinin mertebeye üstündeki topluluğun başkanına göre de yönetilen konumundadır. Bu şekilde âlemin başkanına kadar gitmektedir. Hatta başkanlık, aralarında bir sanat yahut bir ilimde ortaklığın bulunduğu iki kişi arasında bile bulunmaktadır.⁴¹⁴

İdare etme, hükmetme manası dikkate alınırsa siyasetin yukarıdan aşağı sıralanan hiyerarşik mertebeleri bulunmaktadır. Nitekim her mümkün varlık yaratılmaya ve yönetilmeye ihtiyaç duyar.⁴¹⁵ Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî (i) bu mertebelerin üstünde nebilerin ve rasullerin hem zahir hem de batına etki eden siyaseti olduğunu ifade etmektedirler. Müneccimbaşı, (ii) ikinci sırada alimlerin ve meşayihin sadece batında etkili olan siyasetini söylemektedir. İsmail Müfid İstanbulî bu

⁴⁰⁹ Tiryaki, **a.g.e.**, s. 142.

⁴¹⁰ Tiryaki, **a.g.e.**, s. 144.

⁴¹¹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 206-208.

⁴¹² Tiryaki, **a.g.e.**, s. 144.

⁴¹³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 220.

⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, **a.g.e.**, s. 244.

⁴¹⁵ İsmail Müfid İstanbulî, **a.g.e.**, s. 180.

kısımda yalnızca alimler derken Münecimbaşî meşayihî de dâhil etmiştir. Ancak İsmail Müfid İstanbulî'nin ilgileri açısından Münecimbaşî'ya benzemesi sebebiyle meşayihî alimler içinde düşündüğü varsayılabilir. (iii) üçüncü mertebede meliklerin ve naiblerinin zahirde etkili olan siyaseti vardır.⁴¹⁶ Aslında bu tasnifi farklı bir versiyonuyla Taşkoprizâde, *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin birinci makalesi içinde yapmıştır. Buna göre (i) ilk sırada peygamberlerin seçkinlere ve halka hem manevî hem de dünyevî anlamda hükmetmesi, (ii) ikinci sırada halifelerin, hükümdar ve sultanların yine seçkinlere ve halka sadece dünyevî anlamda hükmetmesi, (iii) üçüncü sırada peygamberlerin varisleri olarak gösterdiği alimlerin yalnızca seçkinlere ve yalnızca manevî anlamda hükmetmesi, son olarak da (iv) vaizlerin yalnızca halkın gönüllerine hükmetmesidir.⁴¹⁷ Böylece hükmetme yetkisi, etkili oldukları alan itibarıyla sıralanmıştır: En üstte nebi ve rasuller, sonra alimler ve meşayih olarak isimlendirilen sufiler, sonra melikler ve naibleri, son olarak vaizler yer alır.

Kâzerûnî yönetim biçimleri anlamıyla siyaseti yönetilenlerine nispetle kısımlara ayırmaktadır: Birincisi mülk siyasetidir.⁴¹⁸ Bu, erdemleri kazanmakla uğraşan kişileri yönetmektir. Burada yönetici öğretmen ve hocadır. İkincisi hakimiyet siyasetidir ki bu, bayağı kişileri yönetmektir. Yöneticisi ise polis ve gece devriyesidir. Üçüncüsü, saygın bir grubun işlerini yönetmek olan saygınlık siyasetidir. Bu grubun yöneticisi şeyh ve mürşittir. Dördüncüsü ise topluluk siyasetidir. Bu da farklı toplulukların işlerini yönetmektir ve yöneticisi sultan ve emirdir.⁴¹⁹ Bu taksim Tûsî'nin Aristoteles'e dayanan mülk siyaseti (monarşi), zorbalık yönetimi (tiranlık), asalet yönetimi (aristokrasi) ve

⁴¹⁶ Aykıt, **a.g.e.**, s. 476.

⁴¹⁷ Taşkoprizâde, **a.g.e.**, s. 62.

⁴¹⁸ Burada geçen mülk siyaseti ile İbn Haldun'un kullanımı karıştırılmamalıdır. İbn Haldun, maslahat ve kanunlardan yoksun olup halkı kendi şahsî gaye ve arzularına göre yöneten mülklere tabii mülk adını verir. Halkı maslahatların elde edilmesi ve mazaarratın defedilmesi amacıyla vazedilen kanunlar doğrultusunda yöneten mülkleri ise maslahatı belirleyen ilkeye bağlı olarak adlandırır. Onun maslahat taksimi özellikle müteahhirun kelamcı ve filozofların bilgi ve bililm tasniflerine dayalıdır. Maslahatlar dinî emirleri dikkate almadan mutlak akıl tarafından tespit edilen dünyevî maslahatlarsa ve kanunlar bu maslahatlara dayalıysa bu, siyasi mülktür. Bu mülkün amacı halkı akli düşünüşün gereğince yönetmektir. Maslahatlar esas itibarıyla uhrevî maslahatlar olup dünyevî maslahatlar uhrevilere dönük olup onlara göre belirleniyorsa bu yönetim şekli hilafettir. Bu mülkün amacı da halkın şer'i düşünüşün gereğince yönetmektir. Siyasi mülkün aksine hilafet, dünyadaki durumların Şari nezdinde ahiret maslahatlarına bağlı olarak belirlenmesi olup hakikatte dinin ve dünyanın korunmasında Şari'e halifelik etmekten ibarettir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker, "İbn Haldun'un Mülk Teorisi: Toplumbilimi Yeniden Düşünmenin İmkânı", K. Bilgin Tiryaki – Lütfi Sunar (ed.), **Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar** içinde, Ankara: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016, s. 181.

⁴¹⁹ Kâzerûnî, **a.g.e.**, s. 170.

çoğunluk yönetimi (demokrasi) şeklindeki taksimine benzemektedir. Ancak Kâzerûnî'nin tasnifinde belirlenen yönetici tiplerinden anlaşılmaktadır ki şârih bu sıralamada medine çeşitlerini değil topluluk çeşitlerini esas almıştır. Bu sıralamada yönetilenlerin ihtiyaçlarına göre siyasetin çeşitlendiğini ve sonuncusu hariç daha hususi grupların yönetildiğini söylemek mümkündür. Hepsinin ortak noktası bir otorite aracılığıyla söz konusu yönetilenleri iyiliğe ulaştırma adına terbiye edilmesi olduğu varsayılabilir. Bu siyaset türlerinden yalnızca sonuncusu bir medinenin yönetimine denk düşmektedir. Ancak Tûsî söz konusu taksimi medinlerin yönetim biçimleri doğrultusunda açıklamaktadır. Ona göre mülk yönetimi, erdemleri ortaya çıkaracak şekilde bir topluluğun yönetilmesidir ve o, buna siyaset-i fuzalâ (erdemliler yönetimi) demektedir. Zorbalık yönetimi, aşağı tabakadaki insanların işlerine yarayan bir idare olduğundan siyaset-i hasâset (aşağılık yönetimi) olarak adlandırılır. Asalet yönetimi, asalet isteğiyle tanınmış bir grubun idaresine denmektedir. Son olarak Tûsî'ye göre çoğunluk yönetimi, çeşitli fırkaların ilahi kanunun (namus-ı ilahi) koyduğu bir yasaya uygun olarak yönetilmesidir. Tûsî mülk yönetimini diğer yönetim biçimlerinin üstünde görmektedir. Çünkü bu yönetim yetkinliklerin kuvveden fiile geçmesi için her bir sınıfı kendisine özgü yönetimle değerlendirir.⁴²⁰

Erdemli medinenin riyaseti meselesi *el-Ahlaku'l-Adudiyye* geleneği içerisinde sadece Taşköprizâde ve Müneccimbaşı tarafından ele alınmıştır. Onlar bu konudaki katkılarını Tûsî'ye borçludurlar. Öte yandan söz konusu görüşün esas kaynağı Fârâbî'dir.⁴²¹ Buna göre erdemli medinenin devlet başkanlığı dört şekilde olabilir:

(i) Bunların ilkine hikmetin gereğince olan başkanlık denir. Hikmet gereği, siyasetü'l-uzma tek bir şahsın elinde olmalıdır. Müneccimbaşı'na göre siyaset tek bir kişide olmalıdır çünkü çokluk, düzensizlik ve fesada sebebiyet verir.⁴²² Yönetici tek kişi olduğunda bu, mutlak hükümrânlığa sahip başkanın önderliğidir. Böyle bir başkanın üç özelliği vardır: nazarî ve amelî anlamda hikmete sahip olmak, başkalarını yetkinleştirmeyi zorunlu kılan mükemmel bir ikna ve hayal ettirme yetisi, cihad

⁴²⁰ Bkz. Tûsî, **a.g.e.**, s. 240.

⁴²¹ Karş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 275; Krş. Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fazıla**, s. 200-204; **Fusulü'l-Medeni**, s. 62-63;

⁴²² Aykıt, **a.g.e.**, s. 487.

yapabilmeyi zorunlu kılan mükemmel bir ikna ve hayal ettirme yetisi, cihad yapabilme gücü. Bu özellikler, Fârâbî'nin reis-i evvel için gerekli gördüğü üç nitelikler.

(ii) İkinci yönetim şekli, önceki gibi tek bir hükümdarın olmaması durumunda olabilecek ikinci seçenektir. Onun belirtilen üç özelliği, eksiksiz bir yönetim amacıyla görüş birliği ve dayanışma içindeki üç kişide bulunur. Yani bu üç kişi bir araya gelerek hikmetin gereği yönetimle aynı işlevi sağlamaktadır. Bu üç kişinin yönetimine, erdemlilerin başkanlığı denir.

(iii) Üçüncüsü töreye bağlı olunan başkanlıktır. Bu birinci ve ikinci başkanlıklarının, yani mutlak hükümdarlığa sahip başkan ya da erdemlilerin belirlediği devlet töresine ve onların koyduğu kanunlara muttali olan yine tek bir başkanın yönetimidir. Söz konusu başkan kendisinden öncekilerin töresine ve uygulamalarına bağlı kalır, onların yaptığı düzenlemeleri korur ve bunlardan gerekli maslahatları çıkarır.

(iv) Böyle bir başkanın da olmaması durumunda yine aynı işlevi görecektir, öncekilerin töresine bağlı bir grup başkanlık eder. Bu, görüş birliğine sahip bir ekibin öncekilerin devlet geleneğine bağlılık ve şehirde onların hükümlerini icra etmeye teşebbüs etmesidir.

Taşköprizâde kısaca uygulanabilecek başkanlık çeşitlerini verdikten sonra riyasetin tam olarak gerçekleşmesine şu şarta bağlar: Reisin kendisi dâhil her bir ferdin değişik zanaatlarla meşguliyeti engellenmeli ve her alanda öne geçmiş kimselerin yer alması sağlanmalıdır. Çünkü insan doğası tek bir işe yatkındır ve farklı işlerle uğraşıldığında tek bir meslekteki gayret ve himmet bölünür. Bir mesleğin bozulması da bütün mesleklerin yok olmasına kadar gider.⁴²³ Bu, Eflatun'un bir kimsenin yalnızca bir tek mesleğe sahip olması gerektiğine dair görüşünün Fârâbî aracılığıyla aktarılmıştır.⁴²⁴

⁴²³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 226; Aykıt, **a.g.e.**, s. 487-488. Taşköprizâde Tûsî'nin bu konudaki görüşlerinin faydalı bir özetini yapmıştır. Bu konuya Tûsî'nin daha geniş yer verdiği görülmektedir. Krş. Tûsî, **a.g.e.**, s. 276-277.

⁴²⁴ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 182.

SONUÇ

Adududdin el-Îcî'nin *el-Ahlaku'l-Adudiyye* adlı eseri şerhleriyle birlikte Tûsî sonrası ahlak eserleri yazım geleneğinin bir devamıdır. Bu devmalılık tezimiz konusu gereği içindeki tedbirü'l-müdün kısmı açısından değerlendirilmiştir. Eserleri muhtasar yazmakla temeyyüz eden Îcî, bu risalesini ve doğal olarak tezimizin konusu olan tedbirü'l-müdün bahsini kaleme alırken Tûsî'nin *Ahlak-ı Nasırî*'sini kendi önemli bulduğu kavram ve ilkeleri öne çıkararak ihtisar etmiştir. Îcî'nin bölüme kattığı orijinallik buradan ileri gelmektedir. Yani konu tasnifi ve muhtevanın omurgası kaynak itibarıyla Tûsî'ye ait olsa da Îcî meseleyi kendine göre kristalize etmiş ve sistematik, takip edilebilir bir metin oluşturmuştur. Kendisinden sonra yapılan şerhlerde şârihler konunun sistematği açısından Îcî'nin belirlediği ana iskeleti takip etmişlerdir. Ayrıca şârihler şerhlerinde Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'den büyük oranda istifade etmişler, ancak bu istifade iki şeyle mukayyet altına alınmıştır: (i) Îcî'yi şerh etmeleri müellifin belirlenimlerinin genişlemeye uygun olduğu miktarla yetinilmesini sağlamaktadır. (ii) Bir de şârihlerin kendi meşrep ve görüşleri şerhlerde yapılan katkının miktarını ve muhtevasını etkilemiştir. Bütün bu gerekçelerle *el-Ahlaku'l-Adudiyye* ve şerhlerinin tedbirü'l-müdün bahsinin özgün ve kendine has olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla her ne kadar bu literatür Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinde gelişmiş, formunu ve konu düzenini önceki literatürden almış olsa da İslam düşüncesinin bütünü dikkate alınarak yazılmış ve zenginleşmiştir.

Kendisinden sonra talebeleri Kirmanî ve Ebherî tarafından yapılan şerhler ve müellifi meçhul şerhte tedbirü'l-müdün kısmı Îcî'nin görüşleri üzerine katkı açısından yetersizdir. Söz konusu bölüme esas katkının eserin Taşköprizâde ile Osmanlı düşünürlerine intikal etmesiyle oluştuğu söylenebilir. Taşköprizâde, Kâzerûnî, Müneccimbaşî ve İsmail Müfid İstanbulî şârihler arasında en çok katkıya sahip olanlardır. Mehmed Emin İstanbulî'nin şerhli Osmanlıca tercümesi Taşköprizâde'nin şerhinin tercümesi gibidir. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'nin Osmanlıca şerhi de bu anlamda sınırlı malzemeye sahiptir. Taşköprizâde'den itibaren ilgili bölümün şerhleri Meşşai çizgide görünmekle birlikte özellikle Müneccimbaşî ve onu takip ettiği anlaşılan İsmail Müfid İstanbulî'ye ait şerhlerde İşrakî ve tasavvufî atıflar söz konusudur. Şerhler

arasında ortak hususlarda ayrışmanın söz konusu olmadığı, şerhlerdeki farklılıkların daha ziyade metne kattıkları malzeme açısından olduğu söylenebilmektedir.

Bu tezin iddialarından biri de siyaset felsefesi açısından *el-Ahlâku'l-Adudiyye* geleneğinin ortak yapı ve ilkelerinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu bağlamda İslam siyaset düşüncesi açısından arka plan oluşturacak bazı kabullerin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki İslam düşüncesinde insanın özgür ve sorumlu olarak vasıflanmasının bir uzatısı olarak fikir ve eylemlerinin sonuçları konusunda insiyatif almasının gerekliliğidir. Söz konusu anlayışta insanın fikir ve iradi fiillerinin sorumluluğu hem bu dünyayı ve hem de ahireti kapsamaktadır. Diğer bir husus, insanın yetkinliği onun düşünme (nutk) kuvvetinin yetkinleşmesine bağlı olmasıdır. Bunun herkeste aynı seviyede gerçekleşmeyişi, insanların istidatlarının ve makulleri kavrayabilme yeteneğinin farklılaşmasına bağlanmaktadır. Bu durum ise siyaset ilminin varlığının kaynağına tekabül etmektedir. Aynı şekilde insanın huylarının değişebilir olduğu kabulü de insanların terbiye edilmesi ve siyaset aracılığıyla kemâle erdirilmesini mümkün ve gerekli kılmaktadır. Öte yandan insanın yetkinliğinin nihai gayesi mutluluk olarak görülmüş, insanın hakiki mutluluğu ise dünyayı ve ahireti birlikte kapsayacak şekilde ancak din aracılığıyla kişi ve topluma kazandırılabilinmektedir. Bu da başka bir yönden ilahi kanun ve yönetimin İslam siyaset düşüncesi için zorunluluğunu ifade etmektedir. Vahdetten kesrete ve yukarıdan aşağı doğru olan varlık ve âlem anlayışına sahip İslam düşünürleri yönetimi de birden çoka doğru ve yukarıdan aşağı bir hiyerarşide ele almaktadırlar. Teorinin ana konularına zemin teşkil eden son kabul ise felsefi ahlak içerisinde yer alan tedbirü'l-müdün ilminin kelami ve fıkhi ele alınışlarından farklı olarak kemâle ve hakiki mutluluğa erişmesi bakımından toplumun yönetilmesi hakkında küllî kanunlar koymakla mukayyet olmasıdır. Burada siyaset teorisi açısından eksik kalan bazı hususların kelama ve özellikle fıkha bırakıldığı söylenebilmektedir. Ayrıca zamana ve duruma uygun olması beklenen pek çok kural ve uygulamanın siyaset felsefesiyle amaç ve ilkelerinin verildiği ve geri kalanının yöneticinin siyaset sanatına bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Bu teorinin mukaddimesi sayılacak üç ana mesele bulunmaktadır: (i) İnsan, türü sebebiyle kemâlini yardımlaşmaya ve toplumsallaşmaya gereksinim duyacak

şekilde varlığından sonra kazanabilmektedir. Bu, insanın tabiatı itibariyle medeni olduğu şeklindeki meşhur görüşün açıklaması niteliğindedir. (ii) İnsan pek çok yönden siyasete muhtaçtır, ancak tam ve adil bir yönetim için ilahi yasa ve yasa koyucu, yasayı uygulayan hükümdar ve alışverişin kendisiyle düzene kavuştuğu paraya ihtiyaç duyulmaktadır. (iii) “Yardımlaşma bakımından toplumun maslahatını gerekli kılan külli kanunların incelenmesi” şeklinde tanımlanan tedbirü’l-müdün ilmi, hem toplum hem de yönetici için zaruri bir konumdur.

Söz konusu teorinin ana konularına bakıldığında medinenin oluşumunda, sürekliliğinde ve medine çeşitlerinde belirleyici olan, sevgidir. Ayrıca sevgi, toplumda sorun çözme işlevi açısından adaletle kıyaslanmakta, sonuç olarak da adaletten daha üstün bir erdem olarak kabul edilmektedir. Adalet ancak sevginin halifesidir ve hakiki sevgiden kaynaklanan medine ideal olarak görülmektedir.

Toplum, dört unsura benzetilen dört ana sınıf ve bu dört sınıfın dışında kalan nevbitten oluşmaktadır. Dört sınıfın mizaca benzetilmesi, mizacın özellikleri dikkate alındığında toplumun dört sınıfın karışımından oluştuğu, ancak hepsinden farklı bir şeye tekabül ettiği anlamına gelmektedir. Mizacı oluşturan unsurların, birbirlerini birbirlerine baskın gelmek suretiyle etkilemesi gibi toplumun mizacının unsurları olan dört ana sınıf da birbirleri üzerine baskın gelmeye çalışacaklardır. Bu durum ise toplumun mizacının itidalden sapması demektir. Tıpkı insan bedeni gibi toplumun sağlığı (erdemlerle) sağlanmalı (itidal) ve korunmalı, hastalık (itidalden sapma) da toplumun geneli göz önünde bulundurularak tedavi edilmelidir. İşte bu, erdemli medinenin unsurları arasında zikredilen malikin üç ana görevinin ilkidir. Toplum içerisinde mutlak hükmeden ve âlemin tabibi konumundaki malikin diğer görevleri, yönetilenlerin her birinin istidadına uygun olan mertebede bulunmasını sağlamak ve söz konusu gruplara geçim yolları sağlamada ve yapacağı ihsanlarda adaletli davranmaktır. Malikin bu görevlerini hakkıyla yerine getirebilmesi için şeriata ve ona uygun felsefi ilkelere uyması, kolay ulaşılabilir olması, geçitleri koruması, yol emniyetini sağlaması, memleket meseleleri hakkında sürekli kafa yorması, özel hazları terk etmesi ve akıllı ve basiretli kimselerle istişare etmesi gerekir. Bu ilkelerin ortak gerekçesi malikle yönetime konu olan meseleler arasındaki mesafeyi en aza indirerek teorik ve pratik düzeyde malikin

görevlerini başarıyla gerçekleştirebilmesini mümkün kılmaktır. Ayrıca bu ilkelerle malik hakimiyetini güçlü kılabilir ve iktidarını kuvvetlendirecektir. Malikin iktidarının kuvvetli olması, toplumun dağılmaması anlamına geldiği için çok merkezi bir öneme sahiptir. Malikin iktidarı meselesi bu önemine rağmen şerhlerde özel olarak açıklanmamıştır. Çünkü aslında malikin sıfatları, görevleri ve ilkelerinin tümü onun iktidarına hizmet etmektedir. Bu açıdan iktidar, malikin hem sürekli olarak kazanması ve hem de sürdürmesi/muhafaza etmesi gereken bir kuvvettir. Ancak bu iktidarı tam bir itaatle tamamlayacak olan yönetilenlerdir.

Yönetim ilişkisi açısından mutlak olarak yönetilen demek olan memluk, erdemli medinenin ikinci unsurudur. Genel olarak yönetilenlerin hepsinin toplumun itidalden sapmamasına yönelik iki temel görevi olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, malikin emirlerine mutlak olarak itaat etmek ve bulundukları konum ve mertebenin dışına çıkmamaktır. Böylece hem toplumun düzeninin muhafazasına katkıda bulunmakta ve hem de olası bir düzensizlikte malikin müdahalesinin kolayca tesir etmesini sağlamaktadırlar. Öte yandan şerhlerde ağırlıklı olarak malikle birlikte olanların adabı ele alınmaktadır. Bu sebeple memlukle daha ziyade malikin yardımcısı konumunda olan vezir gibi devlet erkânı ve hizmetkarlarının kastedildiği anlaşılmaktadır. Takip etmeleri gereken siyaset ve adap da malikin otoritesini sarsmayacak şekilde malik ve memluk arasında sevgi ve güven tesis etmeye yöneliktir. Yine bu bakımdan memluk, işlerin idaresinde malikin yardımcısı konumundadır. Medinenin üçüncü unsuru denkler manasına gelen emsaldır. Emsal aralarında yönetim ilişkisi olmayan ve bu yönden denk olan kimseleri ifade etmektedir. Bunlar da dostlar, düşmanlar ve tanıdıklar olarak taksim edilmektedir. Toplumsal düzenin sağlanması ve korunması sadece yönetimin konusu değildir. Toplum içinde bu üç konumda da bulunan insanların muâşeretinin adabına ait ilkelerin konması söz konusu düzenin diğer tarafını oluşturmaktadır. Bu açıdan kişi dostlarıyla iyi geçinmeli, düşmanlarını güzellikle savuşturmalı ve tanıdıklarına da görevlerini yerine getirmelidir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Adamson, Peter ve Taylor, Charles (ed.), **İslam Felsefesine Giriş**, M. Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Altaş, Eşref (ed.), **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Aduddin el-İci**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Arıcı, Mustakim, ‘*Ahlâk-ı Adudiyye* Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu’ **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İci** içinde, ed. Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Arıcı, Mustakim, **İnsan ve Toplum Taşkoprîzâde’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**, Ankara: Nobel, 2016.
- Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Bayraklı, Bayraktar, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Bircan, Hasan Hüseyin, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Butterworth, Charles E., “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, M. Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Küre, 2007.
- Cevahir, İdris, “Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, **İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler** içinde, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel, 2016.
- Crone, Patricia, **Ortaçağ İslam dünyasında siyasi düşünce**, Hasan Köni (çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çilingir, Lokman, **İslam’ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset**, Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Demirkol, Murat, **Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi**, Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

el-Ebherî, Seyfeddin, **Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye**, thk.-çev. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016.

el-İstanbulî, İsmail Müfid **Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi**, thk.-çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

el-Kâzerûnî, Alaüddin, **Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı adudiyye şerhi (metin-çeviri)**, Mehmet Demir, Güvenç Şensoy (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

el-Kirmanî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, **Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı Adudiyye şerhi**, Mervener Yılmaz (çev.), Ankara : Nobel Kitap, 2016.

Fahri, Macid, **İslam Ahlak Teorileri**, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla**, Albert Nasri Nadir (haz.), Beyrut: Dar'ul-Maşrık, 1985.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **el-Medinetü'l-fazıla**, İstanbul: Litera, 2018.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **Fusulü'l-medeni**, Hanifi Özcan (çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **Mutluluğun Kazanılması**, Ahmet Arslan (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **Tahsilü's-saade**, Cafer Al-i Yasin (haz.), Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

Fârâbî, Ebu Nasr, **es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat**, Mehmet S. Aydın (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

Fârâbî, **Kitabu'l-mille**, M. Mehdi (haz.), Beyrut: Dar'ul-Maşrık, 1968.

Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Kamusü'l-muhit**, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Gafarov, Anar, **Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- İbnü'l-Mukaffa', **İslam Siyaset Üslubu**, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Miskeveyh, **Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi**, Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzibü'l-ahlâk)**, A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, **Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi**, Hümeysra Özturan (haz.), İstanbul: Klasik, 2017.
- İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, Beyrut: Daru's-sadr, 2006.
- İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)**, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisanü'l-Arab**, Beyrut: Dâru Sadır.
- İstanbulî, Mehmed Emin, **Melzemetü'l-ahlâk**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1864/1281.
- İstanbulî, Mehmed Emin, **Melzemetü'l-ahlâk**, haz. Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016.
- Kahveci, Niyazi, **İslam Siyaset Düşüncesi: (XV. Asra Kadar)**, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1996.
- Köksal, Asım Cüneyd, **Fıkıh ve Siyaset**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Korkut, Şenol, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi**, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Korkut, Şenol, "Felasifenin Siyaset Nazariyesi", Özgür Kavak ve Lütfi Sunar (ed.), **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2018.
- Kutluer, İlhan, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Maverdi, **Ahkamu's-sultaniyye**, Muhammed Hamid Faki (haz.), Lübnan, 1983.
- Oktay, Ayşe Sıdika, **Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özturan, Hümeysra, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı**, İstanbul: Klasik, 2013.
- Öztürk, Özkan, **Siyaset ve Tasavvuf**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Ragıb el-İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, **Müfredatu elfazi'l-Kur'ân**, Safvan Adnan Davudi (haz.), Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

Rosenthal, Erwin I. J., **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, Ali Çaksu (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, **Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fî mevzuati'l-ulum**, Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr (haz.), Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968.

Taşköprizâde, **Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi**, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, **Keşşafu ıstılahati'l-fünun**, Beyrut: Dâru Sadır.

Tiryaki Bilgin, Kübra (ed., çev.), **Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı Adudiyye şerhi**, Ankara: Nobel Kitap, 2016.

Toksöz, Hatice, **İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer, “İbn Haldun’un Mülk Teorisi: Toplumbilimi Yeniden Düşünmenin İmkânı”, K. Bilgin Tiryaki – Lütü Sunar (ed.), **Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar** içinde, Ankara: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016.

Türker, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer, “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”, Özgür Kavak ve Lütü Sunar (ed.), **İslam Siyaset Düşüncesi** içinde, Ankara: Nobel – İLEM Kitaplığı, 2018.

Tûsî, Nasîruddîn, **Ahlâk-ı Nâsırî**, Anar Gafarov-Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

Unan, Fahri, **İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet: -Kınalı-zade Ali'nin Medine-i Fazıla'sı-**, Ankara: Lotus Yayınevi, 2004.

Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, **Risale-i Keşfiyye, Ahlak-ı Adudiyye tıpkıbasımı**, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Süreli Yayınlar

Arıcı, Mustakim, ‘Adudüddin el-îci’de Huy ve Erdem Problemi’, İstanbul: **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C:2, S:4, Nisan 2016.

- Arıcı, Müstakim, “Adududdîn el-İcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, İstanbul: **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, C. 15, Mart 2009.
- Arıcı, Mustakim, “İslam Düşüncesi Araştırmalarında Örnek bir Külliyyat Neşri: Ahlak-ı Adudiyye Şerhleri”, İstanbul: **İnsan ve Toplum Dergisi**, C:6, S:2, Aralık 2016.
- Arıcı, Mustakim, ‘Osmanlı İlim Dünyasında İshrâki Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrakilik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil’, İstanbul: **Nazariyat İslam Feksefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.4, S.3, 2018, s. 1-48.
- Cahid, Muhsin, Yusuf, Mecid, “Risale-i der ahlâk ez Adudüddin el-îcî”, **Âyine-yi Mirâs**, S. 47, 1969.
- Karagözoğlu, Hümeýra, “İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasi Yansımaları”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 27 (2009/2), 93-118.
- Kaya, M. Cüneyt, “‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sina’nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 27 (2009/2) 57-91.
- Toktaş, ‘Fârâbî’in *Kitâbu’l-Mille* adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi’, İstanbul: **Divan-İlmi Araştırmalar**, S. 12, 2002.

Diğer Yayınlar

- Anay, Harun, “Celaledin Devvani, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Aydın, Fuat, “Nâmûs”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/namus> (09.08.2019).
- Aykıt, Asiye, “Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin *Şerhu Ahlak-ı Adud* adlı eseri, metin tahkiki ve değerlendirme”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Bilgin, Kübra, “Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye: Metin ve Değerlendirme”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Maslahat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maslahat> (09.08.2019).
- Erdem, Hüsamettin, “Ahlâk-ı Adudiyye”, İstanbul: **DİA**, 1989, c. II, s. 14.
- Görgün, Tahsin, “Adudüddin İcî”, İstanbul: **DİA**, 2000, C. 21, s. 410-414.

