

T.C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEŞSAİ FELSEFEDE SİYASET KAVRAMI

Muhammed Nurullah Turan

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

RİZE 2013

T.C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEŞSAİ FELSEFEDE SİYASET KAVRAMI

Muhammed Nurullah TURAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

Tez Savunma Tarihi

.. /.. / 2013

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Başkan : Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

Üye : Doç. Dr. Latif TOKAT

Üye : Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

.../.../ 2013

Onay Tarihi

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

.. / .. / 2013

Muhammed Nurullah TURAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	
KISALTMALAR	6
ÖN SÖZ	7
GİRİŞ	9
Araştırmanın Konusu	10
Araştırmanın Önemi	13
Araştırmanın Amacı	14
Araştırmanın Kaynakları	15

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET KAVRAMI VE SİYASET FELSEFESİ

1.1. Siyaset ve Politika Kavramlarının Anlam Alanı.....	17
1.2. Siyaset Felsefesi.....	23
1.2.1. Siyaset-Ahlak İlişkisi	26
1.3. Siyaset Bilimi.....	29
1.4. İslam Düşüncesinde Siyaset Kavramı.....	32
1.5. Antik Yunan’da Siyaset	36

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞŞAİ FELSEFEDE SİYASET

2.1. FARABİ’DE SİYASET	41
2.1.1. Siyaset Konulu Eserleri	41
2.1.2. Siyaset Kavramı	45
2.1.2.1. Siyasal Bir Özne Olarak Yönetici	49
2.1.2.2. Siyasetin Amacı Mutluluk.....	51
2.1.2.3. Ameli Bir Sanat ve Bilim Olarak Siyaset	52
2.1.2.4. Siyasal Bir Kavram Olarak Mille.....	55
2.1.2.5. Siyasal Mekân Olarak Medine	56
2.2. İBN SİNA’DA SİYASET	58
2.2.1. Siyaset Konulu Eserleri	58
2.2.2. Siyaset Kavramı.....	63
2.2.2.1. “Ameli Felsefe” ve Siyaset.....	63

2.2.2.2. Nübüvvet Teorisi ve Siyaset	65
2.3. İBN RÜŞD'DE SİYASET	68
2.3.1. Siyaset Konulu Eserleri	68
2.3.2. Siyaset Kavramı	71
2.4. MEŞŞAİ SİYASET FELSEFESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	75
2.4.1. Meşşai Siyaset Felsefesine Ezoterik Yaklaşım ve Eleştirisi.....	76
2.4.2. Modern Siyaset ve Meşşai Siyaset Anlayışı	80
SONUÇ	87
KAYNAKÇA	94
ÖZET.....	103
ABSTRACT.....	104
ÖZ GEÇMİŞ	105

KISALTMALAR

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

der. : Derleyen

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

md. : Maddesi

ö. : ölüm tarihi

s. : Sayfa numarası

ss. : Sayfa aralığı

trc. : Tercüme eden

ts. : tarihsiz

UÜİFD : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vd. : ve diğerleri

Yay. : Yayınları

ÖN SÖZ

Siyasi faaliyet, insanlar arası ilişkilerde tezahür ettiği ve sosyal bir etkiye sahip olduğu için önemlidir. Siyaset üzerine düşünmek ise bu siyasi faaliyetin yöneleceği hedefin belirlenmesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Ayrıca bir siyasi eylemin nasıl icra edileceği ve gerçekleşen siyasi bir eylemin değerlendirilmesi de siyaset üzerine düşünmekle sağlanır. Bu noktada siyaset üzerine konuşulanların nitelikli olması, en başta pratik siyasetin doğru işleyişine katkıda bulunacaktır.

Görüldüğü gibi siyaset üzerine düşünmek ve konuşmak esasen çok önemli bir mesele olmasına rağmen, siyaset, çağımızda özellikle akademik sahanın sınırları dışında üzerine özensizce söz sarf edilen ve hakkında düşünmeden konuşulan bir mesele gibi görünmektedir. İçinde yaşadığımız, bizi ve kimliğimizi biçimlendiren toplumların idaresi anlamına gelen siyasetin daha derinlikli ve nitelikli bir biçimde tartışılması gerekliliği su götürmez bir gerçektir. Akademik ve felsefi nitelikli çalışmaların siyasetin daha özenli konuşulmasına hizmet edeceğini ummalıyız.

Kısa bir literatür taraması yaptığımızda İslam siyaset düşüncesinin günümüzde üzerine çokça araştırma ve inceleme çalışmaları yapılmayan bir alan olduğunu gözlemekteyiz. Oysa elimizde klasik İslam siyaset düşüncesi adına zengin bir eser ve bilgi birikimi bulunmaktadır. Bu bilgi ve eserlerin yeni bakış açıları ve yorumlarla günümüz siyaset bilimiyle bir diyalog halinde bugüne taşınması gerekmektedir. Böyle bir teşebbüs, hem İslam siyaset düşüncesinin karanlıkta kalan zenginliğinin yeniden keşfini sağlayacak, hem de günümüz siyaset bilimi için zengin bir katkı ve –mümkünse- bir öneri sağlayacaktır. İslam siyaset felsefesi üzerine yapılacak her çalışma, bu imkânın sorgulanması adına mütevazı bir adım sayılmalıdır.

Meşşai siyaset felsefesi de İslam siyaset düşüncesinin özgün bir parçası olması itibarıyla farklı ve felsefi bir yaklaşım gerektirmektedir. Bu yüzden Meşşai filozofları merkeze alan çalışma konumuzun kavramsal boyutuyla siyaset konusunu seçmemizde etkili olduğunu belirtmeliyim.

Bu çalışmayla temel hedefimiz, Meşşai siyaset dūřüncesinin ortaya koyduğu siyaset kavramını ve bu kavramın felsefi boyutuyla bugüne neler söyleyebileceği konusunu araştırmaktır. Kuřkusuz bu alanda yapılmış ve ileride yapılacak daha nitelikli çalışmalarla Meşşai siyaset felsefesinin anlam ve önemi meydana çıkarılacaktır.

Birlikte yürüttüğümüz bu tez çalışması boyunca yaptığı fikri katkılar ve titiz uyarıları için danışman Hocam Doç. Dr. Hüseyin Karaman Beye içten şükranlarımı sunarım. Değişik zamanlarda yaptığımız konuşmalar vesilesiyle bu çalışma üzerinde dolaylı katkıları bulunan Prof. Dr. Hasan Ayık ve Doç. Dr. Latif Tokat Hocalarıma teşekkür ederim. Çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen araştırma görevlisi dostlarım Hakan Bilgin Saruhan ve Enver şahin'e de teşekkür etmeliyim. Bir teşekkürü de eşim ve sevgili oğlum hak ediyor. Onların yardımları olmasaydı sanırım her şey daha da zorlaşırdı.

Muhammed Nurullah TURAN

RİZE 2013

GİRİŞ

İnsan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Bu olgusal hakikat, muhtelif düşünce geleneklerine mensup düşünürler tarafından tasdik edilmiştir.¹ İnsan, sosyalliğe, toplumsal olana bir yatkınlıkla dünyaya gelmektedir.² İnsanın toplumsal bir varlık olması, basit bir ifadeyle onun toplum içinde yaşamasının zorunlu bir var olma biçimi olduğu anlamına gelir. Bu toplumsallığın kökeninde hem maddi, hem de manevi bazı nedenler vardır. İnsan maddi ihtiyaçlarını sağlayabilmek için diğer insanlarla sosyal bir ilişki kurmalıdır. Zaten bir aileye mensubiyet durumu, en başından bu ilişkiyi kaçınılmaz kılar. Bu ilişkisellik, insanlık tarihinin başından beri gözlenen, “doğal” bir olgudur. Yalnız zaman zaman insan, çeşitli nedenlerle mensup olduğu topluluktan ayrılp başka bir topluluğa dâhil olabilir. Yani insanın bir topluluğa aidiyetini yalnız biyolojik bağlar ile maddi ihtiyaçlar belirlemez. İnsan ahlaki yahut entelektüel ihtiyaçları nedeniyle de herhangi bir topluluğa dâhil olabilir. Böylece filozofun insanın ahlaken “en iyi”ye ancak bir topluluk içinde ulaşabileceği şeklindeki fikri, makul hale gelmektedir.³ Bu düşünceleri dikkate alarak, insanın hem maddi, hem de manevi ihtiyaçlarını karşılamak için topluluk halinde yaşamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Bir fikir ve eylemler bütünü olarak siyaset olgusu da ancak bir topluluk içerisinde meydana gelecektir. İnsanların birlikte yaşama zorunluluğu, siyasi eylemleri gerekli kılar. Yine siyasi kurum ve yapıların inşasının temelinde bu zorunluluk yatar. Birçok ahlaki ve siyasi meselenin, toplum bir yana, yalnızca ikinci bir insanın varlığıyla bile gündeme geleceği aşikârdır. İki insan arasındaki eşitsizlik ve bunun yol açtığı hiyerarşi, nihayetinde siyasi bir meseledir. Bu iki insan arasındaki sosyal ilişki bile “iktidar” nosyonu üzerinden, siyasi düşüncenin konusu olarak incelenebilir.⁴

¹ Aristo, insanın “doğası gereği politik bir hayvan” olduğunu söyler. Aristo, *Politika*, trc. Ersin Uysal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 14. Farabi, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2011, s. 97.

² Peter Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, trc. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 190.

³ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, trc. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2009, s. 40.

⁴ “Mikro-iktidar” söylemiyle “siyasi iktidar” dışındaki toplum içi iktidar biçimlerini inceleyen M. Foucault’nun konuya yaklaşımı için bakınız: Cem K. Olgun, “Michel Foucault’nun

Buradan yola çıkarak, insanın tarihinin siyasal olanın tarihiyle koşut olduğunu söyleyebiliriz. Tezimizin birinci bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız siyaset tanımlarının bir kısmı da bu tespiti desteklemektedir.

Siyasetle ilgili olguları tartışırken bir zorluğun zuhur ettiği malumdur. Bu zorluk, araştırmacının inceleme konusuyla canlı ve sübjektif bir ilişkide bulunuşundan ileri gelir. Siyaset üzerine konuşan kimse, bizatihi kendisi siyaset sınırlarının içinde hareket etmekte, açık bir siyasi tavır sergilemektedir.⁵ Yine siyasetin geniş sınırları içinde farklı unsurları barındırması, mezkûr unsurlara farklı yaklaşım tarzlarının tebarüz etmesine yol açmaktadır. Siyasetle ilgili herhangi bir yargının “bilimsel” bir yargıymış gibi kesinlik arz edememesinin sebebi de esasen budur.⁶

Oysa geçmişten bugüne siyaset mefhumunu oluşturan “siyasallık”, sürekli değişmekte olan bir kavramdır. “Siyasal olan”ın ne olduğu biçimindeki bir soru, cevabı sürekli değiştiğinden dolayı, biteviye yeniden sorulmak zorundadır. Bu soru esasen siyaset felsefesinin temel sorularından biridir de. Bu yüzden eskiçağlardan bugüne gelinceye kadar bir bilim olarak değil ama bir düşünce eylemi olarak siyaset üzerine düşünmekten hiç vazgeçilmemiştir.

Tez çalışmamızda ele aldığımız “siyaset” kavramı da “siyasal olan”ın doğasını anlamak için bize sağlam bir zemin sağlayacaktır. Şimdi sırasıyla araştırmamızın konusu, amacı ve önemini belirleyerek giriş için uygun bir çerçeve oluşturacağız.

Araştırmanın Konusu

Bir kavramın anlam alanını belirleyebilmek için öncelikle ait olduğu kültürel coğrafyadan hareket etmek gerekir. Son semavi din olarak vahyolunan İslam inancı, uzun tarihi içinde oluşmuş geniş bir kültürel coğrafyaya sahiptir. Bu kültürel coğrafyaya kısaca “İslam düşüncesi” de

İktidar Kavramına Giriş”, *Sosyoloji Notları Dergisi*, sy. 1, Ankara, 2007, ss. 9-14. <http://www.sosyolojinotlari.com/PDF/sosnot1.pdf> [20.04.2013].

⁵ “... bir şeyin siyasi olup olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasi bir karardır.” Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 10.

⁶ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Günay Yayınları, 1977, s. 18.

diyebiliriz. İslam-siyaset ilişkileri, farklı teorik görünüşleriyle İslam düşüncesi birikimine yansımıştır.

Çalışmamızda İslam düşüncesinin bir kısmında siyaset mefhumunun anlamını sorgulayacağımız için İslam ile siyaset ilişkilerini kısaca betimleyelim. İslam, zorunlu olarak siyasal kavramlarla ve siyasetle eş ve yakın anlamlı başka kavramlarla ilgilenir. Çünkü İslam, siyasal boyutu güçlü bir dindir.⁷ Yalnızca vicdani bir inanç yahut ruhbanlığa dayalı bir din olmayıp yaşanan siyasal hayata doğrudan müdahildir. Yalnızca İslam Tarihi fenomeni bile İslam ile siyaset arasındaki bağın kanıtı ihtiyacı bırakmayacak derecede sağlam olduğunu gösterir. “Allah Resulü’nün getirdiği dinle birlikte bu dinle düzenlenmiş kendi toplumunu da kurmuş bulunması, toplumunu dinin buyrukları doğrultusunda düzenlemiş olması, yeterli kanıttır.”⁸ Peygamber’in devlet başkanlığı gibi güçlü bir siyasi role sahip olması bu siyasal boyutun açık göstergesidir. Modern din ve devlet ayrımının ötesinde İslam, hem bir inanç, hem de bir devlettir. Bu, İslam’da siyasal olan ile toplumsal olan arasında bir ayrım olmadığı anlamına gelir.⁹ Her Müslümanın bir dini birliğe (ümme) atıfla aidiyetinin belirlenmesi, bu siyasallığın Müslümanlara bir bilinç yüklediğini gösterir. Özellikle Mekke şehrinde inen ayetleriyle, İslam siyasi düşüncesinin temel ilkelerini ihtiva eden kutsal kitap Kuran’ın da, siyasi boyutu mevcuttur.¹⁰

Temel kaynaklar olan Kuran ve Sünnet’in yanında, İslam tarihinin ilk döneminde yaşanan iktidar kavgaları ve kelami mezhep ve doktrinlerin doğuşu da siyasi düşüncenin zaman içerisinde gelişimini sağlamıştır. İlk siyasi fikirler, Peygamber’in ölümünden sonra “hilafet” tartışmalarıyla

⁷ “... siyasal boyut, Müslüman kültürünün her boyutunda kendini gösterir ve belirleyicidir.” Rémi Brague, “İslam, Müslüman Siyaset Felsefesi”, trc. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yay. haz. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 473.

⁸ Ziyaeddin Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Sarmış, İstanbul: Nehir Yay., 1995, s. 15. Ayrıca V. Fitzgerald, C. C. Nallino, Schacht, R. Strothmann, D. B. Macdonald, H. A. R. Gibb gibi birçok şarkiyatçı da bu görüşü desteklemektedir. s. 31-32.

⁹ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, trc. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 27.

¹⁰ Bu konuda doyurucu bir çalışma için bakınız: Vecdi Akyüz, *Kuran’da Siyasi Kavramlar*, İstanbul: Kitabevi, 1998. Yine siyasi düşüncenin Mekki ayetlerdeki temellerini inceleyen başka bir çalışma: Abdülkadir Hamid, *Kuran ve Siyaset*, trc. Enise Anaş, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008.

tezahür etmeye başlamıştır. “Hilafetin Kureyşiliği”, “Hakem Olayı”, “yöneticilerin azlığı”, “saltanat” gibi tarihsel meselelerin etkisiyle farklı görüş ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu yüzden İslam’da siyasi düşünce, tam olarak “tarihi evrimin sonucu olarak doğup gelişmiştir.”¹¹

Bir bütün olarak İslam siyaset düşüncesi, fıkıh, kelam, tarih, *edeb* ve felsefe sahalarında üretilen tüm siyasi teori ve düşünceleri bünyesine alır. İslam düşüncesinin bu merkezi sahalarında, kendilerine has, birbirinden ayrılan siyasi düşünceler ortaya konmuştur. Kelam kitaplarında genellikle itikadi ve mezhepsel hassasiyetlerle ele alınan siyaset, fıkıh eserlerinde yönetimin faaliyetleri üzerinden şeriat nazarıyla incelenmektedir. “İslam Düşüncesinde Siyaset” başlıklı bölümde siyaset kavramının çeşitli görünümülerinden kısaca bahsedeceğiz. Çalışmamızın esas yönlendiği kısım ise büyük ölçüde İslam felsefesi sahasında canlılık kazanan siyaset felsefesi telakkisidir.

İslam felsefesi içerisinde metafizik arka planıyla birlikte siyasal yönelimli bir felsefeyi ilk kez inşa edenler Meşşai filozoflardır. Farabi (ö. 950) ile başlayan bu gelenek, İbn Sina (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) ile devam eder. Daha sonra Endülüslü filozof İbn Bacce (ö. 1138) ve İbn Haldun’da (ö. 1406) bu siyaset felsefesinin izlerini bulmak mümkündür. Meşşai felsefe geleneği, Antik Yunan filozoflarından yalnızca metafiziğe dair meselelerde değil, siyaset felsefesinde de etkilenmiştir. Meşşai filozoflar, İslam düşüncesine pek çok felsefi kavram kazandırmıştır. Tezimizde de ayrıntılı bir şekilde işleyeceğimiz gibi “medenî ilim”, “siyaset felsefesi” gibi tabirler, Meşşai gelenek sayesinde İslam felsefesine girmiştir. Meşşai filozofların siyaset soruşturması, siyaset kavramını aydınlatıcı bir işleve sahiptir. Bu durum bize İslam düşüncesindeki diğer geleneklerin siyaset kavrayışlarıyla verimli bir mukayese imkânı sunar.

¹¹ Rayyıs, *İslam’da Siyasi Düşünce*, s. 23. Ayrıca bkz. s. 27.

Araştırmanın Önemi

Kavramların basitçe düşünmenin araçları olduğunu söyleyebiliriz. Humboldt'un dediği gibi “dil ile kültür sürekli olarak birbirini etkiler.”¹² Bir kültürün zenginliği ve gelişmişliği de sahip olduğu kelime ve kavramlarla ölçülür. Nitelikli bir felsefe birikimi için geçerli kavramları kullanmak, gerekirse yeni kavramlar inşa etmek gerekir. Felsefe tarihinden söz ediyorsak, aynı zamanda kavramların tarihinden söz ediyoruz demektir. Çünkü kavramlar da zamanla anlam bakımından değişime uğrarlar. Kavramların evrimini yahut değişimini gözlemek, felsefe tarihini kavramak için elzemdir.¹³ Felsefi açıdan gelişmiş kültürlerde “kavram tarihi” de önemli bir araştırma sahasıdır. Alman felsefesi merkezli “kavram tarihçiliği”, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bir felsefe disiplinine dönüşmüştür. Bizde ise kavram tarihçiliği disiplini çok fazla gelişmemiştir.¹⁴ Oysa “hakiki bir felsefe tarihçiliği, kavramların felsefe tarihi içerisinde uğradıkları anlam değişmelerini, kavramların serüvenlerini izlemek zorundadır.”¹⁵

Siyaset üzerine yapılacak etimolojik ve tarihsel bir araştırma, kavram tarihi araştırmalarına, dolayısıyla felsefi birikime de bir katkı sağlayacaktır. Böylesi bir araştırma, siyaset felsefesi için sağlam bir zeminin tesisine yardımcı olacak, farklı sosyal bilimlerle üretken bağların kurulması sonucunu verecektir. Siyasi kavramların kökleriyle beraber derin bir soruşturmaya tabi tutulması, hem bu kavramların yanlış anlamlandırılmalarını engelleyecek, hem de doğru bir istikamette gelişmelerini sağlayacaktır. Bu bakımdan kavramların sürekli fikri bir analize tabi tutulmaları gereklidir.

Araştırmamızın konusu olan siyaset kavramı, bizzat kendisi üzerine düşünmemiz için elverişli ve verimli bir kavramdır. Siyaset üzerine düşünürken, aynı zamanda siyasetle dolaylı ilişkiye sahip pek çok kavram üzerine düşünmeye kapı aralarız. Ahlak, gençlik, toplum gibi muhtelif sosyal

¹² Cengiz Tosun, “Dil Zenginliği, Yozlaşma ve Türkçe”, *Journal of Language and Linguistic Studies*, 1/2 (2005), <http://www.jlls.org/Issues/Volume1/No.2/cengiztosun.pdf> [14.04.2013].

¹³ Nejat Bozkurt, *Kavramların Evrimi*, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 8.

¹⁴ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri 1*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002, s. 37.

¹⁵ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri 1*, s. 39.

meseleler üzerine biraz fikir yürütmek için merkeze siyaset kavramını koymak yeterlidir.¹⁶ Kısaca siyaset kavramı, birçok farklı konuyu konuşmak için bize düşünsel bir mekân açar.

Meşşai felsefenin siyaset felsefesini araştırmak ise hem Meşşai felsefe birikimini daha iyi anlamak, hem de rasyonel bir siyasi yaklaşımı belirlemek bakımından önem taşımaktadır.

Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın temel amacı, tarihsel süreci dikkate alarak Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'den hareketle Meşşai felsefede “siyaset” kavramının anlam alanını belirlemektir. Siyaset kavramının mahiyeti yanında “siyasal olan”ın sınırlarını da konu edineceğiz. Yine inceleyeceğimiz Meşşai filozofların “ilim tasnifleri” içinde siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin koordinatlarını belirlemek de önemlidir. Bu temel amaçlar yanında başka dolaylı hedefler de olacaktır.

Bunlardan biri, siyaset üzerinden felsefe ile din arasındaki ilişkilerin gündeme gelmesidir. Kimi düşünürler tarafından gerilimli bir karşıtlık ilişkisi olarak okunan din-felsefe ilişkisinin siyasal alana yansımaları önemlidir. Böylece dini otorite ve kaynakların siyasallık ve toplumsal düzen üzerindeki belirleyiciliğini tartışmak gerekecektir. Bu tartışmayı özellikle Meşşai filozoflar üzerinden yapmak gayet öğreticidir. Çünkü din-felsefe yahut akıl-vahiy ilişkisinin mahiyeti/nasıllığı, Meşşai felsefenin temel problematiklerinden biridir.¹⁷

Yine siyaset düşüncesinin ahlak ve metafizik gibi sahalarla köklü ilişkileri de çalışmamız dâhilinde gündeme gelecektir. Bu bağlamda siyaset kavramının Antik Yunan felsefesinden itibaren geçmişte ve günümüzde öne çıkan muhtelif görünümelerini mukayese etmek mümkün olacaktır.

Çalışmamız dâhilinde Meşşai filozofların sistemli siyasal teorilerini yahut devlet felsefelerini doğrudan incelemedik. Tezimizin temel

¹⁶ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 20.

¹⁷ Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Ahmet Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 56.

özelliklerinden biri, bir kavram çalışması olması hasebiyle, kavramın mahiyetini sorgularken tabii bir uzantı olarak beliren “siyasal” unsurların mahiyetini incelemesidir.

Araştırmanın Kaynakları

İslam siyaset düşüncesi gayet geniş ve renkli bir literatüre sahiptir. Değişik sahalarda ve türlerde telif edilmiş “siyasi” nitelikte müstakil eserlerin yanı sıra, siyasetle ilgili küçük risaleler ve kitap bölümleri de mevcuttur. Siyaset kavramının özellikle fıkıh ve felsefe sahalarında kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Kalam ise siyasal meselelerin İslam düşüncesinde tartışılmaya başlanmasında önemli bir yer işgal eder. Tasavvuf disiplininde doğrudan siyasal meseleler konuşulmasa da bazı sufiler toplum ve yöneticilerle ilişkilerinin tabii bir neticesi olarak siyasal meselelere değinmişlerdir. Bu hususta “nasihatname” türünde bazı kitapların telif edildiğini biliyoruz.¹⁸ Genel bir tespit yapmak gerekirse, İslam siyasi düşünce mirasının incelenip değerlendirilmesi süreci henüz devam etmektedir. Bu sebepten bu birikim üzerine çok genel ve dikkat içeren tespitler yapmaya mecburuz.

İslam siyaset literatürü araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde tasnif edilmiştir. Bunlardan birini dikkate alırsak, yazarların aidiyetlerine göre bir tasnif yapabiliriz: 1. Mütekellim, 2. Fukaha, 3. Filozof, 4. İdareciye nasihatnameler yazan ahlakçıların eserleri.¹⁹

Siyaset düşüncesinin icra edilme tarzına göre şöyle bir ayırım da yapılabilir: 1. Teorik ve ütopyik özellikleri belirgin olan İslam siyaset felsefesi; 2. Yöneticilere tavsiye, öğüt, nasihatname tarzında gelişen siyasi literatür. 3. İlk büyük örneğini İbn Haldun’da gördüğümüz realist, tarihsel ve rasyonel siyaset yaklaşımı.²⁰

¹⁸ Bir örnek için bkz. Necmeddin-i Daye, *Sufi Diliyle Siyaset, İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murad fi Tercemeti Mirsadü'l- 'İbad*, trc. Kasım b. Mahmud Karahisari, İstanbul: Klasik, 2010.

¹⁹ Niyazi Kahveci, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1996, s. 3. Benzer bir tasnif için bakınız, Black, *Siyasal İslam...*, s. 27.

²⁰ Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergah, 2008, s. 159.

Yine bu konuda telif edilen eserler merkeze alınarak şu şekilde bir sınıflandırma da yapılmaktadır: 1. Siyasetnameler, 2. “Ahkamu’s-sultaniye” tarzında fihri açıdan yönetimin esaslarını tayin eden hukuk kitapları, 3. Ütopik toplum önerilerini içeren idealist siyaset felsefesi.²¹

Bu ayrımları dikkate alarak, çalışmamızın esas malzemesini oluşturan eserlerin Meşşai felsefe içinde yer alan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd tarafından telif edilen ve rasyonalist bir metafizik görüşe dayanan siyasi felsefe eserleri olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızın ilgili bölümünde Meşşai filozofların siyasal mahiyetteki eserlerini tanıtarak içerdikleri görüşlerden yararlanmış olduğumuz için tekrara düşmemek amacıyla onları burada tekrar tanıtmayacağız. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki, Farabi’nin *el-Medinetü’l Fazıla’sı* ve *es-Siyasetü’l Medeniyye’si* ile İbn Rüşd’ün *Telhisu’s Siyase* isimli kitapları, temel kaynaklarımızdandır.

Önde gelen kaynaklarımızdan biri de siyaset kavramının anlam alanını belirleme amacımıza matuf olarak yararlandığımız Arapça ve Türkçe sözlüklerdir. Bunların arasında İbn Manzur’un *Lisan’ul-Arab’ı*, Firuzabadi’nin *Kamusu’l-Muhit’i*, Zebidi’nin *Tacu’l-Arus’u* gibi sözlükleri sayabiliriz.

İslam siyaset felsefesini genel bir siyaset tarihi içinde doğru okuyabilmek için W. Ebenstein’in *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, A. Şenel’in *Siyasal Düşünceler Tarihi*, J. Abramson’un *Minerva’nın Baykuşu* ile faydalı bir derleme olan *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler* gibi genel siyasal düşünce tarihi kitaplarından da yararlandık. İslam siyaset felsefesine hareket noktası teşkil eden Antik Yunan siyasi düşüncesi temel inceleme konularımızdan biri olduğu için bu konuyu inceleyen M. A. Ağaoğulları’nın *Kent Devletinden İmparatorluğa*, A. Cevizci’nin *Felsefenin Kısa Tarihi* eserlerinden istifade ettik. Yine Meşşai felsefe üzerine yapılan çeşitli tezler ve inceleme çalışmaları da filozofların görüşlerini anlama yolunda önümüzü aydınlattı.

²¹ Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1999, s. 17.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET KAVRAMI VE SİYASET FELSEFESİ

1.1. Siyaset ve Politika Kavramlarının Anlam Alanı

Çalışmamızın bir kavram çalışması özelliğini de taşıması itibarıyla siyaset kavramının anlam alanını derinlemesine incelememiz gerekmektedir. Arapçadan Türkçeye geçmiş olan siyaset kelimesi, etimolojik açıdan “s-v-s” yahut “sase” fiil kökünden türetilmiş bir mastardır. Araştırmacılara göre, bu kelime kutsal kitap İbranicesinde “at” anlamına gelen “sûs” kelimesiyle ilgilidir.²² Klasik sözlüklerde “at talimi, terbiyesi, bakıcılığı” gibi temel bir anlamının yanında muhtemelen metaforik olarak zamanla yerleşen “idare, yönetme” anlamıyla karşılaşırız.²³ Kavramın toplumsal boyutunu dikkate almayan “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak” şeklinde siyasetin nitel ve öznel boyutunu ilgilendiren bir anlamı daha vardır. Daha genel tanımlara bakacak olursak, genel olarak siyaset, “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı”dır.²⁴

Bugün Türkçemizde yalnızca “at bakıcısı” anlamında “fail” kalıbında kullanılan “sais” (seyis) kelimesi de yönetici, bilirkişi ve akil adamlar anlamına gelmektedir. “Hükmeden, hükmedilen, edebli ve edeplendiren olması ve zaman içinde meydana gelen olaylar ve dünyadaki değişimler konusunda geçmişten gelen bir tecrübeye sahip bulunmaları”, bu gibi siyasal role sahip kimselere ne maksatla “sais” denildiğini göstermektedir.²⁵ İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindi de “sais” kelimesini Allah’a atfen kullanır.²⁶

²² Bernard Lewis, “Siyaset”, trc. Cengiz Kallek, *Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni*, Kasım 1990, s. 1-2.

²³ İbn Manzur, *Lisan 'ul Arab*, Beyrut, ts., c.2, s. 239.

²⁴ Firuzabadi, *Kamusü'l-Muhit*, “svs” md.; Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “svs” md.

²⁵ *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305, II, 939.

²⁶ “Kainat gerçek yöneticinin (*es-saisu'l hakk*) gerçek yönetiminde (*es-siyasetü'l hakk*) en uygun işleyişi (*el-fi'lul eslah*) göstermekte, konulmuş sistemin dışına çıkamamaktadır.” İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 167.

Siyaset kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte hadislerde değişik türevleriyle yer almaktadır. “Halk idaresi” ve “at terbiyesi” anlamları hadis literatüründe sabittir.²⁷ Kuran ve Sünnet gibi temel kaynakların Arap dilinin belli bir ekseninde muhafazasını sağlayan kaynaklar olmalarını ve bu kaynakların içeriği kadar dile yaklaşımlarının da takipçileri üzerinde etkili olduklarını dikkate alacak olursak, siyaset kavramının teolojik kaynaklar üzerinden özgün bir okumasının bu kavramı doğru konumlamaya faydasının olacağı aşikârdır.²⁸

Siyaset kavramının değişik türevleriyle İslam tarihinin daha ilk dönemlerinde kullanıldığını görmekteyiz. Hz. Ömer, halife olduğu dönemde Ammar b. Yasir'i “ siyasi bilgisi olmadığı için yetersiz kaldığı” gerekçesiyle görevden almıştır. Emevi yönetimi zamanını anlatan eserlerde “siyaset” kavramının yönetim anlamında kullanıldığı yolunda örnekler vardır. Bu kavram, Abbasi hilafeti döneminde ordu yönetimini [*siyasetu'l-cund*] ifade etmek için de kullanılmıştır.²⁹

Klasik literatürde zamanla siyaset kavramının anlam alanının genişlemesi, bu kavramın tanımlanmasının zor bir iş olduğunu göstermektedir. Şunu söyleyebilirim ki, siyaset mefhumuyla yalnızca “dünyevi” bir iktidar kastedilmez, bir inancın müminlerinin seçkinleriyle aralarındaki manevi boyuttaki ilişkiler de “siyasal” bir ilişki olarak okunur. Tehanevi'nin yapmış olduğu siyaset tanımı, söz konusu geleneksel bakış açısını oldukça açık bir şekilde göstermektedir:

Siyaset, dünya ve ahrette insanların kurtarıcı yola çağrılmalarıdır. Peygamberler için siyaset, hem seçkinleri hem avamı zahiri ve batini taraflarıyla yönetmektir. Sultanların ve meliklerin siyaseti ise seçkinlerin ve avamın zahiri, dış işlerini yönetmektir. Peygamberlerin varisleri olan ulema insanların batını, kalbi işleriyle ilgilenir.³⁰

Siyaset kavramı hukuki açıdan “ceza” ve “kanun” anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda fıkhi terminolojiye yerleşen “siyaset-i şeriyye”

²⁷ Ahmed Bin Hanbel, *Müsned*, II, 297; VI, 347, 352; Buhari, *Enbiya* 50; Müslim, *İmare* 44.

²⁸ Kuran-ı Kerim ve Hadis külliyyatının Arap gramerinin kaidelerinin belirlenmesine etkisi için şu kapsamlı esere bakılabilir: Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kuran ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İstanbul: Işık Akademi, 2006.

²⁹ Lewis, “Siyaset”, s. 4.

³⁰ Muhammed Ali Tehanevi, *Mevsuatü Keşşafî Istilahatî'l-Fünun*, c. 1, Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşirûn, 1996, s. 993.

kavramı, İslam hukukuna uygun bir şekilde uygulanan yönetimi ve kanunları ifade etmektedir. (Bu kavramı “İslam düşüncesinde siyaset” bölümünde daha ayrıntılı ele alacağız.) Bir başka deyişle, “siyaset-i şeriyeye”, ammenin salah ve intizamı için kabul edilen muamelat ve ukubat hükümleridir. “Siyaset-i hassa” tabiri ise yalnızca kanunların işletilmesi yoluyla bazı cürüm sahiplerinin muhtelif şekillerde cezalandırılmasını ifade eder.³¹ Bunlara ilaveten Osmanlı geleneğinde “siyasete uğramak” tabiri, idam cezası ile cezalandırılmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda idam cezalarının icra edildiği mekânlara da “siyasetgah” denilir.³²

Siyasetle eşanlamlı olan “politika” kelimesi ise bugün kullandığımız şekliyle dilimize İtalyanca “politica” kelimesiyle girmiştir. Etimolojik ve tarihsel açıdan farklı kökenlerden gelse de siyaset ve politika kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Kök olarak Grekçeye dayanan politika kelimesi daha sonra öteki Avrupa dillerine intikal etmiştir.

İngilizcede “politics” ile karşılanan politika kavramının kökü Yunanca “polis” kelimesidir. Kısaca “kent devleti” olarak anlaşılabilir polis³³ siyasal bir ortam, siyasetin işletildiği bir alan olarak Batı siyaset düşüncesinde önemli bir çıkış noktası kabul edilmektedir. Hannah Arendt’in deyişle, “*Grek polis’i siyasal yaşamımızın temelinde, denizin dibinde dolayısıyla dudaklarımızdan ‘siyaset’ sözcüğü eksik olmadıkça sürüp gidecektir.*”³⁴

Antik Yunan toplumu kendi içinde bağımsız polislerden, yani kent devletlerinden oluşuyordu. Bugünün insanı için bir ülke yahut devlet hangi anlama geliyorsa, *poliste* ikamet eden kimse için de *polis* o anlamı taşımaktaydı. Siyaset temel olarak “*polis*in faaliyetlerini, *polisi* ilgilendiren

³¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, İstanbul: MEB Yayınları, 2004, s. 249.

³² Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008, s. 754.

³³ Polis kelimesi, “Hint-Avrupa kökenlidir ve Sanskritçedeki pur- “kale, müstahkem mevki” sözcüğüne denk düşer. Grek dünyasında dilbilimciler polis ve polus sözcüklerini yaklaşırlar birbirlerine. Bununla birlikte sözcüğün ilk anlamı kalabalık, bir araya gelmiş topluluk olabilir.” François Hartog, “Site”, trc. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, s. 758.

³⁴ Hartog, “site”, s. 758.

işleri” ifade eden bir kavramdır.³⁵ *Polisin* altın çağı milattan önce VI-IX. yüzyıllar arasındadır. Grekler ve onların isimlendirmesiyle öteki “barbarlar” arasındaki fark, siyasal bir farktır ve *polisten* hareketle anlaşılabilir: “Grekler site yaşamını keşfederken, barbarlar monarşi despotizminden başka bir şey tanımazlar.”³⁶ Greklerle diğerleri arasındaki fark, buradan hareketle demokrasi bağlamında yorumlanmıştır. *Poliste* siyaset halkla (demos) birlikte, halkın içinde, halka karşı sürgit bir mücadeledir. Fakat bu mücadelenin ayırıcı vasfı, “demokratik” oluşudur. “Bu mücadeleye ana rengini veren temel motif ya da temel arayış ise eşitlik arayışıdır.” Her şey demokrasi içindir; yani *demos-kratia*: halkın iktidarı için.³⁷

Politika kavramının Grekçe tam karşılığı olan *politeia* kavramı ise “İlkçağ Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles’te, siyasal düzen ya da yurttaşlardan (polites) oluşan toplumun yönetimi için kullanılır. Aynı kökten türetilen politikos sözcüğü de siyaset adamına karşılık gelir.”³⁸ Aristoteles’in “*Politeia*” isimli eseri klasik bir siyaset felsefesi eseridir.

Toplumsal bir edim olarak politika kavramına baktığımızda bir tanımlama güçlüğüyle karşılaşırız. Bu güçlüğün bazı temel sebepleri vardır. Bunlardan ilki, siyaseti tanımlayacak öznenin tanımlayacağı şeyin, yani siyasetin içinden konuşuyor olmasıdır. “Siyasi kavramların genellikle onları geliştirenlerin ahlaki, felsefi ve ideolojik görüşlerinden ayrıştırılamaması”³⁹ siyasal kavramların tanımında sürekli karşılaşılan bir problemdir ve siyasetin özgül bir tanımının yapılmasını engeller.

Yine siyasetin farklı unsurları barındırıyor oluşu, bu unsurlara farklı yaklaşım tarzlarına yol açmaktadır. Siyasetle ilgili herhangi bir yargı “bilimsel” bir yargıymış gibi belli derecede kesinlik arz edemez. Çünkü

³⁵ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, trc. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre, 2011, s. 65.

³⁶ Hartog, “site” md., s. 758.

³⁷ Ayhan Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, Sokrates’ten *Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim, 2011, s. 47.

³⁸ A. Baki Güçlü vd., “politeia” md., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat, 2002, s. 1148.

³⁹ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 5.

“siyasette olgular ve değerler birbirine bağlıdır ve hatta tasviri kavramların ahlaki ve ideolojik anlamlarla ‘yükü’ oldukları aşikârdır.”⁴⁰

Siyasal olanın doğasının ve siyasal öznelerin değişimi de zaman içinde siyaset kavramını dönüştürmekte, buna bağlı olarak sabit bir tanımın yapılabilmesini güçleştirmektedir. Bir ideoloji, bir öğreti olarak siyaset, sabit bir şey olmayabilir, değişkendir ve ikincildir.⁴¹

Siyasetin tarihinin insanın tarihiyle yaşıt olduğu söylenebilir. Çünkü siyasal faaliyet son tahlilde kendini insanlar arasındaki ilişkilerde açığa çıkarır. Heywood, Robinson Cruose’nin yaşadığı adada siyasetin görülmeyeceğini, ancak Cuma’nın bulunuşuyla ortaya çıkacağını söyler.⁴² Zaten “siyasetin ortaya çıkışındaki gerçek, insanların arzu ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çeşitli büyüklüklerde gruplar halinde bir araya gelmeleridir.”⁴³

Siyaset kavramının tanımlanmasındaki tedrici değişim, toplumda siyasetin nasıl anlamlandırıldığıyla paralel ilerlemektedir. Örneğin XV. Yüzyıldan itibaren Batı’da siyaset dar kapsamlı ve oldukça şekli bir yaklaşımla yalnızca “devletin faaliyetleri” olarak anlaşılmıştır. Montesquie’ya göre siyaset, yasama, yürütme ve yargı işlevlerini yerine getiren kurumların işleyişi ve organizasyonundan ibarettir.⁴⁴ Siyaseti devletle sınırlayan bu yaklaşımı destekleyen “Crick’e göre, siyaset, devlet içi bir süreç olup yerleşmiş bir toplumu belirler.”⁴⁵

Bir başka siyaset kavrayışına göre, siyasal olanı belirleyen, insan topluluğu içerisinde zuhur eden güç ve iktidar olgusudur. Siyaset, toplum sahnesinde iktidarı ele geçirmek için gerçekleşen bir çatışma ve mücadeleden ibarettir. Bu yaklaşıma uyan en iyi siyaset tanımı Harold Lasswell’e aittir.

⁴⁰ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 5.

⁴¹ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 24.

⁴² Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 64.

⁴³ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 18.

⁴⁴ Bilal Eryılmaz, “siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Risale Yayınları, 1991, s. 432.

⁴⁵ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 19.

Ona göre, siyaset, kısaca kimin neyi, ne zaman ve nasıl elde ettiğini belirleyen bir faaliyettir.⁴⁶

Siyaseti gücün gelişmesi ve otoritenin kullanılmasıyla ilgili gören bu yaklaşımın farklı bir örneğini Alman hukuk ve siyaset düşünürü Carl Schmitt'te görmemiz mümkündür. Schmitt'e göre, siyasal olanı karakterize eden antagonizma son tahlilde dost-düşman ayrımıdır.⁴⁷ Siyaset, antagonistik bir karşıtlık ilişkisinden, "biz" ve "onlar" arasındaki karşıtlık ilişkisinden doğmaktadır.

Schmitt'in bu aktardığımız görüşü, siyasetin dinamik ve çatışmacı doğasına işaret eden belirlemelerden ibaret olsa da siyasal ilişkinin tarifinde yeterli sayılamaz. Siyaseti güç ve iktidar hedefli bir çatışma ve mücadele olarak gören bu yaklaşımın hilafına siyaseti bir uzlaşma ve barış arayışı olarak anlamlandıran temel bir yaklaşım da mevcuttur. Bu yaklaşıma göre "siyasetin amacı, toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir."⁴⁸

Siyasete yönelik belirginleşen iki yaklaşım, "çatışmacı ve uzlaşmacı siyaset" ifadeleriyle hülasa edilebilir. "Bir açıdan siyaset kıt kaynaklar üzerinde egemenlik, iktidar çekişmesi; diğer bir açıdan ise, çatışan talep ve çıkarları bağdaştırmak; genel toplum sistemi içinde uyumu sağlamak ve korumaktır."⁴⁹ Bu iki farklı yaklaşımı, iki yüzü bulunan mitoloji kahramanı Janus'a benzeten Duverger'e göre, bu yüzlerden biri "...yönetenlerin otoritesini yönetilenlerin özgürlüğü yararına sınırlayan liberal eğilim, ötekiye tersine, yönetenlerin otoritesini yönetilenlerin zararına güçlendiren otoriter eğilimdir."⁵⁰ Buna bağlı olarak siyaset, "hem sürekli bir çatışma, hem de bu

⁴⁶ Harold D. Lasswell, *Politics: Who gets what, when, how*, Newyork: Meridian Books, 1958'den naklen Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1988, s. 18.

⁴⁷ Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 25.

⁴⁸ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 18.

⁴⁹ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 21.

⁵⁰ Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, trc. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1986, s. 11.

çatışmanın iktidar mücadelesi etrafındaki kurumlaştırılması ile toplumsal düzenin korunmasını gözeten ilişkilerin bileşimidir.”⁵¹

Görüldüğü gibi farklı ideoloji ve dünya görüşlerine göre siyasetin tanımları da farklılık arz etmektedir. Bu durum bize siyasetin tam ve kesin bir tanımını yapmanın güç olduğunu göstermektedir. Buna karşın genel bir tanım arzusundan çok belli niteliklerini sorgulamak yoluyla siyaseti anlamak ve anlamlandırmak mümkündür. Yani siyasetin doğasını kavramak için ‘siyasal olan’ın mahiyetini sorgulamak ve anlamaya çalışmak gerekir. Şayet “siyasal olan”ı tespit edebilirsek, aynı zamanda siyasetin sınırlarını belirlemiş olacağız.

‘Siyasal olan’ın üç temel özelliğini tespit edebiliriz. Bunlardan ilki, ilişkiselliktir. Siyaset ilişkisel bir hadisedir, ancak sosyal bir bağlamda ortaya çıkar. İkinci olarak, siyaset pratik eylem neticesinde oluşur. Klasik felsefeden bugüne siyasal olanın pratik vasfı sürekli vurgulanmıştır. Çünkü siyaseti anlamamanın yolu büyük ölçüde siyasal eylemin mahiyetini anlamaktan geçer. Siyasal olanın üçüncü özelliği, “bütünün yönetimi” olarak anlaşılması ve bir iktidar olgusu çevresinde belirgin hale gelmesidir. İnsanın olduğu her yerde yönetimin, hiyerarşinin, astlık-üstlük ilişkisinin, bir tür iktidarın var olduğu söylenebilir. Tüm bunların tezahürü, siyasal olanın ve siyaset olgusunun tezahürü anlamına gelir.⁵²

1.2. Siyaset Felsefesi

Siyaset ve felsefe insanlık tarihinde öne çıkan iki önemli etkinlik olarak göze çarpar. Siyaset, insanın toplumsallığının doğurduğu bir ilişkiler ve faaliyetler bütünü iken; felsefe, insanın inkâr olunamaz en asli niteliği olan düşünme yetisini kullanması neticesinde ortaya çıkan zengin teorik birikimdir. Bu iki temel insan etkinliğinin kesişme noktasında beliren siyaset felsefesi, en genel anlamıyla “toplumsal” ve “siyasal olan” üzerine ilkeli bir düşünme eylemine karşılık gelmektedir.

⁵¹ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 21.

⁵² Bu üç özelliğin daha geniş bir anlatımı için bkz. Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 24.

Düşünce tarihi boyunca siyaset felsefesi zaman zaman farklı başlıklar altında da ele alınmıştır. “Devlet felsefeleri”, “toplum felsefeleri” gibi. Aslında bu gibi tabirlerin her biri, kendi içinde bütüncül bir siyaset felsefesinin öne çıkan bir yönünü temsil ederler. Örneğin Farabi’nin “ideal toplum” çerçevesinde inşa ettiği siyaset felsefesi, “devlet felsefesi” tabiriyle de yorumlanmıştır.⁵³

Siyaset felsefesinin kurucuları olarak Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles kabul edilir. Siyasi düşüncenin başlangıcını ise filozofların insan üzerine düşüncelerinin tarihiyle ilişkilendirebiliriz.⁵⁴

Siyaset felsefesinin odağında toplumsallık vasfıyla belirginleşen insan vardır.⁵⁵ Bu insanın yapıp ettikleri değişik açılardan siyaset felsefesinin esas konusunu teşkil eder. Dolayısıyla siyaset temelli bir felsefi soruşturma, bu insanın yaşamının sosyal boyutunu, gözlem yoluyla incelemek zorundadır. Bu açıdan siyaset felsefesi disiplini, hayata en yakın felsefe dallarından biridir.⁵⁶

Siyaset felsefesinin işlevini anlamada epistemolojik bir mesele olarak bilgi-kanaat ayrımı da önemlidir. Bilgi ve kanaat arasındaki ayrım, bilhassa klasik siyasi felsefede geçerlidir. Bu ayrım dikkate alındığında, siyaset felsefesi kısaca “siyasal şeylerin doğası hakkındaki kanaatlerin yerine, siyasal şeylerin doğası hakkındaki bilgiyi geçirme girişimi”dir.⁵⁷ Böyle bir tanım, siyaset felsefesinin temelinde epistemolojik bir tutumun, başka bir deyişle “hakikat kaygısı”nın olduğunu gösterir.

Siyaset felsefesinin merkezi sorularından biri, ideal devlet düzeninin nasıl olması gerektiğidir. Zira iyi bir hayat, ancak iyi bir siyasi düzen içinde gerçekleşebilir. Bu bağlamda Platon’dan başlayarak en iyi devlet arayışı, siyasi düşüncenin temel sorularından olagelmıştır.⁵⁸

⁵³ Bayraktar Bayraklı’nın çalışmasını buna örnek verebiliriz: *Farabi’de Devlet Felsefesi*, İstanbul: Şehir, 2000.

⁵⁴ Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 45.

⁵⁵ Jürgen V. Kempski, “Siyaset Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007, s. 529.

⁵⁶ Leo Strauss, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, *Siyasi Hermenötik*, trc. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt, 2000, s. 14.

⁵⁷ Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs, 2005, s.10.

⁵⁸ Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 47.

Meselemizi daha da açık bir şekilde ortaya koymak için siyaset felsefesinin temel konularını maddeler halinde sıralayalım⁵⁹:

1. Siyasetin tabiatı, gayeleri, kapsamı ve içeriği.
2. Siyasi eylemin sonuçları, özellikleri ve dayanakları.
3. Çeşitli ideal devlet düzeni önerileri.
4. Devletin yapısı, kaynağı, ödevleri ve değeri.
5. Devlet biçimleri, siyasal rejimlerin mukayesesi.
6. Devlet adamının nitelikleri ve sorumlulukları.
7. Siyasal ütopyalar ve gerçekleşme imkanları.
8. Birey ile yönetim kurumu veya erki arasındaki ilişki.
9. Adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi sosyal kavramlar...

Bu konulara baktığımızda, siyaset felsefesinin neredeyse tüm toplumsal teori ve pratiklerle bir şekilde ilgilendiğini görmekteyiz. Bu tespiti yaparken şu kaydı da düşmemiz gerekir: Siyaset felsefesinin soruşturma konusu, zaman ve zemine göre değişiklik gösterir. Yani bir ülkede belirli bir zaman diliminde öne çıkan konular, başka bir zaman dâhilinde felsefi soruşturmanın konusu olmayabilir. Fakat siyaset felsefesi tarihi boyunca yukarıda sıraladığımız konular değişik yoğunluklarla filozofların gündemine gelmiştir.

Siyaset felsefesinin kurucu eserleri sayılan iki büyük eserde; Antik Yunan'ın iki büyük filozofu Platon'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in *Politika*'sında, yukarıda maddeler halinde yazdığımız konuların neredeyse hepsi mevcuttur: *Devlet*, bir grup gençle Sokrates'in adalet üzerine tartışmasıyla başlar. Diyalog üslubuyla yazılan eser, ideal devlet tasavvuruyla devam eder. İdeal devlette vatandaşların durumu ve vazifeleri belirlenir. Filozof-kralın gerekliliği vurgulanır. Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık gibi dört temel rejimin eleştirileri yapılır.⁶⁰ Aristoteles'in *Politika* isimli klasik eseri de devletin tanımıyla başlar. Ardından tiranlık, kölelik, mal sahipliği ve yurttaşlık gibi konjonktürel meseleler değerlendirilir. Anayasa ve

⁵⁹ Özetle aktardığımız siyaset felsefesinin temel konularının daha geniş bir versiyonu için bak. "siyaset felsefesi", *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, s. 1308.

⁶⁰ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2011.

krallık üzerinden devlet yapısı eleştirisi dile getirilir. Oligarşi, demokrasi gibi yönetim tarzlarını değerlendiren kitap, filozofun gençlerin eğitimine dair görüşleriyle sona erer.⁶¹

Bu eserlerin içeriklerinde de gözlediğimiz gibi klasik siyaset felsefesi kapsamlı ve bütüncül bir karaktere sahiptir. Çünkü en başta siyaset olgusunu, etik, ontoloji ve epistemolojiden bağımsız düşünemeyiz.⁶² Bu yüzden klasik siyaset felsefesini anlamak için özellikle ahlak ve siyaset arasındaki köklü ilişki üzerinde durmamız gerekmektedir.

1.2.1.Siyaset-Ahlak İlişkisi

Klasik siyaset felsefesi, bütüncül bir metafizik görüşe dayanması bakımından ahlak disipliniyle aynı zeminde buluşur. Dolayısıyla siyaset üzerine konuşmak, ahlak üzerine konuşmak anlamına da gelir. Ahlakla olan bağını dikkate almadığımızda, siyaset felsefesinin eksiksiz bir tanımını yapmamız güçleşir. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde zikredeceğimiz üzere filozoflar, siyaset ile ahlaktan hep bir arada söz ederler. Bazı filozoflar, siyaseti ahlakın bir kolu olarak görmüşlerdir.⁶³

Antik Yunan'dan beri siyaset filozoflarına göre, “her siyasi eyleme “daha iyi” ve “daha kötü” düşüncesi rehberlik eder.”⁶⁴ Ahlak ve ahlaki ölçütlerin uygulanmasından neşet eden ahlaki yargılar, siyasetin icrasında belirleyici rol oynar. Siyaseti ister istemez etik sorunlarımızın eşliğinde düşünürüz. Çünkü tüm erdem ve erdemsizlikler, “tüm pratik durumlar için yani çoğu durumlarda makul ve açıktırlar ve hayatımızı yönlendirirken kesin bir öneme sahiptirler; bu temel siyasi soruları onların ışığı altında düşünmek için temel bir nedendir.”⁶⁵

Siyaset felsefesinin ahlakla olan sıkı ilişkisini dikkate alan başka tanımlara bakalım. I. Berlin, siyaset felsefesinin “topluma uygulanan etik”

⁶¹ Aristo, *Politika*, trc. Ersin Uysal, İstanbul: Dergah, 2010.

⁶² Mustafa Erdoğan, “Siyaset Felsefesi Hakkında”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı 18, 1992, s. 75.

⁶³ Lee McDonald, “Political Philosophy”, *The Encyclopedia Americana*, U.S.A., 1987, XXII/34.

⁶⁴ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 10.

⁶⁵ Strauss, “Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine”, *Siyasi Hermenötik*, s. 87.

olduğunu söyler.⁶⁶ C. Wolf'a göre siyaset felsefesi, gücün kullanımının nasıl adaletli ve ahlaki olacağını sorgulamaktadır.⁶⁷ Bunun da ötesinde siyasi felsefe, “insanların yaşamlarını yönlendiren sosyal kurum ve pratiklerin ahlaki değerlendirmesini yapar.”⁶⁸ Siyasal toplumun ve iktidarın ahlaki değerlendirmesi de siyasi felsefenin bir parçasıdır.

Klasik siyaset felsefesindeki epistemolojik temeli dikkate alan Strauss, felsefenin bütünü bilgisi olarak sunulduğunu belirtir ve “siyaset felsefesini, hem siyasal olan şeylerin hem de doğru ya da iyi siyasal düzenin doğasını bilmeye yönelik bir girişim olarak tanımlar.”⁶⁹ Buna göre siyaset filozofu, yalnızca mevcut siyasi rejimlerin ahlaki eleştirisini yapmayacaktır. Başını Platon'un çektiği idealist felsefe birikiminde gördüğümüz gibi, iyi bir siyasi düzenin ideal koşullarda nasıl kurulacağıyla da ilgilenecektir. Kurduğu ideal devlet yahut toplum prototipi, onun mevcut siyasi yapıyı eleştirmesine de bir referans oluşturacaktır. Siyaset ile ahlak arasındaki köklü ilişkiyle özellikle ileriki bölümlerde Antik Yunan'da siyasi düşüncüyü incelerken karşılaşacağız.

Bugün siyaset felsefesi teorik bir soruşturma olarak hayatiyetini siyaset bilimi alanının sınırları içinde sürdürmektedir. Siyasal felsefe artık “siyaset biliminin alt dalı olan siyasal düşünce tarihi alanına yollanmış”tır.⁷⁰ Bu yüzden klasik siyaset felsefesinin halen aynı yapı ve içeriğiyle sürdürülebildiğini söyleyemiyoruz. Zira bu konum değişikliğiyle siyaset felsefesi, kesin ve köklü bir dönüşüm süreci yaşamıştır.

Benzer bir yorumla, siyaset felsefesinin siyaset bilimine dönüştüğünü⁷¹, siyaset biliminin özerk bir sosyal bilim olarak kendini var kıldığını söyleyebiliriz. Bu ayrışma ve dönüşümün temelinde modern bilim-klasik felsefe ayrışması vardır. Modern çağa hâkim olan pozitivist zihniyet açısından bilim-felsefe ayrımı gayet açıktır: Siyaset bilimi olanı (siyasal olgu

⁶⁶ Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 51.

⁶⁷ Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 51.

⁶⁸ Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, s.51.

⁶⁹ Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 53.

⁷⁰ Ayhan Yalçınkaya, “Siyasal ve ‘Siyasal’”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, s.37, ts., s. 25, http://www.egitimsen.org.tr/ekler/7e059715b630d674873e04182744887_ek.pdf, [28.04.2013].

⁷¹ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 23, 24.

ve olayları), siyaset felsefesi ise olması gerekeni inceler.⁷² Bilimci zihniyetin siyaset felsefesine tanıdığı rol ise hiç de saygın bir rol değildir: Siyaset felsefesi, ancak siyaset bilimine hizmet eden bir yardımcı bilimdir.⁷³

Bazı yorumculara göre bugün siyaset felsefesi açık bir bozulma ve çürüme sürecini yaşamaktadır.⁷⁴ Bu sürecin başlangıcı, XVI-XVII. yüzyıllarda klasik siyaset felsefesinin redd-i miras edilmesine kadar götürülebilir. Hatta siyaset düşünürü L. Strauss'a göre "Makyavel'in siyaset bilimi ile yeni doğa bilimi arasında gizli bir kan bağı vardır."⁷⁵ İtalyan düşünür N. Makyavel'in öncüsü olduğu modern siyasi düşünce, klasik siyasi felsefe ile modern siyaset bilimi arasında bir geçiş sürecini temsil eder. Bu süreci inşa eden modern siyasi düşünürler arasında Makyavel'in yanı sıra T. Hobbes ve J. Locke gibi isimleri sayabiliriz.

Makyavel, kuşkusuz kendi dönemindeki siyasal konjonktürün de etkisiyle, "realist" bir siyaset düşüncesi ortaya koymuştur. Buna göre, insan, bencil ve kötü bir varlıktır. Yönetimde başarılı olmak isteyen akıllı bir yönetici, bu "kötü" insanı yönetmek için gerekirse "kötü" olmayı göze almalıdır.⁷⁶ Siyasal istikrar ve barış, mutlak iktidar sahibi devlet kurumuna ve/ya onun yöneticisi hükümdara bağlıdır.⁷⁷ Makyavel'in dönemine kadar siyasal düşünüş, dinin ve ahlakın referansı ile ideal bir istikamet belirliyordu. Fakat Makyavel, siyasal düşünüşü dini düşünüşten tamamen arındırıp laikleştirmiş ve reel bir siyasi perspektif inşa etmiştir. Hatta bu bakımdan onu günümüz siyaset biliminin kurucusu sayabiliriz.⁷⁸

Makyavel'in siyasal düşünüşü hakkında başka bir yorum, aslında olup bitenin saf bir "laikleştirme" olmadığını ifade eder. Makyavel, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi tersyüz etmiştir. Yani daha önce siyaset, dinsel düşünüşe bağlı iken Makyavel, dini devlete bağımlı kılar. Bir iktidar aracı olarak onu

⁷² Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 12.

⁷³ Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 39.

⁷⁴ Strauss, "Siyaset Felsefesi Nedir?", s. 20. P. Laslett ise siyaset felsefesinin öldüğünü ilan etmiştir. Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 14.

⁷⁵ Strauss, "Siyaset Felsefesi Nedir?", s. 48.

⁷⁶ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2004, s. 305.

⁷⁷ Nedim Nomer, "İngiliz Cumhuriyetçiliği ve Makyavel", *Res Publica, Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*, ed. Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013, s. 138.

⁷⁸ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 307.

siyasi erkin hizmetine sunar.⁷⁹ Bu durumda Makyavel, “kendini dinden ve dinsel ahlakın bağlarından kurtarmış pozitivist, pragmatik, laik görüşlerin temsilcisi”⁸⁰ sayılabilir.

Makyavel’in müdahalesini dikkate aldığımızda, siyaset felsefesinin siyaset bilimine dönüş süreci, aynı zamanda siyaset üzerine yapılan rasyonel soruşturmanın ahlak ve metafizikten tamamen soyutlanması anlamına gelir. Zaten modern bilimler formasyonunda siyaset, din, ahlak, bilim, felsefe gibi alanlar birbirinden büyük ölçüde ayrılmıştır. Yine Makyavel’in müdahalesinden bu ayrışmanın seküler bir niteliğe sahip olduğunu çıkarsayabiliriz.⁸¹

Strauss ise siyaset bilimi disiplini eleştirirken ısrarla modern bilimsel yöntemin ahlaki duyarlılıktan yoksun oluşunun altını çizer: “Bilimsel olmadığı için siyaset felsefesini reddetme, günümüzün pozitivist niteliğidir.”⁸² Temel sorun kaynağı olarak imlediği modern bilim inancının bilim öncesi bilimi küçümsediğini belirtir.⁸³

Siyaset biliminin doğuşuyla birlikte siyasal bilginin niteliksel algılanışı da değişmiştir. Artık “...yeni yöntemle elde edilen siyasal bilgiler, normatif içerik taşımayan bilimsel nitelikte bilgilerdir.”⁸⁴ Ahlaki bilgi, siyasal bir yönetimin işleminde ve değerlendirilmesinde evvelki işlevini yitirmiştir. Dönüşümle birlikte klasik siyaset felsefesinin incelediği bazı konuları bundan böyle siyaset bilimi inceleyecektir.

1.3. Siyaset Bilimi

Kökleri XVII. yüzyıl deneyciliğine kadar uzanan siyaset bilimi, 20. Yüzyılda modern akademik düzen içerisinde inşa edilmiştir.⁸⁵ Bilhassa İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra gelişmiş ve özerkleşmiştir.⁸⁶ Siyasete bir bilim

⁷⁹ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, İstanbul: Kaknüs Yay., s. 109.

⁸⁰ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 307.

⁸¹ Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009), s. 12.

⁸² Strauss, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, s. 21.

⁸³ Strauss, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, s. 26.

⁸⁴ Fatih Toktaş, *Farabi’de Ahlak ve Siyaset*, Samsun: Etüt, 2009, s. 13.

⁸⁵ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 8.

⁸⁶ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 25.

olarak yaklaşma tavrı, 1950 ila 1960 yıllarında iyice artmıştır.⁸⁷ Bugün prestijli ve üretken sosyal bilimlerden biri olarak üniversitelerde müstakil bir bilim dalına sahiptir.

Siyaset bilimi araştırmaları, iki temel unsurdan birini incelemeye eğilimlidir. Bu iki unsur, devlet ve iktidar'dır.⁸⁸ Bir başka deyişle, siyaset bilimi, devlet bilimi midir, yoksa iktidar bilimi mi? Heywood'a göre, "siyaset bilimi esasında deneyseldir; hükümet ve diğer siyasi kurumları dikkatli ve tarafsız bir tarzda tanımlayıp analiz ederek açıkladığını iddia eder."⁸⁹ Siyaset ve iktidarın incelenmesi, bizi tabiatıyla siyasal yapıların incelenmesine götürür. Devlet, hükümet, parti, örgüt, sivil toplum kuruluşu gibi siyasal yapılar, belirli bir iktidar gücünü kullanan yapılardır. Bugün merkezi devlet otoritesinin azalması ve sivil toplumun siyaset imkânının çoğalmasıyla birlikte devlet gibi kurumlardan çok siyasal güç olarak işleyen "iktidar" kavramı gündemdedir.

İktidar olgusunu dikkate alan bir tanıma göre, siyaset bilimi, "farklı türden siyasal sistemlerde iktidarı ve iktidarın dağılımını inceleyen bir akademik disiplindir."⁹⁰ İktidar, yalnızca yönetim katındaki siyasal kurumlara ve ilişkilere münhasır kılınmaz. Aynı zamanda kişilerarası tüm sosyal ilişkilerde bir tür iktidarın varlığından söz etmemiz mümkündür.⁹¹

Nasıl iktidar merkezli yaklaşım, devlet merkezli yaklaşıma zımni bir eleştiriden doğduysa; aynı şekilde iktidar merkezli yaklaşım da eleştiriye tabi tutulacaktır. İnsanlar arasındaki her ilişkiyi iktidar ilişkisi olarak okumak, siyaset biliminin sınırlarını zorlayacak bir yaklaşım tarzıdır. "...eğer toplumdaki her türden iktidar, iktidar olgusu ve kavramı içine alınırsa siyaset

⁸⁷ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 8. Heywood, siyasete bir bilim olarak yaklaşma tavrına örnek vererek dönemin bazı siyaset bilimcilerinin Davranışçı Ekol gibi pozitivist psikoloji ekollerinden yararlandığını belirtmektedir.

⁸⁸ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 27.

⁸⁹ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 8.

⁹⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s.666. Laswell ve Kaplan'ın tanımına göre, "ampirik bir disiplin olarak siyasal bilim, iktidara biçim verilmesinin ve iktidarın paylaşılmasının incelenmesidir." Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 29.

⁹¹ M. Foucault, başta *İktidarın Gözü* olmak üzere kitaplarında "mikro iktidar" söylemini inceler. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2007.

bilimi giderek genel toplum bilimi haline dönüşecektir.”⁹² Bunu önlemek için yalnızca “siyasal iktidarın araştırılması” hedeflenmelidir.⁹³

Araştırmacılar, siyaset felsefesinin topografyası tam olarak belirlenmemiş, geniş bir alan olduğunu savunurlar. Bunun sebebi, siyasetin, merkezinde insan olan tüm sosyal bilimler gibi, salt bilimsel yaklaşımla anlaşılabilir oluşudur.⁹⁴ Bunun yanında siyaset bilimi de “her sosyal bilim dalı gibi, sürekli inşa halinde olan bir bilim dalı”dır.⁹⁵

Siyaset felsefesinin daha iyi anlaşılması için siyaset bilimiyle arasındaki farkın anlaşılması gerekir. Bu farkı vurgulamak için şu örnek yeterince açıklayıcı görünmektedir: “Siyaset bilimcisi belirli bir sistem içindeki demokratik sürecin nasıl işlediğini incelerken, siyaset felsefecisi demokrasi kavramıyla ne kast edildiğini açıklamaya çalışır.”⁹⁶ Fakat klasik siyaset felsefesi için bu ayrım çok net değildir. Antik Yunan siyasi düşüncesinde de göreceğimiz gibi siyaset bilimi, klasik siyaset felsefesine içkindir ve bu yüzden kurumlarla kavramların incelenmesi, bir arada gerçekleşmek durumundadır.

Antik Yunan’ın siyaset felsefesine geçmeden önce, çalışmamızın içinde yer yer kullanacağımız “siyasi düşünce”, “siyasal teori”, “siyasi ilahiyat/teoloji” gibi bazı kavramlara açıklık getirmemiz gerekmektedir.

Siyaset felsefesini ilkin “siyasi düşünce”den ayırt etmeliyiz. Çünkü siyasi düşünce birikimi, temel bir ölçüyü dikkate almaksızın siyaset üzerine ortaya konulan tüm siyasi düşünceleri içeren geniş bir birikimdir. Bu bakımdan siyaset felsefesini de bir tür siyasi düşünce sayabiliriz. Fakat her siyasi düşünce, siyaset felsefesine karşılık gelmez. Siyasi düşünce, kanaat ile bilgi arasında yapılan klasik ayrıma kayıtsızdır ama siyaset felsefesi, gerçek bilgiyi elde etmeyi önceleyerek rasyonel bir tavır sergiler. Bir siyasi düşünür,

⁹² Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 27.

⁹³ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 28.

⁹⁴ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, s. 32.

⁹⁵ Yalçınkaya, “Siyasal ve ‘Siyasal’”, s. 25.

⁹⁶ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 13.

bir siyaset tarzına yahut rejime bağılı düşünceler üretebilir. Ama siyaset filozofunun bağılı olduğı şey, hakikattir.⁹⁷

Siyasi ilahiyat/ teoloji ise vahye dayalı olarak inşa edilen siyasi düşüncelerden müteşekkil bir birikimdir. Her dinin kendine ait siyasi ilkeleri yahut yasaları, siyasi ilahiyatın sınırlarını çizer.⁹⁸ Siyasi ilahiyat, siyaset felsefesi olamaz ama siyasi düşüncenin bir parçasıdır.

Siyaset teorisi, düşünce ve doktrinlerin analitik bir şekilde incelenmesidir.⁹⁹ Karşılaştırmalı ve analitik bir tarzda siyasi davranışları, devlet, hukuk, hükümet, temsil, seçim gibi kurumları inceler. “Siyasi teorinin ampirik alan ile bağıları siyaset felsefesine oranla daha fazladır.”¹⁰⁰

1.4. İslam Düşüncesinde Siyaset Kavramı

Çalışmamızın temel konusu olan siyaset kavramı ve başka siyasi kavramlar, fıkıh, kelim, tarih, felsefe, tasavvuf gibi birçok sahada kullanılmıştır. Kullanıldığı bağlama ve sahaya göre kavramların anlam alanının genişlediğı ya da daraldığı görülmektedir.

Siyasi kavramlar, akaid ve kelim metinlerinde önemli bir konuma sahiptir. İlk dönemlerde yaşanan ve daha sonra mezhepsel ayrılıklara yol açan siyasi hadiseler, kelim kitaplarının “sem’iyyat” bahislerine bir inanç konusu olarak yansımıştır.¹⁰¹ Temelde “siyasi” bir sorun olarak tezahür eden imamet sorunu, Şia için yalnızca politik değil teolojik, kozmolojik ve epistemik bir sorundur.¹⁰²

Sünni anlayışa göre, imamet makamında bulunan kimsenin yapıp ettikleri yine akla ve ihtiyara dayanır. Dolayısıyla siyaset, dünyevi bir eylem olarak kabul edilir.¹⁰³ Şia’da ise aksine teokrasi diyebileceğimiz düzeyde siyaset dinin merkezinde konumlanmıştır.¹⁰⁴ İmamet, klasik Sünni-Şii

⁹⁷ Strauss, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, s. 16.

⁹⁸ Toki, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 11.

⁹⁹ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 13.

¹⁰⁰ Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 8.

¹⁰¹ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelim Kitapları”, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=55>, [12.02.2013], s. 1.

¹⁰² Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde...”, s. 1.

¹⁰³ Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde...”, s. 3.

¹⁰⁴ Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde...”, s. 5.

rekabetinin yansıması olarak sınırları dini referanslarla çizilen bir meseledir. İmamet makamına kimin, nasıl geçeceği bilgisinin dışında, imametinin meşruiyetinde iki mezhep arasında uzlaşma vardır. İslam bilginleri, imameti yani yöneticinin kurumsal varlığını akli ve toplumsal bir gereklilik olarak görmüşlerdir.¹⁰⁵ Esasen Şia'nın hilafına kelimeler ve akaid eserlerine dahil edilen "imamet" sorunu, bu konuyu inceleyen kelamcı ve fıkıhçılara göre "fıkıh" çerçevesinde incelenmelidir.¹⁰⁶

Genel olarak "siyaset" kavramının "devlet yönetim sanatı" ve "iyi yönetim" anlamlarında kullanıldığını belirlemiştik. Bu temel anlamların yanında, İslam düşüncesi metinlerinde "siyaset" kavramının, dört temel anlamda istihdam edildiğini görmekteyiz:

1. İşlerin şeriatı uygun şekilde yönetimi, siyaset-i şer'iyye; bu dünyada refah ve adaleti, ahrette de refahı temin eden mükemmel siyasi sistem.
2. İslam'ın temel emirlerine aykırı olmamak kaydıyla, hükümdarın, ilahi hukuk tarafından tam olarak belirlenmemiş durumlarla ilgili olarak uyguladığı tedbirler.
3. Şeriatı karşı gelen yöneticilerin takip ettiği, hükümdarların kaprisleriyle yürütülen ve tamamen laik gerekçelerle icra edilen politikalar.
4. Danışmanlar tarafından, başarılı ve istikrarlı bir hükümet için hazırlanan pratik ve akılcı tavsiyeler.¹⁰⁷

Yukarıdaki anlamlar, İslam düşüncesi metinlerini okurken özenle ayırt edilmelidir. Çünkü metinlere baktığımızda siyaset kavramının birbirine zıt anlamlarda kullanıldığını müşahade edebilmekteyiz. Bu tarzda örneklerle özellikle fıkıh metinlerinde rastlıyoruz.

Fakihlerin yazdıklarında siyasi meselelerin genel olarak fıkıh ilmine tabi olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁸ Zira bir yerin yönetimi [*siyasete'l-beled*] için

¹⁰⁵ Hayrettin Yücesoy, "Bir Kurgu Olarak İslam Siyaset Düşüncesi: Dini ve Rasyonel Ahlak Hakkındaki Ana Anlatıya Alternatif Yaklaşımlar", *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008. S. 134.

¹⁰⁶ Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce*, s. 35.

¹⁰⁷ Fevzi M. Neccar, "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, trc. Kazım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yay, 1995, s. 34. Yönetimin şeriatı uygun olup olmadığını önemsemeyen başka bir ayrıma göre siyaset üç farklı anlamda kullanılmıştır: 1. Devlet işlerinin yönetimi, 2. Siyasal felsefe, 3. Şeri' siyaset. Ian R. Netton, "Siyāsa." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/siyasa-COM_1096. [10 Eylül 2012]

¹⁰⁸ Neccar, "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", s. 30.

fıkıh ilmi gereklidir.¹⁰⁹ Zaten fakihler de sultanın danışmanı olarak görev yapmıştır.¹¹⁰ Siyasi iktidarın görevi, fikhın belirlediği kanunların ve adaletin hizmetinde olmasıdır.¹¹¹

İslam siyaset düşüncesinin klasiklerinden olan *es-Siyasetü's-Şer'iyye*'nin¹¹² müellifi İbn Teymiyye'nin söylediği gibi, emirlik de haddizatında dini bir iştir.¹¹³ Siyaset-i şer'iyye, şeriat ile uyum içinde hükümet etmek demektir.¹¹⁴ Yani bir başka şekilde söylersek, siyaset meşruiyetini din yasalarıyla uyumundan almalıdır. İmam Şafii'nin sözü, ideal siyasi faaliyetin sınırlarını çizer: “Sadece şer'iate uygun düşen şey, siyasettir ve o muteberdir.”¹¹⁵ İbn Akil'in siyaset tanımı, siyasetin meşruiyet kaynağının dini hukuk olduğunu daha da açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Siyaset, Hz. Peygamber tesis etmemiş ve hakkında vahiy gelmemiş de olsa, insanların, kendisiyle iyiliğe en yakın, kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır.”¹¹⁶

Siyaset-i şer'iyye esasen “toplumda düzen ve emniyeti sağlama ile maliye ve ceza hukuku alanında siyasi otoriteye tanınan ‘doldurma hakkı’” anlamına gelir. “Böylece siyasi otoriteye geniş bir yasama ve yargı alanı açılmıştır.”¹¹⁷ Siyaset kavramı, bu anlamıyla örfi hukuka ve siyasetçinin yönetim tarzına karşılık gelmektedir. Örfi hukukun, siyasal icraatlardan doğduğu da söylenebilir. “Buradaki örften maksat, gelenek ve adetler değil; siyasi otoritenin ve yürütmenin tasarrufu/gücüdür.”¹¹⁸ Yine örfi hukuk, siyasetçilerin icraatlarından müteşekkil, “şer'iatı aşan bir hukuk nizamı” olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁹

¹⁰⁹ Gazzali, *Mizanü'l-Amel*, ed. Süleyman Dünya, Kahire: Darü'l-Maarif, 1964, s. 304.

¹¹⁰ Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, s. 31.

¹¹¹ Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, s. 33.

¹¹² İbn Teymiyye, *Siyaset, es-Siyasetü's-Şer'iyye*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yay., 1999.

¹¹³ Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, s. 35.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Siyaset*, s. 29.

¹¹⁵ İbn Kayyim, *et-Turuku'l Hukmiyye fi's Siyaseti's Şer'iyye*, thk. M. H. El-Fıki, Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts., s. 13.

¹¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lamu'l Muvakki'in 'an Rabbi'l-Alemin*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Daru'l Cil, 1973, c. 4, s. 372'den naklen Nihat Uzun, *Hicri 2. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yay., 2011, s. 36.

¹¹⁷ Yaman, *Siyaset Hukuk İlişkisi*, s. 43.

¹¹⁸ Yaman, *Siyaset Hukuk İlişkisi*, s. 54

¹¹⁹ Yaman, *Siyaset Hukuk İlişkisi*, s. 55.

Zamanla fihki hükümler ile siyasetçilerin icraatları arasında bir farklılaşma gözlemlendiği, tabii olarak Cüveyni gibi bilginler, siyasetçilerin uygulamalarını tenkit ettiler. Bu tenkitlerle beraber “diyaneten-siyaseten” ayrımı da belirlemeye başladı.¹²⁰ Makrizi, Türklerin hâkimiyetiyle hükümlerde “hüküm’ş siyase ve hüküm’ş şer” şeklinde bir ikiliğin oluştuğunu yazar.¹²¹ Görüldüğü gibi siyaset kavramı, burada şeriatın dışında; keyfi kanunlar ve emirlerin tatbiki şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Zaten bazı hukuki uygulamalar da bunu teyit etmektedir.¹²²

Siyaset daha sonraları, Türkçeye geçtikten sonra, özellikle Osmanlı döneminde, şer’i bir hüküm olsun yahut olmasın, hükümdarın verdiği ceza kararlarını ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Siyaset etmek, asmak, ölüm cezasına çarptırmak gibi anlamlar da kazanmıştır.¹²³ Bu pejoratif anlamlar dışında yukarıda gördüğümüz üzere siyaset kavramının İslam hukuk disiplininde iki temel anlamı ifade ettiğini tekrar belirtmeliyiz: 1. Örfi hukuk yani hükümdarın karar ve uygulamaları, 2. “Siyaset-i şer’iyye” yani şeriata dayalı hüküm.

İslam düşüncesinde siyaset kavramının yansımalarını ele alırken iki temel özelliğe dikkat edilmelidir: Bunlardan birincisi, İslam siyaset düşüncesi, rasyonel ahlaktan ayrıştırılamaz. Yani İslam düşüncesi metinlerinde Ortaçağın genel havasına hâkim olduğu şekilde siyasete içkin bir ahlak kavrayışı hâkimdir. İkinci olarak İslam siyaset düşüncesinde belirgin bir dini-siyasi otorite ayrımı mevcut değildir.¹²⁴ Özellikle oryantalist ve Avrupa-merkezci siyasal düşünce okumalarında dini ve siyasi otoritenin çok keskin bir şekilde ayrıldığını görmekteyiz. Bu yaklaşımın temelinde büyük ölçüde Avrupa siyaset tarihinin verileri ışığında inşa edilen kurgusal bir teorik şablon vardır.

¹²⁰ Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, s. 10.

¹²¹ Yaman, *Siyaset Hukuk İlişkisi*, s. 45. Bu ayrımın ortaya koyduğu gibi şer’i hukukla birlikte örfi hukukun da işliyor olması, aynı yerde hukuki bir düâliyenin varlığı şeklinde yorumlanmaktadır.

¹²² Bunun örnekleri için bkz. Yaman, *Siyaset Hukuk İlişkisi*, s. 47-8-9.

¹²³ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995, s. 603.

¹²⁴ Yücesoy, “Bir Kurgu Olarak İslam Siyaset Düşüncesi”, s. 133. Bernard Lewis İslam tecrübesinde Batı’da olduğu gibi dini kurumlar ile devlet ayrımının olmadığını belirtmektedir: “Klasik İslam’da Kilise ile Devlet ayrımı hiç olmamıştır.” Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, trc. Ünsal Oskay, Ankara: Phoenix, 2011, s. 13.

Bu teorik şablona dayanılarak İslam düşüncesinde müstakil bir siyaset düşüncesinin inşa edilemediği eleştirisi dillendirilir.¹²⁵ Oysa fıkıh ilmi içerisinde siyasete dair *Ahkamü's Sultaniyye* tarzı eserler hicri V. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Daha öncesinde de siyasi meseleler fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerinde değişik başlıklar altında yer almıştır.¹²⁶

İslam felsefesinde var olan siyaset kavramını ise Antik Yunan düşüncesinde “siyaset” felsefesini kısaca özetledikten sonra, Meşşai felsefe bağlamında ele alacağız.

1.5. Antik Yunan’da Siyaset

Antik Yunan rasyonel siyasi felsefenin doğduğu yer olarak kabul edilir. Platon ve Aristoteles, siyasal felsefenin kurucularıdır. Siyaset bilimi olarak adlandırılmayı hak eden ilk eserin de *Devlet* olduğunu söylenebilir.¹²⁷ Bu eserin başını çektiği Antik Yunan’da üretilen siyasi düşünce metinleri, hem ilk oldukları, hem de siyaset felsefesinin temel meselelerini ihtiva ettikleri için önemlidir. Antik Yunan filozofları siyasal düşünce tarihi bakımından, belki önemini asırlarca yitirmeyecek derecede merkezi sorular sormaktadır. Ortaya koydukları düşünceler, sonraki dönemlerde de dikkate alınmış, düşünce birikimleri arasında etkileşimlere yol açmıştır. Klasik İslam felsefesi dâhilinde üretilen siyaset felsefesi de Antik Yunan’ın siyasal düşünce mirasından büyük ölçüde yararlanmıştır.

Bu bölümde Antik Yunan’da “siyaset” kavramının ve “siyasal olan”ın sınırlarını belirlemeye çalışacağız. Bunun yanında siyaset bilgisine/bilimine verilen önem ve ayrılan yer de çalışma konumuzu ilgilendirmektedir.

İlkin Platon ve Aristoteles’in hocası konumundaki Sokrates’i ele alacağız. Sokrates’in sistemli bir siyaset teorisi önerdiği söylenemez. Fakat o mutluluk kavramı temelinde bir ahlak görüşü inşa etmiştir.¹²⁸ Bu ahlak görüşü, daha sonraki siyasal düşünceleri temellendirmek için bir çıkış/hareket noktasıdır. Sokrates’in önerdiği ahlak, teleolojik, rasyonalist ve entelektüalist

¹²⁵ Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 16.

¹²⁶ Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 16, 32. dipnot.

¹²⁷ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 16.

¹²⁸ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2008, s. 37.

bir ahlak anlayışıdır.¹²⁹ Bu kısa tanımları biraz açalım: Sokrates, bilgi ile kanaati (episteme-doxa) birbirinden ayırır. Kanaat (doxa), duyu organıyla elde edilir ve gerçek olmayan sanılardan oluşur. Bilgi (episteme) ise salt akıl yoluyla elde edilen güvenilir bilgidir. Ahlaki erdem ise aklen elde edilebilir bir bilgidir ve bu nedenle öğrenilebilir. “Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük, bilginin eksikliğinden ileri gelir.”¹³⁰ Erdem ile bilginin özdeşliği, hem bilgiye ahlaki bir değer kazandırır; hem de ahlaki davranışı entelektüel bir çerçeveye sokacaktır.¹³¹ “Sokrates’in bilgi öğretisi, pratik yaşamın sorunlarını çözmeye, iyi davranışın ne olduğu sorusuna yanıt getirmeye yöneliktir. Filozofun episteme’ye (yani gerçek bilgiye) ulaşma isteği, ahlaksal kaygılardan ya da bir başka deyişle insanları ve toplumu ahlaklı kılma arzusundan kaynaklanmaktadır.”¹³²

Sokrates’in siyaset anlayışı, entelektüalist bir karakter taşır. Çünkü filozof iyi ile kötüyü ayırabilen erdemli bir azınlığın toplumu yönetmesinden yanadır. Fakat bu, aristokratların yaklaşımından farklıdır. Bu azınlık, toplumu yönetme salahiyetini soyluluklarından değil bilgeliklerinden alacaktır.¹³³ Görüldüğü gibi Sokrates’in siyaseti, ancak ahlaki bir zeminde icra edilebilir. Aynı zemin, selefleri Platon ve Aristoteles tarafından tahkim edilecektir.

Platon, Sokrates’in inşa ettiği ahlak zemininde ilk sistemli siyaset felsefesini inşa eder. Ona göre, insanın incelenmesine dayanmadığı takdirde hiçbir siyaset teorisi anlamlı olamaz.¹³⁴ Bunun için *Devlet* kitabında insan, felsefi soruşturmanın merkezindedir. Başka bir deyişle, Platon, ahlak ve siyaset anlayışını nefis kavrayışına yani “teorik psikoloji”ye dayandırır.

Bu psikolojiye göre, insan ruhu üç temel kısma ayrılır: Akıl (rasyonel), irade (yürekli) ve arzu (iştahsal kısım).¹³⁵ Akıl, insanın düşünmesini ve rasyonel bir biçimde işlerini yürütmesini sağlar. İrade, insana onurlu

¹²⁹ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 38.

¹³⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 2000, s. 46.

¹³¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s. 145.

¹³² Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 144.

¹³³ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 135.

¹³⁴ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 18.

¹³⁵ Platon, *Devlet*, 440-441, s. 142.

yaşamalarını sağlayacak bir tutku kazandırmaktadır. Ruhun arzulu kısmı ise insanın yemek, üremek gibi hayvan cinsiyle ortak taşıdığı bazı arzuları tatmine çağırılmaktadır.¹³⁶ Ruhun bu üç kısmı, ayrı ayrı erdemlere sahiptir. Akıl, evrensellerin bilgisi olan “bilgelik” erdemini hedeflemelidir. Ruhun yürekli kısmının erdemi, “cesaret”tir. “Ölçülülük” ise arzulu kısmın erdemi olup insanın hırslarını kontrol altında tutmasını sağlar. Bu üç erdem varlığı için gerekli erdem ise “adalet” erdemidir. Adalet, ruhun üç temel erdeminin bir arada uyum içinde var olmasıyla ortaya çıkan en üstün erdemdir.¹³⁷

Platon’un insan ruhu üzerine söylediklerinin, siyaset felsefesiyle doğrudan ilgisi tam da burada açığa çıkar: Platon’un ideal *polis*’inde de üç sınıf insan vardır ve bu üç sınıf, ruhun üç kısmına tekabül eder: Akıl kısmı bilgeleri, irade kısmı yiğit koruyucuları ve iştahsal kısım da hırslı üretici ve besleyicileri temsil eder.¹³⁸ Poliste yaşayan bu üç sınıfın sahip olması gereken dört erdem mevcuttur. Koruyucu sınıfı, cesarete; yönetici filozoflar bilgelik erdemine sahip olmalıdır. Ölçülülük erdemi, hem koruyucular, hem de bilgiler için geçerlidir. Besleyiciler sınıfının sahip olması gereken bir erdem yoktur. Tüm sınıfların ortak erdemi olan adalet ise her sınıfın yalnızca kendi vazifesini yerine getirmesidir.¹³⁹ Filozofun tasarımıladığı ideal toplum düzeninde görüldüğü gibi “*Devlet*’in ideal şehri, akli yönelimin ürünüdür.”¹⁴⁰

Toplumsal ve siyasal bir mekân olarak polis’in ve siyasal ilişkilerin ortaya çıkışının kökeninde insanın maddi ve manevi ihtiyaçları yatar. Beslenme, giyinme, barınma gibi maddi ihtiyaçların yanında ahlaki ve entelektüel ihtiyaçlar da polis’in varlığını gerekli kılmaktadır. Platon’un öngördüğü şekliyle, polis içindeki bu üç temel kategori, siyasal rollerin de belirlendiğine işaret eder. Polis’in formunun bilgisine ancak bilgiler sahiptir. Bu yüzden bilge, filozof kral olarak ideal yönetici olmalıdır.¹⁴¹ Platon,

¹³⁶ Platon, *Devlet*, 439, s. 141.

¹³⁷ Platon, *Devlet*, 433, s. 132.

¹³⁸ Platon, *Devlet*, 369a-371e, ss.54-58.

¹³⁹ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 150.

¹⁴⁰ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 23. Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 73.

¹⁴¹ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 72.

yönetim işini izah etmek için tıp metaforunu kullanır: Yönetici filozof, doktor olarak hastası konumundaki halkı tedavi eder.¹⁴²

Toplum yapısının işleyişinde “ideal olan, kişisel yararın polisin yararı ile tanımlanmasıdır.” Böylece kişisel çıkar, toplumsal çıkarla teminat altına alınır. Kendi yararıyla toplumun yararını birleştiren böyle bir kimse, devlet başkanı olarak atanacaktır.¹⁴³

Platon’dan öğrendiğimiz şey, özetle, siyasetin ahlaki ve rasyonel bir meşruluk kaynağına sahip olması gerektiğidir. Bilgenin yönetici konumuna getirilmesi ve ahlaki bilginin hiyerarşik bir üstünlük sağlaması, bunun göstergesidir.

Platon’un idealist ve entelektüalist siyaset felsefesine karşın Aristoteles, daha “realist” bir siyaset felsefesine sahiptir. Temel eserlerinden biri olan *Politika*, sistematik, analitik ve realist yaklaşım tarzıyla siyaset bilimine başlangıç için bir ders kitabı olabilir.¹⁴⁴ Filozof, “olması gereken”, ideal bir taslak kurmaktan çok mevcut siyasal olguları açıklamak için siyaset bilimini kullanır.¹⁴⁵ *Polis*’in yönetimi için ideal bir rejim önermek yerine mevcut rejimlerin eleştirisini yapar. Hatta bunu yaparken yer yer siyasal düşüncelerini somut gözlem ve araştırmalara dayandırdığını söyleyebiliriz.¹⁴⁶

Aristo’ya göre insan, toplumsal ve siyasal bir hayvandır (zoon politikon).¹⁴⁷ Bu toplumsallık, öncelikle bir *polis* içinde yaşama durumundan doğar. Bir başka deyişle, insan en iyiye ancak *polis*’te ulaşacaktır: “İnsan kendini, kendindeki en insani olanı yalnızca toplumda (*polis*’te) gerçekleştirebilir.”¹⁴⁸ Zira *polis* adı verilen bu toplumsal mekân, iyi bir yaşam üzere kaimdir.¹⁴⁹ Abramson’a göre, Aristo’nun esas iddiası şudur: “Politik

¹⁴² Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 29

¹⁴³ Platon, *Devlet*, 413, s. 109.

¹⁴⁴ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 38.

¹⁴⁵ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 313.

¹⁴⁶ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 339.

¹⁴⁷ Aristo, *Politika*, s. 14.

¹⁴⁸ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 40.

¹⁴⁹ Abramson, *Minerva’nın Baykuşu*, s. 110.

yaşam, bizi bütünüyle insan yapan yetileri pratiğe dökmek ve mükemmel hale getirmek üzere kişileri özgür kılar.”¹⁵⁰

Aristo'nun ahlaki ve siyasi kuramlarını ayırmak yönündeki her çaba, kaçınılmaz olarak, “bizim bunları birbiriyle yeniden ilintilendirmeye itecektir.”¹⁵¹ Çünkü insanın içinde yaşadığı topluluklardan aile ve köyden sonra şehir devleti, en yüksek topluluk biçimidir ve insanlara yalnızca hayatı değil, “iyi” bir hayatı sunar.¹⁵² Toplum içinde uyumlu bir biçimde yaşamak için ahlaki erdemlere ihtiyaç vardır.¹⁵³ Zaten ahlakın hakiki fonksiyonu, ancak toplum sayesinde görünür hale gelecektir: “...erdemini sadece kendisi için kullanan en mükemmel olamaz. Tersine, onu başkaları için kullanan en mükemmel kişidir.”¹⁵⁴

Aristo, iyi bir siyasetçinin “mutlak olarak en iyi”yi bilmesini yeterli görmez. Ona göre “iyi yasa koyucu ve gerçek siyasetçi, hem mutlak olarak en iyiyi, hem de koşullara göre en iyiyi bilecektir.”¹⁵⁵ İşte burada filozofun gerçekçi bakışını fark etmek mümkündür. “Koşullara göre en iyi” ibaresi, siyasetçinin ahlaka ilişkinin tavrının yalnızca “ideal” olanla belirlenemeyeceğini ifade eder.

En iyi devlet sorusu, Aristo için de kaçınılmaz bir sorudur. Filozofa göre “siyaset bilimi, var olan devletleri incelemenin dışında, en iyi anayasanın, en iyi devletin ne olduğunu belirlemeyi de kendine amaç edinmelidir.”¹⁵⁶ Son tahlilde Aristoteles, siyaset ve ahlak üzerine görüşleriyle Ortaçağ felsefesini biçimlendirmiş öncü bir siyaset filozofudur. Teleolojik yaklaşımı ve hiyerarşiye dayanan dünya görüşüyle birçok düşünürü etkilemiştir.¹⁵⁷

¹⁵⁰ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu*, s. 134.

¹⁵¹ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu*, s. 113.

¹⁵² Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 39.

¹⁵³ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu*, s. 116.

¹⁵⁴ Mahmut Kaya, “Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması”, *Felsefe Arkivi*, s. 22-23, Ankara (1981), s. 222.

¹⁵⁵ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 370.

¹⁵⁶ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 370.

¹⁵⁷ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 177.

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞŞAİ FELSEFEDE SİYASET

2.1. FARABİ'DE SİYASET

Bu bölümde Farabi'nin ortaya koyduğu siyaset felsefesinin tamamını ele almayacağız. Örneğin muhtelif yönetim biçimleri üzerine yaptığı ayrıntılı sınıflandırmayı aktarmayacağız. Aksi takdirde tezin kapsam ve sınırlarını aşmamız gerekecektir. Bunun yerine öncelikle filozofun siyasete dair eserlerini kısaca tanıtacağız. Ardından özel olarak siyaset kavramını nasıl anlamlandırdığını ve bu siyaset kavrayışının hangi dinamiklerden hareketle biçimlendiğini inceleyeceğiz.

2.1.1. Siyaset Konulu Eserleri

Bu kısımda İslam felsefesinin öncü filozofu Farabi'nin siyaset ve ahlakla ilişkili eserlerinin içeriğine kısaca göz gezdirilecek, bu eserlerin muhtevasının siyasal içeriği belirlenmeye çalışılacaktır. Bu eserlerden bazılarının doğrudan filozofun siyaset teorisini açıkladığı görülecektir. Eserlerin bir kısmı ise mutluluk ve ahlak kavramlarını merkeze almalarının yanında siyasete zorunlu olarak temas etmelerinden dolayı çalışmamız açısından dikkate alınmak durumundadır.

1. Kitabü Mebadii arai ehli'l-medineti'l-fazıla [Erdemli Şehrin Halkının Görüşlerinin İlkeleri]¹⁵⁸

Farabi, siyaset felsefesi üzerine yazdığı en önemli eserlerden biri olan *el-Medinetü'l-Fazıla*'da siyaset teorisini köklü ve tümel bir yöntemle ortaya koymuştur. İslam siyaset düşüncesinde bu eserin farklı bir yere sahip olduğunu ve bir ilki ifade ettiğini söyleyebiliriz. Eser öncelikle yaklaşım tarzıyla farklılığını hemen ortaya koymaktadır. Filozof, kitabın yaklaşık beşte üçünü oluşturan ilk bölümde ayrıntılı bir şekilde metafizik teorisini

¹⁵⁸ Nşr. Elbir Nasri Nadir, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2002. Türkçesi: Farabi, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2011. Bu eserin konulara göre bölümlendirilmesi ve bunların içeriğinin tanıtımıyla oluşturulan başka bir risale de mevcuttur: "Fusulü Mebadii arai Ehli'l-medineti'l-fazıla", *Kitabü'l-Mille ve nüsus uhra*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Darü'l Meşrik, 1991. Türkçesi: *Din Üstüne*, trc. Yaşar Aydın, Bursa, 2002.

açıklamaktadır. Ardından ikinci bölümde siyaset felsefesine dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Metafiziğin öne alındığı bu sıralama, filozofun “teleolojik” bir açıklama yaptığını da göstermektedir. Buna göre ahlak ve siyasette doğru bir pratik, doğru bir teorik hazırlığı gerektirmektedir. Başka bir deyişle, “doğru veya haklı bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefe gerektirir.”¹⁵⁹

Filozof eserine öncelikle İlk Neden olarak tasvir ettiği Varlık ile başlamaktadır. Ardından diğer varlıkların bu İlk Neden’den nasıl meydana geldikleri ve nasıl bir hiyerarşi içerisinde sıralandıklarını ortaya koymaktadır. Kitabın neredeyse yarısını bulan ontolojik ve kozmolojik açıklamalardan sonra insan için toplumun gerekliliği meselesiyle siyasi felsefeye giriş yapılır. Erdemli toplumun nasıl olması gerektiği, toplumların ahlaki ölçütlere göre tasnifi, erdemli toplumun yöneticisi ve özellikleri, erdemli ve erdemsiz toplumların türleri eserde sırayla işlenen konulardır. Eserin konularına baktığımızda Farabi’nin siyaset felsefesinin adeta minyatür bir örneğini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

2. Kitabü’s-siyaseti’l-medeniyye [Siyaset Felsefesi]-mebadiü’l-Mevcudat [Varlıkların İlkeleri]¹⁶⁰

Şekil ve muhteva özellikleri açısından *el-Medinetü’l-Fazıla* ile hayli benzeşen bu kitap, iki ana bölümden oluşmaktadır. “Varlıkların İlkeleri” başlığını taşıyan ilk bölümde ilkin varlıkların dereceleri, nasıl bilinecekleri ve gerçeklikleri meselesi ele alınmaktadır. Ardından insan ruhunun güçlerini inceleyen filozof, her şeyin İlk Neden’i olan Tanrı’dan başlayarak mümkün varlıklara kadar tüm varlıkları metafiziksel açıklamalar eşliğinde incelemektedir. “Medeni Topluluklar” başlıklı ikinci bölüm, insanın toplumsallığı olgusunun dile getirilmesiyle başlar. Ardından iradi bir varlık olarak insanın mutluluğu nasıl elde edeceği soruşturulmaktadır. İdeal yönetici olan İlk Başkan’ın özellikleri, bu başkanın uyruğu altında yaşayan erdemli toplumun insanların nitelikleri, erdemli ve erdemsiz şehrin türleri ile bu

¹⁵⁹ Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi*, s. 24.

¹⁶⁰ Nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1993; Türkçesi: *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ul Mevcudat*, trc. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

şehirlerde yaşayan insanların özellikleri, kitapta ele alınan diğer konulardır. Bu kitap, Farabi'nin siyaset felsefesindeki öncü vasfını yansıtan ve *el-Medinetü'l-Fazıla*'nın "mütemmim cüzü" olarak nitelenebilecek bir kitaptır.

3.Kitabü Tahsili's-Saade [Mutluluğun Kazanılması]¹⁶¹

Farabi, bu kitabına hem bu dünyada, hem de öte dünyada mutluluğa ulaştıracak dört unsuru dile getirerek başlar. Bunlar, nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlardır. Filozof, nazari erdemi tanımlayarak hangi bilgilerle bu erdemlere ulaşılabileceğini bildirir. Bu ilimler mantık, matematik ve fizikten sonra metafiziktir. Metafizik ilmiyle varlıkları araştıran insan, bu safhadan sonra insan ilmini araştırmaya girişmelidir. İnsanın mükemmelliği nasıl ve hangi yollarla elde ettiğini soruşturmalıdır. Böylece insan, âlemin bütününde mevcut olan şeyin şehrin ve toplumun bütününde var olduğunu görecektir. Kitabın ikinci bölümü, mutluluğa ulaşmak isteyen kimseye yalnızca nazari bilimlerin yetmeyeceği düşüncesiyle başlar. Tabii akılsalların yanında iradi akılsallardan söz eden filozof, iradi akılsalların nazari bilimler tarafından içerilmediğini vurgular. İradi akılsallar, ancak ameli ilimler yardımıyla kavranabilir. İnsanı mutluluğa götüren unsurlardan biri olan "fikri erdemler"i inceleyen filozof, en üstün fikri erdemnin siyasi fikri erdem olduğunun altını çizer. Ameli sanatlar içinde siyaset mesleğinin niçin üstün olduğu ortaya konulur. Kitabın üçüncü bölümü, dört temel erdem grubunun elde edilmesinden sonra bu erdemlerin özel örneklerinin toplumda nasıl ortaya konulacağı sorusuyla başlar. Bu, ancak milletlere yönelik eğitim ve öğretimle gerçekleştirilebilir. Nazari ilimlerin yöneticilere öğretilmesi gerektiğini söyleyen filozof, ameli sanatların da halka hangi yöntemlerle öğretileceğini açıklar. Yöneticinin nazari ve ameli bilimlerin halka öğretilmesinde izlemesi gereken politika hakkında bilgiler verilir.

Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki, Farabi, bu kitabında daha önce bahsettiğimiz kitaplarında açık olmayan birçok hususa belirli ölçülerde açıklık getirmektedir.

¹⁶¹ Thk. Ca'fer Al-i Yasin, Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1983. Türkçesi: *Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2012.

4.Kitabü't-Tenbih ala Sebili's-Saade [Mutluluk Yoluna Yönelme]¹⁶²

Bu kitabın genel olarak Farabi'nin siyaset felsefesine ahlak öğretisi üzerinden bir katkı yaptığını söyleyebiliriz. Filozof, kitabın ilk bölümünde özetle mutluluk kuramını inşa etmektedir. Mutluluğun değeri ve mutluluğa ulaşma yollarının yanı sıra iyi'ye ulaşmak için gerekli olan güç ve fiillerin mahiyeti hakkında bilgiler vermektedir. Erdemli orta teorisinden bahis açan filozof, orta durum ile elde edilen erdemlerden örnekler sunmaktadır. Ahlak konusundaki görüşlerini haz çeşitleri ve hazzın ahlaki kullanılışı ile ilgili bilgiler vererek sürdüren filozof, insanları doğalarına göre tasnif etmekte ve hazzın insan doğasına etkilerini incelemektedir. Kitabın ikinci bölümüne nazari –ameli felsefe ayrımıyla başlayan filozof, mantık ile ilgili görüşleriyle kitabı bitirmektedir. Mantık ilmini ele almasının sebebinin ise insanı mutluluğa götüren felsefenin mantık ilmiyle başlaması olarak açıklamaktadır.

5.Fusulü'l Medeni [Siyaset Felsefesine Dair Görüşler]-Fusulü'n Müntezea¹⁶³

Farabi, bu kitabın başlangıcında psikolojiye dair görüşlerini dile getirmektedir. Eserde devlet adamının bilmesi gereken temel hususları, ahlaki ve akli faziletler ile bunların zıt durumlarını ve bunların topluma etkilerini inceleyen filozof, bu faziletlerin devlet yönetiminde nasıl kullanıldığını da ortaya koymaktadır. Ahlak ile tıp ilmi arasında kurduğu analogiyi, devlet adamını doktora, halkı da hastalara benzeterek sürdürmektedir. Şehir, ev ve devlet unsurlarını bu analogiler doğrultusunda değerlendirir ve ideal devlet için mutluluk amacının önemini ortaya koyar. Nazari akıl ile ameli akli ayırdıktan sonra ameli hikmetten söz eder. Hitabet, şiir, ikna gibi söylemlerden söz ederek bunların yönetimde kullanımını inceler. Faziletli

¹⁶² Thk. Sahban Halifat, Amman: Menşuratü'l-Camiati'l-Ürdüniyye, 1987. Türkçesi: *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni, Tenbih ala Sebili's-Sa'ade*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul: İfav Yayınları, 2005.

¹⁶³ *The Fusul al-Madani of Al-Farabi*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961. Türkçesi: Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni, Tenbih Ala Sebili's-Saade*, İstanbul: İfav, 2005.

şehirde bulunan beş ayrı sınıftan söz eden Farabi, sevgi ve adalet gibi unsurların bu şehirdeki işleyişini ortaya koyar.

Eserin ikinci bölümünde şehrin idari işlerini gündeme getiren Farabi, ahlaki iyilik ve kötülüklerin idari işlerdeki rolünü izah eder. Siyasetin bir cins olmayıp genel bir kavram olduğunu belirten filozof, fazıl ve cahil siyaset gibi farklı siyaset biçimlerinden bahsederek kitabı sonlandırır.

6.Kitabü'l Mille [Din Üzerine]¹⁶⁴

Bu risalede özetle dinin siyasi toplumsal işlevi ile felsefeyle ilişkilerinin ele alındığını söyleyebiliriz. Risale kısa olmasına rağmen, içerdiği görüşler göz önüne alındığında Farabi külliyyatının en önemli parçalarından biri sayılmalıdır. Eser, filozofun diğer eserleriyle bir bütünlük arz etmektedir. Bunun en önemli sebebi, bu kısa risalede filozofun diğer eserlerinde hiç ya da fazla değinmediği meselelere değinmiş ve siyaset felsefesini tamamlamaya yarayacak bazı açıklamalarda bulunmuş olmasıdır. Bu eserde âlemin ve şehrin varlık mertebeleri, Allah ve erdemli şehrin yönetimi, ilk başkan ve başkanlıklar, siyaset bilimi ve felsefesi, fıkıh-felsefe ilişkisi gibi konular net bir üslupla ele alınmıştır.

2.1.2. Siyaset Kavramı

Farabi'nin felsefi çabası, bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, eklektik bir yapıya sahiptir. Bu durum, filozofun temelde bir uzlaştırma ve sentez amacıyla hareket etmesinden kaynaklanır.¹⁶⁵ Siyaset felsefesi için bu sentez, yapısal açıdan birbirinden farklı iki özgün yapı arasında gerçekleşecektir: Eski Yunan felsefesi ve İslami dinamiklerle kurulan toplumsal yapı.

Farabi, rivayetlere göre zahit bir Müslümandır¹⁶⁶ ve Müslüman bir topluluğun içerisinde, dönemin en büyük ilim merkezlerinden biri olan

¹⁶⁴ “Kitabü'l-Mille”, Kitabü'l Mille ve nüsus uhra, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Darü'l Meşrik, 1991. Türkçesi: Fatih Toktaş, “Farabi'nin Kitabü'l –Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 7/12 (2002), ss. 247-273.

¹⁶⁵ Yaşar Aydın, *Farabi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, s. 13.

¹⁶⁶ Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Rize: STS Kitap, 2010, s. 143. Yine bkz. Ian Richard Netton, *Farabi ve Okulu*, trc. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 14; Aydın, *Farabi*, s. 28.

Bağdat şehrinde yetişmiştir.¹⁶⁷ Bunun tabii bir neticesi olarak Eski Yunan filozoflarından aldığı felsefi formasyonu kendi toplumuna “doğrudan” aktarmamıştır. Ortaya koyduğu birikimi dikkate aldığımızda, filozofun yaptığı, çözümlerinde “Yunan felsefe geleneğinin sonuçlarını, büyük oranda merkeze yerleştirmek”tir.¹⁶⁸ Bu merkezden hareketle kendi toplumu için felsefi bir sistem inşa etmiştir. Siyaset ve ahlak felsefesini de genel metafizik görüşleri gibi Eski Yunan kaynaklarından hareketle biçimlendirmiştir. Zira Farabi metafiziğinde, klasik metafizikte olduğu gibi, ontoloji, epistemoloji, ahlak ve siyaset birbiriyle ilişkili alanlardır.¹⁶⁹ Filozof, insanlar arası etik ve politik ilişkileri felsefi nitelikli bir metafizik temelinde anlamlandırır.¹⁷⁰ Bu gerçeği başka bir şekilde de ifade edebiliriz: Farabi’nin felsefesi, baştan sona bir nevi siyaset felsefesi olarak okunabilir. Zira filozofun felsefi yönelişi, siyasal ve toplumsal bir içerik taşır.¹⁷¹ Bunun da ötesinde Farabi’nin yaklaşımı, içinde bulunduğu felsefi geleneğin genel yaklaşımıyla uyumlu olarak bütüncül bir perspektife sahiptir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız gibi, bilhassa ahlak ile metafizik ve din ile siyaset arasında doğrudan kurulan ilişkiler bunun göstergesidir. Bu bakımdan siyaset felsefesi üzerine planlanan bir araştırma, ister istemez metafizik bir araştırmaya dönüşecektir. Yahut filozofun ahlak ile ilgili görüşleri, siyaset zemini dikkate alınmaksızın anlaşılacaktır.

Siyaset kavramı üzerine yaptığımız bu araştırma boyunca filozofun metafizik görüşlerini tamamen aktarma kaygısı içinde olmayacağız. Bunun yerine temel hedefimiz, siyaset kavramıyla birlikte siyasi eylemin mahiyetini ve “siyasal” vasfını taşıyan unsurları açıklığa kavuşturmak olacak. Bu bağlamda siyasi eylemin gerçekleştiği yer olan toplum (Medine) ve siyasi eylemin öznesi olan insan, ait oldukları hiyerarşik sistem içinde bir başına önem taşımaktadır. Bunun yanı sıra doğru ve iyi siyasi eylemi mümkün kılan

¹⁶⁷ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 107. “İbn Hallikan Farabi’nin Kitaplarının çoğunun Bağdat’ta yazıldığını söyler...”, Netton, *Farabi ve Okulu*, s. 15.

¹⁶⁸ Yaşar Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 14.

¹⁶⁹ Fatih Toktaş, *Farabi’de Ahlak ve Siyaset*, s. 16.

¹⁷⁰ İlhan Kutluer, “Farabi’nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 311.

¹⁷¹ Aydın, *Farabi*, s. 128.

siyaset bilgisinin/ felsefesinin teşekkül şartları ve “ilimler hiyerarşisi” (*meratibu’l-ulum*) içindeki yeri göz ardı edilemez.

Farabi’nin siyaset felsefesinin merkezinde toplumsal (medeni) bir varlık olarak insan (hayevan-ı medeni) konumlanır. Bu, ilkin Aristo’nun dile getirdiği bir önermedir: “İnsan, toplumsal bir hayvandır.”¹⁷² Farabi de Meşşai felsefe geleneğinin sürdürücüsü olarak siyasi düşüncelerine giriş mahiyetinde bu önermeyi tasdik eder. İnsanın toplumsal bir varlık olarak yaşaması, öncelikle tabii bir olgudur. Çünkü insan, evveleminde fiziksel varoluşunu sürdürebilmek için insanlarla birlikte bir topluluk içinde yaşamak zorundadır.¹⁷³ Kendine yeten ve başka bir varlığa muhtaç olmayan tek varlık, Tanrı’dır. Tanrı dışındaki tüm varlık sahipleri, varlıklarını idame ettirebilmek için başka varlıklara muhtaç vaziyettedir.¹⁷⁴

Farabi, insanın diğer varlıklarla birlikte yaşamalarını Platon’a ait “beden ve azaları” metaforuyla açıklamaktadır. Nasıl ki bir bedende yer alan organlar kendi vazifelerini icra ettiklerinde tüm beden sıhhatini muhafaza ederse, bir toplumda da bireyler kendi vazifelerini yaparlarsa diğer bireylerin ve toplumun sağlıklı bir şekilde hayatiyetini sürdürmesini sağlayacaklardır.¹⁷⁵

İnsan yalnızca maddi muhtaçlığından ötürü toplumsal bir hayata dâhil olmaz. Bunun dışında insanın mutluluk amacını gerçekleştirmesinde de topluluk vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Zira nasıl maddi ihtiyaçlarını kendisi karşılayamıyorsa, zihnen, manevi olarak olgunlaşmasını da kendi başına sağlayamaz. İşte siyasallık olgusu, tam da bu bir-arada-oluş’tan, medeni varlık olma zorunluluğundan kaynaklanır. Toplumsal bir hayata ihtiyaç duyan insan, sırf bu özelliği sebebiyle siyasal ve toplumsal bir varlıktır.¹⁷⁶ Aynı sürecin daha açık bir anlatımını Farabi’nin satırlarından okuyalım:

Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılıştadır (fitra) meydana gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan

¹⁷² Aristo, *Politika*, s. 14.

¹⁷³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 97. Farabi, *es-Siyasetu’l Medeniyye*, s. 36.

¹⁷⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 35.

¹⁷⁵ Farabi, *Fusulü’l Medeni*, s. 62.

¹⁷⁶ Ahmet Arslan, “İbn Haldun ve Farabi-İbn Sinacı ‘Medeni Siyaset’ Geleneği”, *İbn Haldun*, İstanbul: Vadi, 1997, s. 59.

bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri sözü edilen insanın özel bir ihtiyacını karşılar. Toplumun bütününe bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur. İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazıları mükemmel, bazıları eksik, kusurlu olan insani toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur.¹⁷⁷

Farabi, tabii varlıkla iradi varlığı birbirinden ayırmaktadır. Ancak tabii varlıklar, var olduktan sonra iradi varlıklar var olabilir.¹⁷⁸ İnsan, hem tabii, hem de iradi bir varlık olarak tebarüz eder. Bu açıdan toplum her ne kadar varlık gerekçesi itibarıyla doğal olsa da, kuruluşu itibarıyla “iradi” bir yapıdır.¹⁷⁹ İnsan kendi ihtiyarıyla, iradesiyle siyasi tercihlerde bulunur. Siyasi eylemin tam da bu “iradi” oluştan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, siyasi faaliyet, meşruluğunu “tabii” olduğu kadar “iradi” bir faaliyet oluşuyla sağlamaktadır.

Toplumun bu iki farklı meşruluk kaynağını anlayabilmek için siyaset felsefesinde modern dönemde ortaya çıkan “toplumsallık” ile “siyasallık” arasındaki ayrım önemlidir. Bu ayrımın altını çizen siyaset felsefecisi Hannah Arendt, toplumsallık ile siyasallığın aynileştirilmesine itiraz eder. Ona göre insan için toplumsallaşma “tabii” olduğu için zorunlu bir süreci ifade eder ve büyük ölçüde ailenin barındığı “hane” dâhilinde geçerlidir. Oysa siyasallık, ancak hane'nin ötesinde bir “polis” ve polis'te yaşayan topluluk içinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla insan “siyasal” bir hayvan olmadan önce “toplumsal” bir hayvandır.¹⁸⁰ İnsanı “siyasal” bir varlık yapan şey, bir polis içerisinde eylemde bulunmasıdır. Bu, Antik Yunan'da böyle olsa da Farabi felsefesi için toplumsal alan ile siyasal alan arasında net bir ayrım yapamayız. Bilakis Farabi'nin toplum telakkisi, ileride de göreceğimiz üzere, toplumsal ile siyasalın aynileştirildiği, siyasi örgütlenmeyi de içeren bir karaktere

¹⁷⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 97.

¹⁷⁸ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 53. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 69.

¹⁷⁹ Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Farabi'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009), s. 129.

¹⁸⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, trc. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2011, s. 69.

sahiptir.¹⁸¹ Bu bakımdan Farabi'nin siyaset anlayışında “tabii” olan ile “iradi” olanın iç içe olduğunu söyleyebiliriz.

Topluluğun gerekliliği gündeme geldiğinde ahlak da toplumsallığın meşruluğunu sağlayan bir unsur sayılmalıdır. Farabi, ahlaki değerlerin varlık nedenini uygulama bakımından tekil insana değil, insan topluluğuna dayandırmaktadır. Zira ahlaki değerler, büyük ölçüde başka varlıklarla ilişki esnasında işlev sahibidir.¹⁸² Bu, gayet anlaşılabilir bir argümandır: Bir topluluk olmaksızın ahlaki kuralların büyük bölümü, hem pratiğe aktarılma imkânını, hem de zamanla anlamını yitirecektir.

İnsanın toplumsal bir varlık olarak nitelendirilmesini sağlayan bir başka husus, insanın fitratında yer alan dil ile var olma arzusudur. Bir dilin icadı ve toplumsal yaygınlık kazanması, bu arzu sonucunda gerçekleşir ve dil de esasen insanı medeni bir varlık olmaya zorlayan bir araç mesabesinde.¹⁸³ Dolayısıyla dil, hem oluşumu, hem de gelişerek hayatiyetini sürdürmek için nasıl topluma muhtaçsa, toplumun varoluşu için de dilin varlığı o denli gereklidir.

2.1.2.1. Siyasal Bir Özne Olarak Yönetici

En basit siyasi teoriler bile bilimsel ve ahlaki meşruluklarını sağlayabilmek amacıyla siyaseti toplum dolayısıyla insana bağlarlar. Farabi de “siyasal bir topluluğun oluşumu ve düzenlenişinde merkezi durumda bulunan ahlaksal niteliklerle donanmış insanın önemine değinir.”¹⁸⁴ Bu insan, toplumsal süreçlerde belirleyici olan siyasal bir öznedir. Bu yüzden bu öznenin doğasını ve ait olduğu varlık düzlemini anlamak önemlidir. İnsan doğasını metafiziksel, ahlaki ve ontik boyutlarıyla ele aldığı için filozofun insan merkezli bir siyaset teorisi geliştirdiğini söyleyebiliriz.¹⁸⁵ İnsanın irade sahibi bir varlık olarak diğer varlıklarla olan irtibatı, siyasetin mahiyetini de

¹⁸¹ Umut, “İnsan Doğası Temelinde Farabi'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, s. 137, 48. dipnot.

¹⁸² Farabi, *İdeal Devlet*, s. 98.

¹⁸³ Şenol Korkut, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c.1, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 149.

¹⁸⁴ Toktaş, *Farabi'de Ahlak ve Siyaset*, s. 94. Filozofun ifadeleri için bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 100.

¹⁸⁵ Umut, “İnsan Doğası Temelinde Farabi'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, s. 121.

belirleyecektir. Burada metafiziksel felsefe açısından zorunlu bir “hiyerarşi” fikriyle karşılaşırız. İnsan ile âlem ve Tanrı arasında insanın varoluş amacını açığa çıkartan hiyerarşik bir ilişki bulunmaktadır. Farabi, Platon gibi organizma metaforundan hareketle bu hiyerarşiyi inşa eder. Erdemli toplum, varlığını devam ettirmek için unsurlarının birbiriyle yardımlaştığı bir organizmaya benzemektedir.¹⁸⁶ Filozofun insan, toplum ve evren arasında kurduğu analogi de bu hiyerarşiyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu analogiye göre insan, toplum ve evrenin yapısı arasında tam bir benzerlik mevcuttur. Bu üç alanın parçaları arasında kusursuz bir uyum ve işbirliği vardır. Bunun amacı, her bir alanı kendi bütünlüğü açısından olgunlaştırmaktır. Her bir alanda bütünü oluşturan parçalar, bir yönetici unsuru takip ederek ona hizmet ederler. Bu yönetici unsur, evrende Tanrı, toplumda başkan, bedende ise kalptir. Yönetici unsur, diğer varlıklar üzerinde mutlak idare sahibidir. Bunun sonucu olarak bu üç alanda bir yöneten-yönetilen ilişkisi, bir hiyerarşik düzen vardır. Evrende varlıklar, toplumda insanlar, bedende organlar bu hiyerarşik düzen doğrultusunda yukarıdan aşağıya sıralanır.¹⁸⁷

Bu analogiyi kurarken insanın toplum içindeki eylemiyle herhangi bir organın beden içindeki rolünün mahiyetinin farklı olduğu belirtilmelidir. Nitekim bedenin organları, tabii varlıklar sayılırken, toplumun içindeki insanların eylemleri iradi melekelerden kaynaklanır.¹⁸⁸ Tekrar ederek vurgulayacak olursak, bu siyasi faaliyetin “iradi” bir karaktere sahip olduğunu gösterir.

Bu analogide Allah ile evren ve insan arasındaki ilişkinin bu hiyerarşik düzenin bir parçası olduğu açıktır. Farabi, bu ilişkide Tanrı’yı evrenin yöneticisi (*el-müdebbir*) olarak belirleyerek hiyerarşinin en üst noktasına koyar. Asıl önemli olan, filozofun Tanrı için etik-politik bir kavramı kullanarak onu “el-müdebbir” olarak nitelemiş olmasıdır. Tanrı yalnızca evrenin değil, insanın bir parçası olduğu erdemli toplumun da müdebbiridir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 98.

¹⁸⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 100-101.

¹⁸⁸ Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 176.

¹⁸⁹ Farabi, *Kitabü’l-Mille*, s. 62.

Yönetici, evrende, toplumda yahut idare ettiği organizmada eylemleri itibarıyla vazgeçilemez bir konumdadır. Siyasi faaliyet, tam da bu yöneticinin yaptığıdır. Erdemli toplumun yöneticisinin niçin Tanrı'yı taklit etmesi gerektiği böylece açığa çıkar. Ayrıca filozofun inşa ettiği toplum modeli, insani yönetim (*tedbir*), vahye dayalı bir politik tasarım aracılığıyla, ilahi tedbire bağlanır.¹⁹⁰ Tanrı'nın evrenin mutlak yöneticisi oluşu ve diğer varlıklarla hiyerarşik düzlemde kurduğu ilişkiler, filozofun siyaset kavramına yüklediği geniş anlam hakkında bize ipuçları vermektedir.

Burada devreye siyasal bir özne olarak yöneticinin girdiğini görmekteyiz. Halkın siyasi işlerinde değil, aynı zamanda nefisleri üzerinde de hüküm icra eden bu yönetici¹⁹¹, ideal “medeni insan”dır. Bir başka deyişle, kendisi teorik ve pratik olgunluğu şahsında birleştirdiği gibi, insanların da olgunlaşmalarını sağlayan bir otoriteye sahiptir. Halkın ahlaki yaşayış ve tekâmülünden sorumludur.¹⁹² Farabi bu filozof-kralın dışında tam olgunluğa ulaşmamış yönetici tipinden de söz eder. Böylelerini siyasal kavrayışın ahlaki özüne uygun bir şekilde tasnif eder: Bütün erdemleri ve bazı erdemleri kazanabilen yöneticinin yanı sıra hiçbir erdemi elde edemeyen yönetici de mevcuttur.¹⁹³

2.1.2.2. Siyasetin Amacı Mutluluk

Farabi'nin mutluluk kuramı, metafizik görüşleri ile siyaset felsefesi arasında bağlantı kurmak için gerekli ve önemlidir. Bu kavram, aynı zamanda siyasi hiyerarşiyi belirleyen entelektüalizme işaret eder. Farabi'ye göre, insanın vahyin aracısı konumunda bulunan Faal Akıl ile ittisali, onun en son yetkinlik düzeyine ulaştığını gösterir. Bu da insanın elde edebileceği en yüce mutluluk biçimidir. Görüldüğü gibi insan mutluluğa rasyonel bir varlık olarak ve varlıklarla ilgili nihai hakikatleri kavrayarak ulaşır.¹⁹⁴

Erdemli bir toplumun içerisinde yaşayan kimselerin bilmesi gereken ortak bilgiler vardır. Siyasi mutluluk da “sadece nazari aklın etkinliğini değil,

¹⁹⁰ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 173.

¹⁹¹ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 46.

¹⁹² Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 47.

¹⁹³ Toktaş, *Meşşai Felsefe*, s. 101.

¹⁹⁴ Farabi, *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, s. 78.

fakat ahlaki erdem ve pratik bilgelik de içinde olmak üzere, aynı zamanda insan hayatı ve davranışlarının bütününe içine alır.”¹⁹⁵ Teorik yetkinliğe sahip bir kimse, aynı zamanda, bir topluluğun içinde hayatını idame ettirmekte ve bu konumu gereği pratik etkinliklerde bulunmaktadır. Bu etkinlikleri de ancak teorik yetkinliğe muvafık tarzda gerçekleştirebileceği öngörülür. Farabi’ye göre insan tam yetkinliğe ancak pratik yetkinlikle erişebilir. Bir başka deyişle, gerçek filozof yönetici, ancak eylemleriyle yetkinliğe erişmiş sayılır. İşte toplumun ve siyasi faaliyetin önemi burada belirmeye başlar. İnsanın ahlaki davranışlarından başlayarak tüm toplumun erdemli bir topluma doğru evrilmesi, yönetici tarafından icra edilecek siyasi faaliyetin asli hedefidir.

Filozofa göre insanların çoğu mutluluğun ne olduğunu bilmez. Üstelik kendilerine mutluluğun bilgisi verilse de, “dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın, kendisine gösterilen ve öğretilen şeyleri yapmayabilir.”¹⁹⁶ İşte siyaset adını verebileceğimiz yönetim sanatının niçin zorunlu olduğu tam da burada açığa çıkar. Yönetici, hiyerarşik yapıya sahip devlet aygıtını ve yasaları kullanarak insanların gerçek mutluluğa erişmelerini sağlamalıdır.

Görüldüğü gibi filozofun merkezi probleminin insanları mutluluğa götürecektir en mükemmel siyasi örgütlenme biçiminin ne olduğu sorusu olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Bu bakımdan Farabi’nin siyasi düşüncelerinin hedefi, “etik-politik” bir içeriğe sahiptir.¹⁹⁸

2.1.2.3. Ameli Bir Sanat ve Bilim Olarak Siyaset

Farabi’ye göre, siyaset, ameli bir sanat olarak hükümdarın mesleğidir¹⁹⁹ ama bu hükümdarın yönetici olarak yetkinliğini elde edebilmesi, ancak teorik siyaset bilgisini/bilimini elde edebilmesiyle mümkündür. Bunun için öncelikle siyaset bilgisinin/biliminin Farabi’nin ilimler tasnifinde nasıl ele alındığına bakmamız gerekmektedir.

¹⁹⁵ Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 123.

¹⁹⁶ Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 182.

¹⁹⁷ Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 179.

¹⁹⁸ Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 19.

¹⁹⁹ Farabi, *İhsau’l-Ulum*, s. 102.

Filozof, “siyaset” kavramını hiçbir ekle kayıtlamadan *Kitabu’l-Mille ve Fusulü’l-Medeni* isimli eserlerinde kullanır. *Tahsilü’s-Saade ve İhsau’l-Ulum*’da ise “ilm’ül medeni” tabirinin kullanıldığını görmekteyiz. Filozof, *Fusulü’l-Medeni*’de “medeni” kelimesini kullanırken sanat kelimesini vurgular. Yani “es-sinaatü’l-medeniyye” demektir. Bu tabir, siyasetin ameli yönünü yani hükümdarlık mesleğini vurgulamaktadır. “İlmü’l-medeni” tabiri ise genel olarak siyaset bilimi ve siyaset felsefesi anlamlarıyla kabul edilmiştir. Zaten ileriki paragraflarda göreceğimiz gibi, siyaset ilmi ile siyaset felsefesi iç içe geçmiş vaziyettedir.

Filozofun ortaya koyduğu ilimler tasnifi şemasına baktığımızda “medeni ilim”ler olan ahlak ve siyaseti “ameli/pratik felsefe” başlığı altında görmekteyiz.²⁰⁰ “İlmü’l-medeni” tabiri araştırmacılar tarafından genellikle siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

İhsau’l-Ulum’da yer alan başka bir tasnif, siyasetin ilmi bir disiplin olarak konumunu daha açıklayıcıdır: Buna göre Farabi ilimleri 5 gruba ayırır: 1. Dil, 2. Mantık, 3. Matematik, 4. Fizik ve metafizik 5. Siyaset (el-ilmü’l medeni), fıkıh ve kelam.²⁰¹ A. Bedevi’ye göre, filozof burada siyaseti tanımlarken ahlakı tanımlamıştır.²⁰²

Biz bundan sonrası için genellikle eserlerinden yararlandığımız İslam felsefecilerinde gördüğümüz gibi siyaset bilimi demeyi tercih edeceğiz. Fakat ahlak disiplini de dâhil olmak üzere bugünkü siyaset bilimi formasyonundan hayli farklı ve geniş bir inceleme sahasına sahip olan bir siyaset biliminden söz ettiğimizi belirtmeliyiz. Filozofun siyaset ilmi ile ilgili tanımı, bu tespitimizi açıkça doğrulamaktadır. Ona göre siyaset ilmi,

iradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayrım yapar.²⁰³

²⁰⁰ Farabi, *İhsau’l-Ulum*, s. 9.

²⁰¹ Farabi, *İhsau’l-Ulum*, s. 8.

²⁰² Korkut, *Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, s. 49.

²⁰³ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 101.

Siyaset bilimi, söz konusu hayat tarzları arasında mutluluğa götürenler ile götürmeyenleri ayırarak gerçek mutluluğun ancak ahiret hayatında mümkün olduğunu ortaya koyar. Zenginlik, hazlar, şeref gibi hakiki mutluluk olmadığı halde öyle zannedilen şeylerin ancak bu dünya hayatında var olduğunu belirtir. Yine siyaset bilimi, bize öte dünyada hakiki mutluluğu sağlayan şeylerin erdemler olduğunu, erdemli bir hayatın ise şehirler ve milletler içinde ortak olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini öğretir.

Bütün bunların ancak bir önderlikle (riyasa) mümkün olduğunu, bu fiiller, hayat tarzlarının, özellikler, yetiler ve huyların şehirlerde ve milletler arasında ancak onunla gerçekleşebileceklerini, önderliğin bütün bunları ortadan kalkmalarını için korumaya çalıştığını gösterir. Yine bu ilim, bu önderliğin ancak özel bir meslek (mihne) ve yetenek (meleke) meselesi olduğunu, insanlar arasında düzeni temin ile onlar arasında düzen altına alınan şeylerin muhafazasına ilişkin fiillerin kaynağının bu meslek ve uzmanlık olduğunu açıklar.²⁰⁴

Yine *İhsau'l-Ulum*'da siyaset biliminin yanı sıra siyaset felsefesi (*el-felsefetü'l-medeni*) tabirini görmekteyiz. Esasen siyaset bilimi, siyaset felsefesini de bünyesinde barındırmaktadır. Filozofa göre siyaset felsefesi, kendisiyle iştigal eden kimseye siyasi eylemin kökeninde yer alan iradi fiiller, davranışlar ve yetilerle ilgili temel kanunları verir. Yine siyaset felsefesi;

farklı zaman ve durumlara göre bu kanunların özel uygulamalarını, yani onların nasıl, hangi şeylerle, kaç şeyle olaylar hakkında belirlemede bulunduğunu, sonra onları belirlemeksizin bıraktığını, çünkü bilfiil yargılama ve değerlendirmenin bu tümel belirleme kuvvetinden başka bir şeye ait olduğunu, onun bu kuvvete eklenmesi gerektiğini bildirir.²⁰⁵

Burada siyaset felsefesiyle elde edilen bilgilerin, işin teorik kısmını oluşturduğunu, yöneticiye ise tecrübeye dayalı, pratik siyaset bilgisinin de gerektiğini anlamaktayız.

Mesleki bakımdan siyaset, kısaca, hükümdarın yaptığı yönetim işidir. Önderlik, erdemli (fazıl) ve bilgisiz (cahil) önderlik olmak üzere iki çeşittir. Erdemli hükümdarlık mesleği, iki kuvvetin bir arada bulunmasıyla amacına ulaşır. Bunlardan ilki tümel kanunları bilme kuvvetidir. Diğeri de hükümdarın toplumdaki gözlem ve tecrübelerinden kaynaklanan pratik bilgiler sayesinde elde ettiği kuvvettir.²⁰⁶

²⁰⁴ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 102.

²⁰⁵ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 103.

²⁰⁶ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 103.

Farabi'ye göre siyaset ilmi, bir "denge" ilmidir. Bu bakımdan, tıp ilmine benzemektedir. Siyasetçi de beslenme ve tedavide orta yolu tespit eden doktor gibi ahlak ve davranışlarda orta yolu ve itidali tespit etmektedir. Siyaset ilmi, bu orta yolu ve dengeyi tespit ve muhafaza etme sanatıdır.²⁰⁷

Siyaset yapma tarzlarının farklı oluşu da başka bir metaforla açıklanmaktadır. Nasıl mizacı farklı bedenlerde, farklı mevsimlere göre sağlık boyutunda değişim gözleniyorsa, siyasette de değişimler gözlenir. Bu bakımdan değişen ve değişmeyen siyasetler vardır. Faziletli siyaset, değişmeyen siyasettir. Cahil reislerin bir ilim olmayan siyasetleri ise değişken ve "derleme" bir siyasettir.²⁰⁸

2.1.2.4. Siyasal Bir Kavram Olarak Mille

Farabi'nin inşa ettiği teorik siyaset modelinde dinin yahut dini yasaların politik bir konumu ve vasfı var mıdır? Dini şahsiyet, kurum ve yasaların yönetsel işlerdeki önemi nedir? Din ile siyaset arasındaki ilişki, toplumsal alana nasıl yansımaktadır? Bu sorulara cevap verebilmek için, Farabi'nin üzerine kısa bir risale yazdığı "mille" kavramını çözümlemek gerekmektedir.

Filozof kral halkı yönetmek için yasaları kullanacaktır. Mille ise filozofun kullanacağı yasalar bütününe karşılık gelir. Mille, kelime olarak "din, şeriat" demektir. Fakat ıstılah manasına baktığımız zaman filozofun maksadı daha netleşmektedir:

Mille, toplumun ilk başkanı tarafından o toplum için tasarlanan, birtakım şartlar altında belirlenmiş görüşler ve değer ölçüsüne bağlanmış fiiller olup ilk başkan bu görüş ve fiillerle toplumda veya toplum ile gerçekleştirecek belli bir amaca hizmet etmek ister.²⁰⁹

Siyasi veçhesi olan bir model olarak mille'yi ele aldığımızda ilk filozof yöneticinin (*reisü'l evvel*) ortaya koyduğu model vazgeçilmez önemdedir. Fakat bu önem, ilk başkanın ortaya koyduğu modelin hiç değiştirilemeyeceği anlamına gelmez. Bilakis "arkadan gelen başkan, belirlenmiş olarak bulmadığı bir şey ile karşılaştığında bu şeyi kendisi

²⁰⁷ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 116-119.

²⁰⁸ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 161-163.

²⁰⁹ Farabi, "*Kitabu'l-Mille*", s. 258.

belirleyebilir ve kendisinden önceki başkanın belirlediği bir şeyi de değiştirebilir.”²¹⁰ Erdemli mille, felsefeye benzemektedir. Felsefenin nazari ve ameli kısımlara ayrılması gibi, erdemli mille de nazari ve ameli kısımlara ayrılmaktadır. Bu kısımlar, genel olarak nazari ve ameli felsefeye dahildir. Örneğin fıkıh ilmi, ameli felsefenin ve siyaset biliminin içerisinde yer almaktadır.²¹¹

Farabi'nin entelektüalist, aristokrat bilgi anlayışı din-felsefe yahut mille-felsefe ilişkisinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Mille ile felsefe birbirinden farklıdır ve felsefi gelenek, yapısı bakımından mille'den önce gelir.²¹² Çünkü “hiçbir şartta mille doğası gereği kendisini bir burhani felsefe metni olarak inşa etmez. Dolayısıyla bir millenin hakikat kriteri açısından sıhhat ve meşruiyeti onun burhani bir felsefe geleneği tarafından öncelenip öncelenmemesiyle ilgili değildir.”²¹³ Felsefenin mille'den önce gelişi, filozofun deyişiyle “bir bütün olarak alet kullananın, zaman bakımından aletlerden üstün olması tarzında el-mille'den öncedir.”²¹⁴ Mille, felsefenin aracı ve hizmetkârıdır. Fakat millenin bu araçsal konumu, filozofun ideal yönetici oluşuyla anlam kazanmaktadır.

Buna göre erdemli toplum ve din, yasaların burhana dayalı bir biçimde açıklanışında felsefeye tabi vaziyettedir. Ama mille vasıtasıyla, din ve dini yasaların siyasetin nasıl yürütüleceği noktasında belirleyiciliği gözden kaçırılmamalıdır.

2.1.2.5. Siyasal Mekân Olarak Medine

İradi bir faaliyet olarak siyasetin işlediği mekân, “medine”dir. Fakat A. Bedevi, bu “Medine”nin eski Yunan'daki “polis” yani şehir olmadığını, siyasi bir yönetim yapısına işaret ettiğini belirtir. Bu yapı da kısaca “devlet” olarak ifade edilebilir.²¹⁵ Antik Yunan'da siyasal mekân olarak yalnızca

²¹⁰ Farabi, “Kitabu'l-Mille”, s. 263.

²¹¹ Farabi, “Kitabu'l Mille”, s. 261-264.

²¹² Kutluer, “Farabi'nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü”, s. 320.

²¹³ Kutluer, “Farabi'nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü”, s. 320.

²¹⁴ Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, nşr. Muhsin Mehdi, 1990, s. 132.

²¹⁵ A. Bedevi (Badawi), *Historie de la Philosophie en Islam*, II, s. 557'den naklen Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 175.

“polis”e işaret edilmişti. Farabi’nin siyasal vizyonu, Antik Yunan filozoflarından daha geniş ve şehirden daha büyük siyasal yapıları da “medine” kavramıyla ifade eder. Buna göre medine, küçük, orta ve büyük yönetsel yapılar olarak aşiret, kent ve ümmete karşılık gelmektedir.²¹⁶ Ümmet, şehirlerin birleşmesiyle oluşmuş büyük imparatorluktur. Farabi’nin getirdiği açılım, büyük ölçüde yaşadığı dönemdeki siyasal manzaranın yansıması olarak gelişmiştir.

Cabiri, Farabi’nin bizim bugün anladığımız manası ile medine’yi yani şehri kastetmediğini iddia eder. Ona göre, Medine, temeddün etmiş topluluktur. Yani, “insanların belirli, sosyal, fikri ve dini bağlarla birbirine bağlandığı topluluk.” İnsanlar bu bağlar sayesinde beylik, şehir, devlet gibi bütünlükleri oluştururlar.²¹⁷ Esas toplumsallık yahut siyasallığın bu bağlar sayesinde tezahür ettiği düşünüldüğünde, Cabiri’nin Medine kavramını bu şekilde anlaması, önemli bir vurguya sahiptir.

Medine, niteliksel açıdan aynı ama lafzi açıdan iki farklı biçimde tasnif edilebilir. Fazıl ve cahil şehirler yahut kamil ve nakıs şehirler.²¹⁸ Farabi’nin şehirleri ahlaki niteliklere göre tasnif ettiğini görüyoruz: Bu durum, bize basitçe şehirlerin, içinde yaşayan insanların sıfatını aldığını göstermektedir.²¹⁹

Netice itibarıyla siyaset kavramının anlam sahasını kavrayabilmek için Medine, felsefe ve mille (*el-felsefetu’l-burhaniyye, el-medinetü’l-fazıla, el-milletü’l-fazıla*) arasındaki kavramsal bütünlüğe dikkat edilmelidir. Bu kavramlardan biri göz ardı edilirse diğerleri de kavranamaz ve Farabi’nin siyaset kuramı derinlemesine anlaşılabilir.²²⁰

²¹⁶ Farabi, *Kitabu’l-Mille*, s. 43.

²¹⁷ el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 81-82.

²¹⁸ Farabi, *Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla*, s. 117; Farabi, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 69.

²¹⁹ Farabi, *Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla*, s. 91.

²²⁰ Kutluer, “Farabi’nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü”, s. 310.

Buraya kadar söylenenlerden yola çıkarak Farabi’de siyasetin geniş bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.²²¹ Bu anlam, metafiziksel uzantılara sahip olmanın yanında ahlakla da kesin bir biçimde kayıt altına alınmıştır. Modern zamanlarda gördüğümüz şekliyle metafizik ve ahlaktan soyutlanan siyasallık olgusu, Meşşai felsefe için geçerli değildir. Meşşai felsefede siyaset en başta “teleolojik” bir arka plana sahiptir. Bu bağlamda siyaset, “insanın bütün varlık alanının belli bir gaye doğrultusunda düzenlenmesi” demektir.²²²

Bu varlık alanında işleyen siyaset, insanın kendisinden, kendi fiilleri üzerindeki iradesinden başlayarak toplumsal-siyasal örgütlenmelere kadar uzanan bir eylemlilik olarak meydana çıkmaktadır. Burada siyaset kavramının çeşitli ve potansiyel biçimleriyle insan ruhunda ve insanın bilme biçimlerinde temellendiği söylenmelidir. Siyasetin işlevi, böylece evveleminde insanın kendi benliğini yönlendirmesiyle ortaya çıkar ve oradan toplumsal alana doğru genişler.

Üstelik bu siyaset, “herhangi bir beşeri ortaklığı fiili olarak örgütleme, düzenleme, yapılandırma ve idare etme, yönlendirme, ona kılavuzluk etme ve yol gösterme” şeklindeki yönetsel eylemlerden ibaret değildir. Aynı zamanda bu saydığımız faaliyetlerden “neşet eden idarenin, örgütlemenin ve yapının soyut ya da kurumsal biçimlerini de kapsamaktadır.”²²³

Bu bağlamda siyaset biliminin de pratik siyasetin değerlendirilmesinden ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Siyaset bilimi, siyasal eylemin amacını araştıran ve belirleyen bir konuma sahiptir.

2.2. İBN SİNA’DA SİYASET

2.2.1. Siyaset Konulu Eserleri

İbn Sina’da siyaset düşüncesinin varlığı, İslam felsefesi araştırmacılarının modern dönemde tartıştıkları bir konudur. Hem siyaset felsefesi alanında kalıcı eserler telif eden Farabi’nin halefi olması, hem de

²²¹ Hanifi Özcan, bu anlam genişliğini şöyle ifade etmektedir: “ Gerçek şudur ki, Arapça’da her zaman, Siyase’nin kullanışı değişkenlik gösterir ve bizim siyaset adını verdiğimiz şeyle sınırlanmaz.” Hanifi Özcan, “Giriş”, *Farabi’nin İki Eseri*, s. 15, 15. dipnot.

²²² Umut, “İnsan Doğası Temelinde Farabi’nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, s. 121.

²²³ James Winston Morris, *Yönelimler, Farabi, İbn Arabi ve Üstad Nur Ali İlahi Üzerine Yeni Perspektifler*, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan, 2006, s. 32.

bütüncül olarak bakıldığında İslam felsefesine istikamet tayin edici bir sistem kuran filozof olması²²⁴ nedeniyle İbn Sina'nın siyaset düşüncesine katkıları merak edilmeye ve araştırmaya değer bir konudur.

İbn Sina'nın metinlerinde siyasi düşünceleri içeren pasajların fazla yer tutmadığını görmekteyiz. *Şifa* projesinin en önemli kısımlarından biri olan *İlahiyyat [Metafizik]* kitabının yalnızca son bölümlerinde siyasetle ilgili çok açık ifadeler vardır.²²⁵ Yine *İsbatü'n-nübüvvat ve te'vilü rumuzihim ve emsalihim*²²⁶ başlıklı risale, peygamberin siyasal fonksiyonu konusunda bizleri aydınlatır. *Fi Aksami'l-ulumu'l-akliyye*²²⁷ [*Akli İlimlerin Bölümleri*] başlıklı risalede de siyasetin ev yönetimi ve ahlakla birlikte değerlendirildiği “ameli felsefe” konusu üzerinde durulmaktadır. “*Kitabu's Siyase*” yahut “*Fi's-Siyaseti'l Menziliyye*”²²⁸ isimleriyle bilinen ve içeriğinde büyük ölçüde “ev yönetimi”nden bahsedilen bir risaleden de bahsedeceğiz. Bu kaynakların haricinde filozofun çeşitli eserlerinden siyaset düşüncesine değişik perspektiflerden ışık tutan pasaj ve cümleler de devşirilebilir.

Bu noktada İbn Sina'nın siyasetle ilgili olan bu eserlerinde niçin kapsamlı ve bütüncül bir siyaset felsefesi ortaya koymadığına dair tartışma üzerinde durmamız gerekmektedir. Filozofun siyaset üzerine söylediklerine kuşbakışı bakıldığında, evvela metinsel / bağlamsal bir kopukluğun varlığı fark edilir. J. W. Morris, bu kopukluğun Farabi dikkatle okunacak olursa giderileceğini iddia eder.²²⁹ Yani Morris bize İbn Sina'yı Farabi'nin siyasi görüşleri eşliğinde okumayı teklif etmektedir.

İbn Sina'nın “ameli felsefe” yani siyaset bilimi konusundaki sessizliğini açıklamak üzere Morris'in gerçekliği ihtimal dâhilinde olan bazı

²²⁴ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 133.

²²⁵ İbn Sina, *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2005, ss. 195-204.

²²⁶ İbn Sina, “İsbatü'n-nübüvvat ve te'vilü rumuzihim ve emsalihim”, *Tis'u Resail*, nşr. Hasan Asi, Dimaşk: Daru Kabis, 1986.

²²⁷ İbn Sina, “Fi Aksami'l-ulumu'l-akliyye”, *Tis'u Resail* içinde.

²²⁸ İbn Sina, “Aile Siyasetine Dair Risale”, trc. Vecdi Akyüz, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 906-917.

²²⁹ James W. Morris, “The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy”, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. Butterworth, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 171.

açıklamalar ileri sürdüğünü görüyoruz.²³⁰ Birinci açıklamaya göre, İbn Sina, var olan siyasi otoritenin ve geleneksel din kurumlarının pratik felsefeyi hallettiğini düşünmektedir. Bu sebepten bu sahada ayrıca eser telif etmemiştir. Bu açıklamanın doğruluğu ihtimalini kabul edersek, çok basit bir şekilde işin içinden sıyrılmış olacağız. Burada akıl yürütmeyi sürdürüelim: Yaşadığı dönemde oldukça elverişsiz ve karışık bir siyasi ortamda politikacılarla birlikte çalışan İbn Sina'nın karşısında başka pratik sorunlar da mevcuttur. Strauscu ezoterik yaklaşımı dikkate alırsak, filozof, güçlü iktidarları bulunan siyasetçilerin yanında onlardan çekinerek siyasi bir tenkit ve teklifte bulunamamıştır.²³¹ Kuşkusuz bu görüş, gerçeği yansıtmaya bile, onun siyasi düşüncelere yahut toplumsal bir nazariyeye sahip olmadığını göstermez. Filozof, bu görüşlerini ya ifade imkânı bulamamıştır ya da yazdığı metinlerde muğlak ifadeler ve kapalı bir üslupla mesajını aktarmaya çalışmıştır. Leo Strauss ve takipçileri, İslam filozoflarının üslubundaki muğlaklığı bu şekilde yorumlamayı tercih etmişlerdi. Fakat nihai olarak bunun bir “siyasi hermenötik” yöntemi olduğunu ve her hermenötik yöntem gibi bizi doğrudan hakikate iletmediğini unutmamak gerekir. Siyasi hermenötik, şimdiki anlamı kavramak için bize geçmiş (olan) ile geleceğin (olması gereken) siyasi idealleri arasında bir diyalog imkânı sunar.²³² İbn Sina'nın yazdıkları, yahut yazmadıkları, içinde bulunduğumuz zaman temelinde anlamlandırabileceğimiz bazı mesajlar içerir.

²³⁰ Morris, “The Philosopher-Prophet in Avicenna’s Political Philosophy”, s. 172-173.

²³¹ Klasik felsefeyi yorumlamada öne çıkan felsefecilerden Leo Strauss, en özlü ifadesiyle batını (ezoterik) bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşıma göre, klasik filozofların söyledikleri, dönemlerindeki iktidar ilişkilerinden bağımsız değerlendirilemez. Üzerlerinde iktidarın ağır baskısını hisseden bazı filozoflar, kapalı ve özel bir dille yazmaya çalışır: “İstibdatın edebiyat üzerindeki etkisi kesinlikle şudur: o aykırı görüşleri savunan tüm yazarları özel bir yazı yazma tekniği geliştirmeye zorlar.” Satırlar arasında yazmaktır bu, hakikati doğrudan olmasa da böyle kapalı ve şifreli bir biçimde dile getirmektir. Strauss’un bu yaklaşımını daha iyi kavrayabilmek için *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959) başlıklı kitabındaki aynı adlı makaleye bakılabilir. Türkçesi: Leo Strauss, “İstibdat ve Yazma Sanatı”, *Siyasi Hermenötik* (haz. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt, 2000) içinde, ss. 121-134.

İfade edilmesi gereken bir diğer husus da Strauss’un Meşşai İslam filozofları için de aynı yaklaşım tarzını kullanmasıdır. Bunun için kısa bir örnek olarak “Farabi’nin Eflatun’un *Kanunlar*’ını Okuyuş Tarzı” başlıklı yazısı kifayet eder. Tatar, *Siyasi Hermenötik*, s. 139.

²³² Burhanettin Tatar, “Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* www.dinbilimleri.com, Yıl 1, 2 (2001), s. 1.

Morris'in ikinci açıklamasına göre İbn Sina, kelama ve ilahiyata öylesine dalmıştır ki, felsefenin gündelik politik kısmı onu hiç mi hiç ilgilendirmemiştir. Benzer bir yorumu dile getiren Dimitri Gutas da İbn Sina'nın bu konulara çok az ilgi duyduğunu iddia eder.²³³ Devlet adamlarıyla çok yakın ilişkileri olan, hatta vezirlik gibi hayli itibarlı idari mevkilere getirilmiş birinin siyasi konulara ilgisinin olmaması pek makul görünmüyor. Mantık ve ilahiyatla alakalı eserlerini bile siyasi vasatın kısmen sakinleştiği, fırsat bulabildiği zamanlarda yazan İbn Sina gibi bir filozof için daha ziyade “pratik” bir sorunun varlığından söz edilebilir.

Morris'in üçüncü izahına göre, İbn Sina, ya Farabi'nin siyaset felsefesini anlamamıştır, ya da onun görüşlerine katılmıyordur. Gerçekten İbn Sina'nın sınırlı olsa da siyaset ve ahlaka dair söylediklerinde doğrudan Farabi'nin izlerini bulmak zordur. Ama ele aldıkları bazı konuların ve yaklaşım biçimlerinin benzerliğinden yola çıkarak aynı kaynaklardan beslendiklerini²³⁴ ve aynı siyaset geleneğine (“medeni siyaset”)²³⁵ mensup olduklarını söylememiz mümkündür. Pratik siyasetle yakinen ilgili olan ve “nübüvvet teorisi” ile siyaset arasında metafizik bir irtibatı sağlayan İbn Sina'nın Farabi'nin siyaset felsefesini anlamaması imkân dâhilinde gözükmemektedir. Yine filozofun Farabi'nin görüşlerine hiç katılmadığını yahut tam aksine onunla tamamen uyduğunu söylemek de “aşırı yorum” sayılacaktır.

²³³ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 35.

²³⁴ Mesela Platon'un *Kanunlar*'ı.

²³⁵ Ahmet Arslan'ın “İbni Haldun ve Farabi-İbn Sinacı ‘Medeni Siyaset’ Geleneği” (*İbn Haldun*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.) başlıklı yazısında yaptığı oylumlu değerlendirmelerden özetle şu sonuçları çıkarabiliriz: “Medeni Siyaset” deyişi, Meşşai filozofların siyasi düşüncelerinin İbn Haldun tarafından isimlendirilmesidir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de eleştirel yaklaştığı Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleriyle kendi düşünceleri arasında temel bir ayrım yapar. Ona göre dinin öngördüğü ve Peygamber'le takipçilerinin izlediği siyaset “dinsel siyaset”tir ve o da toplumsal otoritenin açık seçik belirli kılındığı “dinsel siyaset”ten yanadır. Farabi ve İbn Sina ise Emeviler'den itibaren ortaya çıkan ve toplumsal otoriteyi şeriat ve dinsel kurumlar yerine güç merkezli seküler iktidarlara veren “akılsal siyaset”i temsil ederler. Bir başka deyişle “medeni siyaset”tir bu ve kökleri Eski Yunan'a, Platon ile Aristo'ya uzanır. Yani İbn Haldun, akılsal ve dinsel siyaset arasında yaptığı ayrımla medeni siyaset anlayışının dünyevi, ilahi otoriteden bağımsız bir karakteri olduğunu iddia eder. Oysa yalnızca Farabi ile İbn Sina'nın peygambere verdikleri kurucu rol bile İbn Haldun'un yorumunun pek de isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

Dördüncü açıklamaya göre ise, ahlak, toplumsal bir kurum ve normlar bütünü olarak siyaset kurumundan beklenen fonksiyonu icra etmektedir. İnsanlar için tekâmül (olgunlaşma) süreci bireyseldir ve ahlak bunu sağlayıcı toplumsal bir nizamnamedir. Kamu ahlakını ise töre ve şeriat kuralları sağlayacaktır. Dolayısıyla müstakil bir siyaset kuramına yer olmadığı gibi gerek de yoktur. Genelde sufilerde gördüğümüz bu yaklaşım, klasik felsefede ahlakla siyasetin tam olarak birbirinden ayıramayacağı gerçeğini düşündüğümüzde daha da açıklığa kavuşuyor. Ahlak ve siyasetin birbirini tamamlayacağı kanaati, İbn Sina'nın benimsediği bir kanaat olabilir; fakat siyasete dair müstakil eser vermemesinin nihai sebebi olabilir mi? İbn Sina, *el-Medhal*'de ahlak ve siyasete dair “ileride müstakil ve kapsamlı bir eser kaleme alacağını” (*kitabın camian müfreden*) söylemektedir.²³⁶

Sonuç itibariyle İbn Sina'nın doğrudan siyasetle ilgili eser vermemesi realitesinin gerçek sebebi araştırılırken her soruşturmacının kendi felsefi veya ideolojik konumundan hareketle bir tavır belirlemesi mümkün ve tabii görülmelidir. Cabiri'nin İbn Sina'ya yaklaşımı, böylesi bir yaklaşıma örnek verilebilir. Cabiri, Farabi'nin birçok siyasi eser vererek erdemli bir toplum modeli çizmesini filozofun “ideolojik” hedefiyle açıklıyordu. Ona göre Farabi döneminin siyasetindeki siyasi kaostan hareket ederek gayet “siyasi” bir hedef gözetmiş ve insandan başlayarak imparatorluğa kadar genişleyen evrensel bir düzen kurmaya çalışmıştır. İbn Sina ise Farabi'nin epistemolojik ve metafiziksel felsefesini tevarüs etmesine karşın bu felsefenin “ideolojik” muhteva ve hedefini reddetmiştir. İbn Sina, bu yüzden siyaset felsefesine dair bir eser kaleme almamıştır.²³⁷

Bu yorum ve benzeri başka yorumlar göz önüne alınarak yukarıda aktardığımız izah denemelerinin yeniden ele alınıp incelenmesi, sanırım meseleyi belirli ölçülerde açıklığa kavuşturacaktır.

²³⁶ İbn Sina, *el-Medhal (Mantığa Giriş)*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s. 4.

²³⁷ El-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 102.

2.2.2. Siyaset Kavramı

İbn Sina, Aristo'yu temel alan Meşşai çizginin geleneksel yorumuna istinaden insanın “toplumsal” bir varlık olduğunu söyler. Bu toplumsallığın sebebi, “insanın [ancak] hemcinsiyle yeter hale gelmesidir.”²³⁸ İnsan, bir diğer insana muhtaçtır ve bu muhtaçlık, toplumsallığın temelini teşkil eder.

Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur.²³⁹

Burada filozof, şehir ile topluluk arasında bir ayrım yapar. Buna göre insanlar arasındaki ihtiyaca dayalı ortaklaşmanın niteliği, topluluğun cinsini de belirler. Buna bağlı olarak şehir haline gelemeyen, yani medeni hale dönüşemeyen bazı topluluklar da mevcuttur.

Şehir ve toplumda kurulan ortaklık ilişkisinin sürdürülebilmesi için yasa (*sünnet*) ve adalet gerekir. Yasa ve adaletin tatbiki ise bir yasa yapıcı (*sann*) ve adil otoriteyi gerektirir.

Bu yasa koyucu ve adilin de, insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanların bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde, insanlar görüş ayrılığına düşer ve her biri lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı zulüm sayar.²⁴⁰

Bu “kritik” pasajda görüldüğü üzere İbn Sina'nın izahındaki orijinal taraf, peygamberin gerekliliğini, mantıksal ve felsefi bir akıl yürütmenin kesin neticesi olarak sunmasıdır. Filozofun mantıksal bir akışı açık bir şekilde ve felsefi bir kesinlikle ortaya koyması, aklın hikemi bilgiye ulaşmada izlediği yolu göstermesi açısından dikkate değerdir. Nübüvvet meselesini ve bununla irtibatlı olarak peygamberin siyasal konumunu ayrı bir başlık altında değerlendireceğiz.

2.2.2.1. “Ameli Felsefe” ve Siyaset

İslam siyaset felsefesini metafizik, ahlak ve psikolojiden ayrı bir biçimde, tamamen ayrı bir düzlemde ele alamayacağımızı ifade etmiştik. Çünkü bilhassa İbn Sina gibi sistemci filozofların kurdukları bütüncül sistem

²³⁸ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 187.

²³⁹ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 187.

²⁴⁰ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 188.

içerisinde her bir disiplinin ayrı ve tamamlayıcı bir rolü vardır. Siyaset düşüncesinin ahlak ve psikolojiye bakan tarafları, özellikle siyaset söz konusu olduğunda ketum davranan İbn Sina'yı anlamak için ayrıca önem taşır.

Meşşai felsefe geleneğinde oldukça işlevsel bir konumu olan *nazari/ teorik* ve *ameli/ pratik felsefe* ayrımı, çoğu kaynakta *nazari-ameli akıl* ayrımından bağımsız bir tarzda ele alınmaktadır. Oysa *nazari-ameli felsefe* ayrımını temellendirmek ve Meşşai metafizik sistemle bağlantısını ortaya koymak için evvelemerde *nazari-ameli akıl* ayrımına bakmak gerekir. Nazari-ameli akıl ayrımının tarihine baktığımızda bu ayrımın ilk kez Aristo tarafından yapılmış olduğunu görürüz.²⁴¹ İbn Sina ise çeşitli risalelerinde bu tasnifi değişik boyutlarıyla açıklayıcı tarzda bilgiler verir. *Akli nefis*, bilgiye (*ulum*) yöneldiğinde *nazari akıl*; kötü hasletleri kontrol altına almaya yöneldiğinde ise *ameli akıl* ismini almaktadır. Kötü hasletleri kontrol altına almak, ahlaki bir eylemdir ve aklın bu yönelimi de bir nevi “siyaset”tir.²⁴² *El-mebde ve'l-mead*'da konu biraz daha açıklığa kavuşur: Akli nefsin idrak eden/bilen (*müdrîke alime*) ve hareket eden/eyleyen (*muharrike amile*) olmak üzere iki niteliği mevcuttur. İdrak eden akıl, külli meselelerle ilgilenir ve düşüncelerimizdeki doğru ve yanlış hükümlerini belirler. Ameli aklın birincil görevi ise kısaca beden hareketlerini idare etmektir.²⁴³

Nazari-ameli felsefe ayrımı da yukarıdaki ayrımın bir süreği olarak kabul edilmelidir. “Nazari felsefeyle hedeflenen, nefsin sadece bilme yoluyla yetkinleştirilmesi (tekmil) iken, ameli felsefenin amacı sadece bilerek değil, eyleme dökülebilecek şeyi bilip bu bilgiye göre eylemde bulunmak suretiyle nefsin yetkinleştirilmesi”dir. Nazari felsefenin amacı doğruyu (*hakk*) bilmek iken, ameli felsefenin amacı iyiyi (*hayr*) bilmektir.²⁴⁴

İslam düşünce geleneğinin büyük kısmında gördüğümüz gibi, İbn Sina da ameli felsefeyi üç kısma ayırır:

²⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2000, 433a, 14-15, s. 197.

²⁴² M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sina'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 2009/2, 14/27, s. 60.

²⁴³ İbn Sina, *el-Mebde ve'l-Mead*, Nşr. Abdullah Nurani, Tahran 1363, 96.12-17.

²⁴⁴ İbn Sina, *el-Medhal*, s. 7.

Pratik felsefeye gelince o, (a) ya bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesiyle ilgilidir. Bu, Siyaset ilmidir. (*ilm-i siyase*) (b) Ya da özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeylerle ilgilidir ve Ev İdaresi olarak bilinir. (*tedbir-i menzil*) (c) Ya da tek bir kişinin nefsinin arındırmadaki halini düzenlemeyle ilgilidir. (*ilm-i ahlak*)²⁴⁵

Her ne kadar bugün modern disiplinlerin teşekkülü bağlamında ahlak ve siyaset birbirinden ayrı disiplinler olarak düşünülse de, İslam siyaset geleneğinde ahlak ile siyaset arasında derin bir ayrılık göze çarpmaz. Netice itibariyle ameli felsefeye dâhil olan bu iki unsur, hâlihazırda uygulama bakımından birleşmektedir. Toplumsal açıdan siyaseten iyi olan, ahlaken de iyidir. Farabi ve İbn Sina'da Platon ve Aristo'dan gelen mutlulukçu (eudamonist) bir ahlak ve siyaset anlayışının mevcut olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁶

İbn Sina, “*Aile Siyasetine Dair Risale*”de belirttiği üzere insanın siyaset türlerinden ilk başlaması gereken kendisiyle ilgili siyasettir. Burada için içine büyük ölçüde nefis teorisi ve ahlak kavrayışı girmektedir. “Kendisiyle ilgili siyasete yönelenin yapması gereken ilk şey, yöneten konumunda aklının, yönetilen konumunda nefsinin olduğunu bilmesidir.”²⁴⁷ Burada da görüldüğü üzere siyaset yalnızca devlet gibi kurumsal öznelerle icra edilen bir faaliyet olmaktan öte, insanın bireysel hareket tarzıyla da yakinen ilişkili bir meseledir. İbn Sina'nın bu şekilde siyasallığın sınırlarını genişletmesi yahut siyasetin alanını bizzat insandan başlatması, “ameli felsefe” anlayışını kavramayı da kolaylaştıracaktır. Yine aynı risalede filozof, hükümdarın yoldan çıkmasında kötü arkadaşın tesiri olduğunu dile getirir.²⁴⁸ Bu da toplumsal siyasetin bireyin tercihlerinden kesin biçimde ayrılamadığını gösteriyor.

2.2.2.2. Nübüvvet Teorisi ve Siyaset

İbn Sina'nın felsefi perspektifinin özgünlüğü, yalnızca eski Yunan metafiziğinin İslami bir kisveye büründürülmesinden ibaret sayılamaz. İbn

²⁴⁵ İbn Sina, *el-Medhal*, s. 7.

²⁴⁶ Ahmet Arslan, “İbn Haldun ve Farabi-İbn Sinacı ‘Medeni Siyaset’ Geleneği”, *İbn Haldun* içinde, İstanbul: Vadi, 1997, s. 61.

²⁴⁷ Vecdi Akyüz “İbn Sina'nın Aile Siyasetine Dair Risalesindeki Temel Görüşleri”, *Köprü Dergisi*, sayı 61 (1998).

²⁴⁸ İbn Sina, “*Aile Siyasetine Dair Risale*”, s. 68.

Sina'nın asıl farklılığı, felsefenin kadim mevzularının yanında dinden neşet eden mefhumları da felsefi sistemine dâhil edip tartışmasıdır. Nübüvvet kavramını hem metafizik, hem psikolojik, hem de siyasi taraflarıyla inceleyerek felsefi literatüre kazandırmış olması bunun ispatıdır. Peygamberlik kurumunu felsefi ve kelami bir mantık yapısıyla eserlerinde müdafaa etmiş, vücubiyetini ispatlamak için hususen müstakil bir risale kaleme almıştır. Bu bakımdan Farabi İslam siyaset felsefesi bakımından “temel” olarak nitelenirken, İbn Sina felsefe ve din arasında güçlü bir “sentez” şeklinde takdim edilmiştir.²⁴⁹ Seyyid Hüseyin Nasr da İbn Sina felsefesinin “nebevi felsefe” (prophetic philosophy) olduğunu söyler.²⁵⁰ Nasr'a göre içten bir Müslüman olan İbn Sina, “doktrinlerinin çoğu yanlarını ortaya koyarken, gerçekte İslam'ın ruhundan ve öğretilerinden ilham aldığı, felsefi eserlerinde de kendini belli eden derin bir dini karaktere sahipti.”²⁵¹

İbn Sina dinin en önemli hedefinin insanın diğer insanlarla ilişkisinde iyi fiillerde bulunması amacıyla insan fiillerindeki ameli kısım olduğunu belirtir.²⁵² Ameli felsefede peygamberin otoritesinin vurgulanması, aynı zamanda şeriatın otoritesinin de vurgulanmasıdır. İbn Sina, ahlak, siyaset ve ev idaresinden oluşan ameli felsefenin toplumsal icrasını mümkün kılacak ortamın temelinde şer'i düzeni görmektedir.²⁵³

İbn Sina'nın metinlerinde siyaset ibaresinin ameli felsefenin bir cüzü olarak değil de külliyen ameli felsefeye mukabil istihdam edildiği parçalar da mevcuttur. “İsbatü'n-nübüvvat ve te'vilu rumuzihim ve emsalihim” başlıklı meşhur risalesindeki açıklamasına göre nebi, üstün olduğu cinslerin tamamına yönetici ve başkandır. Vahiy ise yukardan aşağıya bir tür feyezandır ve melek

²⁴⁹ Rosenthal'in yaptığı bu tasnifi İbn Sina cihetinden biraz açalım: Ona göre İbn Sina, Farabi'nin yaptığı gibi “ideal İslam devletini Platon'un filozof-kralının ideal devletine bağlar.” Yine filozof kralın yerine ideal yönetici olarak işaret edilen peygamber çift yönlü bir fonksiyonu da üstlenmiş olur. Maddi dünyanın idaresini sağlayacak siyasi yönetim ve manevi dünyanın düzenini sağlayacak olan felsefi/hikemi yetkinlik... Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, terc. Ali Çaksu, İstanbul: İz, 1996.

²⁵⁰ S. H. Nasr'dan aktaran, Ulvi Ata, *İbn Sina'da Peygamberlik*, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 18.

²⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, terc. Ali Ünal, İnsan, İstanbul 2009, s. 58.

²⁵² İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1987, 100.8-10.

²⁵³ İbn Sina'nın siyaset düşüncesinin bu bağlamda geniş bir okuması için şu kitaba bakılabilir: Ali Abbas Murad, *Devletü's-Şeri'a: kırae fi cedeliyyeti'd-din ve's-siyase inde İbn Sina*, Beyrut, 1999.

işbu feyezani taşıyan güçtür. Peygamberlik de vahiy olarak isimlendirilen bu feyezandan alınan şeydir.

Ki bu ibare (söylem), duyulur ve düşünülür dünyaların ilmen ve siyaseten ıslahını amaçlar. Peygamber (resul) ise, vahiy olarak isimlendirilen feyezandan almış olduğu şeyi, uygun bir anlatım tarzında tebliğ edendir ki, bu anlatım tarzı, peygamberin düşünceleri sayesinde duyulur dünyanın düzelmesini siyasetle, düşünülür dünyanın düzelmesini ilimle gerçekleştirmeyi amaçlar.²⁵⁴

Filozof, kısa bir risalenin gerektirdiği üzere kabaca da olsa yaptığı bu temel ayrımın hemen arkasından düşünülür dünyanın ıslahını hedefleyen “ilm”in ancak semboller ve tevillerle anlaşılabilceğini, bu yüzden çok az insanın bu ilmi kavradığını belirtir. “Kaba saba Arapları –bütün insanlara gönderilmiş nebi olduğundan dolayı- özellikle insanların tamamını, ilme vakıf kılmak Hz. Muhammed için ne zaman mümkün olmuştur?”²⁵⁵ Filozofun tespiti gelenekteki avam- havass ayrımı dikkate alındığında esasen harcıâlem bir malumat olarak yorumlanabilir. Fakat siyasetin ve teklifin nebiler için kolay bir iş olduğu ifadesiyle birlikte okunduğunda, siyaset müessesesine tanınan geniş yetki dikkat çekicidir.

İslam siyaset felsefesinde hiyerarşi unsurunun müstesna vurgusunu dikkatlerden uzak tutmamak icap eder. Zira Eski Yunan düşüncesinden itibaren İslam felsefesi geleneğinde de gördüğümüz üzere toplumun tasnifi için hiyerarşik bir yapı ortaya konulur. İbn Sina burada Farabi’den ayrılır ve Platon’un yaptığına benzer bir üçlü tasnif yapar. Medeni topluma karşılık gelen şehir, üç kısımda düzenlenmelidir. Yöneticiler, zanaatçılar ve askerler.²⁵⁶

eş-Şifa’nın *Metafizik* kitabının sonlarına doğru ahlaki kurallar ve şeriat yasaları ile siyasetin artık iç içe geçtiğini göreceğiz. İbn Sina, ahlaktan bağımsız olmayan ve dini ibadetlerin de vurgusunun derin olduğu yasaların gerekliliğini vurgular. Faizcilik, kumar ve diğer kötü sanatlar, muhakkak yasaklanmalıdır. Evlilik teşvik edilmeli ve evliliği terke yol açacak zina ve

²⁵⁴ İbn Sina, “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, *UÜİFD*, 7/7 (1998), s. 567.

²⁵⁵ Sina, “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, s. 567.

²⁵⁶ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 195.

eşcinsellik gibi günahlar da yasak kapsamına alınmalıdır.²⁵⁷ İyi bir toplum düzeninin inşası için ortaya konulan dini ve ahlaki kurallarla da külliyen mutabık olan bu yasalar vazgeçilmezdir.

2.3. İBN RÜŞD'DE SİYASET

2.3.1. Siyaset Konulu Eserleri

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair düşüncelerini konuyla ilgili tek müstakil eser olan *Telhisu's-Siyase*'den öğrenmekteyiz.²⁵⁸ *ed-Daruri Fi's-Siyase* ismiyle de bilinen bu eser²⁵⁹, İbn Rüşd'ün, Platon'un *Devlet* kitabındaki görüşlerden bazılarını sadeleştirerek ve kendi deyimiyle cedeli (diyalektik) görüşleri ayıklayarak özetlediği bir şerh çalışmasıdır. İbn Rüşd bu şerhi yazarken Aristo'nun *Nikhamakhos'a Etik* isimli kitabındaki bazı görüşlerden yararlanmışır. Bu eserin üçte ikisini Platon'dan aktardıkları, üçte birini de Aristo ile kendi görüşlerinin oluşturduğu belirtilmektedir.²⁶⁰,

İbn Rüşd zamanındaki siyasi otoritenin başı olan halifeyle İbn Tufeyl'in referansıyl güç bir ilişki kurmuş ve kadılık görevine atanmıştır. Aynı halife filozofu Aristo'nun eserlerini şerh etmekle görevlendirmiştir. Bu İbn Rüşd'ün İslam'ın felsefe sayesinde daha iyi anlaşılacağı yaklaşımıyla uyumlu bir görevdir.²⁶¹ İbn Rüşd'ün kendi zamanındaki iktidara siyasi bir mesaj verme kaygısı taşıdığı söylenebilir. O mesaj da dönemin iktidarına erdemli ve yıkılmaz kalabilmek için dini hukukun önemli olduğunun hatırlatılmasıdır.²⁶² Bunun filozof tarafından açıkça ifade edilmemesi de gayet anlaşılır bir durumdur. Zira “o çağda yaşayan filozofların en büyük özelliği,

²⁵⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 201-204.

²⁵⁸ *Telhisu's-Siyase li Eflatun*, İngilizceden Arapçaya trc. Hasan Mecid el-'Abidi, Fatma Kazım ez-Zehebi, Beyrut, 1998.

²⁵⁹ Ele alacağımız eser bu isimle de tanınmaktadır çünkü bu isimle yapılan farklı bir tercümesi mevcuttur: İbn Rüşd, *ed-Daruri fi's-Siyase: Muhtasarı Kitabı's-Siyaseti li-Eflatun*, trc. Ahmed Şehlan, Beyrut, Merkezü Dirasati'l Vahdeti'l-Arabiyye, 1998. Türkçesi: *Siyasete Dair Temel Bilgiler, Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*, trc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah, 2011.

²⁶⁰ Muharrem Hilmi Özev, “İbn Rüşd'ün Platon'a Düştüğü Kısa Şerhin Hikayesi”, İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 11.

²⁶¹ Fatih Toktaş, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, haz. Mehmet Vural, Ankara: Elis, 2003, s. 157.

²⁶² Toktaş, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı”, s. 165.

kendi bireysel görüşlerini üstü örtülü bir biçimde vermeleri ve kendilerini ön plana çıkarmaktan kaçınmalarıydı.”²⁶³

İbn Rüşd’ün genel felsefesinde Aristo’yu çok önemseydiği halde niçin onun *Politika* eserini değil de Platon’un *Devlet*’ini şerh ettiği sorulabilir. Filozof, *Politika* eserinden haberdar olduğu halde onu şerh etme imkânını bulamamıştır. Bunun sebebi, kendi ifadesiyle “kültür havzamızda bulunmuyor” dediği *Politika* kitabına ulaşamamış olmasıdır.²⁶⁴

Elimizde bugün bu kitabın Arapça aslı bulunmamaktadır. On dördüncü yüzyılda Samuel ben Yehuda isimli bir Yahudi, İbraniceye çevirmiş, ardından -1491 ve 1539’da- bu İbranice metinden Latinceye iki ayrı tercümesi yapılmıştır. 1956’da Rosenthal, 1974’te R. Lerner tarafından iki kez İngilizceye tercüme edilen eser, çok sonra modern dönemde Arapçaya tercüme edilmiştir.²⁶⁵ Dolayısıyla ilk elden bu eserin İbn Rüşd’ün üslubunu yansıtmadığını söyleyebiliriz. Üstelik yapılan tercüme, harfi harfine İbn Rüşd’ün görüşlerine bağlı kalan tercüme değildir. H. Hanefi’nin söylediği gibi, adeta yeni bir bakış açısıyla yeni bir eser kaleme alınmıştır. İbn Rüşd’ün kitabını ilk defa İbraniceye tercüme eden Yahudi mütercim de bu tercümesinin kusurlu olduğunu vurgulamaktadır.²⁶⁶ Bu da bize elimizdeki metnin İbn Rüşd’ün felsefi üslubundan gayet uzak olduğunu göstermektedir.

Filozof, *Telhis*’in içeriğinde *Devlet* kitabına seçmecî ve eleştirel bir tavırla yaklaşır. Katılmadığı görüş ve kısımları aktarmazken bunun sebebini de açıkça ortaya koyar:

Bu kitabı yazmaktaki amacımız, Platon’a ait siyaset bilimi ile ilgili *Siyaset (Devlet)* adlı eserinde bulunan bilimsel görüşleri sadeleştirmek, bu konuda her zaman yaptığımız gibi cedeli (diyalektik ya da tartışmalı) görüşleri ve düşünceleri ayıklayarak ele aldığımız eseri özetlemektir.²⁶⁷

Üç ana bölüme ayrılan *Telhis*’te ilk bölüm, “Erdemliler Şehrinin İnşası” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ilkin siyaset bilimini tasvir eden filozof, insanın niçin medeni bir varlık olduğunu açıklar. Ardından siyasi

²⁶³ Özev, “İbn Rüşd’ün Platon’a Düştüğü Kısa Şerhin Hikâyesi”, s. 18.

²⁶⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 31.

²⁶⁵ Cevher Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul: İnsan, 2009, s. 40-41.

²⁶⁶ Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, s. 43.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 27.

metaforları da kullanarak ahlaki erdemlerin şehir için önemini ve bu erdemlerin kazanılmasında uygulanacak yöntemleri ortaya koyar. Siyasetçilerin uyguladığı ikna yöntemlerini eleştiren filozof, siyasette yalan beyanın ve Arap şiirlerinin işlevini vurgular. Koruyucu yani asker sınıfının özelliklerini, ardından koruyucular arasından seçilecek liderin özelliklerini açıklar. Erdemli şehirde bulunması gereken muhtelif unsurlar, yine bu şehrin coğrafi ve demografik hususiyetleri de eserin konusudur. Filozofun bu bölümün sonlarına doğru dile getirdiği kadınların toplumsal rollerine ilişkin özgürlükçü açıklamaları dikkat çekicidir.

İkinci bölümde, toplumsal hiyerarşinin başı olan erdemli şehrin başkanı konu edilir. Bu filozof kralın taşınması gereken nitelikler belirlenir. Ardından siyaset ediminin mahiyetine ilişkin epistemolojik ve etik bir soruşturma başlar. Teorik bilimler ile pratik bilimlerin mukayesesi hayli ilgi çekicidir. Kaynağı teorik bilimler olarak belirlenen ahlaki erdemlerin pratik bilimlerle irtibatı incelenir. Platon'un felsefe eğitimiyle ilgili önerilerini aktaran İbn Rüşd, kendi önerilerini de metne eklemektedir.

Üçüncü bölümde “Erdemli Olmayan Devlet Düzenleri” başlığı altında farklı rejimlerin siyaset yapma biçimlerini izah eder. Erdemli toplum yönetiminden başlayarak timokrazi, oligarşi, demokrasi gibi yönetim tarzlarının tasvir ve tahlilini yapar. Realist yaklaşımının bir göstergesi olarak İslam ülkelerindeki hanedan yönetimlerini eleştirel bir gözle yorumlamıştır. Devlet düzenleri ile insanların ruh yapıları arasında deterministik bir ilişki kurgular. İnsanların ve insanlarla doğru orantılı olarak rejimlerin başka bir rejim türüne dönüşümlerini inceler. Erdemli hükümdar ile kaba kuvvet rejiminin lideri tiranın birbirine mutlak zıt olduğunu vurgular. Kitabın sonunda insana özgü şeylerin iradi olduğunu, bu açıdan determinizm içermediklerini açıklarken en üstün hazzın da burhanı bilgiyle sağlanan akli haz olduğunu bildirerek kitabı sonlandırır.

İbn Rüşd'ün siyasi görüşlerini açık bir biçimde tespit edebilmek zordur. Zira en başta “telhis biçiminde kaleme alınan eserlerde, asıl metnin yazarı ile şarih'in görüşlerini birbirinden ayırt edebilmek her zaman kolay

değildir.”²⁶⁸ Bu durum, İbn Rüşd’ün eseri için de geçerlidir. Bu yüzden mevcut durumda İbn Rüşd’ün siyasi düşüncelerini kesin bir biçimde tespit edebilmek zorlaşmaktadır. Üstelik böyle bir durumda aşırı yorumlardan da kaçınmak gerekmektedir.

2.3.2. Siyaset Kavramı

İbn Rüşd’ün siyaset felsefesine dair görüşlerini önceki başlıkta hakkında tanıtıcı bilgiler verdiğimiz *Telhis* kitabından yararlanarak takip edeceğiz. Bir ön tespit olarak İbn Rüşd’ün bu kitapta dile getirdiği görüşlerin büyük ölçüde Farabi’nin siyasi görüşleriyle paralel olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla siyaset kavramının mahiyeti ve siyasal olguların belirlenmesi açısından İbn Rüşd’e baktığımızda Farabi’nin düşüncesine benzer bir manzarayla karşılaşacağımızı söyleyebiliriz.

Filozofun düşüncelerine geçmeden evvel iki hususu özellikle vurgulamalıyız: İlki, İbn Rüşd, *Telhis* kitabında, siyaset felsefesini büyük ölçüde ahlak ve psikoloji gibi diğer felsefi disiplinlerin ışığı altında okuyup yorumlamıştır. İkincisi, Aristo’yla Platon’a verdiği kıymetin farklılığı bu eserde iyice görünür vaziyettedir. Filozof, şarihi olduğu²⁶⁹ Aristo’ya toz kondurmazken Platon’u yer yer şerh ettiği *Devlet* kitabı üzerinden eleştirmekten kaçınmaz.²⁷⁰

İbn Rüşd, insanın tabiatı itibarıyla medeni bir varlık oluşu hakikatini tekrar eder. İnsanın toplumsal bir yaşam sürmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. İnsan temelde maddi ihtiyaçlarını gidermek için toplumsal yaşama ihtiyaç duyar. Özetle yiyecek, içecek, giyecek gibi yaşamak için zaruri ihtiyaçlarını ancak bir toplum sayesinde karşılayabilir.²⁷¹

Ayrıca toplumun erdemli bir toplum olma gayesini gerçekleştirme bakımından toplumun gerekliliği ortadadır. Zira “insan, bu erdemlerden

²⁶⁸ Fatih Toktaş, “İbn Rüşd’ün Eflatun’un Devlet’ini Okuyuş Tarzı”, *Medeniyet ve Klasik*, haz. H. Özkan, N. Ardiç, A. Arlı, İstanbul: Klasik, 2007, s. 232.

²⁶⁹ Ortaçağ felsefesinde, Aristoteles’in kitaplarına büyüklü küçüklü şerhler yazmasından dolayı İbn Rüşd, *Commentator* olarak anılmaktadır. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, trc. Ayşe Meral, İstanbul: Litera, 2005, s. 156.

²⁷⁰ Toktaş, “İbn Rüşd’ün Eflatun’un Devlet’ini Okuyuş Tarzı”, s. 225.

²⁷¹ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 32.

sadece birini bile tek başına kimseden yardım almaksızın elde edemez.”²⁷² Bu ifade, aynı zamanda bu toplumun parçası olan tekil bir birey olarak insanın mükemmelliğe ulaşması için topluma muhtaç olduğu anlamına gelir. İbn Rüşd’ün bu görüşleri, yine kendisi gibi Endülüslü bir filozof olan İbn Bacce’nin kişinin inziva ve yalnızlık yoluyla olgunluğa ulaşılabilceği tezine itiraz anlamına gelir.²⁷³

İbn Rüşd’e göre ameli ilimlerden biri olan siyaset bilimi (*el-ilmü’l medeni*), nazari bilimlerden konuları bakımından ayrılmaktadır. Zira bu bilimin konuları iradeye dayalı olarak bizim işlediğimiz fiiller, ilkeleri ise irade ve özgürce seçme yetisidir.²⁷⁴ Toplum, kuruluşu itibariyle tabii ve zorunlu bir yapıya sahip olmakla birlikte, hayatîyetinin sürdürülebilmesi bakımından insani fiillerin iradi oluşuna ve insanın özgür seçimine bağlıdır. Dolayısıyla siyaset, bir bütün olarak insanın sahip olduğu iradeyle içinde bulunduğu topluma eylemsel açıdan katılması anlamına gelir.

İbn Rüşd, felsefeyi tasnif ederken Meşşai geleneğe mensubiyetinin gereği olarak Aristo’nun yaptığı tasnifi benimser. Felsefeyi “nazari” ve “ameli” olmak üzere iki bölüme ayırırken ameli felsefeyi de ahlak ve siyaset olarak ikiye ayırır.²⁷⁵ Filozofun medeni ilim (*el-ilmü’l-medeni*) tabiriyle anlattığı ve tam da ameli felsefeye tekabül eden siyaset bilimine ahlak da dâhildir. Bu bilimin nazari bilimlerden temel farkı, amacının yalnızca uygulama olmasıdır.²⁷⁶ Medeni ilmin ahlak kısmı daha çok bilgi ve teoriye dayanırken, siyaset daha çok uygulamaya yatkındır. Mesela bilgi olarak mevcut bulunan ahlaki davranışların insanlara nasıl kazandırılacağı sorusu, tam da siyasete dair bir sorudur. İbn Rüşd, ahlak ile siyasetin bilgi (teori) ve uygulama (pratik) arasında gidip gelen ilişkisini, tümellik ile tikellik kavramları bağlamında ele alır. Siyaset bilimi aracılığıyla “elde edilen genel kuralların taşıdıkları tümellik özelliği arttıkça uygulamadan uzaklaşırlar ve

²⁷² İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 32.

²⁷³ Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, s. 69.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 29.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 29-31.

²⁷⁶ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 30.

tümellik özelliği azaldıkça da uygulamaya yaklaşırlar.”²⁷⁷ Bu ayrıma göre, “ameli ilmin ilkeleri genelleştikçe tikel olaylardan uzaklaşıp ahlaki, bu ilkeler genellikle ödün verdikçe tikel olaylara yaklaşarak siyaseti ortaya çıkarmaktadır.”²⁷⁸ Ahlakla bu sıkı ilişkisellik durumu, siyasetin en güçlü meşruiyet kaynaklarından birinin ahlak olduğunu kanıtlamaktadır.

Önceki Meşşai filozoflarda gördüğümüz gibi İbn Rüşd’ün siyasi görüşleri de hiyerarşi unsuruyla biçimlendiği için yöneten-yönetilen ilişkisi vazgeçilmezdir. İnsanların toplumsal statülerinin farklılığı, sahip oldukları ahlaki erdemlere göre belirlenir.²⁷⁹

İbn Rüşd’ün kendinden önceki filozoflardan farkı, şeriat ve din vurgusunu daha fazla yapmış olmasıdır. Bunun iki temel sebebi olabilir: İlki İbn Rüşd’ün felsefeci kimliğinin yanı sıra aynı zamanda bir fakih ve kadı kimliğini taşımasıdır. İkincisi ise genelde realist bir tutum geliştirmesinden dolayı zamanındaki din realitesini dikkate alma zorunluluğudur. Bu iki sebepten kaynaklansın yahut kaynaklanmasın, İbn Rüşd’ün İslam şeriatına yaptığı vurgu, Farabi ve İbn Sina’da olduğundan daha güçlüdür.²⁸⁰ Filozofa göre dinler, “ilkelerini şeriat ve akıldan alan zorunlu medeni/siyasi sanatlardan oluşur.” Din bizatihi kapsayıcı ve toplumsal bir medeni sanattır.²⁸¹ Filozofun bu tespitleri, hem dinin toplumsal önemini vurgulamakta, hem de dinin merkezde olduğu bir yönetim kurma çabasına ışık tutmaktadır.

İbn Rüşd’ün felsefi yaklaşımı, aynı zamanda din ile felsefe arasında bir köprü kurma yönünde ilerler. Filozof, felsefenin dinin dostu ve sütkardeşi olduğunu söylemektedir.²⁸² İbn Rüşd, din ile felsefe arasında kurduğu ilişkiyi, fıkıh ile siyaset arasında da sürdürmüştür. Ona göre hem din, hem de felsefe toplumsal bir varlık olarak insanın mutluluğunu sağlama hedefinde birleşirler. Özetle söyleyecek olursak, din ile felsefenin maksadı aynıdır. Bu temel

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 30.

²⁷⁸ Fatih Toktaş, “İbn Rüşd’ün Siyaset Ahlakı”, *İslamiyat Dergisi*, 6/1 (2003), s. 60.

²⁷⁹ Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, s. 118.

²⁸⁰ Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 259.

²⁸¹ *Tehafüt el-Tehafüt*, thk. M. Bouyges, Beyrut: Impremerie Catholique, 1936, s. 58’den naklen Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 65.

²⁸² İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal, Felsefe Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah, 2012, s. 115.

maksat, siyasi ve ahlaki iki alanda gerçekleşir: İlk yönetici filozof, siyasi açıdan, toplumda bulunan her grubun kendi toplumsal amaç ve görevlerini gerçekleştirecek tarzda eğitim ve ahlaki terbiyelerini sağlayacaktır. Filozofun sağlaması gereken ikinci görev, ahlaki niteliklidir ve toplumdaki herkesin mutluluktan pay almasını sağlamaktır.²⁸³

Açıkkası İbn Rüşd'ü okurken siyasetin diliyle ilgili bir çıkarımda bulunmamız da mümkün görünmektedir. Çoğunluğu oluşturan avam insanlar için hitabi ve cedeli yolları kullanan din gibi siyaset de çoğunluğa ulaşmak ve meşruiyet kazanmak için bu hitabi ve cedeli yöntemleri kullanmalıdır.²⁸⁴

Filozofa göre siyaset felsefesinde şiir, bir konu olarak işlenmemelidir. Bu görüşünü temellendirmeye çalışan filozof, öte yandan kendisi *Telhis*'te şiirle ilgili konulara yer vermiştir.²⁸⁵ Bunun muhtemel iki sebebi olabilir: ya filozof, şiirin bir iknai metod olarak önemini gözden çıkaramamıştır. Ya da şiirle ilgili bölümlerde ifade edilenleri tasvip etmemesine rağmen Platon'un düşüncelerini aktarmak adına şiire dair düşünceleri seslendirmiştir.

Yine filozof, kitabında “nefsin ölümsüzlüğü” meselesini de iki gerekçeye istinaden şerh etmeyeceğini belirtir. Çünkü nefsin ölümsüzlüğü, hem siyaset ilminin konusu değildir. Hem de cedeli-hitabi bir tarzda ele alınmıştır. Fakat İbn Rüşd'ün bu düşüncesinde pek de haklı olmadığı söylenebilir: Zira “İslam siyaset felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü ile siyaset ilmi arasında oldukça yakın bir ilişki kurulmuştur... Zira hem şiir, hem de nefsin ölümsüzlüğü meselesi –dönemin bakış açısıyla- siyaset ilminin dışında bırakılacak konular değildir.”²⁸⁶

Farabi'den farkını ortaya koymak da İbn Rüşd'ün daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. İbn Rüşd, Farabi gibi siyaset felsefesine dayanak olarak metafizik görüşleri belirlememiştir.²⁸⁷ Bunun, Platon'un şerhini yapmasından dolayı *Devlet* kitabına bağlı kalmasından kaynaklandığı

²⁸³ Toktaş, “İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlakı”, s. 64.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 40

²⁸⁵ Toktaş, “İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı”, s. 228.

²⁸⁶ Toktaş, “İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzı”, s. 230.

²⁸⁷ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 26. Toktaş, “İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı”, s. 164.

söylenbilir. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün daha gerçekçi ve daha bilimsel bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz. Geçmişin birikimi olarak kendisine tevarüs eden İslam tarihi ile Eski Yunan metinlerine eleştirel bir tarzda yaklaşması bunu kanıtlamaktadır. Yine eserinin birçok yerinde zamanında yaşayan devletlere atıfta bulunarak onların siyasetleriyle ilgili yorumlarda bulunması, bu bilimsel yaklaşımın göstergesidir. Yine İbn Rüşd'ün, Platon'un aksine ütöpik bir sistem kurmak yerine gerçekleşmiş bir yönetim biçimini tasvir edip önermesi, ütopyacı değil gerçekçi oluşuna delalet eder.²⁸⁸

İbn Rüşd'ün siyaseti kavramsal ve olgusal olarak temellendirirken metafizik açıklamalarda bulunmaması, kendinden önceki Meşşai filozoflardan temel farklılığıdır. Fakat din ve ahlakın siyaset üzerindeki belirleyiciliği, İbn Rüşd'de daha belirgindir. Dolayısıyla İbn Rüşd'de siyasal eylemin ve siyaset kavramının mahiyeti, bugün anladığımız siyasetten daha geniş sınırlara sahiptir.

2.4. MEŞŞAİ SİYASET FELSEFESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Klasik siyasi felsefe birikiminin belli meseleler etrafında yapılacak bir araştırması, sonuçları itibarıyla hayli vaatkar bir araştırmadır. Çünkü bize eski ve yeni siyasi idealler arasında bir mukayese imkânı sunar.²⁸⁹ Meşşai filozofların siyaset kavrayışının kavramsal düzeyde araştırılması, en başta bu yüzden önem taşımaktadır. Şayet elde ettiğimiz sonuçları, günümüz siyaset kavrayışıyla mukayese edebilirsek, Meşşai siyaset felsefesi bir ufuk çizgisi oluşturabilir.

Bugün filozofların siyaset felsefesine dair görüşleri, temelde siyaset kavramı olmak üzere, farklı biçimlerde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Özellikle şarkiyatçı yaklaşım dâhilinde, Meşşai siyaset düşüncesinin birbirinden farklı yorumlara tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi, ezoterik yaklaşımdır. Bu bölümde ezoterik yaklaşım

²⁸⁸ Toktaş, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı", s. 164.

²⁸⁹ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu*, s. 10.

başta olmak üzere modern yorumları kısaca betimleyip ardından bu yaklaşıma itiraz mahiyetini taşıyan farklı değerlendirmeleri ortaya koyacağız. Böylece Meşşai filozofların genelde siyaset felsefesi, özelde siyasetle ilgili kavramlar hakkındaki görüşlerini belirlemeye çalışacağız. Meşşai filozoflarda siyasetin konumunu araştırmanın faydalarından birinin de, ezoterik yaklaşım örneğinde olduğu gibi, modern yanılısamlar içeren yaklaşımlara karşı eleştirel bir perspektif geliştirebilmek olduğunu belirtmek gerekir.

Ezoterik yaklaşımın incelenmesinin ardından yeni bir başlık altında modern siyaset anlayışı ile Meşşai siyaset anlayışının farklarını ortaya koymaya çalışacak, modern siyaset için Meşşai siyasetin anlamını ve –varsa- teklifini sorgulayacağız.

2.4.1. Meşşai Siyaset Felsefesine Ezoterik Yaklaşım ve Eleştirisi

Ezoterik yaklaşım biçiminin Leo Strauss tarafından gündeme getirildiğini ve Strauss'un talebeleri vasıtasıyla akademik dünyada belli bir yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre herhangi bir dönemde filozofların yazdıkları, üzerlerindeki iktidar baskısından dolayı asıl düşüncelerini somut olarak yansıtmayacaktır. Filozof toplum yahut iktidar gücünün baskısından dolayı hakikati dile getiremez. Bunun için de kapalı ve muğlak bir üslup benimser. Buna “ezoterik yazma sanatı” da diyebiliriz. Bu sanat, “filozofun, teolojik-siyasal problem nedeniyle, felsefe yaparken kullandığı, özel, meslekten olmayanlara kapalı bir söylem türüdür.”²⁹⁰ Strauss ve öğrencilerine göre İslam filozofları da yazarken bu ezoterik yazma sanatını kullanmışlardır. Çünkü bu filozoflar, şeriat karşısında felsefeyle iştigal etmelerini bir şekilde meşrulaştırmak zorundaydılar.²⁹¹

Bu yaklaşımın bir süreği olarak Strauss'un öğrencilerinden biri olan Neccar, Farabi'nin siyaset düşüncesini ezoterik bakış açısıyla yorumlamıştır. Bu yoruma göre Farabi, yabancı bir toplumda felsefenin yabancı olduğunu gördüğü için din-felsefe uzlaşmasını temel problemi olarak belirlemiştir. Tek hakikatin felsefe olduğunu inanan Farabi, felsefeyi yaşadığı toplumda kabul

²⁹⁰ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim, 2007, s. 42.

²⁹¹ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 50.

ettirebilmek için siyaset felsefesini ezoterik yazım tarzının göstergesi olarak kullanmıştır. Neccar'ın yorumuna göre, Farabi, dini felsefe ve siyasetle karşılaştırarak dinin konumunu siyaset ve felsefenin aşağısına indirmiştir.²⁹² Bir bakıma felsefe, siyaset adı altında toplumdan gizlenmiştir. Neccar'a göre, Farabi, İslami ve siyasi kavramları kullanmak suretiyle felsefeyi siyasileştirmiş ve böylece filozof olarak kendi konumunu tehlikeye atmadan felsefi görüşlerini ortaya koyabilmiştir.²⁹³ Filozofun din-felsefe uzlaşmasından söz etmesi, yalnızca içinde bulunduğu topluma verilmiş bir tavizdir.²⁹⁴ Böylece siyasallık, dinsel meşruiyeti sağlamak üzere bir kamuflaj çabasının sonucu olarak filozofun üzerine giydirilmiştir. Hakikatin tek temsilcisi, dinin dışında olmak üzere, felsefe ilmidir. Bu yaklaşıma göre, Farabi'nin kendi dönemindeki siyaset tarzlarıyla yahut siyaset bilimiyle ilgili bir amacı, teleolojik bir çabası yoktur. Buna göre Farabi'nin siyaset felsefesinden evrensel çapta bir siyaset önerisi yahut ahlaki bir mesaj çıkarmak da "aşırı yorum" olacaktır.

Görüldüğü gibi bu yaklaşım, Meşşailerin siyasete dair düşüncelerini adeta hiçleştirmekte, siyaset felsefesi bakımından anlamsızlaştırmaktadır. Bu bağlamda "siyaset" kavramının Meşşai filozoflara ait özgün bir yorumundan da söz edemeyiz.

Buna karşın ezoterik yaklaşımın modern bazı yanlısamalardan beslendiğini ve temel bazı problemlerle malul olduğunu belirtmeliyiz. Bu problemlerden ilki, Farabi'nin Müslüman bir filozof olarak kimliğini inkâr etmek yahut çarpıtmak şeklinde tezahür eder. Bütün biyografi çalışmalarında Farabi'nin dindar ve zahit bir Müslüman olarak tarif ve tavsif edildiğini bilmekteyiz. Dolayısıyla Farabi'nin felsefeyle dini uzlaştırma çabasını kendi felsefi görüşlerini meşrulaştırmasının bir aracı olarak değil, hakikatin birliğine inanan bir müslümanın samimi çabası olarak okumak icap eder.²⁹⁵

²⁹² Fevzi M. Neccar (Najjar), "Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiiilik", trc. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, c. 20 (1975), s. 301-302.

²⁹³ Neccar, "Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiiilik", s. 301.

²⁹⁴ Neccar, "Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiiilik", s. 303.

²⁹⁵ Ömer Taşgetiren, "Farabi'de Din-Felsefe İlişkisi", *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008, s. 200.

Kanaatimize göre ezoterik yaklaşım, Farabi'nin felsefesini bütüncül bir tarzda okumayı da ihmal etmektedir. Farabi'nin "felsefenin mille'den üstün olduğu" şeklindeki bazı görüşleri, diğer görüşleriyle bir bütünlük çerçevesinde dikkate alınmadan ve tek yönlü biçimde vurgulanmaktadır. Oysa Farabi, din-felsefe uzlaşmasını kurarken dini saf dışı bırakmaktan çok dini akıl gücüyle farklı bir biçimde öne çıkarmaktadır. Amacı, vahyin hakikatini felsefe yoluyla savunmak²⁹⁶ ve Tanrı'nın hâkim olduğu evrendeki yönetim biçimini topluma taşımaktır. Rosenthal'e göre, filozofun başlıca ilgi alanı, Tanrı'ya benzeme ve böylece ahlaklı olma hususudur.²⁹⁷ "Farabi'de Tanrıya benzeme düşüncesi, onun düşünme etkinliğini taklit etmekten ziyade, onun alemi tedbirindeki yöntemini öğrenmeye ve bunu şehirde uygulamaya işaret etmektedir."²⁹⁸ Tanrıya benzeme düşüncesi de ister istemez hem siyasi düzeni sağlayacak kanun koyucu bir otoritenin, hem de hakikati kendi söylemiyle halka aktaracak bir dinin varlığını gerektirecektir.²⁹⁹ Dolayısıyla dinin filozofların kurguladıkları sistemin bir parçası olduğu ve zorunluluğu noktasında filozofların bir kuşkularının olmadığı görülebilir.

Ezoterik yaklaşımın modern yanlısalarından biri de Batı düşünce tarihi tecrübesinde görüldüğü gibi din ile felsefenin ayrı ve uzlaştırılmaz kutuplar halinde sunumudur. Bu yanlısamadan beslenen düşüncelere göre Meşşai filozoflar, dini hiçbir şekilde olumlamadıkları halde içinde buldukları toplumda hakikati (yani felsefeyi) dile getirebilmek için mecburen dini kabullenerek ezoterik bir üslup benimsemişlerdir. Farabi'nin din hakkında, özellikle mille hakkındaki görüşleri dikkatle okunduğunda filozofun din karşıtlığıyla itham edilemeyeceği açıkça görülür. Ya da Z. Kurtoğlu'nun yaptığı gibi, İslam filozoflarının çabası, "felsefenin Tanrı'ya

²⁹⁶ Rosenthal, bunu açıkça ifade eder: "Farabi'nin vahyin hakikatini felsefe yoluyla savunma arzusunu saygıyla karşılıyorum ve onun için ifadelerini, akli vahyin üzerinde tutuyor diye yorumlamıyorum." Farabi, öncelikle Müslümandır, daha sonra Platon, Aristo ve yorumcularının bir izleyicisidir. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 178.

²⁹⁷ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 177.

²⁹⁸ Miriam Galston, *Politics and Excellence The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1990, s. 7'den naklen Taşgetiren, "Farabi'de Felsefe-Din İlişkisi", s. 202.

²⁹⁹ Taşgetiren, "Farabi'de Felsefe-Din İlişkisi", s. 202.

gizli isyanı”³⁰⁰ olarak sunulamaz. Öncelikle Farabi’nin kanun koyucu özelliğine sahip insan-bilge’sinin ilahi alemle bağlantı (ittisal) kuran ve metafizik hususiyetlere sahip bir varlık olduğu bilinmelidir. Gerçek filozofun sahip olduğu bu ayrıcalık, kuşkusuz modern anlamıyla dine karşı bir konum belirleyen filozof imgesi için geçerli değildir.³⁰¹ Yine Farabi’nin teorisinde Peygamber Hz. Muhammed’i simgelediği belirtilen İlk başkan’dan sonra gelen başkanlar, “peygamber yasa koyucudan ziyade fakih-yasa koyucudur.”³⁰² Dahası Farabi’nin mille kavramının içerdiği, insanlara öğretilmesi gereken öğretilere baktığımızda da bu yaklaşımın yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.³⁰³ Farabi’nin *Kitabu’l Mille*’si başta olmak üzere eserlerine dikkatli bir gözle bakıldığında bu gerçek, müşahede edilebilir. Cabiri de Farabi’nin yaklaşımını dinin felsefe temelli bir eleştirisi olarak değil, dinin çağına uygun “ideolojik” bir yorumu olarak değerlendirmektedir.³⁰⁴

Yukarıda sıraladığımız argümanlara baktığımızda, Meşşai filozofların dini hiçbir hassasiyete sahip olmamaları yanında dine alttan alta, gizlice muhalefet ettikleri iddiasını hiçbir geçerliliği olmayan, “aşırı zorlama” bir yorum sayabiliriz.

Ezoterik yaklaşıma karşı yine kısmen ezoterik yaklaşımı benimseyen araştırmacılardan biri olan M. Galston’un tespitleri bir argüman olarak kullanılabilir. Ona göre Farabi her eserinde değil felsefi nitelik taşıyan eserlerinde ezoterik bir yazış biçimi benimsemiştir. Dini sayılabilecek eserlerinde ise açık bir üslupla yazmıştır. Ona göre felsefi eserlerini karşılaştırmalı ve diyalektiğe dayalı bir okumaya tabi tutmak gerekmektedir. Fakat bu yöntem, her okurun öznel bazı yorumlarda bulunacağı için genel olarak meşruiyetten yoksun bazı sonuçlara yol açacaktır. Zaten baştan

³⁰⁰ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 40.

³⁰¹ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 233.

³⁰² Muhsin Mehdi, “Farabi”, *History of Political Philosophy*, Leo Strauss, J. Cropsey, Chicago Rand McNally, 1963, s. 172. Cabiri’ye göre Farabi, İlk Başkan’ın (Reisü’l Evvel) özelliklerini belirlerken hem Platon’un Devlet kitabından, hem de Peygamberimiz Muhammed’in niteliklerinden ilham almıştır. Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 74.

³⁰³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 231, 603. dipnot.

³⁰⁴ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 79.

Farabi'nin eserlerini dini ve felsefi olarak iki kısma ayırmak da problemlidir.³⁰⁵

Meşşai felsefede siyasetin merkeziliğini dikkate alan yorumlarıyla öne çıkan araştırmacılardan biri olan M. Galston'a göre, beşeri bilim olarak siyaset, metafiziğin altında yer almaz.³⁰⁶ H. T. Mücahid de Farabi'nin siyaset felsefesiyle ilgili yorumlarında siyaseti merkeze alır.³⁰⁷ Bu bağlamda A. Bedevi'nin Farabi'ye yönelik eleştirisi hayli anlamlıdır. Ona göre filozof siyaseten söz ederek dini-mistik görüşlerini ihmal etmiştir ve bu yüzden tutarsızlık içindedir.³⁰⁸ Gerçekten de filozofun felsefesini inşa ederken dini kavramları pek az kullandığı bir gerçektir. Fakat bu dini yahut dinin yasalarını önemsemediği anlamına gelmez. O daha çok felsefi ve ahlaki kavramları istihdam ederek formel kısmını dinin oluşturduğu siyasi bir yapı inşa etmiştir. Farabi'nin siyaset felsefesinin önemi, tam da klasik siyasi felsefe geleneğini temellük ederek yeniden biçimlendirmesi ve bu geleneği vahyolunmuş bir dinin muhtevası içinde anlaşılır bir formda sunmasında yatar.³⁰⁹

2.4.2. Modern Siyaset ve Meşşai Siyaset Anlayışı

Modernliğin ahlakla ilişkisi, temelde sorunlu bir doğaya sahiptir. Bunu siyaset alanında modern siyaset felsefesinin kurucusu sayılan Makyavel'in düşüncelerinden itibaren görmemiz mümkündür. Zira modernlik, aklın tek otorite kabul edilerek ahlak ve din gibi öteki hakikat kaynakları ve otoritelerinin ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Din ve ahlakın insanlar için otorite konumunu kaybetmesi, en fazla toplumsal alanda görünürlük kazanmaktadır. Modern dünyada siyasi ilişkilerin belirlenmesi ve siyaset eyleminin meşruluk üretiminde ahlak ve dinin gittikçe gerileyen bir otoritesi vardır. Birbirine kökten bağlı bu iki unsur, yani ahlak ve din artık siyasette

³⁰⁵ Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, (Doktora Tezi) AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 98.

³⁰⁶ Miriam Galston, "Farabi'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye İnsan", *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, ed. Charles Butterworth, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 99.

³⁰⁷ Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, ss. 67-144.

³⁰⁸ Abdurrahman Bedevi (A. Badawi), *Historie de la philosophie en Islam*, c. 2, Paris, 1972, s. 555-556'dan naklen Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem, 2006, s. 195.

³⁰⁹ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s. 32.

nostaljik bir ögeye dönüşmüştür. Bir başka deyişle, ahlak ve din kurumları, modern kamusalık içinde değer sistemlerini işlevsel hale getirememektedirler. Bunun için bir örnek vermek gerekirse, din, esasen gerçek mutluluk için ahrete, aşkın bir mutluluk anlayışına referansta bulunmaktadır. Fakat bugün için modern toplumlarda din ve dini yasaların normatif yapısı büyük ölçüde hasar gördüğü için, ahretin sosyal açıdan belirleyiciliği de büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş durumdadır.³¹⁰

Fakat modern toplumda hâlihazırda bir ahlak sorunu devam etmekte ve hem teorik, hem de pratik boyutlarıyla sürekli varlığını hissettirmektedir. Bu yüzden modern akıl, toplum için yeni normlar ve ahlaki değerler ihdas etme çabası içine girmiştir.³¹¹ Neyin ahlaki olduğu geleneksel kurumlar tarafından değil, artık akıl tarafından belirlenen hakikat söylemlerinin ürünüdür.³¹² En büyük problemlerden biri, aklın ürettiği seküler ahlak anlayışının meşruiyetidir ve bu problem, tam da aklın bir hakikat ve ahlak söylemi üretmesi sürecinde meydana çıkmaktadır: “Felsefe... aklın araçsal kullanımı ile yani fayda etrafında işletildiği için normatif olamamakta ve değer üretememektedir.”³¹³ Bir değer yahut bir ideolojiye bağlı olarak seküler bir ahlak anlayışı ortaya korsa da, bu ahlak pratik süreçlerde, toplumsal açıdan derin bir meşruluk kriziyle yüz yüze gelmektedir.

Bunun en net görüldüğü sahalardan biri, modern devletin kuruluş ve işleyiş sürecidir. Kutsalla bağlarını koparan siyasetin modern dönemde devleti adeta Tanrılaştırdığını ve nasyonalist/ırkçı birtakım despot ideolojiler ürettiğini biliyoruz. Totaliter devlet iktidarı, bireyselci ve eşitlikçi bir tutumla doğal hiyerarşiyi ve bu hiyerarşinin belirlediği ahlak söylemini ortadan kaldırmıştır. Ahlakilik, siyasal açıdan hiçbir önem taşımayan özel bir alana

³¹⁰ Atilla Arkan, “Farabi’nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2005, s. 395. <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/4.2/1Atilla%20Arkan.pdf> [04.03.2013].

³¹¹ Ahmet Kemal Bayram, “Modern Etik ve Siyaset”, 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2005, s. 49. <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/1.1/bayram.pdf> [04.03.2013].

³¹² Bayram, “Modern Etik ve Siyaset”, s. 50.

³¹³ Arkan, “Farabi’nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, s. 394.

itilmiştir.³¹⁴ Ahlakı ve ahlak değerlerini artık devlet ve iktidar belirleyecektir. Amerikalı siyaset bilimci Tocqueville, modern devletin bu totaliter yapısına sert bir eleştiri yöneltir: "Böylesi bir güç yok etmez, zulüm yapmaz... Ama bireye öyle baskı kurup, öylesine parçalar ki bu süreci, toplumu, yönetimin çoban olduğu korkak ve çalışkan hayvanlar sürüsüne indirgeyene kadar devam ettirir".³¹⁵

Modern etiğin en belirgin sonucu, ahlaki parçalanma biçiminde kendini gösterir. Modern dönemde kamusal-özel ayrımının işlevselleşmesi ve siyasal-toplumsal kurumların birbirinden ayrılmasıyla birlikte birbirinden kopuk ahlaki alanlar oluşmaya başlamıştır.³¹⁶

Bir inanç yahut ahlaki yetkilere sahip bir Tanrı yoksa neyin ahlaki olup olmadığını belirlemek, "iyi" ile "kötü"yü birbirinden ayırmak ciddi bir sorun olarak belirecektir. Modern zamanların yegane ölçütü akıl olunca buna tepki olarak akıl dışılığı yücelten postmodern felsefe doğmuştur. Modernliğin bir süreği ve sonucu olarak ortaya çıkan postmodern felsefede, hakikat otoritesinin ortadan kalkışıyla nihilizmin hâkimiyeti belirgindir. Özellikle toplumsal ve siyasal eylemlerde iyilik ve kötülük gibi temel ahlaki yargılar anlamını yitirmiş, toplumsal ilişkilerde çıkarıcılığın öne çıkışı gözlenmeye başlanmıştır.³¹⁷ Post modern siyaset felsefesinin de canlı bir hakikat bağı/bağlantısı kalmadığı için ortaya güçlü bir ahlak ve siyaset teklifi koyamamaktadır. Etik teorisi ve "öteki" kavramı üzerine felsefi yorumlarıyla dikkatleri üzerine çeken modern filozoflardan biri olan E. Levinas'ın düşünceleri postmodern ahlak anlayışının kusurlarını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. 28 Eylül 1982'de İsrail'in Filistin'de gerçekleştirdiği Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından Levinas, bir radyo programında bu katliamların İsrail'in varlığı için gerekli ve meşru olduğunu savunmuştur. "öteki"nin filozofu, Filistinliyi öteki olarak bile görmediğini açık bir biçimde söyler. Etik ilişki, bir başka deyişle "öteki"yle ilişki, ancak Yahudiler arasında

³¹⁴ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, trc. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 62.

³¹⁵ Bayram, "Modern Etik ve Siyaset", s. 45.

³¹⁶ Agnes Heller, Ference Feher, *Postmodern Politik Durum*, trc. Ş. Argın, O. Akınhay, Ankara: Öteki Yayınevi, 1993, s. 112.

³¹⁷ Bayram, "Modern Etik ve Siyaset", s. 44.

geçerlidir. Öteki milletlere mensup insanlar söz konusu olduğunda etiğin görevi biter ve devreye siyaset girer. Etik ve siyaset ayrımı, Levinas'ın düşüncesinde temel bir ayrımdır. Dolayısıyla Levinas'ın postmodern ve kavmiyetçi etiği, evrensel olmaktan çok uzaktır. Siyaset ise zaten “öteki” bile olmayan düşmanla etiksiz bir mücadele anlamına gelmektedir.³¹⁸

Günümüzde insanın yüksek düzeyde siyasete katılımını savunan bazı ideolojiler ve siyasi görüşler de mevcuttur. Bu bağlamda anarşizm, feminizm gibi politik sahaya yeni giren akım ve ideolojiler, “kişisel olan politiktir” sloganını bayraklaştırmışlardı. Fakat bu slogan, insanın mahremiyetini de kamusallaştıran bir yaklaşımı içeriyordu. Üstelik bu tür yaklaşımlar, ahlakın genel ilkelerle belirlenimi yerine her öznenin ilke olamayacak istek ve arzularını öne çıkarmaktadırlar. Bu temelde bireyci modernlik açısından insan gerçekliğinin karışık ve müphem oluşudur. Bu yüzden soyut ahlaki ilkeler yoktur ve sonuçta ortaya çıkan ahlaki kararlar da müphemdir.³¹⁹ Bu nihayetinde ahlaki göreceliliği besleyen ve ahlaki bütünselliği tahrip eden bir yaklaşımdır.

Farabi'nin diliyle söyleyecek olursak, günümüzde modern toplumlar olarak “cahil şehirler”de yaşıyoruz. Farabi'nin *Medinetü'l Fazıla*'da tasnifini yaptığı şehirlerin eleştirisi, modern toplum ve siyaset eleştirileriyle uyumludur. Farabi'ye göre, cahil şehrin halkları, beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler gibi insana haz veren şeylerin peşinde koşarlar. Cahil şehirlerden biri, haz peşinde koşan halklardan oluşur. Bir başkası, zenginliği, maddi kudreti hedefleyen insanları barındırır. Bir başka cahil şehirde hedef, şeref duygusu ve övülmektir. Bir başkası, güç şehridir ve orada yaşayan insanların tutkusu, iktidarı ele geçirip hakimiyet kurmaktır. Farabi, demokratik şehri de eleştirir.³²⁰ Bu şehrin halkının amacı, hiç engellenmeden arzuladıkları her şeyi serbestçe yapan insanlar olmaktır.³²¹

³¹⁸ Erol Göka, “Ahlak Devrimcidir”, <http://www.haber10.com/makale/1508/> [21.01.2013].

³¹⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, trc. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 2011, s. 46.

³²⁰ Şu makale, Farabi'nin demokrasi eleştirisinin geniş bir tahlilidir: Mehmet Vural, “Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Demokrasi”, *Kutadgubilig Dergisi*, s. 20 (2011).

³²¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107-108.

Taylor'ın söylediği gibi, ahlakın yıkımına götüren bireycilik, modernliğin temel kaynaklarından biridir.³²² Modern toplumda maddi tüketime bağlı bir haz ahlakı hâkimdir.³²³ Modern bir tüketim ideolojisi olarak kapitalizmin önerdiği ahlak anlayışı, Farabi'nin tasvir ettiği “cahil şehirler”de yaşayan insanların ahlaki durumlarıyla örtüşmektedir denebilir.

Meşşai siyaset anlayışında ise modern siyasetine nispetle öncelikle siyasi eylemin ahlaki bir meşruiyet temeline dayanıyor olması ve bu ahlaki ölçüt tarafından sürekli denetleniyor olması önemlidir. Klasik felsefe, Tanrısız, metafiziksiz, bu yüzden değersiz modern siyaset kavrayışına karşı ahlaki güçlü bir unsur olarak bünyesinde barındırmaktadır.

Modern siyaset düşüncesinde mutluluğun aşkın boyutu olarak öte dünya hayatı ihmal edilmektedir. Oysa Meşşai siyaset felsefesinin kurduğu mutluluk kuramı, eskatolojik göndermeleri de içeren ve dini bilgiden yararlanarak oluşturulan felsefi ve etik bir projeksiyona tekabül eder. Bunun da ötesinde daha açık bir biçimde Meşşai siyaset kavrayışında siyasi faaliyetin “telos”unu belirleyen hususlardan birinin de “ahret inancı” olduğunu söylemeliyiz.³²⁴

Siyaset bilimi açısından bakacak olursak, modern dönemde bilim ve teknolojinin siyaseti de bilimselleştirdiğini söyleyebiliriz. Siyasette etik kaygı ve tutumlardan ziyade devlet yahut ideoloji merkezli teknokratik ve pragmatik bir tarz hakim olmaya başlamıştır. “İyi toplum nedir” sorusunu soran siyasi felsefe yerine toplumu pozitivist yaklaşımlarla anlamaya ve yönlendirmeye çalışan teknik bir faaliyet ikame edilmiştir.³²⁵ Yine modern siyaset bilimi, siyasetin özneleri olarak yalnızca iktidarı elinde bulunduran erkleri ve devlet kurumunu inceleme nesnesi olarak dikkate alır. Oysa klasik siyaset bilimi ve felsefesi, siyasi erkleri de içine alan daha geniş bir sahada inceleme yapmaktadır. Klasik yaklaşım tarzı, hem bireyin ahlaki formasyonu

³²² Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, trc. U.Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 44.

³²³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* isimli kitabında modern ahlakın nasıl tüketim ahlakı olduğunu ortaya koyar. *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

³²⁴ İlhan Kutluer, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 13.

³²⁵ Bayram, “Modern Etik ve Siyaset”, s. 48.

ilgilenir, öte yandan –Farabi’de gördüğümüz gibi- yönetim biçimlerinin güçlü bir eleştirisini yapar.

Meşşai felsefenin siyasete dair bir teklifi varsa, bu, en başta politik olan ile etik olanın yeniden birleşmesidir. Bu birleşme, hem sosyo-politik alanda gerçek bir ahlaki öznenin ortaya çıkışını sağlayacak, hem de ahlakı saf dışı bırakan araçsal aklı esas işlevine geri döndürecektir.³²⁶

Ayrıca bu teklif, siyasetin ahlaki bir temelde insandan başlayarak toplumsal örgütlenmeye uzanan yeni bir inşasını da içermektedir. Klasik siyasi felsefenin bu teklifi, metafiziksel, psikolojik ve epistemolojik açıdan özgürlük, devlet, birey gibi modern sorunların farklı bir perspektiften tekrar tartışılmasına zemin hazırlayabilir.

Her ne kadar Meşşai siyaset anlayışında hiyerarşi kavramı belirleyici olsa ve –İbn Rüşd’de gördüğümüz biçimiyle- “güç siyaseti” örneklerine rastlasak da bu durumlar, Meşşai siyaset anlayışının esas ve değişmez unsuru sayılamaz. Meşşai siyaset felsefesine büyük ölçüde teleolojik sonuçları açısından bakmak gerekmektedir. Filozofların ideal siyasi toplum için mutluluk amacını gerçekleştirmede nasıl bir hedef kurguladığı, asıl dikkatlerin yoğunlaştırılması gereken kısımdır.

Meşşai filozofların siyasete dair yazdıkları, -İslam siyaset düşüncesinin muhtemel katkıları gözetilerek gerçekleştirilecek- farklı okumalar için “açık” bir metin özelliğini taşımaktadır. Modern dünyada Müslümanların hâlihazırda işleyen siyasetin ahlak bakımından sorunlu doğasına karşı sahil ve saril bir alternatif sunmaları gerekliliğı açıkça ortadadır. Siyasette erdemli, ahlaki ilkeleri temel alan bir duruşa olan ihtiyaç, zaman ilerledikçe daha da fazla hissedilmektedir. İslam siyaset düşüncesi kendisinden ilhamla yeni bir siyasal kuram ve projeksiyon oluşturulabilecek teorik potansiyele sahiptir. Bunun için Meşşai filozoflar başta olmak üzere İslam düşünürlerinin ahlak ve siyaset bağlamında yazdıkları metinleri yeniden ve kuşatıcı bir perspektifle okumaya ihtiyaç vardır.

³²⁶ Ali Yaşar Sarıbay, “Politik Teori, Modernite ve Etik”, *Doğu Batı Dergisi*, y. 1, s. 4, 1998, s. 60.

İslam felsefe birikiminin tanınması ve görünürlüğünün artması süreciyle eşzamanlı olarak İslam siyaset felsefesinin de daha görünür hale geleceğini söyleyebiliriz. Ayrıca ilkeler temelinde İslam tarihi ve modern tarihle paralel okunacak bir İslam siyaset düşüncesi, bugünün ve geleceğin siyasetine ilham kaynağı olabilecek teorik imkânları barındırmaktadır. İslam siyaset düşüncesinin, pratik tecrübe cihetinden olmasa da, felsefi derinlik olarak böylesi bir kapasiteye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Tezimiz boyunca dile getirilen düşüncelerin temelinde insanın toplumsal ve siyasal bir varlık olduğu gerçeği yatmaktadır. Siyasi faaliyetin ortaya çıkmasını sağlayan husus, insanların toplum halinde bir arada yaşamalarıdır.

Siyaset kısaca insan topluluklarını yönetme sanatı olarak tanımlanmaktadır. Politika kavramı da farklı bir kültür coğrafyasından gelmesine karşın siyasetle aynı anlamda kullanılmaktadır.

Siyaset kavramının birbirinden farklı birçok tanımı yapılmıştır. Konu olarak insan unsurunu barındırdığı ve sınırları sürekli değiştiği için bu kavramın net bir tanımının yapılması zordur. Fakat siyasal olanı belirleme yoluyla siyaset hakkında daha açık fikirlere ulaşmamız mümkündür. Tezimizin ilgili bölümünde de görülebileceği gibi siyaset kavramının anlamı, siyasal öznenin konum ve hareket tarzına, siyasetin işlediği ortamdaki araçların etkinliğine göre değişmekte, daralmakta yahut genişlemektedir.

Siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal olan üzerine ilkeli bir düşünme çabasından doğmuştur. Bu felsefe dahilinde siyasetin tabiatı, amacı, içeriği, ideal devlet teorileri, devletin yapısı ve amacı, devlet adamının nitelik ve sorumlulukları gibi geniş bir yelpazede birçok konu ele alınmaktadır.

Siyaset felsefesi modern dönemde değişen genel paradigmayla uyumlu olarak siyaset bilimine dönüşmüştür. Siyaset bilimi siyaset felsefesine nazaran daha bilimsel, gözlem metoduna dayanan yöntemleri benimsemiştir. Ahlak ve mutluluk gibi kavramları gündemden çıkartarak devlet gibi kurumları yahut iktidar gibi güç odaklarını incelemelerinin merkezine yerleştirmişlerdir.

İslam düşüncesinde siyaset kavramı ise siyasi olay ve öznelerin de etkisiyle sürekli dönüşen bir anlam alanına sahiptir. Önceleri “şeriata uygun yönetim” anlamıyla kullanılan siyaset, daha sonraları “siyasetçinin şeriata muhalif uygulamaları” anlamında eleştirel bir bakış açısıyla kullanılmıştır. Yine siyasetin “ceza uygulamaları”na karşılık gelecek şekilde kullanımıyla kavramın anlam alanının daha da genişlediği gözlemlenmektedir.

Antik Yunan filozofları Farabi ve Aristo'nun görüşleri İslam filozoflarının düşüncelerine temel teşkil etmektedir. Ortaya koydukları entelektüalist siyaset anlayışı, meşruluğunu ahlak bilgisinden elde etmektedir. Platon, Antik Yunan'ın idealist yüzünü temsil ederken Aristo, daha realist bir siyaset anlayışı önermektedir.

İslam'da siyasal felsefenin kurucusu sayılan Farabi siyasi görüşlerini ortaya koyarken ilkin insanın toplumsal bir varlık olduğunun altını çizmektedir. İnsan, öncelikle fiziksel varoluşunu sağlıklı biçimde sürdürebilmek için bir toplum içerisinde yaşamak durumundadır. Yine insanın manevi ve zihni olgunlaşmasını sağlayarak hakiki mutluluk amacına ulaşması için toplumsal bir hayata ihtiyacı vardır. Siyasallık olgusu ve siyasi faaliyet, insanın tabii olarak içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerden doğmaktadır. Bu toplumsal ilişkiler, tabii şartlarda ortaya çıksa da topluluğun devamının sağlanabilmesi için insanın iradi eylemlerde bulunması gerekmektedir. İşte siyaset, insanın toplum içinde özgür iradesiyle tercihlerde bulunarak ortaya koyduğu bir eylemler bütünüdür. Farabi'ye göre insanın toplumsal bir varlık oluşu, onun siyasal karakterini de ortaya koymaktadır. Zira filozofun siyaset teorisinde toplumsallık ile siyasallık arasında net bir ayırım gözlenmez.

Farabi'nin felsefesinde siyaset kavramının anlam alanını ortaya koyabilmek için siyasal unsurlar da önem taşımaktadır. Bu bağlamda toplumsal sürecin ve siyasi ilişkileri inşa eden insan, evrenle birlikte yöneticisi Tanrı olan bir kozmolojinin parçasıdır. Bu kozmolojinin belirleyici özelliği, yönetimin Tanrı'dan başlayarak insana doğru inen hiyerarşik bir yapı olmasıdır. Evreni belirli bir gayeye göre idare eden mutlak hakim ve yönetici Tanrı, aynı zamanda ideal yönetimin öznesidir. Filozofun toplumu yönetmesini öngördüğü filozof ise ideal medeni insan olarak Tanrı'nın siyasetini örnek almalıdır. Bunun için yalnızca halkın ekonomik ve maddi durumlarıyla ilgilenmez. Aynı zamanda faaliyet alanını halkın ahlaki tekâmülünü kapsayacak şekilde geniş tutmalıdır.

Mutluluk Farabi'nin siyasi görüşlerinin teleolojik boyutunu anlamak için gerekli kavramlardan biridir. İnsanın mutluluğa ulaşmak için hem

rasyonel hakikatleri kavrayarak teorik yetkinliğe ulaşması gerekmektedir. Yönetici sahip olduğu yetkileri kullanarak idare ettiği her bir ferdin gerçek mutluluğa ulaşmasını temin etmek durumundadır. İşte hakim siyasal özne olarak yöneticinin bu yaptığı tam da siyaset mesleğine tekabül etmektedir.

Yönetici, bu mesleği hakkıyla icra edebilmek için “medeni ilim” olarak isimlendirilen siyaset bilimine vakıf olmalıdır. Bu bilim, siyaset felsefesini de içine alan, yöneticinin neyi, nasıl, hangi araçları kullanarak yapması gerektiğini belirleyen, bir başka deyişle siyasetin mahiyetini tanımlayan teorik bir bilimdir.

Farabi'nin siyaset felsefesinin özgün ve ayırıcı kavramlarından biri olan mille, İlk Başkan tarafından belirlenmekle birlikte zaman içinde yöneticilerin içtihatlarıyla değiştirilebilecek yasalar bütünü anlamına gelmektedir. Farabi din ile siyaset arasındaki ilişkileri aydınlatan mille kurumunu siyasal bir model olarak önermektedir. Felsefenin mille'ye nispeten öncelik taşıması ise, mille'yi yalnızca bir siyasal araç olarak gördüğünü göstermez. Mille vasıtasıyla Farabi'nin teorisinde siyaset üzerinde dinin belirleyici etkisi tezahür etmektedir.

Farabi'de siyasetin mahiyetini belirlemek için siyasal bir mekan olarak tebarüz eden Medine, yalnızca şehre karşılık gelmez. Aynı zamanda imparatorluk vizyonuna işaret eden bir milletler birliğini ifade etmektedir. Bu Medine, siyasetin işler halde olduğu küçüğünden büyüğüne tüm siyasal yapıları kapsamaktadır.

Gördüğümüz gibi Farabi'nin teorisi insanın mutluluğu temelinde yükselen ve Medine, mille ve felsefe'den oluşan üç unsurun birlikteliği üzerine kurulmuştur. Bu bütünlük, bize siyasetin meşruiyet kaynaklarını da vermektedir. Farabi'de siyaset kavramı, metafizik köklere sahip olmanın yanı sıra ahlak unsuruyla da meşruiyetini güçlendirmektedir. Dolayısıyla siyaset, insanın varlık alanının bir amaç için tanzim edilmesi olarak tanımlanabilir. Bu tanzim çabası, insanın bireysel olarak kendi üzerindeki iradesini kullanmasıyla başlar ve oradan toplumsal örgütlenme ve faaliyetlere doğru genişler.

İbn Sina, siyaset felsefesine pek ilgi göstermeyen bir filozof olsa da, Farabi'yle başlayan İslam siyaset felsefesinin takipçilerinden biridir. İnsanın toplum içinde yaşamasının gerekliliği konusunda kendisinden önceki geleneği izler. Ona göre toplumda inşa edilen müşterek yaşam biçiminin devamı için bir yasalar bütününe ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Sina, Aristo'yu izleyerek nazari ve ameli felsefe ayrımını yapmaktadır. Nazari felsefe, kişinin bilme yoluyla yetkinleşmesi anlamına gelirken, ameli felsefe ise bilinenlerin uygulanmasıyla kişinin yetkinleşmesini sağlamaktadır. Ameli felsefe, üç kısımda incelenmektedir: Bunlardan biri olan ahlak kişinin nefsinin arındırma için izlemesi gereken yolu gösterirken, ikinci kısım olan ev yönetimi özel bir insan grubu olan aile üyeleri arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Üçüncü kısım olan siyaset ise insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve şehrin idaresini sağlayan görüşlerden oluşmaktadır.

Her ne kadar bir tasnif amacıyla ahlak ile siyaset birbirinden ayrılmış olsa da, pratikte gerçekleşen uygulamada ahlak ile siyasetin birlikteliğini gözlemlemekteyiz. Siyaset kavramı, yönetim anlamıyla, insanın kendi üzerindeki tasarrufundan başlamaktadır. Öyle ki, filozofa göre insanın içinde işlemekte olan siyasete göre yönetici konumundaki akıl yönetilen konumundaki nefsin üzerinde güç sahibidir. Bu, bize siyasetin toplumsal bir yönetme faaliyetinden önce, kişinin bireysel kararları ve hareket tarzıyla ilişkili bir faaliyet olarak algılandığını göstermektedir.

İbn Sina'nın özgün taraflarından biri, sentez çabası olan felsefesinin tabii bir sonucu olarak dini kavramları doğrudan felsefesine dahil etmesi ve tartışmasıdır. Peygamberlik, filozofun aklen gerekliliğini ispatlama çabasını ortaya koyduğu ve din ile felsefe ilişkisini açığa çıkartan temel meselelerden biridir. Filozofa göre din kurumu, insanın eylemlerindeki ameli kısmı hedeflemektedir. İdeal bir düzenin kurulabilmesi için de şariat yasaları gereklidir. Burada peygamberin yetki ve otoritesi, dinin otoritesinin temel göstergesidir. Ahlaki kurallar ile iç içe geçmiş din yasalarının toplum için gerekliliğini vurgulayan İbn Sina, ideal bir topluma ancak böyle ulaşabileceğini belirtmektedir.

Siyasi görüşlerini büyük ölçüde Platon'un Devlet eserine yazdığı şerhten öğrendiğimiz İbn Rüşd, büyük ölçüde Farabi'yle paralel düşünceler ortaya koymuştur. Öncelikle insanın fiziksel ve manevi varoluşu için toplumun gerekli olduğunu belirtmektedir. İnsan her açıdan olgunlaşmak için siyasal bir topluluk içinde hayatını sürdürmek durumundadır. İnsanın toplum içinde sergilediği siyasal eylemlere baktığımızda siyasetin özgür iradeyle ortaya konan bir eylem olduğu görülmektedir.

Filozofa göre ameli ilmin iki parçasını oluşturan siyaset bilimi ve ahlak birlikte işleyen bir yapıya sahiptir. Ahlak, bilgi ve tümel ilkelerden oluşan tümel bir bilgi iken siyaset, bu tümel ilkelerin tekil olaylar üzerindeki uygulaması sırasında ortaya çıkmaktadır. Ahlakla siyaset arasındaki bu sıkı ilişki, ahlakın siyasal eylem üzerindeki meşruiyet ve belirleyiciliğinin kanıtıdır.

İbn Rüşd, İslam hukukçusu kimliğiyle de bilinen bir filozof olarak, din ve şeriat vurgusunu açıkça ortaya koymaktadır. Din ile felsefe arasındaki ilişkiyi amaçsal bakımdan bir oluşlarıyla açıklarken dinin toplumsal ve siyasal veçhesini açıkça ortaya koymaktadır. Yönetici filozof, toplum üyelerinin mutluluğunu sağlamak için amaçlarına uygun biçimde ahlaki eğitimlerini sağlayacaktır.

İbn Rüşd'ün kendisinden önceki Meşşai filozoflardan temel farkı, siyasetin temeline metafizik teoriyi koymaksızın ahlak ve psikolojik teoriler yardımıyla bilimsel bir yaklaşım geliştirmiş olmasıdır. Yine İslam tarihini ve dönemimin siyasal unsurlarına doğrudan yaptığı atıflar ve gerçekçi analizleri, filozofun gerçekçi bir siyaset teorisi geliştirmeye çalıştığını göstermektedir. İbn Rüşd'de siyaset kavramı da bu yaklaşımdan yola çıkılarak anlamlandırılmalıdır. Bugün kullandığımız anlamdan daha geniş bir anlama sahip siyasetin sınırları, ahlak ve erdemler yardımıyla belirlenmektedir.

Meşşai felsefenin siyaset teorisi üzerine özellikle Leo Strauss öncülüğünde geliştirilen ezoterik yaklaşım dikkat çekmektedir. Bu yaklaşıma göre, Meşşai filozoflar, siyasi görüşleri de dahil olmak üzere hakikati ortaya koyamazlar. Çünkü bu filozofların üzerinde bir toplum ve iktidar baskısı

vardır. Bu yüzden düşüncelerini açıkça değil örtülü ve ezoterik bir üslupla ortaya koymaktadırlar. Buna göre filozofların esas amacı, siyaseti kullanarak felsefi düşüncelerine meşruiyet kazandırmaktır.

Bu yaklaşıma göre Meşşai filozofların siyasi görüşleri, din ve felsefe arasındaki mücadelede bir enstrüman olarak değersizleştirilmektedir. Yine filozoflara din muhalifi imajı verilerek din ve felsefe arasındaki ayırım derinleştirilmekte, siyaset konusundaki açık görüşleri görmezden gelinmektedir.

İslam filozoflarının siyasi görüşlerini, onlar hakkındaki tarihsel bilgiler ve kendi ifadeleri göz önüne alınmadan farklı bir bağlamda yorumlamak, siyaset felsefesi için ufuk açıcı olabilecek asıl düşüncelerini ötelemeye yol açmaktadır. Yapılması gereken, Meşşai filozofları etkilendikleri kaynakları ve içinde buldukları toplumsal-siyasal atmosferi göz ardı etmeden bütüncül bir perspektifle yeniden okumaktır.

Modern siyaset ile Meşşai siyaset anlayışının bir mukayesesi de bize günümüz için değerli sonuçlar sunmaktadır. Farabi'nin teorisinde isimlendirdiği şekliyle bugün içinde yaşadığımız modern toplumsal ve siyasi süreçler, cahil şehirlerde yaşadığımızı göstermektedir. Modern siyaset algısıyla birlikte klasik siyaset anlayışındaki metafizik temel ve ahlaki karakter büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Klasik dönemde hem teorik sahada, hem de pratikte ahlaki değerlerle meşruiyet kazanan siyaset, bugün bu meşruiyet kaynaklarını önemli ölçüde yitirmiştir. Modern felsefenin bir eleştirisi ve sonucu biçiminde beliren ve post modern bir karaktere sahip olan yeni siyasi düşünce ve akımlar da bireyci yaklaşımlarından dolayı yeni ve kapsayıcı bir siyaset teklifi inşa edememektedir.

Bu noktada Meşşai siyaset kavrayışının günümüz için taşıdığı önem ortaya çıkmaktadır. Modern siyasetin işleyişini sağlamak için ahlakın siyasete geri dönmesi gerektiği ortadadır. Bu siyaset anlayışının evrensel olabilmesi ve tüm toplumlar için bir model oluşturması, ancak ahlaklı bir tarz-ı siyasetle mümkündür.

Bu imkanın çoğaltılabilmesi adına Meşşai felsefe dahil klasik siyaset kavramının yeniden okunması ve klasik siyasi felsefe metnlerinin çoğulcu bir yaklaşımla yorumlanması gerekmektedir. Dünyada hâlihazırda işleyen siyaset biçiminin eksiklerinin fark edilmesi ve yeni bir siyaset alternatifinin ortaya çıkışı, ancak verimli bir yeniden okuma ameliyesiyle gerçekleşebilir.

KAYNAKÇA

- Abramson, Jeffrey, *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009.
- Akın, Mahmut H., *Siyasallığın Toplumsal İnşası*, Konya: Çizgi Yayınları, 2013.
- Akyüz, Vecdi, *Kuran'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul: Kitabevi, 1998.
- _____ "İbn Sina'nın Aile Siyasetine Dair Risalesindeki Temel Görüşleri", *Köprü Dergisi*, sayı 61 (1998).
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sina*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, trc. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2011.
- Aristo, *Politika*, trc. Ersin Uysal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- _____ *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2000.
- Arkan, Atilla, "Farabi'nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi", 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2005.
<http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/4.2/1Atilla%20Arkan.pdf> [04.03.2013].
- Arslan, Ahmet, "İbn Haldun ve Farabi-İbn Sinacı 'Medeni Siyaset' Geleneği", *İbn Haldun*, İstanbul: Vadi, 1997.
- Ata, Ulvi, *İbn Sina'da Peygamberlik*, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- _____ *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, trc. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, İstanbul: Şehir, 2000.

- Bayram, Ahmet Kemal, “Modern Etik ve Siyaset”, 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (18-19 Kasım 2005)*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2005, s. 49. <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/1.1/bayram.pdf> [04.03.2013].
- Bedevi (A. Badawi), Abdurrahman, *Historie de la philosophie en Islam*, c. 2, Paris, 1972.
- Berger, Peter, Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, trc. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, trc. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Bozkurt, Nejat, *Kavramların Evrimi*, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Brague, Rémi, “İslam, Müslüman Siyaset Felsefesi”, trc. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yay. haz. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Ahmet Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2008.
- _____ *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem, 2006.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Günyay Yayınları, 1977.
- Daye, Necmeddin-i Sufi *Diliyle Siyaset, İrşadü'l-Mürid ile'l-Murad fi Tercemeti Mirsadü'l- 'İbad*, trc. Kasım b. Mahmud Karahisari, İstanbul: Klasik, 2010.
- de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, trc. Ayşe Meral, İstanbul: Litera, 2005.
- Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, trc. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1986
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, trc. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Erdoğan, Mustafa, “Siyaset Felsefesi Hakkında”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı 18, 1992.

- Eryılmaz, Bilal, “siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- Farabi, *Kitabü Mebadii arai ehli'l-medineti'l-fazıla*, Nşr. Elbir Nasri Nadir, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2002.
- _____ *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Kitabü'l-Mille ve nusus uhra*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Darü'l Meşrik, 1991.
- Türkçesi: *Din Üstüne*, trc. Yaşar Aydın, Bursa, 2002.
- Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye [Siyaset Felsefesi]-mebadiü'l-Mevcudat*, Nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1993.
- Türkçesi: *es-Siyasetu'l-Medeniyye veya Mebadi'ul Mevcudat*, trc. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- _____ *Kitabu'l-Huruf*, nşr. Muhsin Mehdi, 1990.
- _____ *Kitabü Tahsili's-Saade*, Thk. Ca'fer Al-i Yasin, Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1983.
- Türkçesi: *Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2012.
- _____ *Kitabü't-Tenbih ala Sebili's-Saade*, Thk. Sahban Halifat, Amman: Menşuratü'l-Camiati'l-Ürdüniyye, 1987.
- Türkçesi: *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni, Tenbih ala Sebili's-Sa'ade*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul: İfav Yayınları, 2005.
- _____ *Fusulü'l Medeni - Fusulü'n Müntezea, The Fusul al-Madani of Al-Farabi*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961. Türkçesi: Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni, Tenbih Ala Sebili's-Saade*, İstanbul: İfav, 2005.
- _____ “Kitabü'l-Mille”, *Kitabü'l Mille ve nusus uhra*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Darü'l Meşrik, 1991. Türkçesi: Fatih Toktaş, “Farabi'nin Kitabü'l –Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 7/12 (2002), ss. 247-273.
- Fazlıoğlu, İhsan “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=55>, [12.02.2013].

- Firuzabadi, *Kamusü'l-Muhit*, Beyrut, 1987.
- Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2007.
- Galston, Miriam, *Politics and Excellence The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- _____ “Farabi'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye İnsan”, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, ed. Charles Butterworth, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Gazzali, *Mizanü'l-Amel*, ed. Süleyman Dünya, Kahire: Darü'l-Maarif, 1964.
- Göka, Erol, “Ahlak Devrimcidir”, <http://www.haber10.com/makale/1508/> [23.02.2013].
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 2000.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004
- Güçlü, A. Baki vd., “politeia”, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat, 2002.
- Hamid, Abdülkadir, *Kuran ve Siyaset*, trc. Enise Anaş, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008.
- Harmancı, Mehmet, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1999.
- Hartog, François. “Site”, trc. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yay. haz. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Heller, Agnes, Feher, Ference, *Postmodern Politik Durum*, trc. Ş. Arın, O. Akınhay, Ankara: Öteki Yayınevi, 1993.
- Heywood, Andrew, *Siyaset Teorisine Giriş*, trc. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre, 2011.
- İbn Kayyım, *et-Turuku'l Hukmiyye fi's Siyaseti's Şer'iyye*, thk. M. H. El-Fıki, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, ts.
- _____ *İ'lamu'l Muvakkı'in 'an Rabbi'l-Alemin*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Daru'l Cil, 1973, c. 4.
- İbn Manzur, *Lisan'ul-Arab*, , Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, *Telhisu's-Siyase li Eflatun*, İngilizceden Arapçaya trc. Hasan Mecid el-'Abidi, Fatıma Kazım ez-Zehebi, Beyrut, 1998.

- _____ *ed-Daruri fi 's-Siyase: Muhtasaru Kitabi 's-Siyaseti li-Eflatun*, trc. Ahmed Şehlan, Beyrut, Merkezü Dirasati'l Vahdeti'l-Arabiyye, 1998. Türkçesi: *Siyasete Dair Temel Bilgiler, Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*, trc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah, 2011.
- _____ *Tehafüt el-Tehafüt*, thk. M. Bouyges, Beyrut: Impremerie Catholique, 1936.
- İbn Sina, *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2005.
- _____ "İsbatü'n-nübüvvat ve te'vilü rumuzihim ve emsalihim", *Tis'u Resail*, nşr. Hasan Asi, Dimaşk: Daru Kabis, 1986.
- _____ "Fi Aksami'l-ulumi'l-akliyye", *Tis'u Resail*, nşr. Hasan Asi.
- _____ "Aile Siyasetine Dair Risale", trc. Vecdi Akyüz, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- _____ *el-Medhal (Mantiğa Giriş)*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- _____ *el-Mebde ve 'l-Mead*, NŞR. Abdullah Nurani, Tahran 1363, 96.12-17.
- _____ *el-Adhaviyye fi 'l-me'ad*, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1987.
- _____ "İsbatü'n-nübüvvat ve te'vilü rumuzihim ve emsalihim", nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968.
- Türkçesi: "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine", İbn Sina, terc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, *UÜİFD*, 7/7, 1998.
- İbn Teymiyye, *Siyaset, es-Siyasetü 'ş Şeriyye*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yay., 1999.
- Kahveci, Niyazi, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1996.
- Kamus trc., İstanbul 1305.
- Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1988.
- Karaman, Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Rize: STS Kitap, 2010.
- Kaya, Mahmut, "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, s. 22-23, Ankara (1981).
- _____ *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

- Kaya, M. Cüneyt, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sina’nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009).
- Kempski, Jürgen V., “Siyaset Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Korkut, Şenol, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c.1. , Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Köse, Hızır Murat, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009).
- _____ “Siyaset”, *DİA*, c.37, İstanbul: İsam, 2009.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim, 2007.
- Kutluer, İlhan, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- _____ *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- _____ “Farabi’nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Küçükalp, Derda, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Lasswell, Harold D., *Politics: Who gets what, when, how*, Newyork: Meridian Books.
- Lewis, Bernard, “Siyaset”, trc. Cengiz Kallek, *Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni*, İstanbul: 1990.
- _____ *İslam’ın Siyasal Söylemi*, trc. Ünsal Oskay, Ankara: Phoenix, 2011.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mehdi, Muhsin, “Farabi”, *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss, J. Cropsey, Chicago Rand McNally, 1963.
- Morris, James Winston, *Yönelimler, Farabi, İbn Arabi ve Üstad Nur Ali İlahi Üzerine Yeni Perspektifler*, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan, 2006.
- _____ “The Philosopher-Prophet in Avicenna’s Political Philosophy”, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. Butterworth, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Murad, Ali Abbas, *Devletü’ş-Şeri’a: kırae fi cedeliyyeti’d-din ve’s-siyase inde İbn Sina*, Beyrut, 1999.

- Mücahid, Huriye Tevfik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995
- Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, terc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan, 2009.
- Neccar, Fevzi M., "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, trc. Kazım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yay, 1995.
- _____ "Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik", trc. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, c. 20 (1975).
- Netton, Ian Richard, *Farabi ve Okulu*, trc. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- _____ "Siyāsa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/siyasa-COM_1096 [10 Eylül 2012].
- Nomer, Nedim, "İngiliz Cumhuriyetçiliği ve Makyavel", *Res Publica, Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*, ed. Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013.
- Olgun, Cem K., "Michel Foucault'nun İktidar Kavramına Giriş", *Sosyoloji Notları Dergisi*, sy. 1, Ankara, 2007, ss. 9-14. <http://www.sosyolojinotlari.com/PDF/sosnot1.pdf> [20.04.2013].
- Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri 1*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt 3, İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, trc. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2011.
- Rayyıs, Ziyaüddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Sarmış, İstanbul: Nehir Yay., 1995.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İz, İstanbul 1996.
- Sami,Şemseddin, *Kamus-ı Türki*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008.

- Sarıbay, Ali Yaşar, “Politik Teori, Modernite ve Etik”, *Doğu Batı Dergisi*, y. 1, s. 4, 1998.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959).
- _____ Türkçesi: “İstibdat ve Yazma Sanatı”, *Siyasi Hermenötik* (haz. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt, 2000).
- _____ “Siyaset Felsefesi Nedir?”, *Siyasi Hermenötik*, trc. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt, 2000.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2004.
- Şulul, Cevher, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul: İnsan, 2009.
- Taşgetiren, Ömer, “Farabi’de Din-Felsefe İlişkisi”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008.
- Tatar, Burhanettin, “Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, www.dinbilimleri.com, Yıl 1, 2 (2001).
- Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, trc. U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Terkan, Fethullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Toktaş, Fatih, *Farabi’de Ahlak ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları, 2009.
- _____, “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, haz. Mehmet Vural, Ankara: Elis, 2003.
- _____, “İbn Rüşd’ün Eflatun’un Devlet’ini Okuyuş Tarzı”, *Medeniyet ve Klasik*, haz. H. Özkan, N. Ardiç, A. Arlı, İstanbul: Klasik, 2007.
- _____, “İbn Rüşd’ün Siyaset Ahlakı”, *İslamiyat Dergisi*, 6/1 (2003).
- Toku, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs, 2005.
- Tosun, Cengiz, “Dil Zenginliği, Yozlaşma ve Türkçe”, *Journal of Language and Linguistic Studies*, 1/2 (2005),
<http://www.jlls.org/Issues/Volume1/No.2/cengiztosun.pdf> [14.04.2013].
- Uludağ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergah, 2008.
- Umut, Hatice, “İnsan Doğası Temelinde Farabi’nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009).

- Uzun, Nihat, *Hicri 2. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yay., 2011.
- Vural, Mehmet, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Demokrasi”, *Kutadgubilig Dergisi*, s. 20 (2011).
- Yalçınkaya, Ayhan, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim, 2011.
- _____ “Siyasal ve ‘Siyasal’”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, s.37, ts., s. 25, http://www.egitimsen.org.tr/ekler/7e059715b630d674873e04182744887_e k.pdf, [28.04.2013].
- Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Yücesoy, Hayrettin, “Bir Kurgu Olarak İslam Siyaset Düşüncesi: Dini ve Rasyonel Ahlak Hakkındaki Ana Anlatıya Alternatif Yaklaşımlar”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008.
- Ez-Zebidi, *Tâcü'l-Arus*, Mısır, 1306.

ÖZET

"Meşşai Felsefede Siyaset" başlıklı bu tez çalışması, "Giriş" ve "Sonuç" bölümlerinin dışında iki bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde öncelikle siyaset, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi kavramları tanımlanmıştır. Antik Yunan felsefesinde ve İslam düşüncesinde siyaset kavramı ortaya konularak konunun zemini oluşturulmuştur.

İkinci bölümde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün siyaset felsefeleri ana hatlarıyla betimlenmiştir. Bu filozoflara göre siyaset kavramının mahiyeti ve siyasal olanın sınırları açıklanmıştır. Ardından İslam siyaset felsefesinin ezoterik yorumu değerlendirilmiş ve modern siyasetle klasik siyaset kavrayışı mukayese edilmiştir.

ABSTRACT

The thesis entitled "The Concept of Politics in Peripatetic Philosophy" consists of two parts in addition to the Introduction and the conclusion sections.

In the first part, politics, political science and political philosophy are defined. The concept of politics is mentioned in Ancient Greek philosophy and Islamic thought in order to form the ground of the issue.

In the second part, al-Farabi, Avicenna and Averroes's political philosophies are described in outline. The nature of the concept of politics and the limits of what is politically are depicted according to these philosophers. Then, the esoteric review of Islamic political philosophy is evaluated and classical conception of politics is compared with modern politics.

ÖZ GEÇMİŞ

Muhammed Nurullah TURAN, 1987 yılında Isparta'nın Şarkikaraağaç ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Uşak ve Denizli'de tamamladı. 2009 yılında Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi oldu. Halen bu görevini sürdürmektedir.