

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE
YASA KAVRAMI**

**Tanju TOKA
2502160070**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA**

İSTANBUL - 2022

ÖZ

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASA KAVRAMI

Tanju TOKA

İnsanın varlığını devam ettirebilmesi ve yetilerini geliştirebilmesi, düzen kavramının merkezinde şekillenen bir yapının kurulmasına bağlıdır. Doğada ve evrende keşfedilen yasalar, bu yapıyı oluşturan en önemli unsurlardır. Keşfettiği bu yasalar sayesinde insan, sürekli olarak değişen ve bu yönüyle düzensizliklere kaynaklık eden doğaya, hatta evrene düzenliliği hâkim kılmaktadır. Böylece belirli yasalara göre işleyen doğa ve evren, insanın anlam dünyasını şekillendiren en önemli unsurlar arasında yer alır.

Doğa ve evrenin bir parçası olan insan, burada keşfettiği düzen ve yasalılık ilkesinin kendisini kuşatan toplum için de geçerli olması gerektiğini fark etmiştir. Çünkü iş birliğinin ve düzenin korunabilmesi ve sürdürülebilmesi ancak insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen yasaların ihdâs edilmesiyle mümkündür. Başka bir anlatımla, insanın bilinçli bir canlı olmaya başladığı andan itibaren doğa, evren ve en nihayetinde kendi türdeşleri ile ilişki içerisine girmesinden dolayı doğa ve evrene içkin olan düzen ve yasalılık ilkesinin kendi toplumsal yapısı için de geçerli olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda insanın doğa ve evren ile ilişkisini ve bunun neticesinde ortaya çıkan düzen ve yasalılık fikrini, onun toplumsallığından ayrı düşünmek mümkün değildir. Nitekim bunlar bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır.

Doğa, evren ve toplumsal düzen arasındaki bu ilişki, sosyo-politik yasa meselesinin siyaset felsefesinin en önemli konularından biri olmasını sağlamıştır. İfade edilen anlayış temelinde hazırlanan bu çalışmada, antik Yunan siyaset düşüncesi ve bunun İslâm dünyasına intikali göz önünde bulundurarak, İslâm filozoflarının yasa anlayışı, yasanın kaynağı ve meşruiyeti, yasanın kapsayıcılığı ve müeyyidesi, yasanın sabitliği ve değişkenliği, yasa koyucu kurum ve yasa koyucunun özellikleri konuları merkeze alınarak incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nomos/Nâmûs, düzen, toplum, kaynak, akıl, vahiy, filozof, peygamber

ABSTRACT
THE CONCEPT OF NÂMÛS IN ISLAMIC POLITICAL
PHILOSOPHY
Tanju TOKA

The continuation of human existence and the development of human abilities depend on forming a structure shaped around the concept of order. The laws discovered in nature and the universe are the essential elements forming this structure. Thanks to these laws, humanity makes order dominant over nature and the universe, which is constantly changing and is the source of disorder in this respect. Thus, nature and the universe, which operate according to specific laws, become the essential elements shaping the human world of meaning.

Humans, a part of nature and the universe realized that the principle of order and legality they discovered here must also be valid for the society surrounding them. Because the protection and maintenance of cooperation and order are only possible with the establishment of laws that determine the relations between people; in other words, from the moment they began to become conscious beings; they thought that the principle of order and legality inherent in nature and the universe was also valid for their social structure since they had been in contact with nature, the universe, and ultimately with their fellows. In this context, it is impossible to think of humans' relationship with nature and the universe and the idea of order and legality that emerges as a result of this, separately from their sociality, which are parts of a whole.

This relationship between nature, the universe, and social order has made the issue of socio-political law one of the essential topics of political philosophy. Based on this understanding, this study examines the understanding of the nâmûs/law of Islamic philosophers, taking into account the ancient Greek political thought and its transmission to the Islamic world, the characteristics of the lawmaker, the source and legitimacy of the law, the inclusiveness and sanction of the law, the constancy and variability of the law.

Keywords: Nomos/Nâmûs, order, society, source, mind, revelation, philosopher, prophet

ÖNSÖZ

İnsanın toplumsallığı, yalnızca zarurî ihtiyaçların karşılanması için diğer insanlarla birlikte yaşaması anlamına gelmemektedir, bunun yanı sıra toplumsal birliktelik içerisinde bir birey olarak yer alabilmesi ve onun bir parçası olabilmesidir. Bu türden bir toplumsallaşmayla birlikte başlayan insanileşme sürecinin temel hareket noktasını yasa kavramı oluşturmaktadır. Öyle ki insan olma durumu ancak yasalar sayesinde oluşturulan düzen ile mümkündür; çünkü insan evrenin ve doğanın tam bir karmaşa ve bilinmezlik içerisinde olduğu bir durumda varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu çerçevede insan, doğa ve evrende keşfettiği yasalılık durumunun toplumsal teşkilatlanma için de geçerli olduğunu kavramıştır. Bu bilinç durumu insanın tarih sahnesine tür olarak ortaya çıktığı andan itibaren oluşmuştur. Nitekim toplumsallık ve yasalılığın insanın varlığının bir parçası olması da buna dayanmaktadır. Çünkü toplumsallaşmayla birlikte başlayan insanileşme süreci, toplumsal teşkilatlanmayı oluşturan kurumların, insanların birbiriyle ilişkilerini belirleyen ahlâk ve töre ve geleneğe ait kuralların ve en nihayetinde insanların evrenle ve doğayla ilişkisini belirleyen ilkelerin ortaya çıkmasıyla gerçekleştirilebilir.

Bu anlayış temelinde oluşturan **İslâm Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı** başlıklı bu çalışmanın temel hedefi, toplumsal/siyasal yasa kavramının tarihini yazma iddiasını taşımaktadır. Bu iddia, Klasik dönem (VIII.-XII. yüzyıllar) İslâm filozofların toplumsal/siyasal yasa anlayışlarının felsefî kaynağını oluşturan antik Yunan dünyasındaki yasa anlayışını ve bunun İslâm dünyasına intikalini sistematik bir bütünlük içerisinde ortaya koymayı kapsamaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde ve öncesinde birçok kurum ve kişiden yardım ve destek gördüm. Ancak her şeyden önce lisans döneminden itibaren karşılaştığım her türlü zorluğu aşmam hususunda yardımlarını ve dualarını benden esirgemeyen çok sevgili anne ve babama karşı minnettarlığımı arz etmek istiyorum. Bunun yanı sıra, hazırlamış olduğum her metin taslağını kendisine okutmak için yaptığım ısrarlı ve bazen sinir bozucu taleplerimi hiçbir vakit geri çevirmeyen kıymetli kardeşim Bilal Toka'ya şükran borçluyum.

Yoğun bir çalışma programına sahip olmasına rağmen araştırma konusuyla ilgili ilk okumaların yapılmasından itibaren bu çalışmanın yapısının oluşturulması,

sınırlarının belirlenmesi, araştırma sorularının hazırlanması ve en nihayetinde yazımının her aşamasında gönderdiğim bütün metin taslaklarını büyük bir incelik, ilgi ve sabırla okuyup bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'a müteşekkirim. Hiç kuşkusuz kendisinin destek ve yol göstericiliği olmasaydı bu çalışmanın tamama ermesi mümkün değildi. Kendisini benim için akademik danışman olmanın ötesinde iyi bir araştırmacı ve iyi bir öğreticinin nasıl olması gerektiğini gösteren en iyi örnektir.

Aynı şekilde bu çalışmanın olgunlaşması sürecinde kıymetli birikim ve görüşlerini benimle paylaşan tez izleme jürisine sahip olduğum için kendimi çok şanslı hissediyorum. Kendileriyle paylaştığım taslak metinlerimi büyük bir titizlik ve sabırla okuyan ve ufuk açıcı değerlendirmeleriyle bana destek olan Prof. Dr. Ayhan Bıçak ve Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe'ye teşekkürü bir borç bilirim. Onlar yalnızca araştırmanın daha iyi nasıl olgunlaşacağı hususunda bana yol göstermediler, aynı zamanda bunu gerçekleştirmem için yaptığımız her görüşmede beni cesaretlendirdiler.

2019 yılında Erzurum Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümüne Araştırma Görevlisi olarak atanmam vesilesiyle tanımaktan mutluluk duyduğum Doç. Dr. Oğuzhan Ekinci'ye ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Kendisi bu çalışmanın her aşamasını büyük bir dikkatle takip etmekle birlikte hazırladığım metin taslaklarını benimle birlikte okuma nezaketini de gösterdi.

Bu çalışmanın çeşitli aşamalarında ihtiyaç duyduğum hiçbir desteği benden esirgemeyen Selim Akiş beyin şahsında Türkiye Milli Kültür Vakfı'na ve Dr. Bülent Katkak beyin şahsında Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'na müteşekkirim. Onların sağlamış olduğu imkân olmasaydı hiç kuşkusuz doktora sürecine başlamam mümkün olmayacaktı.

Son olarak, çalışma boyunca hissettiğim stres ve kaygıyı büyük bir olgunluk ve sabırla karşılayan ve bütün bunları aşmam için desteğini her zaman yanımda hissettiğim sevgili eşime çok teşekkür ederim. Bu çalışmayı, kendisiyle oyun oynamam gereken zamandan çaldığımda her seferinde "ama bugün okul yok!" diyen sevgili oğlum Mehmet Salih'e küçük bir özür olarak sunarım.

Tanju Toka
Erzurum, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASA FİKRİNİN KAYNAĞI BAKIMINDAN ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİ VE İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ

I. Antik Yunan Siyaset Düşüncesinde Yasa.....	16
A. Antik Yunan Şehir Devletlerinin Ortaya Çıkış Süreci ve Yasa.....	16
B. Nomos Temelindeki Hukukî Sistemin Oluşum Süreci.....	28
C. Platon ve Aristoteles'te Yasa Fikri.....	36
1. Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan ve Yasa Fikri.....	37
2. Yasaya İtaat ve Yasa Koyucu.....	47
3. Toplumsal Maslahat ve Adalet Olarak Yasa.....	51
4. Yasanın Kapsayıcılığı ve Anayasa.....	55
5. Yazılı ve Sözlü Yasa.....	60
II. Antik Yunan Siyaset Düşüncesinin İslâm Dünyasına İntikali.....	66
A. Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Siyaset Metinleri.....	72
1. Platon'un Tercüme Edilen Eserleri.....	72
a. Devlet (<i>Kitâbü's-Siyâse</i>).....	74
b. Yasalar (<i>Kitâbü'n-Nevâmîs</i>).....	78
c. Devlet Adamı (<i>Bûlîtîkâ's-Sağîr</i>).....	81
2. Aristoteles'in Tercüme Edilen Eserleri.....	83
a. Nikomakhos'a Ahlâk (<i>Kitâbü'l-Ahlâk</i>).....	84

b. Politika (<i>Kitâbü's-Siyâse</i>).....	89
c. Eudemos'a Ahlâk, Magna Moralia ve Atinalıların Devleti.....	94
3. Platon ve Aristoteles'e Nispet Edilen Eserler.....	95
4. Yunanca Hikemiyât Literatürünün Arapçaya İntikali.....	104

İKİNCİ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASANIN MAHİYETİ

I. İslâm Siyaset Felsefesi Metinlerinde Yasa Kavramının Kullanımları.....	112
II. Yasanın Kaynağı ve Meşruiyeti.....	125
A. Vahyî/Dinî Kaynak.....	125
B. Aklî/Felsefî Kaynak.....	137
III. Yasanın Kapsayıcılığı ve Yasaya İtaat.....	150
IV. Yasanın Müeyyidesi.....	155
V. Yasanın Sabitliği ve Değişkenliği.....	162

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASA KOYUCULUK

I. Toplumsal Düzenin Sağlayıcısı Olarak Yasa ve Yasa Koyuculuk.....	169
II. Yasa Koyuculuğun Psikolojik/Epistemolojik Temelleri.....	183
III. Yasa Koyucular ve Özellikleri.....	191
A. Yasa Koyucu Olarak Peygamber ve Özellikleri.....	192
B. Yasa Koyucu Olarak Filozof ve Özellikleri.....	208
C. Yasa Koyucu Olarak Halife, Fakih ya da Melikü's-Sünne ve Özellikleri.....	221

SONUÇ.....	233
------------	-----

KAYNAKÇA.....	241
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ.....	275
---------------	-----

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. :	Adı geçen eser
a.g.m. :	Adı geçen makale
a.g.mad.:	Adı geçen madde
a.g.t. :	Adı geçen tez
b. :	Bin, ibn
bkz. :	Bakınız
c. :	Cilt
çev. :	Çeviren
der. :	Derleyen
dn. :	Dipnot
ed. :	Editör
H.z. :	Hazreti
İFAV :	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
karş. :	Karşılaştırınız
M.E.B. Yayınları :	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.E.B. Ansiklopedisi :	M.E.B. İslâm Ansiklopedisi
m.ö. :	Milattan Önce
m.s. :	Milattan Sonra
nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölümü
s. :	Sayfa
ss. :	Sayfa sırası
sy. :	Sayı
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y. :	Tarih yok
vb. :	Ve benzeri
v.dğr. :	Ve diğerleri
yay. haz. :	Yayına hazırlayan
yy. :	Yüzyıl

GİRİŞ

Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İnsan, varlığını belli bir düzen içinde sürdürebilen bir canlıdır; evrenin, doğanın ve toplumun tam bir karmaşa içerisinde olduğu kaos/ bilinmezlik/düzensizlik durumunda varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu sebeple doğadaki unsurları birbiriyle ilişkilendirip, bunları belli bir ilke etrafında düzenleyerek var olan kaos durumunu keşfettiği yasalar çerçevesinde düzene dönüştürmektedir. Düzeni sağlayan yasaların keşfinden sonra kaos halinde olan ve bu yüzden insanlar için bir anlam ifade etmekten ziyade korkuya kaynaklık eden evren, belli yasalara göre işleyen ve mükemmel düzene sahip olan sistemli bir yapıya dönüşmektedir. Böylece evren ve doğa kendisine içkin olan yasalar sayesinde insanlar için anlam ve gerçeklik kazanır.

Mükemmel bir düzene sahip olan evrenin ve yasalara göre işleyen doğanın karşısında yer alan insanın konumu, anlamı, değeri ve amacını içeren sorular insanın anlam dünyasının önemli parçalarını oluşturmaktadır. Doğumuyla birlikte insan evrenle, doğayla, eşyayla ve en nihayetinde diğer türdeşleri ile kurduğu ilişkiler sayesinde anlam kazanmaktadır. Nitekim evren ve doğaya içkin yasaları keşfetmek ve bu yasalar doğrultusunda hayatını tanzim etmekle insanın değeri ortaya çıkmaktadır. Böylece evreni oluşturan unsurlar arasında bağlantı kuran insanın bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlı bir bütünlük oluşturmaktadır.

İnsanlar arasında iş birliğinin ve düzenin korunması ve sürdürülmesi ancak bireyler arasındaki ilişkileri belirleyen yasalarla mümkündür. Dolayısıyla toplumsallık kadar bunun sürdürülmesini sağlayan yasaların ihdâs edilmesi de insan doğası için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu minval üzere toplumsal düzenin sağlanması ve sürdürülmesinin hangi ilke ve yasalara göre gerçekleştiği ya da gerçekleştirileceği sorusu oldukça önemlidir. İnsan, evrenin ve doğanın işleyişini sağlayan yasaların toplumsal düzeni kuran ve onun varlığını devam ettiren yasalar için temel bir ilkenin olması gerektiği fikriyle bu soruyu çözmeye çalışmıştır. Buna göre evrene ve doğaya içkin olan yasalar mükemmel düzenin sağlayıcısıdır. Bu nedenle toplumsal düzeni kuran yasalar, evrensel düzeni oluşturan yasalara uygun olacak şekilde düzenlenmelidir. Bunun yanı sıra toplumsal düzenin evrensel yasa temelinde

kurulması, kurulan bu düzenin sürdürülebilir, meşru ve anlamlı olmasını sağlamaktadır. Böylece evrene içkin olduğu düşünülen yasalara göre inşa edilen toplumsal düzen, evrene hâkim olan mükemmel düzenin yeryüzündeki yansımasına dönüşmektedir. Evrensel düzen ile kurulan bu doğrusal ilişkiden neşet eden toplumsal düzen, tanrısal yasayı esas almasından dolayı ideal/mükemmel/erdemli toplumu oluşturmaktadır.

Evrensel düzen ile toplumsal düzen arasındaki bu ilişki, antik zamanlardan itibaren din çerçevesinde gelişmiştir. Dinler insana yalnızca kaos ve bilinmezlik karşısında düzen ve anlamlılığı değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan ahlâkî ve sosyo-politik yasalara dönüşecek temel ilkeleri de vermektedir. Başka bir anlatımla insana ve evrene dair her şeyi açıklama iddiasını taşıyan din, insanın kökenine ve toplumsal yapıyı nasıl kurması gerektiğine yönelik de çeşitli açıklamalar sunmaktadır. Bu durum tarihsel süreç içerisinde toplumsal düzeni sağlayan yasalar ile din arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmasını sağlamıştır. Nitekim kapsayıcılığı ve açıklama gücünden dolayı dinî yasalar ya da ilkeler, modern döneme kadar sosyo-politik yasaların yapılmasında en önemli kaynak/köken görevini görmekteydi. Bu nedenle özellikle antik dönemdeki kültür ve medeniyetlerin sosyo-politik kurumları göz önünde bulundurulduğunda dinî yasa ile sosyo-politik yasa arasında kesin bir ayrımın olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, kişilerin birbiriyle veya devletle olan ilişkilerini düzenleyen yasalar bütünü anlamında hukuk, tarih boyunca tanrısal bir kökene dayandırılarak meşruiyet kazanmıştır. Bu bağlamda dinî yasalar, hukukî yasaların ihdâs edilmesi için meşru bir hareket zeminini oluşturmuş; bu açıklama modelleri birçok antik düşünce geleneğinde merkezî bir konumda yer almıştır.

Toplumsal yasalar ile tanrısal köken arasındaki ilişkinin bütünlüklü ve sistematik bir yapıda inşa edilmesinde öncelikle antik Mısır medeniyeti öne çıkmaktadır. Antik Mısır düşüncesinde bu fikir en belirgin olarak *ma'at* kavramı merkezinde gelişmiştir. Doğruluk ve adalet tanrıçası ile ilişkilendirilen *ma'at*, adalet ve gerçek anlamlarına sahiptir. Bu anlamlardan farklı olarak hakikatin, adaletin, dürüstlüğün ve yaratılmış düzenin yani evrenin kutsal biçimde düzenlenmiş örüntüsü

de vurgulanmaktadır. *Ma'at*, evrenin yönetici temel ilkesi olması hasebiyle hem kozmik düzenin hem de toplumsal düzenin bir teminatıdır.¹

Bunun yanı sıra, tanrısal dünyadaki düzen ve yasalılığın sürdürülmesini sağlayan ilke olarak *ma'at*, beşerî dünyayı da biçimlendiren bir güçtür. Burada tanrısal düzen ile beşerî düzen arasında kozmik bir uyum söz konusudur; tanrısal düzlemdeki düzen ve yasalılık düşüncesi ile gündelik hayattaki doğru düşünce ve davranışlar iç içe geçmiştir. Bu bağlamda antik Mısır dilinde hukuk anlamına gelen *hep* sözcüğü yalnızca yasal sistemi değil, aynı zamanda *ma'at* kelimesini de ifade etmektedir.² Öyle ki artık burada yasal düzen, kralların da uymak ve eylemlerini dayandırmak zorunda olduğu bir kurallar alanına dönüşmektedir. Halklarını kontrol ettikleri gibi kendileri de tanrıların kontrolü altında olan krallar, tanrılar karşısında topluma *ma'at* anlayışı doğrultusunda hükmetmekle yükümlüdürler.³

Antik Mısır düşüncesinin dışında tanrısal kökenli yasa anlayışının diğer önemli örneklerini ise en eski hukuk metinlerinden biri olan **Hammurabi Kanunları**'nda görmek mümkündür. **Kanunlar**'ın girişinde Hammurabi (m.ö. 1792-1750), yerin ve göğün efendileri olarak tarif ettiği Tanrı Enlil ve Annum tarafından kral olarak atandığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“O günde öğülmüş (methedilmiş) prens tanrı korkusu olan ben Hammurabi'yi, memlekette adâleti tecelli ettirmem için, şikâyet ve kötüyü yok etmem için kuvvetlinin zayıfı yok etmemesi için güneş gibi kara başların (insanların) üzerinde yükselmem için memleketi aydınlatmam için insanların bedenini hoş etmem için, (onların refahı için), Annum ve Enlil adımı andılar.”⁴

¹ Philippe Derchain, “Mısır Ritielleri”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. İbrahim Elden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. II, s. 779; Toby Wilkinson, **Eski Mısır: M.Ö. 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 105.

² Douglas J. Brewer-Emily Teeter, **Mısır ve Mısırlılar**, çev. Nihal Uzun, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011, s. 91.

³ Jan Assmann, **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 244; Amelie Kuhrt, **Eski Çağ'da Yakındoğu**, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, c. I, s. 192-193.

⁴ “Hammurabi Kanunları”, **Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı**, çev. Mebrure Tosun; Kadriye Yalvaç, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, Kol. I 30-49.

Hükümdarlığını tanrısal bir kökene dayandıran ve halkını adalet tanrısı Samas'tan aldığı esintiyle yöneten Hammurabi'nin ihdâs ettiği yasalar böylece tanrısal bir köken kazanmaktadır. Nitekim metninin sonunda Hammurabi'nin bu yasalara uyanları takdis etmesi ve uymayanları ise bütün tanrıların adlarını anarak onların lânetleriyle lânetleneceğini belirtmesi, bu yasaların tanrısal bir kökene sahip olduklarını gösteren diğer bir önemli noktadır.⁵

Çeşitli sebeplerle bozulan toplumsal düzenden dolayı halkını dağılmış bir koyun sürüsüne benzeten Hammurabi'ye göre tanrıların kendisine hükümdarlığı vermesinin esas sebebi, bozulmuş olan toplumsal düzeni yeniden tesis etmesidir. Kendisini halkının çobanı olarak gören Hammurabi, hükümdarlığı sürecinde düşman saldırılarına karşı inşa ettirdiği kalelerin ve kitlelerin son bulması için açtırdığı sulama kanallarının toplumsal adaletin yeniden kurulmasına hizmet ettiğine inanmaktadır.⁶

Antik Yunan'da *polis*lerin tam anlamıyla ortaya çıkmadığı dönemde geçerli olan yasa anlayışı, antik Mısır ve antik Mezopotamya düşüncesinde yer alan söz konusu tanrısal kökenli yasa anlayışını çağrıştıracak niteliktedir. Öyle ki bu yasa anlayışı, *mythos* anlatılarıyla doğrudan ilişkilendirilerek tanrısal varlıklarla temsil edilmiştir. Bu dönemdeki yasal sistem ilk olarak *themis* kavramı temelinde gelişmiştir. *Tanrı'nın yasa*sı ya da *tanrısal yasa* anlamında kullanılan *themis*, insanların henüz büyük aileler halinde yaşadıkları dönemde geçerli olan hukuk sistemini temsil etmekteydi ki, bu yönüyle aile hukuku anlamını taşımaktadır. Tanrısal kökenli hukuk sisteminin hâkim olduğu dönemde antik Yunan dünyasında öne çıkan diğer bir önemli kavram ise *doğruluk* ve *adalet* anlamlarına sahip olan *dike*dir. Zamansal bakımdan *themisten* sonra ortaya çıkan *dike* aileler arası hukuk sistemini ifade etmektedir ki, böylece daha geniş bir uygulama alanına sahiptir.⁷

Otoriteyi tanrısal bir kökenle ilişkilendiren diğer bir antik düşünce geleneği de Yahudilikte. Halkı, dağılmış bir sürü ve kralı da çoban olarak nitelendiren tanrısal

⁵ A.g.e., Kol. XLIX-XXVIII.

⁶ A.g.e., Kol. I 50-53-Kol. V; Marc Van De Mieroop, **Babil Kralı Hammurabi**, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 80-81.

⁷ Candan Şentuna-Saffet Babür, "Giriş", **Yasalar**, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 34; Francis E. Peters, "Dike", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 71-72; Özgüç Orhan, "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları", **FLSF**, sy. 13, 2012, s. 18.

kökenli yasa ve hükümdarlık anlayışı **Tevrat**'ta "siz, ey benim sürüm"⁸ şeklindeki ifadeyle karşılık bulmaktadır. Yahudilikteki bu anlayışa göre Yahve, gönderdiği peygamberler aracılığıyla kendisine sürü olarak seçtiği İsrail halkını yönetmektedir. Bu anlayış temelinde Yahudi krallıklarında hükmetme hakkı, öncelikle peygamberlere ya da onlarla ilişkili olan kimselere aittir. Nitekim İsrail'in ilk kralı olan Saul'un kral olma süreci bu düşüncenin önemli bir göstergesidir. **Tevrat**'ta aktarıldığına göre, Mısır'dan çıktıktan sonra Yahve ile yaptıkları ahdi bozan İsrail halkının yeniden düzen kazanması için toplumun önde gelenleri, peygamber Samuel'den, Yahve'nin kendilerine bir kral vermesini isterler. Bunun üzerine Samuel, "RAB seni kendi halkına önder olarak meshetti"⁹ sözüyle Saul'un iktidarını meşrulaştırarak onu kutsadı. Tanrı tarafından kral olarak atanmasının ardından Saul, iktidarını tanrısal ilkeler doğrultusunda sürdüreceğini belirterek bu ilkeleri bir kitap haline getirdi.

Böylece mezkûr antik düşünce geleneklerine benzer şekilde Yahudilikte de sosyo-politik yasa fikri, tanrısal olanla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tanrısal kökeni ifade etmesi bakımından antik Mısır düşüncesinde tapınaklar, antik Babil'de yasa metni ve antik Yunan düşüncesinde sözlü yasalar öne çıkarken, Yahudilikte ise kutsal kitap öne çıkmaktadır. Buradaki kutsal kitabın değiştirilemezliği ve hükmünün zaman üstü bir düzlemde geçerliliğe sahip olduğu inancı, onun kanonik bir kimlik kazanmasının en önemli sebeplerinden birisidir. Bu anlayışa göre kutsal kitaba hiçbir şey eklenemediği gibi ondan herhangi bir şey çıkartmak da mümkün değildir.¹⁰ Kutsal kitabın merkezi bir konumda yer alması, yaşamın her alanı için yol gösterici bir ilke olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle Yahudi toplumsal düzenini oluşturan yasaların **Tevrat**'a dayandırılması, bu yasalara geçerlilik ve bağlayıcılık kazandırmaktadır. Bu nedenle bütün Yahudilerden söz konusu yasalara uygun olarak yaşamaları beklenmektedir.¹¹

Toplumsal düzen ve yasanın tanrısal kökene dayandırılması, İslâm siyaset felsefesinde de yer almaktadır. Buna göre toplumsal düzen ve yasanın kökeni, ilâhî bilgi, yani vahiy ve onu insanlara ulaştıran peygamberlere dayanmaktadır. Böylece

⁸ **Tevrat**, Hezekiel, 34, 17-23-24.

⁹ **Tevrat**, I. Samuel, 10, 1.

¹⁰ Baki Adam, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Ankara: Seba Yayınları, 1997, s. 119-120.

¹¹ Jan Assmann, **a.g.e.**, s. 123.

İslâm düşüncesinde toplumsal teşkilatlanmayı sağlayan ve insanların birey olarak birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini belirleyen yasaların oluşturulması vahiy ve peygamberlik anlatısıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir.¹² Ayrıca antik Yunan felsefe metinlerinin İslâm dünyasına intikal etmesi neticesinde akıl-filozof merkezli açıklama modeli, İslâm filozofları tarafından vahiy-peygamberle uzlaşacak şekilde yeniden yorumlamaktadır.

Yasa fikri bağlamında ortaya çıkan söz konusu çerçeveden hareket eden bu çalışma esas itibarıyla, İslâm siyaset felsefesinde yasa fikrini antik Yunan kaynaklarıyla birlikte bütünlüklü bir yapı içerisinde incelemeyi hedeflemektedir. Üç ana bölüm şeklinde tasarlanan çalışmanın “İslâm Siyaset Felsefesinde Yasa Fikrinin Kaynağı Bakımından Antik Yunan Düşüncesi ve İslâm Dünyasına İntikali” başlıklı birinci ana bölümün “Antik Yunan Siyaset Düşüncesinde Yasa” başlıklı ilk ana alt bölümünde öncelikle antik Yunan şehir devletlerinde sosyo-politik yasanın oluşum süreçleri incelenecektir. Sonrasında, antik Yunan düşüncesinde tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminin yazılı yasa, yani *nomos* kökenli hukuk sistemine doğru gerçekleşen dönüşümün kavramsal şeması oluşturulacaktır. Bu bölümde Platon (ö. m.ö. 347) ve Aristoteles’in (ö. m.ö. 322) *nomos* kavramı merkezinde geliştirdikleri yasa fikri, İslâm siyaset felsefesinin yasa anlayışının kaynaklarından birisini oluşturması bakımından yasa ve toplumsallaşma, yasaya itaat ve yasa koyucu, toplumsal maslahat ve adalet olarak yasa, yasanın kapsayıcılığı ve meşruiyetinin yanı sıra, yasa türleri gibi çeşitli bağlamlarda tartışılacaktır. Böylece antik Yunan dünyasında beşerî yasanın ortaya çıkış süreci ve bunun -Platon ve Aristoteles özelinde- siyaset felsefesinde nasıl yer aldığı, sistematik bir yapı içerisinde incelenip serimlenecektir.

Birinci ana bölümün “Antik Yunan Siyaset Düşüncesinin İslâm Dünyasına İntikali” başlıklı ikinci ana alt bölümünde ise ilk olarak Yunanca-Arapça tercüme hareketinin genel mahiyeti ele alınacaktır. Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles’in siyaset felsefesine ilişkin eserlerinin Arapçaya tercüme serencamları ve İslâm filozoflarının bu eserler hakkında yaptıkları çalışmaların genel mahiyetleri ortaya konulacaktır. Bu çerçevede antik Yunan siyaset felsefesinin hangi eserler aracılığıyla İslâm dünyasında tevârüs edildiği tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu ana alt

¹² Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1993, s. 96-97.

bölümde ayrıca İslâm siyaset felsefesine kaynaklık etmesi bakımından Platon ve Aristoteles'e nispet edilen sahte eserler ve Yunan hikemiyâtının İslâm dünyasına intikali de incelenecektir. Böylelikle İslâm siyaset felsefesindeki yasa anlayışının metinsel kaynakları bütünlüklü bir yapı içerisinde ortaya konulması hedeflenmiştir.

Çalışmanın odağını ise “İslâm Siyaset Felsefesinde Yasanın Mahiyeti” ve “İslâm Siyaset Felsefesinde Yasa Koyuculuk” başlıklı ikinci ve üçüncü ana bölümler oluşturmaktadır. İkinci ana bölümde ilk olarak İslâm siyaset felsefesinde yasa fikrinin hangi kavramlarla ifade edildiği tespit edilecektir. Böylece İslâm filozoflarının geliştirdikleri yasa fikrinin kavramsal çerçevesinin oluşturulması amaçlanmıştır. Sonrasında, vahiy/din ve akıl/felsefe kavramları bağlamında yasanın kaynağı ve meşruiyeti sorunu tartışılacak; İslâm filozoflarının yasanın kapsayıcılığı ve müeyyidesi hakkındaki görüşleri serimlenecektir. Bu bölümde son olarak, İslâm filozoflarının yasanın sabitliği ve değişkenliği hakkındaki görüşleri ortaya konulacaktır.

Çalışmanın üçüncü ve son ana bölümünde öncelikle toplumsal teşkilatlanma ile yasa koyucu arasındaki ilişki araştırılacaktır. Bu şekilde toplumsal düzenin kökeni sorusuna İslâm filozoflarının verdikleri cevaplar bütünlüklü bir yapı içerisinde ortaya konulacak; yasa koyucuyu diğer insanlardan ayıran üstün niteliklerin psikolojik/epistemolojik temelleri tespit edilecektir. Bu temel üzerine İslâm siyaset felsefesinde yasa koyucu karakterler olarak öne çıkan peygamber ve filozofun sahip oldukları hasletlerin neler oldukları sergilenecektir. Bu ana bölümde ayrıca peygamber ve filozof dışında farklı yasa koyucu karakterlerin olup olmadığı meselesi *halife, fakih* ve *melikü's-sünne* kavramları merkezinde tartışılacaktır.

Araştırma Soruları ve Yöntem

Bu çalışmanın odaklandığı temel soru, antik Yunan siyaset felsefesinden başlayıp İslâm siyaset felsefesine doğru giden bir süreçte yasa kavramının tarihsel dönüşümü hakkındadır. Birinci ana bölümünün ilk ana alt bölümün “Antik Yunan Şehir Devletlerinin Ortaya Çıkış Süreci ve Yasa” ve “Nomos Temelindeki Hukukî Sistemin Oluşum Süreci” başlıklı birinci ve ikinci alt bölümlerinin temel konusu, antik Yunan siyaset felsefesinde beşerî yasa, yani *nomos* fikrinin oluşum sürecinin

incelenmesidir. Şehir devletleriyle birlikte yazılı yasanın oluşum süreçlerine; *nomosun* kökeni ve semantik dönüşümüne ilişkin oluşturulan araştırma soruları şunlardır: Antik Yunan şehir devletleri ile yazılı yasanın oluşum süreçleri arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? *Nomosun* beşerî yasa anlamında kullanılmadan önce antik Yunan dünyasında toplumsal yasa fikri hangi kavramlarla ifade edilmekteydi ve bu çerçevede *nomosu* nasıl bir yasal düzen önelemekteydi? *Nomos* kavramının antik Yunancadaki karşılığı nedir ve bu anlamların yasa fikriyle nasıl bir ilişkiye sahiptir? *Nomosun*, beşerî yasa anlamına sahip olması nasıl bir semantik sürecin takip edilmesi sonucunda gerçekleşmiştir?

Birinci ana bölümde yer alan “Platon ve Aristoteles’te Yasa Fikri” başlıklı birinci ana alt bölümün üçüncü ve son alt bölümünde, gerek yasa hakkında sistematik ve bütünlüklü bir felsefî görüş geliştirmeleri gerekse de İslâm filozoflarını etkilemelerinden dolayı Platon ve Aristoteles’in düşünceleri merkeze alınarak şu araştırma soruları temelinde bu alt bölüm oluşturulmuştur: Toplumsallaşmasının temel ilkesi nedir ve toplumsallaşma ile yasa arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Düzenli bir toplumsal teşkilatlanma için yasa zorunlu mudur? Yasanın temel gayesi nedir? Yasa ile yasa koyucu arasındaki ilişki nedir? Yasa koyucu, toplumdaki diğer bireylere benzer şekilde yasaya tabi olmak zorunda mıdır ve bu bağlamda yasanın kapsayıcılığı nedir? Yasa, toplumsal yapıdaki bütün bireyler için aynı derece geçerli midir? Toplumsal adaletin sağlanması için yasa nasıl bir etkiye sahiptir? Toplumsal yasaların temel meşruiyet kaynağı/kaynakları nelerdir? Yazılı ve sözlü yasa arasındaki ilişki nasıl bir doğaya sahiptir?

Mezkûr araştırma soruları çerçevesinde bu alt bölümde, *nomos* kavramının semantik dönüşümüne ilişkin metinlerin yanı sıra, Platon ve Aristoteles’in -bilhassa siyasete ilişkin- metinlerini merkeze alan bir metodoloji kullanılmıştır. Böylece antik Yunan siyaset felsefesinde yasanın kavramsal tarihi, semantik dönüşümler göz önünde bulundurularak bütünlüklü bir yapı içerisinde ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için birinci ana alt bölümde, antik Yunan dünyasında beşerî yasa anlamındaki *nomosun* ortaya çıkış süreci ve bu süreç içerisinde geçirdiği semantik dönüşümler takip edilmiştir.

Bununla birlikte antik Yunan siyaset felsefesinde *nomos* kavramının kazandığı anlamdan hareketle Platon ve Aristoteles’in eserleri merkeze alınarak, yasa anlayışı

incelenmiştir. Bu doğrultuda ilgili yerlerde Platon ve Aristoteles'in eserlerinden yapılan doğrudan alıntılar sayesinde konunun daha anlaşılır kılınması sağlanmıştır. Araştırma sorularının değerlendirilmesi ve analiz edilmesinde konuya ilişkin ikincil literatür ağırlıklı olarak dipnotlarda kullanılmaya dikkat edilmiştir.

Çalışmanın birinci ana bölümünde yer alan "Antik Yunan Siyaset Düşüncesinin İslâm Dünyasına İntikali" başlıklı ikinci ana alt bölümünde, Platon ve Aristoteles'e ait otantik siyaset metnlerinin İslâm dünyasına intikali merkeze alınmıştır. Bunu yanı sıra, bu filozoflara nispet edilen apokrif eserler ve antik Yunan hikemiyâtlarının İslâm dünyasına aktarılma serencamları da incelenmiştir. Bu bölüm şu araştırma sorularıyla oluşturulmuştur: Yunanca-Arapça tercüme hareketinin gerçekleştirilmesini sağlayan temel dinamikler nelerdir? Platon ve Aristoteles'in siyasete ilişkin hangi eserleri, kim/kimler tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir? Siyasete ilişkin tercüme edilen eserler, bir bütün olarak mı yoksa kısmen mi tercüme edilmiştir? İslâm dünyasında Platon ve Aristoteles'e nispet edilen apokrif eserler nelerdir ve bu eserlerin İslâm filozoflarının yasa fikrine olan etkisi ne boyuttadır? Yunanca hikemiyâtların Arapçaya tercüme süreci nasıl gerçekleşmiştir ve bu kapsamda hangi eserler tercüme edilmiştir?

Bu araştırma soruları temelinde Yunanca siyaset metnlerinin Arapçaya aktarılma sürecini merkeze alan bir metodoloji takip edilmiştir. Öncelikle Platon ve Aristoteles'in İslâm dünyasında siyaset felsefesine ilişkin hangi eserlerinin bilindiği tespit edilerek, bu eserlerin Arapçaya kim/kimler tarafından tercüme edildiği belirlendi ve tercüme edilen eserlerin bir bütün olarak mı yoksa bazı bölümlerini içerek şekilde mi tercüme edildiği tartışıldı. Bu çerçevede tespit edilen her bir eserin Arapça tercümesinin doğrudan Yunancadan mı yoksa farklı bir aracı dilden mi yapıldığı sorusu araştırıldı. Bu ana bölümde son olarak, tercüme edilen eserlerde yasaya ilişkin hangi görüşlerin yer aldığı ortaya konuldu.

Çalışmanın "İslâm Siyaset Felsefesinde Yasanın Mahiyeti" başlıklı ikinci ana bölümü, İslâm filozoflarının yasa fikri hakkındaki görüşlerini temel almaktadır. Bu bölümde gerçekleştirilmek istenen esas amaç, İslâm filozoflarının sosyo-politik yasa hakkındaki görüşleri için bütünlükçü bir çerçeve oluşturmaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için oluşturulan araştırma sorularından bazıları şunlardır: İslâm siyaset felsefesinde yasa fikri hangi kavramlarla ifade edilmiştir ve bunun kavramsal

çerçevesi nedir? Yasa, bütün bireyler için eşit derecede geçerliliğe sahip midir? Yasanın sınırlarının aşılması durumunda uygulanan müeyyideler nelerdir? İslâm siyaset felsefesinde yasamanın dinamikliğini oluşturan unsurlar nelerdir?

Çalışmanın “İslâm Siyaset Felsefesinde Yasa Koyuculuk” başlıklı üçüncü ana bölümünde, yasa koyucu karakterin kimliğinin tespit edilmesi ve onu diğer insanlardan ayıran üstün niteliklerin neler olduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç şu sorular zemininde gerçekleştirilmiştir: İlk toplumsal teşkilatlanmanın kurucusu kimdir? Toplumsal teşkilatlanma ile yasa arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Toplumsal düzen ve adaletin sağlanması için yasa ile yasa koyucunun varlığı zorunlu mudur? İslâm siyaset felsefesinde hangi yasa koyucu karakterler bulunmaktadır ve bunların sahip oldukları üstün nitelikler nelerdir?

Çalışmanın merkezinde yer alan ikinci ve üçüncü ana bölümlerde sistematik ve bütünlükçü bir yapının oluşturulması için öncelikle söz konusu araştırma soruları çerçevesinde incelenecek filozofların belirlenmesi suretiyle araştırma alanının sınırları oluşturulmuştur. Buna göre bu ana bölümlerde **Ebû Bekir er-Râzî** (ö. 925), **Ebü'l-Hasan el-Âmirî** (ö. 992), **Fârâbî** (ö. 950), **Yahya b. Adî** (ö. 975), **İbn Miskeveyh** (ö. 1030), **İhvân-ı Safâ** (X. yüzyıl), **İbn Sînâ** (ö. 1037) ve **İbn Rüşd**'ün (ö. 1198) görüşlerini merkeze alan bir metodoloji takip edilmiştir.¹³

Bu ana bölümlerde, söz konusu İslâm filozoflarının yasa hakkındaki görüşleri, filozoflar özelinde örülmüş müstakil bölümler halinde değil, araştırma soruları merkezinde incelenmiştir. Böylece İslâm siyaset felsefesinde yasa fikri temelinde

¹³ İslâm siyaset felsefesinde yasa anlayışını odağa alan bir çalışmayı gerçekleştirmek için öncelikle çalışmamızın sınırları belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın ilk sınırı, İslâm felsefenin temel kavramlarından, problemlerinden ve bunlara yönelik geliştirilen çözüm önerilerinden oluşan felsefi sistemlerin ortaya çıktığı zaman dilimi olan VIII.-XII. yüzyıllar arasında yaşamış olan filozoflardan oluşmaktadır. Ayrıca araştırma soruları çerçevesinde bu dönemde yer alan filozoflar arasında da belli bir sınırlandırmaya gidilmiştir ki, bu da çalışmamızın ikinci sınırını oluşturmaktadır. Buna göre, yasa fikrine doğrudan değinmelerine ve bu hususta kapsamlı görüşler geliştirmelerine bağlı olarak bu dönemin filozofları arasında odağa alınacak filozoflar belirlenmiştir. Ancak araştırma sorusu bağlamında çalışmanın bütünlüklü bir yapı kazanabilmesi için belirlenmiş olan söz konusu filozofların yanı sıra, İslâm düşünce dünyasına ait farklı filozofların görüşlerine de yer verilmiştir. Bu çerçevede klasik dönem İslâm filozofları arasında yer alan Kindî (ö. 853), yasa konusuna doğrudan değinmediği gibi bu hususta kapsamlı bir görüş de geliştirmede için araştırmanın odağına alınmamıştır. Fakat antik Yunan siyaset metinlerinin İslâm dünyasına intikali hususunda önemli bilgiler verdiği için Kindî'nin eserlerine daha ziyade bu bağlamda başvurulmuştur. Kindî'nin dışında Maverdî'nin (ö. 1058), Gazzâlî'nin (ö. 1111), İbn Bâcce'nin (ö. 1139), İbn Tufeyl'in (ö. 1185), Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210), Nasîruddin Tûsî'nin (ö.1274) ve İbn Haldûn'un (ö. 1406) görüşleri de çeşitli bağlamlarda yapılan tartışmalara dahil edilmiştir.

kavram ve teorilerin geniş bir perspektifte sunulması hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra ikinci ve üçüncü ana bölümlerde, merkeze alınan mezkûr İslâm filozoflarının siyasete ilişkin eserleri kurucu metinler olarak kabul edilmiş ve tezin metin örgüsü buna uygun şekilde oluşturulmuştur. Konuya ilişkin ikincil literatür ise araştırma soruları analiz edilirken daha ziyade dipnotlarda işaret edilerek tartışmaya dâhil edilmeye gayret gösterilmiştir.

Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışmada, araştırma konusu ve soruları kapsamında incelenen filozofların eserlerinden ve bu filozofların söz konusu görüşlerine ilişkin yazılmış eser, makale ve tezlerden faydalanılmıştır.

Çalışmanın odağında yer alan filozof ve onların başlıca eserleri şu şekildedir:

- Platon, **Kriton**
- Platon, **Devlet**
- Platon, **Yasalar**
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**
- Aristoteles, **Politika**
- Ebû Bekir er-Râzî, **et-Tıbbü'r-rûhânî**
- Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **Kitâbü'l-emed Ale'l-ebed**
- Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**
- Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**
- Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**
- Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**
- Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**
- Fârâbî, **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**
- Yahya b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**
- İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asğar**
- İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**
- İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**
- İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**
- İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**

- İbn Sînâ, **en-Necât**
- İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik**
- İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs**
- İbn Rüşd, **el-Keşf an minhâci’l-edille**
- İbn Rüşd, **Cevâmi‘u Siyaseti Eflâtûn**

İslâm felsefesi tarihine ilişkin başta Türkçe ve İngilizce olmak üzere pek çok dilde önemli ölçüde zengin bir ikincil literatür oluşmuştur. Ancak bu geniş literatürün içinde doğrudan İslâm filozoflarının siyaset görüşlerini merkeze alan çalışmaların, felsefenin diğer alanlarına ilişkin yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında nispeten sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki siyaset felsefesine ilişkin çalışmaların önemli bir kısmı Fârâbî’nin siyaset felsefesini merkeze almaktadır.

İslâm siyaset felsefesine ilişkin ikincil literatürde ortaya çıkan bu çerçeve geniş bir perspektifte değerlendirildiğinde, iki önemli eğilimin olduğu gözlenmektedir. Bunlardan birincisi ve en çok görülen eğilim, İslâm filozoflarının siyaset görüşlerine metafizik, ahlâk, ontoloji, epistemoloji ve benzeri alanları odağa alan çalışmaların içinde yer verilmesidir. Bu durumun oluşmasında İslâm filozoflarının siyaset felsefelerini, zikredilen alanlardan bağımsız olarak incelenmesinin mümkün olmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, İslâm siyaset felsefesinin, felsefenin pek çok dalıyla ilişkili olmasından dolayı bu alanı merkeze alan eserlerin sınırlı sayıda kalmasına neden olmuştur.

Bu bağlamda ilk olarak Yaşar Aydın’ın kaleme aldığı **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi** başlıklı eseri öne çıkmaktadır. Aydın’ın bu eserinde, Fârâbî’nin siyaset ve bilhassa yasaya ilişkin görüşlerini erdemli şehrin ilk başkanı ve vahiy kavramı merkezinde incelemektedir. Aydın’ın yanı sıra Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk** başlıklı eserinin muhtelif yerlerinde İslâm filozofların yasa anlayışlarına mutluluk kavramıyla alakalı olarak değinmektedir. Ancak gerek Aydın’ın gerekse de Bircan’ın, İslâm filozoflarının siyaset anlayışlarının oluşmasında antik Yunan siyaset düşüncesinin etkisi hakkında yeterli bilgiler sunmamaktadırlar.

Hüseyin Sarıoğlu’nun **İbn Rüşd Felsefesi** başlıklı eseri tabiat, psikoloji, bilgi, varlık ve din felsefesini merkeze almasına karşın onun siyaset felsefesine ilişkin müstakil ana ya da alt bir bölüm ayırmamaktadır. Bunun yerine siyaset görüşlerini söz

konusu felsefî disiplinler bağlamında tartışmaktadır. Bu durum İbn Rüşd'ün felsefî sisteminin bir bütün olarak ortaya koyulmasını engellemiştir. Ancak buna karşın Sarioğlu, bilhassa din felsefesiyle ilgili görüşleri çerçevesinde onun toplumsal yasayla ilgili fikirleri hakkında önemli ipuçlarını sunmaktadır.

Mezkûr eserlerle birlikte Kasım Turhan'ın **Âmirî ve Felsefesi** isimli eserinin de zikredilmesi gerekir. Bu eserinde Âmirî'nin felsefe sistemini oluşturan alanları bir bütün olarak ortaya koyan Turhan, onun siyaset felsefesini müstakil bir ana bölümde incelemiştir. Ayrıca Turhan gerek söz konusu bölümde gerekse de eserin diğer bölümlerinde Âmirî'nin yasa anlayışına ilişkin önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Turhan'ın söz konusu eserine benzer şekilde Ömer Mahir Alper **İbn Sînâ** başlıklı eserinde İbn Sînâ felsefesini epistemoloji, metafizik ve ontoloji gibi alanları kapsayacak şekilde incelemektedir. İbn Sînâ'nın siyaset felsefesine müstakil bir bölüm ayıran Alper, onun yasa ve yasa koyucuya dair görüşleri hakkında önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Hümeýra Özturan'ın **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı** başlıklı eseri, çalışmamıza kaynaklık eden ikincil literatür arasında oldukça önemli bir konumda yer almaktadır. Ahlâk felsefesini merkeze alan Özturan'ın bu çalışması, Yunanca eserlerin İslâm filozofları üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, İslâm filozoflarının siyaset felsefelerini inceleyen Özturan, onların yasa görüşleri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu eser, çalışmanın ilgili kısımlarında -bilhassa Platon ve Aristoteles'e nispet edilen apokrif eserlerin tespit edilmesi hususunda- etkin bir şekilde kullanılmıştır.

İkincil literatürde ortaya çıkan diğer bir eğilim ise İslâm filozoflarının siyaset görüşlerinin müstakil olarak ele alınmasıdır. Bu türden çalışmaların önemli bir kısmı kavram ya da teoriyi değil, çalışmaya konu edilen filozofun siyaset görüşünü merkeze almaktadır. Bu eğilimi gösteren eserler arasında Miriam Galston'un **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi** başlıklı eserini zikretmek mümkündür. Fârâbî'nin siyaset anlayışını mutluluk, erdemli şehir ve ilk başkanla ilgili görüşleri çerçevesinde değerlendiren Galston, Fârâbî'nin yasa anlayışını ise yönetim sanatı ve onunla ilişkili olan mutluluk kavramı merkezinde incelemiştir.

Türkçe ikincil literatürde, İslâm filozoflarının siyaset görüşleri bağlamında onların yasa fikrini inceleyen eserler arasında Şenol Korkut'un, **Fârâbî'nin Siyaset**

Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü başlıklı eseri de zikredilmelidir. Fârâbî'nin yasa hakkındaki görüşlerini her ne kadar müstakil bir bölüm olarak incelemese de Korkut, ilgili kısımlarda filozof-peygamber ve melikü's-sünne kavramları merkezinde Fârâbî'nin yasa anlayışını kökenleriyle birlikte incelemesi bakımından oldukça önemlidir.

İslâm filozoflarının yasa fikri merkezinde yapılan söz konusu literatür taraması içerisinde Türkçede öne çıkan en önemli çalışmalardan birisi M. Cüneyt Kaya'nın “*“Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi*” başlıklı makalesidir. İbn Sînâ'nın amelî felsefe teorisi çerçevesinde “yasa koyucu sanat” kavramını merkeze alan Kaya'nın bu çalışması, İbn Sînâ'nın yasa hakkındaki görüşlerine ilişkin farklı çalışmalara kapı aralaması bakımından öncü ve oldukça önemlidir.

Bu çerçevede öne çıkan bir diğer çalışma ise Hümeýra Özturan'ın “*Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese*” başlıklı makalesidir. Bu çalışmasında Özturan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yasa görüşlerinin önemli unsurlarından birisi olan amelî felsefelerini karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Bilhassa İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvurunu bütünlüklü bir yapı içerisinde ortaya koyması bu çalışmayı değerli kılmaktadır.

Görüldüğü üzere, ikincil literatür içerisinde İslâm filozoflarının yasa fikrine ilişkin yapılan müstakil çalışmaların sayısı az olmakla birlikte bu konu hakkında yapılan çalışmaların önemli bir kısmı ise makale türündendir. Dolayısıyla bu çalışma, Türkçe İslâm siyaset felsefesi literatüründeki söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik mütevazı bir çabanın ürünüdür.

BİRİNCİ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASA FİKRİNİN KAYNAĞI BAĞLAMINDA ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİ VE İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ

Çalışmanın bu ana bölümünde öncelikle antik Yunan dünyasında tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminin yazılı yasa yani *nomos* kökenli hukuk sistemine doğru gerçekleşen dönüşüm şehir devletlerinin gelişim süreciyle birlikte incelenecektir. Bunun yanı sıra, İslâm siyaset felsefesindeki yasa fikrinin kaynaklarından birisini oluşturması bakımından Platon ve Aristoteles'in *nomos* kavramı merkezinde geliştirdikleri yasa fikri; yasa ve toplumsallaşma, yasa ve yasa koyucu, yasa ve toplumsal adalet, yasanın kapsayıcılığı, meşruiyeti ve türleri gibi çeşitli bağlamlarda tartışılacaktır. Ayrıca bu ana bölümde, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi metinlerinin yanı sıra, onlara nispet edilen sahte eserlerin Arapçaya intikali serimlenecektir. Son olarak, antik Yunan hikemiyâtlarının İslâm dünyasına aktarılma süreci tartışılacaktır.

I. Antik Yunan Siyaset Düşüncesinde Yasa

Antik Yunan siyaset düşüncesindeki yasa fikrinin kökeni henüz şehir devletlerinin, yani polislerin gerçek anlamda ortaya çıkmadığı döneme dayanmaktadır. Bu durum, yasa fikrinin bütünlüklü bir yapı içerisinde sunulması için şehir devletlerinin oluşum sürecinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Platon ve Aristoteles'in geliştirdikleri yasa düşünceleri, belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda oluşan bu sosyo-politik yapıdan bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Bu çerçevede çalışmamızın birinci bölümünün bu ana alt bölümünde ilk olarak antik Yunan şehir devletlerinin oluşum süreci ve bu sürece paralel olarak gelişen *nomos* temelindeki hukukî sistem incelenecektir. Burada son olarak, İslâm siyaset felsefesindeki yasa fikrinin kaynaklarından birisini oluşturması bakımından Platon ve Aristoteles'in yasa anlayışları çeşitli yönlerden tartışılacaktır.

A. Antik Yunan Şehir Devletlerinin Ortaya Çıkış Süreci ve Yasa

Antik Yunan dünyasında polis ve insanın anlaşılması öncelikle kozmogonik mitler temeli üzerine inşâ edilen büyük ve düzenli *kozmosun* anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Öyle ki antik Yunan'da toplumsal düzen ve yasa fikri, evrensel düzen ile ilişkilendirilmesine bağlı olup toplumsal düzen ve yasa, ancak tanrısal bir temele dayandırılarak anlam ve meşruiyet kazanmaktadır.¹⁴

Antik Yunan'da gerek *mythos* gerekse de felsefe temelli toplumsal düzen ve yasa düşüncesi, insanî ihtiyaçlara paralel olarak ilerlemektedir. Her iki düşünce sisteminde de polis düzeninin kökenine ilişkin sorunlara çeşitli çözüm önerileri geliştirilmiştir. İnsanın sosyal bir varlık olduğu düşüncesi temelinde geliştirilen bu çözüm önerileri, polisin doğal bir varlık olduğu fikrini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda insanın biyolojik varlığının sürdürmesinin yanı sıra, iyi ve erdemli bir hayata sahip olması, ancak polisin varlığıyla mümkündür. Toplumsallık ile insanın

¹⁴ Francis E. Peters, "Kosmos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 202.

yetkinleşmesi arasında kurulan söz konusu ilişki yasa fikri özelinde antik Yunan polislerinin gelişim süreçlerinin incelenmesini gerektirmektedir.¹⁵

Antik Yunanlıların ilk yerleşim biçimleri, soy temelli *demos* ya da *deme* şeklinde isimlendirilen yapılardır. Bu toplumsal yapılarda gerçekleşen tarımsal gelişme önemli ölçüde nüfusun artmasına neden olmuştur. Bu durum, birbirlerine komşu olan küçük köylerin birleşerek daha büyük köylerin, kasabaların ve en nihayetinde şehirlerin kurulmasına yol açmıştır. Başka bir anlatımla Yunan polislerinin temeli, köylerin bir araya gelerek oluşturdukları büyük ölçekli toplumsal birliklere dayanmaktadır ki, *nomos* fikrinin temel kaynağı da bu toplumsal birlikte ortaya çıkan tanrısal kökenli sözlü yasa fikrine yani *themis*'e dayanmaktadır.¹⁶

Antik Yunan dünyasında şehir devletlerinin henüz oluşmadığı, insanların büyük aile birlikleri halinde yaşadıkları bir dönemde genellikle soylu değerlerini temel alan ve *themis* ya da *thesmoi* sözcükleriyle ifade edilen sözlü yasalar bulunmaktaydı. Bu hukukî sistem, yasama gücünün daha çok aile reisinin elinde olan bir aile hukuku hüviyetindedir. *Koymak*, *yerleştirmek* ve *belirlemek* gibi anlamlara sahip olan *tithemi* fiilinden türeyen *themis*, etimolojik kökeni itibarıyla bir toplumda yerleşmiş gelenek anlamıyla birlikte *tanrının takdiri*, *emri*, *buyruğu*, *yasası* veya *tanrısal yasa* anlamlarına da gelmektedir. Nitekim *themis*in çoğulu olan *themistes*, *hüküm* ve *ferman* anlamlarını işaret ederek tanrıların, kahinler veya krallar aracılığıyla beyan ettikleri iradelerini temsil etmektedir.¹⁷

Mythos temelli kültürlerde soyut kavramsal yapıların imgeleştirilerek somutlaştırma çabası, bu kültürlerin karakteristik özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde antik Yunan uygarlığında da soyut kavramlar, mitolojik varlıklarla ilişkilendirilmiştir. Kavramsal olarak *doğal olan şey*, *yol*, *yordam* ve *usul* anlamlarında kullanılan *themis* sözcüğüyle ifade edilen Tanrıça Themis, Ouranos ile Gaia'nın

¹⁵ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 296-297;

¹⁶ Charles Freeman, **Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları**, çev. Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 113-114; Martin Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law", **Dictionary of the History of Ideas**, ed. Philip P. Wiener, New York: Scribner's, 1973, c. II, s. 682.

¹⁷ Candan Şentuna-Saffet Babür, "Giriş", **Yasalar**, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 34; Francis E. Peters, "Dike", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 71; Özgüç Orhan, "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları", **FLSF**, sy. 13, 2012, s. 18.

kızıdır, yani ikinci tanrı kuşağından gelen bir titandır.¹⁸ Mitoslarda Themis, hiçbir koşul altında değişmeyen ve hükmü evrensel olan tanrısal hukuk sistemini/tanrısal yasayı temsil etmektedir.¹⁹ Büyük aile birlikleri halinde yaşayan insanlar arasında geçerli olan bu hukuk sisteminin *themis* kavramıyla ilişkilendirilmesi, buradaki yasal düzenin tanrılar arasında geçerli olan ideal hukuk sisteminin yeryüzündeki tecessümü olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Tanrıça Themis, gerek Olimpos'taki tanrıların toplantılarına başkanlık etmesi gerekse de bu toplantıların yapılacağını diğer tanrılara ve tanrıçalara haber vermesi nedeniyle Olimpos'taki düzenin sağlanması noktasında da önemli bir yere sahiptir. Bu durum Themis'in her zaman ve her yerde düzeni koruyan tanrısal bir varlık olduğunu göstermektedir. Nitekim onun Zeus ile olan evliliğinin sembolik anlamını bu çerçevede açıklamak mümkündür. Bu mitolojik anlatıya göre Themis'in Zeus ile evlenmesi, tanrıların dahi düzen ve yasaya tabi olduğunu göstermektedir. Böylece Themis'in tanrısal ve beşerî düzenin kurulması ve sürdürülmesini sağlayan yasaların en önemli temsilci olduğu anlaşılmaktadır.²⁰

Mythos temelli antik Yunan hukuk sisteminde *themis* kavramıyla birlikte öne çıkan diğer bir önemli kavram ise *dikedir* (çoğulu *dikai*). Aileler arası hukuk sistemi anlamında kullanılan *dike*, aile hukukunu ifade eden *themisten* zamansal olarak daha sonra ortaya çıkmasına rağmen çok daha geniş bir geçerlilik alanına sahiptir.²¹ Bu bağlamda *themis* ile *dike* arasında kavramsal ilişkiyle birlikte öncelik-sonralık ilişkisi de bulunmaktadır.

Yasa ve düzen kavramlarının Tanrıça Themis ile ilişkilendirilmesine benzer şekilde adalet sözcüğü de tanrısal bir varlık olan tanrıça Dike ile ilişkilendirilmiştir. Bu mitolojik anlatıya göre tanrıça Dike, Themis ile Zeus'un evliliğinden doğan Horalar'dan birisidir. Dike dışındaki diğer Horalar ise Eunomia, yani

¹⁸ Thomas Bulfinch, **Bulfinch Mitolojileri**, çev. Aysun Babacan, Bora Kamcez, Berk Özcangiller, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 947; Özgüç Orhan, **a.g.m.**, s. 13. Antik Yunan mitolojisinde Tanrıça Themis'in kökeni hakkındaki söylenceler birbirinden farklılık göstermektedir. Buna göre Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus** tragedyasında Themis, Gaia ile özdeşleştirilmekte ve Prometheus'un annesi olduğu belirtilmektedir; bkz. Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000, s. 10.

¹⁹ Azra Erhat, "Themis", **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 282.

²⁰ Martin Ostwald, **a.g.m.**, s. 675; Pierre Grimal, "Zeus", **Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma**, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997, s. 823.

²¹ Candan Şentuna-Saffet Babür, **a.g.m.**, s. 34; Francis E. Peters, **a.g.mad.**, s. 71-72.

disiplin/ölçülülük ve Eirene, yani barıştır.²² Böylece Themis ile Zeus'un evliliğinde ilk olarak adalet, sonrasında adaletin oluşturduğu düzen ve en nihayetinde onun sürdürülmesini sağlayan ölçülülük ve barışın ortaya çıkmasıyla birlikte kozmolojik düzen kemale ermiştir.

Adı Yunancada birçok anlamlara karşılık gelen Tanrıça Dike özellikle *hak*, *doğruluk* ve *adalet* kavramlarını simgelemektedir. Tarihsel süreç içerisinde geçirdiği semantik dönüşüm sonucunda *dikaio*s ve *dikaio*syne gibi kendisiyle ilişkili kavramlar ile birlikte adaletin ahlâkî yönüne de işaret etmeye başlamıştır. Bu dönüşümlerden sonra antik Yunancada daha çok hukukî anlamı öne çıkan *dike*, *mahkeme* ve *mahkemeden çıkan hüküm* için kullanılmaya başlanmıştır.²³ Bu çerçevede Hesiodos (ö. ?), **İşler ve Günler**'de, beşerî hukukî düzeni Dike ile olan ilişkisini sürdürmektedir.²⁴

Antik Yunan *mythos*larında Themis ve Dike, toplumsal düzen ve adaleti sağlayan tanrısal varlıklar olmakla birlikte, aynı zamanda adaletsizliğin caydırıcıları konumundadırlar. Themis ve Dike bu caydırıcılığı, toplum ve doğa arasında keskin bir ayırım yapmaksızın olması gereken ilkeleri işaret ederek yapmaktadırlar. Bu yönleri itibarıyla söz konusu mitolojik figürler, insanların varlıklarını ve mutluluklarını sağlayan toplumsal düzen ve adaletin kurulması ve sürdürülmesini sağlayan tanrısal varlıklardır. Ayrıca bu durum onların hukuk sistemiyle olan ilişkisine açıklık getirmektedir.²⁵

Themis ve *dike* kavramlarının temel alındığı sözlü hukuk sisteminin geçerli olduğu antik Yunan dünyasında milattan önce yedinci yüzyılda şarap ve zeytinyağı üretiminden kaynaklı ekonomik refah yaşanmaya başlandı. Ekonomik zenginlik, şehir devletlerinin kuruluş sürecini hızlandırarak sosyo-politik yapıda önemli kırılmaların

²² Pierre Grimal, "Horalar", **Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma**, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997, s. 298. Hesiodos, **Theogonia**'da, Themis'in Zeus ile evliliğinden doğan Horalar'ı şu şekilde ifade etmektedir: "Sonra Themis'le evlendi Zeus, /Işık saçan Yasalar tanrıçasıyla./Bu tanrıçalardan doğdu Horalar:/Eunomia, en iyi yasaların tanrıçası, Dike, en haklı yargılar veren tanrıça,/Eirene, o bereketli Barış tanrıçası,/Ki korur insanların ekip biçtiklerini." Bkz. Hesiodos, "Theogonia", **Theogonia-İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 901-904.

²³ Azra Erhat, "Dike", **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 90; Özgüç Orhan, **a.g.m.**, s. 13-14.

²⁴ Hesiodos, "İşler ve Günler", **Theogonia-İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 247-260.

²⁵ Özgüç Orhan, **a.g.m.**, s. 23.

yaşanması için gerekli olan zemini hazırladı. Başka bir ifadeyle, tarım merkezli bir yapıdan ticaret merkezli bir ekonomik yapıya geçilmesi, toprak sahibi aristokratların ayrıcalıklarını ortadan kaldırdığı gibi yeni toplumsal sınıfların oluşmasını da sağladı. Ayrıca ortaya çıkan yeni toplumsal sınıflar sosyo-politik açıdan polisten bağımsız değildir, aksine onunla birlikte doğup gelişmiştir.²⁶

Polislerin gelişim süreciyle birlikte ortaya çıkan çeşitli toplumsal sınıflar, *nomos* temelli bir hukuk sisteminin oluşmasında oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Egemen azınlık grup ile geniş halk kesimi arasındaki gerilim, beşerî yasayla toplumun yeniden düzenlenmesinde yani *nomos* temelinde demokrasinin ihdâs edilmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Ekonomik refah ile birlikte zenginleşen tüccar sınıfın ekonomik gücünü siyasi alanda kullanmaya başlaması, soyluların elinde bulunan politik egemenliğin farklı sınıflar arasında dağılmasına yol açmıştır.²⁷ Böylece tüccar ve zanaatkarlardan oluşan yeni bir sınıfın ortaya çıkışı ve bunların polis yönetiminde söz sahibi olmaya başlaması, toplum yönetimine ilişkin yeni ve farklı bir bakış açısının geliştirilmesine neden olmuştur.²⁸

Antik Yunan dünyasında toplumsal çatışma ve kaos durumunu ortadan kaldırmak için polis merkezli birçok çözüm önerileri geliştirilmiştir. Farklı toplumsal sınıflardan oluşan yeni polis düzeninde mezkûr sınıflar arasındaki çatışmaya son verip uzlaşmayı sağlamak için geliştirilen bu çözüm önerileri *nomosun* orta çıkış sürecini başlatmıştır. Bu bağlamda toplumsal düzeni uzlaşma yoluyla yeniden inşa etmek; çatışmalar neticesinde ortaya çıkan düzensizlik ve kaosu bitirmek için yasaların ihdâs edilmesi düşüncesi öne çıkmıştır.

Bu çerçevede antik Yunan'da *themis* ve *dikenin* ifade ettiği tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminin dışında ilk yazılı yasalar milattan önce yedinci yüzyılda soylular ve halk kesimi arasında yaşanan siyasi ve ekonomik çatışmaları ortadan kaldırmak amacıyla oluşturulmuştur. Atinalı yasa koyucu Drakon'un (ö. m.ö. VII. yy.)

²⁶ George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 1990, s. 233; Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı I: İlyada'dan Parthenon'a*, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, s. 35.

²⁷ P.J. Rhodes, "The Reform and Laws of Solon: An Optimistic View", *Solon of Athens*, ed. Josine H. Blok-Andre P. M. H. Lardinois, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 253; Andre Bonnard, *a.g.e.*, s. 136-139.

²⁸ George Thomson, *a.g.e.*, s. 234.

ihdâs ettiği yasalar antik Yunan dünyasının ilk yazılı yasalarıdır;²⁹ bunlar, esasen ceza hukukuyla ilgili olup mevcut siyasal yapının değişmesine yönelik devrimsel bir etki yaratmasa da siyasal iktidarın sınırlarının belirlenmesi noktasında oldukça önemli bir role sahiptir. Nitekim Aristoteles, Drakon yasalarının mevcut yasalara birtakım eklemelerle yapılan reformlardan ibaret olmasına rağmen Atina siyaseti için önemli bir yer teşkil ettiğine işaret etmektedir.³⁰

Drakon yasalarının ihdâs edildiği dönemde kabul gören *themis* ve *dike* kökenli hukuk anlayışı siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda ortaya çıkan yeni sorunların çözümünde yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır.³¹ Çünkü söz konusu hukuk sistemi, insanların büyük aile birlikleri halinde yaşadıkları ve şehir devletlerinin henüz tam manasıyla oluşmadığı bir dönem için geçerliydi. Ticaretin gelişmesiyle büyük ailelerin bir araya gelerek oluşturdukları şehirlerde daha önce karşılaşılmayan yeni sorunlar ve olaylar ortaya çıkmaya başladı. Oluşan bu yeni durum, farklı hukuk sistemlerine yönelik ihtiyacı da ortaya çıkardı. Bu noktada Drakon yasaları, gerek aristokratların kendi aralarında yaşadıkları sorunları ortadan kaldırması gerekse de *thesmoi*, yani soyluluk düzeninin *nomos* düzenine dönüşmesi sürecinde ilk adım olması bakımından son derece önemlidir. Fakat bu husustaki en önemli kırılma noktası Solon'un (ö. m.ö. 560) ihdâs ettiği yasalarda yaşanmıştır.

Sahip oldukları zenginliğe bağlı olarak kadınlar, köleler ve yabancılar dışındaki bütün Atina vatandaşlarına yönetime katılma olanağını sağlayan Solon'un yaptığı yasal düzenlemeler, Atina şehir devletinde soya dayalı düzenden, yasaya dayalı düzene doğru giden süreci hızlandırmıştır. Bu yasal reformlar, yurttaşlar arasında medeni ve siyasi haklar bakımından eşitlik sağlayacak yasaların ihdâs edilmesinin önünü açmıştır. Aristoteles, Solon'un yasa temelinde düzenlediği Atina polisinde halk egemenliğinin öncelikle şu üç temel ilkeye dayandığını belirtmektedir:

²⁹ Ancak bu iddianın aksine Ostwald, antik Yunan'ın ilk yazılı yasa koyucusunun Drakon değil, Spartalı yasa koyucu Lycurgus olduğunu savunmaktadır; bkz. Martin Ostwald, **a.g.m.**, s. 679.

³⁰ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 66.

³¹ Egon Friedell, **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, çev. Necati Aça, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 93-94.

“Bunlardan birincisi ve en önemlisi borç için kişilerin bedenlerinin rehin olmasının yasak edilmesidir. İkincisi başkaları haksızlığa uğradıkları zaman herkesin onları koruyabilmesi, üçüncüsü bir memurun verdiği bir karar karşısında yargıya başvurabilmesidir.”³²

Atina yönetiminde gerçekleştirilen mezkûr reformlardan hareket eden Aristoteles, *iyi bir yasa koyucu* olarak gördüğü Solon’un sadece yasalar yapmakla yetinmediğini, aynı zamanda anayasa da hazırlayarak Atina’daki toplumsal ve siyasi düzeni yeniden inşa ettiğini düşünmektedir.³³

Solon’un yaptığı yasal düzenlemeler sonrasında Atina polisinin yönetiminde aristokrat sınıfla birlikte orta sınıfın da söz sahibi olması, politik hayata katılmanın önemini arttırmıştır. Öyle ki bu dönemde siyasi yönetime katılma, özgürlüğün yanı sıra insan olmanın bir gereği olarak görülmesini sağlamıştır. Bu durum kölelerin, barbarların, kadınların ve diğer kişilerin politik alanda neden yer alamayacaklarını da açıklamaktadır. Buna göre, özgür yurttaşlar dışında yer alan kişilerin politik alanda yer almamalarının temel nedeni onların insan olma noktasındaki eksiklikleridir. Diğer bir ifadeyle doğalarındaki eksikliklerinden dolayı kölelerin, barbarların, kadınların ve diğer kişilerin “mükemmelliğin teşhir edildiği siyasi düzende” söz sahibi olmaları mümkün değildir.³⁴ Çünkü polis yönetiminde yer almak, vatandaşlık haklarından yararlanmak anlamına geldiği gibi insan olma ölçütleriyle de ilişkilidir ki, bu anlayış doğal sosyal bir düzen olan polisin temelini oluşturmaktadır.³⁵ Bu nedenle antik Yunan şehir devletlerinde politik alanda yer almak yalnızca *özgür erkek yurttaşlar* topluluğu için geçerli olan yasa temelli ayrıcalıklı bir durumdur. Buna karşın devletin kurumsallaşmasında vatandaşların etkisi oldukça sınırlıdır; zira yüksek memurlar ya da devlet teşkilatlanmasını kuran kişiler sıradan vatandaşlardan değil, soylu ailelerden seçilirdi. Bu bakımdan Solon’un ihdâs ettiği yasalar temelinde gelişen Atina polisinde

³² Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul: Cumhuriyet, 1998, s. 23.

³³ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 65.

³⁴ Serdar Uslu, “Platon’da Düzen”, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2007, s. 23.

³⁵ Egon Friedell, **a.g.e.**, s. 107.

vatandaş, devlet yönetiminde kısıtlı da olsa söz sahibi olmasına rağmen en nihayetinde polisin üyesi olmaktan öte bir şey değildi.³⁶

Solon'un gerçekleştirdiği yasal düzenlemeler soya dayalı polisin siyasi yapısında önemli değişiklikler meydana getirirse de bunun yerine servete dayalı bir sistem oluşturması nedeniyle var olan toplumsal sınıflar varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Başka bir anlatımla, yüksek memuriyetlere zengin insanların seçilmesi nedeniyle poliste var olan oligarşik düzen büyük ölçüde korunmuştur. Dolayısıyla Solon'u mevcut polis düzenine karşı çıkan radikal bir demokrat olarak görmek mümkün değildir. Nitekim yaptığı düzenlemeler Atina'daki toplumsal çatışmaların çözülmesinde yeterli olmamış; bunların daha da derinleşmesine yol açmıştır. Bunun en önemli göstergesi ise Atina demokrasisinin kısa süre sonra kesintiye uğrayarak tiranlığa dönüşmesidir.³⁷

Atina'nın siyasi yapısında Drakon'un başlattığı ve Solon'un devam ettirdiği söz konusu yazılı yasa temelli politik dönüşüm, milattan önce altıncı yüzyıl başlarında Kleisthenes (ö. m.ö. 508) tarafından tamamlanmıştır. Polisi soy veya servete göre değil, *demos* yani mahalli birimlere göre düzenleyen Kleisthenes, insanların bağlı bulundukları *demos* ismiyle çağırılma zorunluluğunu getirerek var olan aristokratik yönetime yıkıcı bir darbe indirmiştir. Ayrıca bu uygulamalar, kolektif bir birliktelik olan *demosta* yönetime doğrudan katılma imkânının yanı sıra aristokratları yargılayabilme olanağını da sağlaması, antik Yunan demokrasinin en önemli göstergelerinden birisi olarak görülebilir.³⁸

Kleisthenes'in örgütlediği *demos* sisteminde seçimle başa gelen bir başkanlık sistemi hâkimdi. Bu sistemde oy kullanma gibi çeşitli yurttaşlık haklarından yararlanmak, *demos*larda ergenlik yaşına gelen her özgür erkeğin kayıtlı olduğu nüfus kayıtlarına bağlıydı. Buna göre özgür erkek vatandaş nerede oturursa otursun daima kayıtlı olduğu *demos*a bağlıydı ve bundan kaynaklanan bütün vatandaşlık haklarına sahipti. Tarihsel süreç içerisinde bu *demos*lar, kendilerine özgü ortak yaşam ve

³⁶ Ahmet Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkileri**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 272.

³⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 65-67; Hans Joachim Gehrke, "The Figure of Solon in The Athenaion Politeia", **Solon of Athens**, ed. Josine H. Blok-Andre P. M. H. Lardinois, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 277.

³⁸ Egon Friedell, **a.g.e.**, s. 107; Deniz Kundakçı, "Atina Demokrasisi'nin Zayıf Karnı: Leitourgia, Sykophantes ve Ostrakismos Uygulamaları", **FLSF**, 2018, sy. 26, s. 252.

duygudaşlığı oluşturarak antik Yunan dünyasında yeni bir toplumsal yapının kurulmasını sağladı. Bu yeni yapının, vatandaşların yasa önünde eşit olduğu ilkesini benimsemesinden dolayı dönemindeki toplumsal yapılardan farklılaşmaktadır.³⁹

Bu durum Atina merkezli gelişen Yunan demokrasisinin önemine işaret etmektedir. Buna göre bütün sınırlandırmalara karşın vatandaşların yönetime temsilciler vasıtasıyla değil, doğrudan katılım yoluyla yer almaktaydılar. Bu yönüyle Yunan demokrasisi ilk *doğrudan demokrasi* örneği olma özelliğine sahiptir. Vatandaşların yönetime doğrudan dahil olmaları onların yasaların hazırlanmasında ve siyasi kararların alınması hususundaki çalışmalara doğrudan katılmalarına imkân sağlamıştır. Orta sınıfı oluşturan halkın bu denli güçlenmesi Atina şehir devletinde, egemenlik, yasama ve yargı haklarının tanınması bakımından dönemin önemli siyasi yapılarından farklı bir sosyo-politik yapının oluşmasına imkân sağlamıştır.⁴⁰ Böylece Drakon, Solon ve Kleisthenes'in yaptıkları yasal düzenlemeler sayesinde Atina merkezli antik Yunan dünyasında *themis* ve *dike* temelli soya dayalı düzen anlayışı yerini *yazılı beşerî yasaya* dayalı bir düzen anlayışına bırakmıştır. Artık bu yeni düzen fikrinde *nomosun* temel işlevi *dike*, yani adaleti tesis etmektir. Bu açıdan *dike* soya dayalı yönetimlerdeki gibi sınırların ihlali karşısında verilecek bedeli belirleyen yasalar bütününe değil, toplumun bütün sınıflarına yayılan ve bütün vatandaşlara aynı derecede uygulanabilen *adalet* anlamını kazanmıştır. Bu yönüyle *dike*, bireyin toplumsal düzen içindeki konumu ve hakları ile ilgili bir kavram olarak anlaşılmaya başlanmıştır.⁴¹

Antik Yunan dünyasında ortaya çıkan bu yasal dönüşüm tanrısal yasadın beşerî yasaya geçiş süreci bağlamında çeşitli tartışmaların yapılmasını sağlamıştır. Bu tartışmalar, toplumu oluşturan bütün kurumların dönüşümünün önünü açtığı gibi kültürden sanata birçok yerde önemli etkiler de bırakmıştır. Bunun en önemli örneklerini tragedyalardan takip etmek mümkündür. Çünkü Yunan tragedyaları, işlediği konular, tartıştığı problemler ve en nihayetinde bütün bunlara yönelik geliştirdiği çözüm önerileri ile ait olduğu toplumsal yapıya ayna tutmaktadır.⁴²

³⁹ George Thomson, **a.g.e.**, s. 241-242, 244.

⁴⁰ Hans Joachim Gehrke, **a.g.m.**, s. 277.

⁴¹ Martin Ostwald, **a.g.m.**, s. 675.

⁴² George Thomson, **a.g.e.**, s. 227-229.

Euripides (ö. m.ö.406), **Elektra** oyununda soylu olmanın erdemli olmakla eş anlama gelmediğini, aksine zengin kimselerin mahkemelerden kendi çıkarları doğrultusunda kararlar çıkardıklarını Orestes’in yakarışı üzerinden şu şekilde ifade etmektedir:

“Orestes: ...Çünkü soylu bir babadan olma, beş para etmez/Olanları da çok gördüm, basit bir adamın, esaslı çocuklarını da/Ayrıca, kimi zenginin boş kafasını da/Yoksul bir beden içindeki yüce ruhu da gördüm/Burada bu hak nasıl çözümlenip yargılanacak?/Zenginliğe göre mi? Kötü bir yargıcı getirip oturturdu zengin!/Mülkünün azlığına göre mi? Ama yoksulluğun bir hasta yanı vardır ki,/Sefalet yüzünden insanlara kötü olmalarını öğretir.”⁴³

Tragedyalarda, soyluların çıkarlarını esas alan tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminde ortaya çıkan söz konusu sorunların yanı sıra, yasanın kökenine ilişkin de çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Bunun en çarpıcı örneklerinden bazıları Sophokles’in (ö. m.ö. 406) **Antigone** tragedyasında yer almaktadır. Yunan toplum yapısında ortaya çıkan düzensizliğin, ancak tanrısal yasaların yerine akıl kökenli yasaların ihdâs edilmesiyle ortadan kaldırılabileceği fikri, bu oyunun merkezinde yer almaktadır. Oysa beşerî yasalar, yasa koyucunun kişisel tutku ve çıkarları değil, bütünüyle toplumsal maslahat temelinde ihdâs edilmelidir. Bu bağlamda Sophokles, yasanın kişisel tutku ve çıkarlar için uygulandığında yol açabileceği toplumsal düzensizliği Kreon karakteri üzerinden şu şekilde işlemektedir:

“Kreon: ... Kardeşi olan haine gelince,/sürgün dönerek anayurdunu/ataların tapınaklarını ateşe atmak,/ulusu köle etmek isteyen Polüneikesin/şu ya da bu biçimde törenle gömülmesi/ona yas tutulması yasak! Böylece biline./Açıktaki ortalıkta kalan leşi/akbabalara köpeklere şölendir/yesinler didiklesinler. Nasıl bir adam

⁴³ Euripides, **Elektra**, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2013, 369-376.

olduğumu/görün öğrenin işte. Şerefli bir yurttaşla bir haini/asla bir tutmam. Yalnız yurda hizmet etmiş yurttaşlar/sağ olsunlar ölü olsunlar/bizden sevgi saygı görürler.”⁴⁴

İlk izlenimde Sophokles’in oyun boyunca, tanrısal yasa ile beşerî yasa arasında ortaya çıkan çatışmayı işlediği sanılsa da aslında o, bu iki yasa arasında belli bir uyumun sağlanması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Sophokles, bu durumu Antigone’nin mücadelesi üzerinden şu şekilde ifade etmektedir:

“Antigone: Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış,/ne de Adalet denen Tanrıça/buyurmuş böyle bir şey insanlara./Senin buyrultunun da bir ölümlüye/Tanrıların başlangıçsız sonrasız/yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine/inanmıyorum. Kâğıda geçmemiştir onlar/dünden bugüne değişen emirler değil/ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?/Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem, bir ölümlüye boyun eğeyim derken/Tanrıların kargısına uğramak istemem.”⁴⁵

Bu çerçevede Sophokles’in, toplumu yönetme gücünü elinde bulunduran kişiye yasama yetkisini verdiği açıkça anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel husus, toplum yöneticisinin çıkarına uyan yasaların tanrısal yasalar ile çatışması durumunda bu yasaların meşruiyetinin olmadığı meselesidir. Nitekim Sophokles, Antigone’nin mücadelesini bu türden yasalara karşı yapılan haklı bir itiraz/başkaldırı olarak sunmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla erkek kardeşini gömmekle Antigone her ne kadar polisin yazılı yasalarını çiğnese de tanrısal kökenli sözlü yasalara uygun bir davranış gerçekleştirmiştir ki, bu da onu tanrısal yasaların temsilcisine dönüştürmüştür.

⁴⁴ Sophokles, **Antigone**, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 1997, 198-210.

⁴⁵ Sophokles, **a.g.e.**, 450-459.

⁴⁶ Ayhan Bıçak, **Felsefenin Kuruluşu**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 79-80. Sophokles, kişisel ihtiraslara göre yönetimi gerçekleştiren krala karşı başkaldırının meşru olduğu görüşünü **Kral Oidipus** oyununda da sürdürmektedir: “*Oidipus: Ben kralım; uyacaksın emrime/Kreon: Adaletsiz krala boyun eğilmez.*” bkz. Sophokles, **Kral Oidipus**, çev. Bedrettin Tuncel, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1992, s. 165.

Antigone oyununda tanrısal yasa ile beşerî yasa arasında ortaya çıkan söz konusu gerilime karşın Sophokles, **Kral Oidipus** oyununda ise çok daha farklı bir tablo çizmektedir. Buna göre Oidipus, Thebai şehrini Sphinks'ten kurtarsa da işlediği günahlardan dolayı şehrin arındırılması gerekir ki, bunun tek yolu kral Oidipus'un şehirden sürgün edilmesidir. Bu tanrısal hükme koşulsuz olarak boyun eğen Oidipus şunları söylemektedir:

“Kreon: Ne istiyorsun benden?

Oidipus: Bir an önce kov beni bu memleketten; hiçbir insanla konuşamayacağım bir yere attır.

Kreon: Ne yapmam gerektiğini ilkin tanrıdan öğrenmek istemeseydim, bilesin, bu dediğini çoktan yerine getirdim.

Oidipus: Tanrı zaten vermiş hükmünü: baba kanına giren, büyük günah işleyen öldürülecek.”⁴⁷

Dolayısıyla polise hâkim olan tanrısal düzenin sürdürülmesi, ancak ona koşulsuz bir itaatle mümkündür. Nitekim Oidipus'un yaptığı şey de tam anlamıyla budur, fakat Antigone'nin polisteki siyasal istikrarı ve düzeni devam ettiren yasalara karşı geldiği gerekçesiyle ölüme mahkûm edildiği de unutulmamalıdır. Bu bağlamda öyle anlaşıyor ki Sophokles, toplumsal düzenin sürdürülmesinin ancak tanrısal yasalar ve topluma içkin geleneklerle çatışmayan, onlarla uyum içinde olan bir yönetimle mümkün olduğunu düşünmektedir.

Tragedyalarda ortaya çıkan bu tablo, Drakon'un başlattığı, Solon'un sürdürdüğü ve en nihayetinde Kleisthenes'in olgunlaştırdığı demokrasiye giden süreçte çeşitli tartışmaların yaşandığını göstermektedir. Oyunlarda her ne kadar tanrısal yasa ile beşerî yasa arasında bir uzlaşmaya gidilmesi gerektiği vurgulansa da bu tartışmaların sonucunda beşerî yasa ve devletin esas olduğu görüşü hâkim gelmiştir. Bunun en önemli örneklerinden birisi ise Aiskhylos'un (ö. m.ö. 456) **Oresteia** üçlemesinde görmek mümkündür. Buna göre oyunun ilk bölümünde Agamemnon,

⁴⁷ Sophokles, **a.g.e.**, s. 115.

kızı İphigenia'yı tanrıça Artemis'e kurban eder. Bunun üzerine Klytaimnestra kocası Agamemnon'u öldürür. Oyunun ikinci bölümünde Agamemnon'un kızı Orestes, kardeşi Elektra'nın ve Apollon'un kışkırtması sonucunda annesini öldürür. Tragedyanın son bölümünde ise işlediği suçtan dolayı Orestes'in Athena'nın başkanlığını yaptığı mahkemede yargılanması işlenmektedir.⁴⁸

Orestes'in yargılanıp aklanması, cinayet gibi büyük suçların dahi yasal bir sürece tabi olması gerektiği düşüncesinin antik Yunan dünyasına hakim olmaya başladığını göstermektedir.⁴⁹ Bu itibarla Euripides ve özellikle Aiskhylos, Sophokles'ten farklı olarak tanrısal düzen ve yasaların yerine beşerî düzen ve yasaların yer alması gerektiğine işaret etmiş ve toplumsal maslahat zemininde yeni bir toplumsal yapının inşa edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁰ Böylece tanrısal yasa alanından beşerî yasa alanına doğru gerçekleşen değişim tamamlanmış olur. Ayrıca tragedyalarda ele alınan söz konusu konular ve tartışılan sorunlar, antik Yunan dünyasında sonraki dönemde sofist düşüncenin gelişmesi için gerekli zemini hazırlamıştır; çünkü sofistler özellikle Sophokles'in oyunlarında ortaya çıkan insan ruhunda gelişen “ideal düzen” fikrinden etkilenmişlerdir.⁵¹

B. Nomos Temelindeki Hukukî Sistemin Oluşum Süreci

Platon'un, insanların doğaları gereği toplumsal yasalara ihtiyaç duydukları düşüncesi,⁵² Yunan düşünce dünyasının arkaik formları olan teogoni, yani teoloji ve *mythos* temelli ilke anlayışında yer bulmaktadır. Bu düşünce biçimlerinin temelini oluşturan asıl husus, kaosu dışarıda bırakarak evrene içkin olan düzen fikridir. Böylece

⁴⁸ Aiskhylos, **Agamemnon**, çev. Ahmet Cevat Emre, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1943, s. 1-182.

⁴⁹ George Thomson, **a.g.e.**, s. 288, 332. Orestes'in yargılamaında belirleyici karar oyu Athena tarafından kullanılmıştır. Athena oyunu Orestes'in aklanmasına yönelik kullanma gerekçesini şu şekilde belirtmektedir. “*Athene: Son kararı söylemek benim görevim/Ben oyumu Orestes'e verdim/Beni doğurmuş bir ana yok,/Bir erkekten geliyor bütün varlığım,/Bir evlilikten değil. Babamın/Çocuğuyum ben. Onun için/Evin efendisi, kocasını öldüren/Kadının ölümü fazla üzmedi beni.*” Bkz. Aiskhylos, **a.g.e.**, s. 170. Ayrıca bu durum, Atina'ya hâkim olmaya başlayan demokratik yapının bütünüyle cinsiyetçi bir anlayış temelinde kurulduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

⁵⁰ Tülay Yıldız Akgül, “Bir ideoloji Taşıyıcısı Olarak Mit ve Tragedya”, **Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilimi Dergisi**, sy. 11, c. XI, 2014, s. 12-13.

⁵¹ Ayhan Bıçak, **a.g.e.**, s. 83.

⁵² Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 369b-c.

kaosun zıttı olarak düzen, insanın var olmasına, sahip olduğu melekelerin gelişmesine ve en nihayetinde kendisine ve doğaya dair bir anlam geliştirmesine imkân sağlayacak en temel ilkeleri sunmaktadır. Bu bağlamda evrene içkin yasayı *doğa yasası* olarak isimlendirecek olan Aristoteles, bu yasanın bütün insanları birbirlerine bağlayan ilkeleri sağladığına işaret etmektedir.⁵³

Yunancada duyulur veya algılanabilir evren anlamına gelen *kozmos* sözcüğü bu anlamının yanı sıra *düzen*, *düzenlemek* ve *şeylerin düzeni* anlamlarına da sahiptir.⁵⁴ Ancak antik Yunan düşüncesinde evren ile düzen arasındaki ilişkinin *kozmos* kavramı temelinde kurulması belli bir süreçten sonra gerçekleşmektedir. Buna göre evrensel düzeni ifade eden kavramlardan birisi, Yunancada *kader* anlamına gelen *moiradır*. Mitolojide tanrısal varlıklar şeklinde tasvir edilen üç kız kardeşten oluşan Moiralar'dan biri ömür ipliğini örerken, diğeri ölçer ve üçüncüsü ise bu ipliği keser. Ayrıca Hesiodos'un ifadesiyle insanların yaşam paylarını veren söz konusu tanrıçalar, Olimpos'tan çok daha eski bir düzenin temsilcileridir.⁵⁵

Antik Yunan düşüncesinde *moira* kavramı ile kendisini gösteren kader anlayışı, özgürlüğü reddeden bir yapıda değildir. Buna göre *moira*, insanların ve hatta tanrıların özgürlüğünün üstünde yer alan ilkeyi⁵⁶ ifade etmektedir ki, bu ilke *kozmosu* düzenli bir yapı haline getirmektedir.⁵⁷ Bu anlayış antik Yunan'da *kozmosun* belli yasalara bağlı olarak işleyen bir bütün olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Diğer bir deyişle, antik Yunan düşüncesinde *moira* kavramıyla açıklanan *kozmos*, “tanrıların ve insanların bireysel isteklerinin ötesinde” yer alan bir düzenin ifadesidir.⁵⁸ Böylece *moira*, insanî güçlerle

⁵³ Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, 1373^b 5.

⁵⁴ Francis E. Peters, “Kosmos” **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 201-202.

⁵⁵ Hesiodos, Moiralar'ın Klotho, Lakheisis ve Atropos olduğunu ve bunlara bilgelik üstünlüğünün verilmesinden dolayı insanları mutlu ya da mutsuz etme güçlerinin olduğunu belirtmektedir; bkz. Hesiodos, “Theogonia”, **Theogonia-İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 905-907.

⁵⁶ Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus** tragedyasında kaderin bütün tanrılardan daha üstün olduğunu şu şekilde işlemektedir: “Koro: Olacağı yöneten kim?/Prometheus: Üç Moira'lar ve unutmak bilmez Erinyes'ler/Koro: Zeus onlar kadar güçlü değil mi?/Prometheus: O da olacağın elinden kurtulamaz.” Bkz. Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000, s. 40.

⁵⁷ Francis Macdonald Cornford, **From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation**, New York: Harper, 1957, s. 12.

⁵⁸ Joseph Campbell, **Tanrının Maskeleri**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995, c. III, s. 154.

birlikte tanrısal güçlerin de eylemlerini sınırlayan ahlâkî zorunlulukları belirleyerek kozmosta mutlak düzenin hâkim kılınmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle *moira*, *ma'at*, *me*, *drahma* ve *tao* kavramlarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Mezkûr kavramlar, esas olarak evrene ve onun tecessümü olan topluma ahlâkî bir ölçütün; tanrısal bir düzen ve yasalılığın hâkim olduğunu vurgulamaktadır.

Meiromai, yani *payını almak* fiilinden türeyen *moira* sözcüğü *kader* anlamına gelmekle birlikte *payına düşen*, *kısmet*, *nasip*, *yiyecek*, *ganimet* ve *miras payı* anlamında da kullanılmaktadır. Böylece bu kavram, toplumundaki bireye verilen payı belirlemesiyle aslında herkesin uyması gereken sınırları ihdâs etmektedir. Bu yönüyle *moira* “değişmezliği sağladığı evren hakkında bir tür yasa” anlamını ihtiva etmektedir.⁵⁹ Nitekim söz konusu evrensel yasanın sınırlarının aşılması durumunda kozmik düzenin koruyucuları olan tanrısal üç kız kardeş tarafından *nemesis*, yani cezalandırılma gerçekleştirilir.⁶⁰

Moria kavramı etrafında örgütlenen bir toplumda öne çıkan en önemli unsur, toplumsal sınıfları oluşturan sınırların belirlenmesi ve buna bağlı olarak savaşlarda elde edilen ganimetlerin paylaşılmasıdır. Buna göre bireyler ait oldukları sınıfa, yani *moirasına* göre ganimetlerden pay sahibi olmaktadır. Ayrıca toplumun bütün üyeleri de buna uymak durumundadırlar. Nitekim bu durumu Homeros (ö. ?), **İlyada**'da, Agamemnon'un Akhilleus'un elinden savaş ganimetini almasını *moirasına* saygısızlık olarak nitelendirmekte ve Akhilleus'un buna karşılık Troya savaşından çekildiğini ifade etmektedir.⁶¹

Moira yalnızca ganimetlere uygulanan bir paylaşırma yöntemi olmayıp, ilk Yunan toplumlarında yiyecek ve toprağa da uygulanmaktaydı. Bu itibarla *moira* fikrinin kabile toplumundan devletli topluma giden süreçte servetin üç aşamadaki dağıtımını ifade ettiği söylenebilir. Bu dağıtımın en eskisi yiyeceğin dağıtılmasıdır ki, bunun avcılık dönemine kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Bundan sonraki dağıtım ise savaşta elde edilen kölelerin ve diğer ganimetlerin dağıtımıdır. Son olarak, toprakların dağıtılması ise tarıma geçilen döneme denk gelmektedir.⁶²

⁵⁹ Andre Bonnard, **a.g.e.**, s. 189; Özgüç Orhan, **a.g.m.**, s. 21.

⁶⁰ Jeannie Carlier, “Moiralar”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. II, s. 800.

⁶¹ Homeros, **İlyada**, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 2008, II 240-245, XIII 110-115.

⁶² George Thomson, **a.g.e.**, s. 64.

Nomosa dayalı düzeni önceleyen *moira* kavramının yanı sıra öne çıkan diğer bir önemli kavram ise *erinyes*dir. Toplumda gerçekleşen cinayetlerin kısas yoluyla çözüme kavuşma anlamını taşıyan *erinyes* kavramı, toplumsal düzenin sürdürülmesi noktasında son derece önemlidir.⁶³ Nitekim bu anlayışla Sophokles'in **Kral Oidipus** tragedyasında Thebai'da bozulan düzeninin yeniden tesis edilmesi için Kral Laios'un katilinin bulunup cezalandırılması gerektiği işlenmektedir⁶⁴ ki, bu noktada *moira* ile *erinyes* arasındaki bağlantı da görünür hale gelmektedir. Buna göre toplumsal sınırların belirleyicisi olarak *moira* öne çıkarken, *erinyes* ise bu sınırların aşılması durumunda uygulanacak cezayı ifade etmektedir.

Ayrıca **Kral Oidipus**'ta, bir cinayetin işlenmesinden sonra adaletin sağlanmaması durumunda toplumsal ahlâkın ve düzeninin bozulacağı da vurgulanmaktadır. Toplumdaki ahlâkî bozukluk ise ekinlerin yeşermemesi, çocukların ölü doğması ve salgın hastalıkların çıkmasına neden olmaktadır ki, bu durum toplumsal düzeni ortadan kaldırmaktadır.⁶⁵ Nitekim Thebai'da kral katilinin şehirden sürülmesinden sonra toplumsal düzen ve adalet yeniden kurulmuştur. Dolayısıyla bu yönüyle Erinyesler öç perileri olmanın ötesinde toplumsal düzen ve adaletin sağlayıcıları, yani toplumsal arınmayı gerçekleştiren tanrısal varlıklardır.⁶⁶ *Erinyes* kavramının ifade ettiği söz konusu düşünce biçimi *mythos*larla da desteklenmektedir. Ancak sonraki dönemlerde Erinyesler, insanlara tarımı öğreten Tanrıça Demeter'in isimlerinden birine dönüşerek varlığını sürdürmeye devam etmiştir.⁶⁷

Antik Yunan'da *kozmos* sözcüğünün *düzen olarak evren* anlamını kazanması Empledokles döneminde gerçekleşmiştir. *Kozmosu nomos* ile özdeşleştiren ve böylece Aristoteles'in bahsedeceği doğa yasası anlayışının gelişmesine olanak sağlayan kişi ise Herakleitos'tur. Kozmik düzeni kuran ve sürdürülmesini sağlayan yasayı *theios* yani tanrısal olarak adlandıran Herakleitos, yurttaşların buna uyması gerektiğini

⁶³ Martin Ostwald, **a.g.m.**, s. 681.

⁶⁴ Sophokles, **a.g.e.**, s. 33.

⁶⁵ Sophokles, **a.g.e.**, s. 30.

⁶⁶ Homeros, **İlyada**'da Erinyeslerin öç perileri olduğunu ve onların düzen sağlayıcı yönleri bulunduğuna şu şekilde işaret etmektedir: “Bir düşün, yumuşatırsın belki sözünü, soylu insanların yüreği yumuşar, bilirsin, büyüklerden yanadır Erinyesler.” Homeros, **a.g.e.**, 200-205.

⁶⁷ Marcel Detienne, “Demeter”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Nusat Çıka, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. I, s. 153; Paul Faure, “Girit ve Mikenler: Mitolojiye ve Din Tarihine İlişkin Sorunlar”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Ömer Akgün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. I, s. 326.

düşünmektedir. Bununla birlikte *kozmosun* -tam anlamıyla- tanrısallığı inancına götüren diğer bir önemli unsur ise Miletosluların gök cisimlerinin tanrısallığına inanmalarıdır.⁶⁸ Başka bir anlatımla doğa filozofları, kabul ettikleri ana madde ve ilkeden hareketle *kozmosa* tanrısallık atfetmekteydiler. Böylelikle evrene içkin olan düzen fikrinin tanrısallaşması ve buna bağlı olarak toplumsal düzenin açıklanması çabası, kendilerinden sonra gelen filozoflar tarafından temel ilke olarak kabul edilmiştir.

Bu anlayış çerçevesinde Platon ve Aristoteles siyaset felsefelerini *kozmos*, polis ve insan arasında kurulan ilişkiden hareketle oluşturmuşlardır. Buna göre *kozmos*, yani *kurulu düzen* veya *düzenli bütün*, polisi ve bununla birlikte insanı da kapsayan bir bütündür. Bu bağlamda *kozmos*, toplumsal düzen fikriyle ilişkilendirilmektedir ki, bu sayede *kozmosun*, polisin ve insanın nasıl olması gerektiğini belirten temel ilkeleri sağladığı anlaşılmaktadır. Böylece kusursuz toplumun vatandaşları evrene/doğaya bakar ve “kendilerini ona göre bir düzene sokarlar”.⁶⁹ Diğer bir anlatımla *kozmos*, politik evren olan polis ile beşerî evrenin en ideal şekilde düzenlenmesi gereken paradigmayı temsil etmektedir. Nitekim Platon, **Gorgias** diyalogunda evrene *kozmos* denilmesinin nedenin, onun, “dostluk, düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlantılı” olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷⁰ Bu itibarla evrene içkin olan düzene kutsallığın atfedilmesi neticesinde *kozmosun* antik Yunan dünyasının temel ve merkezi kavramı haline geldiğini söylemek mümkündür.

Dilbilimsel açıdan ele alındığında doğa yani *physis* kavramı kendi içinde sürekli olarak devam eden bir devinimi barındırmaktadır. Gören’e göre hareketi merkeze alan bu nitelik sadece *physis* için değil, aynı zamanda *-sis*’le biten bütün eski Yunanca sözcükler için de geçerli bir durumdur. Ancak bu sözcüklerin, “nesnel bir gerçekleşme olarak tasarlanan bir sürecin soyut kavrayışı” şeklinde anlaşılması gerektiği vurgulanmalıdır; çünkü bu türden sözcükler, “özmeden bağımsız”mış gibi var

⁶⁸ Martin Ostwald, **Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy**, Oxford: The Clarendon Press, 1969, s. 26-27; Francis E. Peters, **a.g.mad.**, s. 202-204; Walther Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 68.

⁶⁹ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 592b.

⁷⁰ Platon, “Gorgias”, **Diyaloglar**, çev. Melih Cevdet Anday, haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 508a; Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 296-297; Francis E. Peters, **a.g.mad.**, s. 202.

olan bir kavrayışa işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu sözcüklerin işaret ettiği a) evrenin oluşumu (*kozmogoni*), b) insanın oluşumu (*antropogoni*) ve c) toplumun, vatandaşın ya da polis sakinlerinin oluşumunu (*politogoni*) kapsayan “süreç”e herhangi bir öznenin müdahalesi söz konusu değildir.⁷¹

Taksim ve tahsis edilen veya bölüştürülüp paylaştırılan şey anlamına gelen *nomos* sözcüğü ise bir şeyi *yasal olarak bölme, dağıtma* ve *devretme* anlamındaki *nem-* kökünden türemiştir. Ancak bir şeyi dağıtma veya paylaştırma fikri *nomos* sözcüğünün altında yatan temel düşünce olan yasayı açıklamaya yetmemektedir. Çünkü söz konusu bölüştürme ya da dağıtma kişisel kararlar doğrultusunda değil, gelenek ve uzlaşma sonucunda oluşturulan hukuk temelinde gerçekleştirilmektedir. Başka bir deyişle *nomos*, uzlaşmaya veya yasaya göre bölüştürme anlamını içermektedir. Buna göre *nomos* temel olarak polisteki vatandaşlar arasında hakların hukuka uygun olarak paylaştırılmasını sağlayan *yasa, buyruk* ve *ferman* anlamlarına karşılık gelmektedir. Bu anlamıyla *nomos*, hak ve pay temelinde yurttaşlar arasında düzeni tesis eden temel unsur olarak ortaya çıkmaktadır ki, bu doğrultuda Herodot da *nomosu* yasa ve düzen şeklinde kullanmaktadır.⁷² Böyle bir kullanımda *nomosun, themisin* ifade ettiği düzenden farklı olarak sosyal, dinî ve politik yaşama dair herkes için geçerli ve bağlayıcı olan bir tür emir/buyruk alanını tanımladığı anlaşılmaktadır.⁷³ Bu doğrultuda Herodotos, Pers ülkesindeki çocukların beş yaşına kadar babalarından ayrı tutulması ve Babil’deki genç kızların evlendirilmeleri hakkındaki *nomosun* bu ülkelerdeki yaşam biçimlerini ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁷⁴

Nomosun etimolojik kökeninde *çayır*⁷⁵, *mera* ve *otlak* anlamlarının bulunması bu sözcüğün belli bir mekânın sınırlar ve yasaklar birliği çerçevesinde düzenlenmesi

⁷¹ Erman Gören, *Kratylos’a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, c. II, s. 30.

⁷² Martin Ostwald, *a.g.e.*, s. 31; Martin Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York: Scribner’s, 1973, c. II, s. 682; Émile Benveniste, “Giving, Taking, and Receiving”, *Indo-European Language Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, Chicago: HAU Books, 1973, s. 58.

⁷³ Martin Ostwald, *a.g.m.*, s. 683.

⁷⁴ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, Klio/I, s. 136, 197.

⁷⁵ *Nomosun* çayır anlamından hareket eden Thomson, bu kavramın köklerinin kabile toplumunun ekonomik ilişkilerinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre, *moira* sözcüğü öncelikle ekili olan alana özgü bir kullanıma sahipken *nomos* ise doğrudan çayıra özgüydü. Ekili alanların kullanımına karşın, çayırların kullanım hakları hâlâ ortak ve kullanımları ise töresel yasalara göre belirlenmekteydi. Bkz. George Thomson, *a.g.e.*, s. 76.

fikrini içerdığını göstermektedir. Öyle anlaşıyor ki, antik Yunanistan'da yalnızca yasalar çerçevesinde paylaştırılan mera ve çayirlara *nomos* denilmektedir; keyfi kararlar sonucunda paylaştırılan mera ve çayirların aynı anlamı ifade ettiğini söylemek mümkün değildir.⁷⁶ Ancak ilk kullanılmaya başlandığı dönemde *nomos* sözcüğü, *moira* sözcüğüne benzer şekilde *bölüm* ve *pay* anlamlarına sahiptir. Fakat bu iki sözcük aynı anlamları ihtiva etseler de farklı şekillerde kullanılırdı. Buna göre *moira* kurayla savaş ganimetlerinin paylaştırılmasını ifade etmek için kullanılırken *nomos* ise sadece çayır ve meraya ilişkin olarak kullanılırdı. Böylece tarihî süreç içinde *nomos* ortak kullanım, benimsenmiş görenek anlamını kazandı ve dolayısıyla yerleşik yasa niteliğinde bir göreneğe dönüştü.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle, *moira* ve *nomos* kavramlarının kökenleri şehir devletlerin henüz ortaya çıkmadığı toplumsal yapılara aittir, şehir devletlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte *moiranın* kullanımı azalırken *nomos* semantik değişime uğrayarak kullanılmaya devam etmiştir.

Platon, **Yasalar** adlı diyalogunda *nomos* kavramını ideal devletin anayasasının temel ilkeleri olarak değerlendirmiş; bunu tarım ve ticarî faaliyetlerin düzenlenmesi, dinî hükümlere uyulması, çocukların yetiştirilmesi, cinayet, hırsızlık veya cinsel ilişki biçimleri gibi düzenlemeleri kapsayan *yasa* anlamında kullanmıştır.⁷⁸ Bunun dışında *nomosu* toplum/siyaset ve hukuk alanlarından farklı olarak müzik alanında da kullanan Platon'a göre *nomos* sözcüğü bir müzik aletinin *akort* edilmesi anlamının yanı sıra, *melodi* anlamını da içermektedir.⁷⁹

Nomos sözcüğünün, *moiraya* benzer şekilde *polis* sözcüğüyle de etimolojik olarak bir anlam ortaklığı bulunmaktadır. Buna göre polis, *yuvarlak duvar*, *sur*, *çevrilmiş olmak*, *kapalı olmak*, *kapalılık içinde düzenleme* ve *kapalı sınırlar bütünü* anlamlarına sahiptir. *Nemein*, yani düzenleme sözcüğüyle de ilişkili olan *nomos* ise *dağıtmak*, *sınırlara ayırmak*, *paylara bölmek*, *her şeyi kendi sınırına kavuşturmak* ve

⁷⁶ Émile Benveniste, **a.g.mad.**, s. 58; Antik Francis E. Peters, **a.g.mad.**, 242.

⁷⁷ George Thomson, **Tarih Öncesi Ege: Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler**, çev. Celal Üster, İstanbul: Homer Kitabevi, 2007, s. 338.

⁷⁸ R. F. Stalley, **An Introduction to Plato's Law**, Great Britain: Basil Blackwell, 1983, s. 23.

⁷⁹ Stephen Todd-Paul Millett, "Law, Society and Athens", **Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society**, ed. Paul Cartledge-Paul Millett-Stephen Todd, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 12; Werner Jaeger, **Paideia: The Ideals of Greek Culture**, çev. Gilbert Highet, New York & Oxford: Oxford University Press, 1986, c. III, s. 252.

sınırlarının farkında olan unsurlardan oluşan kapalı düzen şeklindeki anlamlara da gelmektedir.⁸⁰

Solon'un, kendi ihdâs ettiği yasalara işaret eden "Bense dövüşen iki düşman dizisinin arasında bir sınır taşı gibi dikilip durdum"⁸¹ şeklindeki ifadesi *nomos* ile *polis* ve *nemein* arasındaki anlam ilişkisini ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda *nomos*, kargaşa ve mutlak düzensizlik olan kaosu bulduğu bir yerde sınırlar çizmek ve böylece insanlar arasında düzeni, yasalılığı ve adaleti tesis etmek şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla *nomos*, herhangi bir yaşam şeklini değil, toplumsal yapıda düzeni sağlayan temel ilkedir ve en geniş anlamıyla yasa temelinde şekillenen yaşam düzeni ve biçimi anlamına gelmektedir.⁸²

Polisteki yasal düzeni ifade eden *nomos* sözcüğünün felsefi söyleme girişi ise doğa kavrayışının fiziksel alandan ahlâkî alana doğru yönelmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Buna ilişkin Jaeger, Anaksimandros'ta (ö. m.ö. 546) *physisi* yasaya dayalı düzen haline getiren oluş ve bozuluş sürecinin temelindeki kavramın *dike* olduğunu düşünmektedir. Anaksimandros'tan sonra kavramı kullanan Herakleitos ise *dike* kavramının alanını doğayı da içine alacak şekilde genişleterek, beşerî yasalara benzeyen ama aynı zamanda bunların hepsinin üzerinde yer alan bir evren yasasından, yani *nomos*tan söz etmektedir.⁸³ Antik Yunan'daki bu yönelimin en önemli göstergesi, *physis* sözcüğünün evren anlamındaki doğayı değil, şeylerin özgün doğası anlamında kullanılmasıdır. *Physiste* gerçekleşen bu anlam genişlemesi nedeniyle antik Yunan düşüncesinde *themis* ve *dike* kavramlarıyla ifade edilen tanrısal kökenli hukuk anlayışı zamanla beşerîleşerek bu kavramı hukukun temellendirilmesinde ana dayanak haline getirmiştir.⁸⁴

Ancak beşerî hukukun kökeni hakkındaki görüşlerde gerçekleşen mezkûr değişim, sofistlerin etkisiyle birlikte, *nomos*un keyfî ve izafî doğasına yönelik tartışmalara dönüşmüştür. Buna göre topluma hâkim olan her yönetim biçimi, yasaları

⁸⁰ Serdar Uslu, *a.g.t.*, s. 23-24.

⁸¹ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul: Cumhuriyet, 1998, s. 27.

⁸² Martin Ostwald, *Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy*, Oxford: The Clarendon Press, 1969, s. 33; Martin Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law", *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York: Scribner's, 1973, c. II, s. 682.

⁸³ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev., Güneş Ayas, İstanbul: İthaki, 2012, s. 189.

⁸⁴ Efe Baştürk, *Platon'da Politik Düşüncenin Soykütüğü*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 46; Erman Gören, *a.g.e.*, c. II, s. 43.

kendi çıkarları doğrultusunda oluşturur ve söz konusu yasaları ihdâs ederken bunların yönetilenler için de doğru olduğunu savunurlar. Bu itibarla yöneticiler, toplumdaki mevcut yasalara karşı gelenleri ise hakikate aykırı oldukları gerekçesiyle cezalandırmaktadırlar.⁸⁵

Sofistlerin, düzeni sağlayan yasaların izafiliği ile ilgili bu düşünceleri temelde *nomos-physis* arasında yaptıkları ayırma dayanmaktadır. Buna göre, tayin ve kullanım ilkelerini büyük ölçüde bünyesinde barındıran *nomosun* karşısında yer alan *physis* insanî eklentiden uzak, verili bir durumu ifade etmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla bu anlayış, her yönetimin kendi çıkarlarını koruyan yasaları ihdâs etmesini meşrulaştırmaktadır. *Physis* ve *nomos* karşıtlığından kaynaklanan bu anlayışı sistematik olarak eleştiren Platon'a göre sofistlerin bu görüşü doğru olanı değil, taklit olanı üretir ve taklit olan şey ise hakikati ifade etmemektedir.⁸⁷ Platon'a benzer bir tutum sergileyen Aristoteles de sofistlerin bu görüşünü, yasaların toplumsal maslahat temelinde ihdâs edilmesi gerektiği düşüncesi bağlamında eleştirmektedir.⁸⁸

C. Platon ve Aristoteles'te Yasa Fikri

Platon ve Aristoteles için evrene ve doğaya içkin olan düzen ve yasalılık, insanların yaratılışları gereği toplumsal varlık oldukları görüşünün temelini oluşturmaktadır. Bu düşünce çerçevesinde Platon ve Aristoteles, toplumsal teşkilatlanmanın kurulabilmesi için insanların yasalar ihdâs ettiklerini ve inşa edilen toplumsal düzende bu yasalar doğrultusunda yaşamalarının zorunlu olduğunu düşünmektedirler. Çünkü insanî melekelerin toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkıp gelişmesine benzer şekilde toplumsal adalet de ancak yasalarla tesis edilebilir. Bu anlayış temelinde teşkilatlı toplumsal bir yapının kurulması ise yasa koyucunun

⁸⁵ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 339a; Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 890a; R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 29.

⁸⁶ Erman Gören, **a.g.e.**, s. 43.

⁸⁷ Platon, **Devlet Adanı**, çev. Behice Bora-Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944, 300c; R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 29.

⁸⁸ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 84; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1129b 10-20; Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1217a 20.

varlığıyla mümkündür. Bu durum, yasa koyucu karakteri toplumsal düzenin merkezine yerleştirmektedir. Ayrıca Platon ve Aristoteles'in yasa fikrine tezahür eden antik Yunan dünyasının sınıfsal yapısı, onların toplumsal yasanın kapsayıcılığı hususundaki görüşlerinin merkezinde yer almaktadır. Bu doğrultuda bu alt bölümde mezkûr filozofların düşünce dünyasında yasa ile toplumsallık, yasa ile yasa koyucu ve en nihayetinde yasa ile vatandaş arasındaki ilişkinin nasıl geliştiği tartışılacaktır.

1. Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan ve Yasa Fikri

Kaos, insanların düzenli toplumlar halinde var olmasını sağlayacak en temel ilkeleri ve bunlara bağlı olan düzlemleri ortadan kaldıran mutlak belirsizlik halidir. Bu çerçevede Platon ve Aristoteles, insanların yasalar ihdâs etmeleri ve bunlara uygun bir yaşam sürmelerinin zorunlu olduğunu, aksi durumda vahşi hayvanlardan farklarının kalmayacağını düşünmektedirler. Çünkü tek başına hiçbir bir insan toplumda yaşamak için insanlara yararlı olan şeyi anlamaya, anlasa bile her zaman en iyisini yapabilmeye ve bunu istemeye yaratılıştan yeterli değildir.⁸⁹ Bu nedenle her insanın yasalarla düzenlenmiş toplumsal birlikteliğe ihtiyacı vardır ki, bir insanın hayatını idame ettirebilmesi için zorunlu olan bütün ihtiyaçlarını yalnız başına ve yeterince karşılaması mümkün değildir. Bu nedenle farklı yaratılışlara ve istidatlara sahip olan insanlar, kendi türdeşleriyle iş birliği içine girmeleri durumunda farklılaşan ihtiyaçların karşılanması da kolaylaşmaktadır. Bu durumda insanî ihtiyaçların farklılığı ve çeşitliliğinin, insanların istidatlarının farklılığı ve çeşitliliğiyle karşılanması, toplumda iş bölümünü zorunlu kıldığı gibi bütün bireyler için de fayda sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, toplumu oluşturan en temel unsur, zorunlu ihtiyaçları karşılayacak insanların ve onların oluşturdukları meslek gruplarının bir araya gelmeleridir. Nitekim Platon, insanların yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşamalarına *toplum düzeni* denildiğini ifade ederken Aristoteles ise toplumsal teşkilatlanmanın insan doğasının bir gereği olduğunu düşünmektedir.⁹⁰

⁸⁹ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 875a; Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 9.

⁹⁰ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 369b-c; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1097b 10. Yasa ile erdemi ilişkilendirerek polislin yasalarının insanları erdeme yönelten en iyi araç

İnsanın toplumsallaşmasını **Politika**'da “İnsan doğası gereği siyasî bir hayvandır” şeklinde ifade eden Aristoteles, **Nikomakhos’a Ahlâk**'ta ise “İnsan doğası itibariyle toplumsal bir varlıktır” sözüyle açıklamaktadır.⁹¹ Ayrıca Aristoteles için toplumsal teşkilatlanma insan doğasının bir gereği olmasından dolayı insanın bira radalığını önceleyen bir “doğa durumunun” varlığından bahsetmek de mümkün değildir; zira toplumsallaşma sonradan kazanılan bir edim değil, insan varlığının zorunlu bir parçasıdır. Nitekim toplumsal teşkilatlanmanın *physie* yani doğal/doğaya uygun olması da esasen buna dayanmaktadır. Bu açıdan Aristotelesçi görüşe göre toplumsallaşmanın temel ilkeleri insan doğasında bulunduğu için toplumsal birlikteliğin sağlanması ve buna bağlı olarak özel mülkiyetin korunması belli bir anlaşma neticesinde gerçekleşmemektedir.⁹² Bu bağlamda antik Yunan düşüncesindeki devlet tanımı, modern dönemdeki devlet düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Öyle ki Aristoteles, **Nikomakhos’a Ahlâk**'ta, toplumsal bir yapının oluşması ve varlığını sürdürmesinin bu toplumsal birliğe mensup olan vatandaşlar arasında oluşturulacak ortak görüşlere ve buna bağlı olarak aralarında gelişen dostluğa

olduğunu düşünen Platon için erdemli ve güzel yaşam yalnızca “marifetli bir şekilde tasarlanan yasalar” tarafından güvence altına alınabilir; bkz. Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 770d. Platon’a benzer şekilde, polisteki düzeni sağlayan toplumsal yasalar ile insanın yetkinliğinin gerçekleştirilmesi arasında ilişki kuran Aristoteles, insanların yetkinleşmesinin en temel koşulunun yasalara uygun bir şekilde yaşamak olduğunu düşünmektedir. Ona göre yasalara uymayan insan, en kötü insandır; çünkü yasalara uygun olmayan hayat erdemsiz bir hayattır. Erdemsiz bir insan ise insanlar arasındaki “en vahşi adaletsiz” olandır. Bu bağlamda Aristoteles, toplumun yasalarla yönetilmesini istemenin aslında, “Tanrı’nın ve Zekâ’nın” yönetmesini istemek olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle, yasalara uygun yaşamak sadece insanları yetkinliğe ulaştırmamaktadır, aynı zamanda ahlâklı olmasını, yani iyi yaşamasını sağlayarak toplumsal düzeni de korumaktadır ki, *iyi yaşamaktan* kastedilen şey aslında ahlâklı yaşamdır ve bu da ancak mutlu ve soylu bir yaşam sürmek şeklinde tanımlanabilmektedir; bkz. Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 9, 79, 85. Bu çerçevede yasalara dayalı yönetim şeklinin insanların yönetimine dayalı hükümetin tabiatında bulunan keyfilik ve ihtirasla karşılaştırıldığında daha ideal olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yasa düşüncesi, sadece kaos ve düzensizlik ortamını ortadan kaldırmamaktadır aynı zamanda, insanlara erdeme giden yolu da göstermektedir. Nitekim Platon ve Aristoteles başta olmak üzere antik Yunan filozoflarının ideal yönetim biçimini sorgulamasının temel gayesi, “İnsan nasıl erdemli olur?” sorusunun cevaplandırılmasıdır. Böylece polis yalnızca toplumsal, iktisadî ve siyasî bir birlik değil, aynı zamanda ruhî, ahlâkî ve hatta dinî bir birliği de ifade etmektedir. Bkz. William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2009, s. 18.

⁹¹ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 9, 79; Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1178b-10.

⁹² Aristotelesçi bu görüş, İslâm filozofları tarafından da sürdürülmektedir. Bu konu, tezin ilerleyen kısımlarında, insanın toplumsal teşkilatlanması konusuyla ilgili olarak ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

dayandığını ve bu doğrultuda siyasetin asıl işinin ise toplumda dostluğu sağlamak olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

“Dostluğu devletleri de ayakta tuttuğu, yasa koyucuların adaletten çok onun üzerinde durdukları görünüyor: Nitekim fikir birliği dostluğa benzeyen bir şey; özellikle bunu gözetiyorlar, düşmanı olan anlaşmazlığı da olabildiğince uzak tutmaya çalışıyorlar. Dostlar olduktan sonra adalete bile gerek yok, ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar: Dostluğa yatkın olma özellikle adil kişilere özgü görünüyor. Yalnızca zorunlu değil, güzel bir şey de.”⁹³

Aristotelesçi bu anlayıştan hareketle, toplumsal yapıda öncelikle yapılması gereken şeyin vatandaşlar arasında ortak bir görüş birliğini oluşturmak olduğunu ve bu sayede onların kendi aralarında haksızlık etmelerinin engellenebileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles, **Eudemos’a Ahlâk**’ta, dostluğun adalet ile “aynı ya da belli bir yakınlığı” bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁴

Antik Yunan düşüncesine göre devlet, sadece aynı yerde yaşayan ve üyelerini kötülükten alıkoyan, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlayan bir topluluk değil, aynı zamanda insanların *ahlâklı* ve *iyi yaşamalarını* amaçlayan bir kurumsallaşmadır.⁹⁵ Ancak bu tanımdan hareketle antik Yunan’da devletin düzen sağlayıcı yönünün göz önünde alınmadığı ileri sürülemez; çünkü insanlar arasında düzenin sağlanması yönüyle devletin düzen oluşturucu güç olduğu kabul edilmektedir. Fakat onu modern dönemden ayıran temel husus, devletin sadece bu gaye etrafında ortaya çıktığının düşünülmemesidir. Dolayısıyla devlet, insanlar arasındaki düzeni sağlayan teşkilatlanma olmanın ötesinde, onların ahlâklı bir hayat sürmelerini de sağlayan bir oluşumdur. Bu çerçevede toplumsal düzenin, insanların ahlâklı bir hayat yaşamaları için zorunlu bir araç olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁹⁶ Böylece siyasal eylem doğrudan doğruya ahlâkın alanına girmekte ve polis, ahlâkî yaşamın tam

⁹³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1155a 20-30.

⁹⁴ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1234b 30.

⁹⁵ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 84-85; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 278.

⁹⁶ William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 38.

anlamıyla merkezi haline gelmektedir. Bu durum antik Yunan düşüncesini, modern dönemin siyasal olarak zorunlu ve yasal olan şeyler ile ahlâkî bağlayıcılığı olan şeylerin birbirinden farklı olduğu görüşünden bütünüyle farklı kılmaktadır.⁹⁷

Toplumsallaşmanın ilk evrelerinde insanlar arasında çatışma ve anlaşmazlıkların henüz ortaya çıkmadığını düşünen Platon, ilk toplumu *asıl toplum* veya *henüz bozulmamış* toplum olarak nitelendirmektedir. Bu düşünce, polislerin, siyasal düzenlerin, sanatların, yasaların ve her tür kötülük ile her tür iyiliğin bu toplumdan ortaya çıktığına işaret etmektedir.⁹⁸ Barış ve düzeni tesis ederek insanî melekelerin gelişmesine uygun koşullar sağlayan bu ilk toplumsal yapıyı, herhangi bir bozulma ya da ahlâksızlığın bulunmadığı *altın çağ* olarak tanımlamak mümkündür. Söz konusu toplumsal yapı aynı zamanda ideal insan doğasının nasıl olduğuna ilişkin bir çerçeve de sunmaktadır.⁹⁹ Bu toplumsal yapıya Platon, **Kritias** diyalogunda tasvir ettiği toplumsal düzen ile göndermelerde bulunmaktadır. Buna göre Poseidon'un soyundan gelen insanlar tarafından oluşturulan Atlantis toplumu¹⁰⁰ gerek "kendilerindeki tanrısal öz"den gerekse de tanrısal kökenli yasalarından dolayı "erdemli düşünce için yaratılmış" bir toplumdur.¹⁰¹ Bu çerçevede Platon, Atlantis'teki tanrısal kökenli yasaları şu sözlerle ifade etmektedir:

⁹⁷ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 22.

⁹⁸ Platon, **a.g.e.**, 678a; Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 372e. **Yasalar** ve **Devlet** diyaloglarından farklı olarak Platon, **Epinomis**'te, tarıma dayalı ilk insan toplumunun bilge bir kişinin yetişmesi için gerekli koşullara sahip olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: "*Her ne kadar yaşamamıza yarayan arpa unu ile yulafununun yapılması güzel icatlardan ise de, tam mânasıyla bir bilge meydana getirmek için işe yaradıkları söylenemez.*" Bkz. Platon, **Epinomis**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, 975b

⁹⁹ Julia Annas, **An Introduction to Plato's Republic**, New York: Clarendon Press, 1981, s. 77. Buna karşın tartışma sırasında Glaukon, bütün varlık sebebi iş bölümü ilkesi sayesinde zorunlu ihtiyaçların karşılanması olan bu toplumsal yapıyı "domuzların toplumu" olarak nitelendirerek aslında ilk toplumun bilinçsiz gelişmenin bir ürünü olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır; bkz. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 372d.

¹⁰⁰ Germino, Platon'un düşünce dünyasının bir ürünü olan Atlantis söylencesinin dönemin Atina ve barbar toplumlarının karşısında, yasalarını tanrısal bir kökenden alan ideal toplumsal yapıyı ifade ettiğini düşünmektedir; bkz. Dante Germino, **Order and History: Plato and Aristotle**, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, c. III, s. 261.

¹⁰¹ Platon, **Kritias: Atlas Efsanesi**, çev. Erol Güneş-Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, 109d-121a.

“Ama kralların birbirleri üzerindeki nüfuzuyla aralarındaki karşılıklı bağlar, Poseidon’un emirlerine göre düzenleniyordu. Krallar, geleneğe uyarak, ilk kralların adanın ortasına, Poseidon tapınağına diktikleri oreikhalkon’dan sütun üzerine kazılmış yazılara uyarak, böyle davranıyorlardı.”¹⁰²

Platon, **Yasalar**’da ise yazılı yasaları kastederek, siyasi örgütlenmenin ilk aşamasındaki insanların henüz yazıyı bilmediklerini ve toplumsal düzeni sağlayan yasaların ise “babadan kalma kurallar denen töreler” olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Böylece Platon, ilk toplumsal yapıda yazılı yasa fikrinin oluşmamasını bu toplum aşamasındaki insanların henüz yazıyı bilmemelerine bağlamaktadır.¹⁰⁴

Öyle anlaşılmaktadır ki Platon, ilk toplumsal yapıda yazılı yasaların yerine töreye dayanan sözlü yasa geleneğinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu çerçeveden hareket eden Platon, söz konusu toplumsal yapıların bir yönetim biçimi olduğunu ve bunun da reislik düzeni olarak *isimlendirilebileceğini* savunmaktadır ki, bu yönetim biçimi temelde aileye dayanmaktadır.¹⁰⁵ Bu itibarla Platon’un ilk düzenli toplumda ortaya çıkan ilk yasa türü olarak *themisi* kabul ettiği ve böylece *nomosun* kökeninin bu yasaya dayandığı ileri sürülebilir.

Platon’a benzer şekilde Aristoteles de toplumsal düzeni sağlayan ilk yasaların aile şeklindeki küçük insan grupları arasında ortaya çıktığını, bu nedenle ilk yasaların *themis*¹⁰⁶ olduğunu düşünmektedir. Ona göre ilk toplumsal yapıda her aile reisi karısı, çocukları ve köleleriyle ilgili yasa çıkarma hakkına sahipti ki, böylelikle ilk yasa koyucuların aile reisleri oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Aristoteles bu yasaların birçok ailenin bir araya gelerek kurdukları köylerde ortaya çıkmadığını aksine,

¹⁰² Platon, **a.g.e.**, 119c.

¹⁰³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 680a.

¹⁰⁴ Russell, antik Yunan’daki ticaret ve korsanlığın en önemli sonuçlarından birisinin alfabenin Fenikelilerden öğrenilmesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre Fenikelilerden alınan alfabeyi Yunancaya uyarlayan antik Yunanlılar yalnızca sessiz harflerden oluşan bu alfabaya sesli harfleri de ekleyerek uygarlıklarının gelişmesinde etkili olacak büyük bir yeniliğin, yani yazı sanatının yaygınlaşmasının önünü açmışlardır; bkz. Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, c. I, s. 41-42.

¹⁰⁵ Platon, **a.g.e.**, 680a-e, 681b.

¹⁰⁶ **Nikomakhos’a Ahlâk**’ta *themis*, yani aile hukukunun yasal ve doğal olmak üzere iki ayrı türü bulunduğunu savunan Aristoteles’e göre doğal aile hukuku her toplumsal yapıda bulunduğu gibi hiçbir şekilde değiştirilemeyendir. Ancak buna karşılık yasalarla belirlenen aile hukuku ise her yerde aynı değildir ve toplumsal ihtiyaçlara göre değiştirilebilir bir niteliktedir. Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1134b 5-20.

köylerin henüz oluşmadığı ve insanların dağınık aileler halinde yaşadığı bir toplumsal aşamada geçerli olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁷ Bu bağlamda Aristoteles, ilk toplumsal yasaların Platon'un işaret ettiği devletsiz teşkilatlanma yani *altın çağ* döneminde ortaya çıktığını düşünmektedir. Ayrıca bu toplumdaki en yüksek yasa koyucu aile reisidir; bu durum ilk Yunan polislerinin neden kral merkezli bir toplumsal yapıya sahip olduğunu da nispeten açıklamaktadır.¹⁰⁸ Buna göre Platon'un "reislik düzeni" şeklinde isimlendirdiği ilk toplumsal düzendeki yasa koyucunun aile reisi olması, bu toplumsal yapının süreç içinde krallık yönetimine dönüşmesine yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle, birçok ailenin bir araya gelerek kurdukları köyler, ilk krallıkların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yasa koyma gücünün sadece bir kişinin elinde olması ve toplumsal düzenin de bu şekilde sağlanmasından dolayı söz konusu toplumun yönetim şekli de krallıktır. Bu noktada Platon ile benzer şekilde Aristoteles, bu aşamadaki toplumsal düzeni oluşturan yasaların aileler arası hukuk, yani *dike* olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁹

Platon'a göre ilk toplumda var olan barış dönemi uzun süre devam etmemiştir; çünkü bir süre sonra ilk toplumsal yapıyı oluşturan insanlar sahip oldukları şeylerle yetinmeyip daha fazlasını istemişlerdir. Platon bu durumu **Devlet**'te, şu sözlerle ifade etmektedir:

"Sokrates: ...Hem dediğin gibi, birçokları benim de aldığım düzenle yetinmeyecekler. Yataklar, masalar, her çeşit eşya, katıklar, kokular, kadınlar, tatlılar isteyecekler, hatta bunların türlü türlüstünü. Böyle olunca da, demin başta saydığımız ev, elbise, kundura yaşamak için en gerekli şey sayılmayacak. O zaman gelsin resim, gelsin nakış. Altınımız, fildişimiz ve buna benzer şeylerimiz olsun diyecekler, değil mi?"¹¹⁰

İnsanî ihtiyaçların, isteklerin ve tutkuların sabit olmaması ve sürekli olarak çeşitlenmesi ilk toplumsal yapıyı değiştirmiştir. Bu değişim farklı meslek gruplarının

¹⁰⁷ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 8.

¹⁰⁸ Dante Germino, **a.g.e.**, s. 369.

¹⁰⁹ Aristoteles, **e.g.e.**, s. 8.

¹¹⁰ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 373a.

ortaya çıkmasını sağladığı gibi insanlar arasında rekabeti ve en nihayetinde çatışma ve karmaşayı da beraberinde getirmiştir.¹¹¹ Toplumda düzensizlik ve savaş ortamının oluşması, insanlar arasında düzeni yeniden tesis edecek yasalara ve o bu yasaları ihdâs edip uygulanmasını sağlayacak yönetici ve asker sınıfına yönelik ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.¹¹² Çünkü Platon’a göre insanların önemli bir kısmı, “kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklemekten insan işlerini kendi başına yönetmeye yeterli değildir”.¹¹³ Dolayısıyla yasaya duyulan ihtiyaç, insanların doğalarından kaynaklanan bu eksikliğe dayanmaktadır.

Benzer şekilde Aristoteles de insanların büyük bir kısmının, ancak zor kullanılarak iyi bir yaşama yöneltilebileceğini düşünmektedir. Ona göre insanların bu doğada yaratılmaları toplumsal düzenin sağlanması ve istidadlarının gelişmesi için yasalara olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Yasa koyucular, erdemli alışkanlıklar kazanabilmeleri için insanları heveslendirecek veya cezalandıracak yasalar yapmalıdır.¹¹⁴ Bu çerçevede Aristoteles, **Politika** adlı eserinde insanların toplumsal yasalara uygun davranışlarda bulunması için eğitim, erdem ve yeteneği ön plana

¹¹¹ Julia Annas, **a.g.e.**, s. 76-77.

¹¹² Platon, **a.g.e.**, 374a. Platon, altın çağdan sonra oluşan toplumsal yapıda ilk yasaların ortaya çıkış sürecini ve bununla ilişkili olarak yasa koyuculuğun oluşumunu şu sözlerle ifade etmektedir: “*Sokrates: ...Bundan sonra da şu zorunlu: bu gruplar kendi içlerinden birtakım temsilciler seçerler; bunlar bütün yasaları inceleyip beğendiklerini, krallara yapıldığı gibi, başkalarına ve halk liderlerine açıklayarak onların onayına sunarlar; işte bunlar yasa koyucu adını alacaklardır; yöneticiler atayıp reislik düzeninden bir tür aristokrasi ya da krallık oluşturmuş olacaklar, devlet düzeninin bu evresinde yönetim başına geleceklerdir.*” Bkz. Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 681d. Öyle anlaşıyor ki Platon, ilk toplumsal yapıda devlet ve toplumsal teşkilatlanmayı oluşturan kurumlara ihtiyacın olmadığını savunmaktadır. Başka bir anlatımla, devleti oluşturan kurumsal yapıya yönelik ihtiyaç, altın çağdan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü devlet öncesi toplumda düzen, doğal olarak basit bir iş bölümünden sağlanmaktaydı ve bu nedenle de herhangi bir rehberliğe ya da hükümdarlığa gerek duyulmamaktaydı. Ayrıca Platon bu aşamadaki toplumu oluşturan bireylerin ev, elbise ve kundura gibi sınırlı ihtiyaçların bulunmasının yanı sıra tutkularının ise az, ancak buna karşılık doğanın sunduğu imkanların ise herkes için yeterli olduğunu ve bu nedenle de insanların birbirlerini sevdiklerini düşünmektedir. Dolayısıyla bu aşamadaki toplum, birbirlerinin ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayacak biçimde uzmanlaşmış olan çiftçi, inşaatçı, dokumacı ve kunduracılar meydana gelmektedir. Bu çerçevede siyasal düzenin ilk oluşumunu ve gelişimini olumlu bir bakış açısıyla değerlendiren Platon, bu aşamadaki bir toplumda insanlar arasında zengin ve yoksul şeklindeki sosyal sınıfların bulunmadığını ve bu nedenle de insanların birbirlerine düşman olmadıklarını savunmaktadır. Böylece ilk toplumda zengin-yoksul ya da efendi-köle temelinde gelişen keskin sosyal sınıfların bulunmamasından dolayı Platon’un sözünü ettiği “en soylu karakterler”in bu toplulukta yetişmesi için gerekli olan koşullar doğal olarak oluşmaktadır. Bkz. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 369e-370b; Julia Annas, **a.g.e.**, s. 73-74.

¹¹³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 713c.

¹¹⁴ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1180a 5-10.

çıkarmaktadır.¹¹⁵ Buna karşın **Eudemos’a Ahlâk**’ta ise insanların tabiatları icabı soydaşlarıyla bir arada yaşamalarından dolayı, teşkilatlı bir toplumsallaşma kurulmasaydı bile aralarında bir ilişki, bir ortaklık ve belli bir adalet anlayışının olacağını iddia etmektedir.¹¹⁶ Buna göre insanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyen ilk toplumsal yasaların ortaya çıkışı, toplumsal yapının nitelik ya da niceliğine bağlı olmadığını, en küçük insan toplumunda dahi yasa temelinde hukuk ve adalet düzeninin oluşacağını söylemek mümkündür. Çünkü küçük ve homojen bir topluluk olan köylerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalar doğal olarak oluşmaktadır. Ancak bu nitelik daha büyük topluluklara geçiş sırasında yeniden düzenlenmektedir. Aristotelesçi bu anlayışa göre büyük toplumsal yapılarda bazı kişilerin yasa yapması gerekirken, bazılarının bu yasaları yürütmesi ve bazılarının ise söz konusu yasalara itaat etmesi gerekir.

Toplumsal yapının temelinde ailenin bulunduğunu savunan Aristoteles, ailenin ilk toplumsal teşkilatlanma olduğunu belirtmektedir. Toplumsal birliğin ilk aşaması olan aile, toplumsal teşkilatlanma türleri arasında yetkinlik bakımından en alt seviyede yer almasından dolayı değerler sıralaması içinde de en aşağıdadır.¹¹⁷ Bununla birlikte Aristoteles, **Eudemos’a Ahlâk**’ta, insanların yalnızca siyasal ve toplumsal bir varlık olmadığını, aynı zamanda ailesiyle birlikte yaşayan bir varlık olduğunu da ifade etmektedir.¹¹⁸ Ona göre, doğal yasalara uygun olarak kurulan ve varlığını sürdüren ilk aile, erkeklerin “kadınlar ve kölelerle birleşmesinden meydana gelmiştir.”¹¹⁹ İnsanların zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıkları ilk toplumsal birlik olan ailelerin diğer ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla başka ailelerle birleşip bir birlik oluşturmaları ile ilk köyler ortaya çıkmıştır.¹²⁰ Bu noktada ilk köylerin, zorunlu ihtiyaçların dışında “iyi yaşam” gayesini gerçekleştirmeye yönelik kurulan ilk toplumsal birlikler olduklarını söylemek mümkündür.

Aristoteles için kendi kendine yetmek hem bir amaç ve hem de bir yetkinliktir ki, polis şeklindeki toplumsal teşkilatlanmanın varlığı, toplumun kendi ihtiyaçlarını

¹¹⁵ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 92.

¹¹⁶ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1242a 25.

¹¹⁷ William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 39.

¹¹⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 1242a 20.

¹¹⁹ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 8.

¹²⁰ Dante Germino, **a.g.e.**, s. 369.

yeterince karşıladığı bir ortamda gerçekleşmektedir. Kendi kendine yeterlilik ise bir poliste çiftçiler, zanaatkarlar, askerler, rahipler, zenginler ve adaleti dağıtan hâkimler sınıfının ortaya çıkmasıyla sağlanmaktadır.¹²¹ Böylece şehir devletlerinin kurulmasıyla toplumsal düzenin değişim süreci de tamamlanmıştır. Şehir devletleriyle birlikte artık toplumsal düzenin amacı, sadece insanların temel ihtiyaçları karşılayarak hayatta kalmalarını sağlamak değil, aynı zamanda daha iyi bir yaşamı tesis etmektir. Nitekim devletin “yalnızca koruma ve mal mülk, zenginlik takası dışında bir şey” olduğunu düşünen Aristoteles’e göre, gerçek anlamda “devlet adını taşıyan oluşumun vatandaşların erdemini kendisine dert edinmesi gerekir.”¹²² Böyle bir durumda devlet, insanlar arasında belli ortak çıkarlar etrafında kurulan bir ittifak olmaktan çıkıp, insanların erdemli hayat yaşamalarını sağlayan bir teşkilatlanmaya dönüşmektedir.

Bu bağlamda şehirlerin belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda oluşukları hususunda Platon ve Aristoteles’in aynı düşünceyi paylaştıklarını söylemek mümkündür. Ancak Platon basitten daha karmaşık bir sosyal örgütlenme biçime doğru giden bu toplumsal değişime yalnızca işaret etmekle yetinirken Aristoteles ise bu aşamaları polisi ortaya çıkaran tarihsel aşamalar olarak tasvir etmektedir.¹²³ En az aile ve köy toplulukları kadar polisin de doğal bir topluluk olduğunu düşünen Aristoteles’e göre polis, yaşayan varlığın bütün vasıflarını sahip bir organizmadır.¹²⁴ Aristoteles’in bu düşüncesini, devletin ve buna bağlı olarak yasaların uzlaşma sonucunda ortaya çıktığını ve bu yönüyle de doğaya ve adalete aykırı kötü şeyler olduğunu savunan Thrasymakhos (ö. m.ö. 400) ve Lycophron (ö. m.ö. 325) gibi bazı sofistlere karşı yöneltilen eleştiriler olarak görmek de mümkündür.¹²⁵

Toplumsal düzenin aileden şehir devletlerine doğru gerçekleşen büyüme ve gelişiminden hareket eden Aristoteles’in bunun doğaya uygun olduğunu savunması, gerçek anlamda iyi yaşamın ancak polis şeklindeki bir toplumsal düzende gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Böylece mezkûr toplumsal değişimin temel

¹²¹ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 8, 33, 210; Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 277-278.

¹²² Aristoteles, **a.g.e.**, s. 7-8.

¹²³ Dante Germino, **a.g.e.**, s. 371.

¹²⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 8-9; **a.g.e.**, s. 369-370; William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 38. Aristoteles her ne kadar devletin doğal bir oluşum olarak değerlendirse de onun bütünüyle insan iradesinden bağımsız olduğunu düşünmektedir. Öyle ki, varlığa gelmesi ve varlığını sürdürmesi bütünüyle insan iradesine bağlıdır. Nitekim Aristoteles, devleti ilk kurulmasını akıl eden kişiyi övgüye en çok layık olan kişi olarak tarif etmektedir. Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, s. 200.

¹²⁵ Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 279.

gayesinin polisi ortaya çıkarmak olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁶ Platon’a benzer şekilde polis ile insan doğası arasında ilişkiyi sürdüren Aristoteles, **Politika**’da, iyi yaşamın ancak poliste elde edilebileceğini düşünmektedir. Konuyla ilgili olarak insan doğasının en iyi şekilde poliste gerçekleşebileceğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bundan, devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar. Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde – insanlığın altında olmaya bir örnek, Homeros’un “saygısızlık eder, soyuna, düzene, ocağına” diye kınadığı savaş düşkünü kişidir; böyle bir kimse doğası gereği savaşa düşkün olur, tek başına kalmış bir dama taşı gibi hiçbir işbirliğine girmez. Fakat önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorunu değildir; çünkü besbelli ki, insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır.”¹²⁷

Aristoteles’in yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere iyi yaşam, iyi bir yönetim altında gerçekleştirilebilir. İyi bir yönetim ise iyi yasalar tarafından oluşturulur. İyi yasaların poliste bulunmasından dolayı iyi yaşam ancak poliste mümkündür.

Ayrıca Aristoteles her ne kadar polis toplumunun ortaya çıkışını belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda oluştuğunu söylese de nitelik anlamında polis ya da devletin, aile ya da başka bir toplumsal birlikten önce geldiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Bu yönüyle toplumsal dönüşümün son aşaması olan polis ya da devlet, değer ve amaçlar bakımından en yüksek toplumsal birliktir. Böylece polis ya da devlet sadece toplumsal, kurumsal ya da nesnel değerler bakımından değil, aynı zamanda iyi yaşamın burada mümkün olmasından dolayı insanın kendi doğası bakımından da en üst niteliklere sahiptir.¹²⁹

¹²⁶ Dante Germino, **a.g.e.**, s. 370.

¹²⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 9.

¹²⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 10, 203; William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 39.

¹²⁹ William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 39.

2. Yasaya İtaat ve Yasa Koyucu

Platoncu anlayışa göre toplumsal düzeni sağlayan yasalar ancak aklın çabasıyla oluşturulabilir; çünkü akıl, yasa da içinde olmak üzere, her şeyin yaratıcısıdır. Platon için “neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna karar veren uslamlama, bir kentin ortak kararı haline geldiğinde ‘yasa’ adını almaktadır”.¹³⁰ Tek bir kişinin ya da belli bir grubun çıkarları doğrultusunda ihdâs edilen yasaların “bütün kentin yararını göz önüne almadıkları için, doğru yasalar olmadığını” düşünen Platon, bu türden yasaları ihdâs eden kişilerin de yurttaş değil, partizan olduklarını savunmaktadır.¹³¹ **Yasalar** diyalogunda iyi bir yasa koyucu ile doğru yasa arasında kurduğu bu ilişkiyi **Büyük Hippias**’ta da süren Platon şunu ifade etmektedir:

“Sokrates: Peki, öyleyse, yasayı yapanların, onu siteye en büyük iyilik olarak yaptıkları; onsuz, iyi yönetimin olanak dışı olduğu doğru değil mi?

Hippias: Söylediğin gerçek.

Sokrates: Bu durumda, yasayı yapanlar iyi olanı gözden kaçırınca, yasaya uygun olanı ve yasanın kendisini de yitirmiş oluyorlar; yoksa sen başka bir şey mi söyleyeceksin?”¹³²

Platon söz konusu düşüncesini **Minos**’ta, “Öyleyse gerçek olanı saptamada yanılanlar, yasaya uygun olan şeyleri saptamada da yanılırlar”¹³³ ifadesiyle temellendirmektedir ki, bu durum yasaların insanları daha iyi yapmasından dolayı zorunlu oldukları fikrini ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede toplumun, yasaları ihdâs edecek iyi bir yasa koyucuya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Çünkü her insan, toplumsal düzen ve adaleti tesis eden yasaları ihdâs edebilecek bir mizaçta yaratılmamıştır. Nitekim Aristoteles’e göre de yasaları oluşturacak kişinin sıradan bir

¹³⁰ Platon, **a.g.e.**, 644d, 645a.

¹³¹ Platon, **a.g.e.**, 715b.

¹³² Platon, “Büyük Hippias”, **Eflatun II**, çev. Oya Özay, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, 284d.

¹³³ Platon, “Minos [Ya da Yasa üzerine]”, çev. Ayşın Akyor, **Eflatun II**, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, 316b.

insan olması mümkün değildir; bu kişi son derece gelişmiş bir akıl yapısına sahip olduğu gibi her alanda da tam manasıyla yetkin olmalıdır.¹³⁴

Yasa yapmanın siyasetle de ilişkili olduğunu düşünen Aristoteles, ancak *aklı başında olan siyasetçilerin (fronimôs)* iyi yasalar yapabileceğini ifade etmektedir.¹³⁵ **Eudemos’a Ahlâk**’ta, yasa koyucunun tanımını yapan Aristoteles için bu kişi, güzel eylemleri salt kendilerinden ötürü tercih eden kişidir. Diğer bir ifadeyle yasa koyucu kişi, *ariston* yani “en iyi”yi amaçlayarak eylemlerde bulunan ve bu çerçevede yasalar oluşturmaktadır. Platon’a benzer şekilde yasa koyucu ile doğru yasa arasında ilişki kuran Aristoteles, iyiyi amaçlamayan bir yasa koyucunun gerçek anlamda yasa koyucu olamayacağı gibi *fronimôs* adını almayı da hak etmediğini savunmaktadır.¹³⁶

Platoncu ve Aristotelesçi düşünceye göre yasa koyucu, insanlar arasındaki çatışma ortamını kaldırıp onun yerine toplumsal düzeni oluşturan, adaleti ve ölçülülüğü tesis eden kişidir. Bu doğrultuda yasa koyucuyu, insanları erdem yoluna yöneltmek için yaşamı boyunca çabalayan kişi olarak tanımlamak mümkündür.¹³⁷ Bu yaratılıştaki insanların çok az sayıda olduğunu ve her zaman ortaya çıkmadıklarını düşünen Platon’a göre bu kişiler, “yurttaşlarının çoğunu, hatta en kötülerini bile doğru yolda tutabilirler. Çünkü tanrılar karşısında hep yerinde ve zamanında düşünür, hareket eder ve konuşurlar.”¹³⁸

Yasalar adlı diyalogunda yasa koyucuları “yasaların hizmetkarları” şeklinde isimlendiren Platon, “bir devlette yasa güçsüz ve çiğneniyorsa” o devletin yıkılışının yakın olduğunu savunmakta ve toplumsal düzenin sürdürülmesini sağlayan en önemli unsuru ise yöneten ve yönetilen sınıfların yasalara mutlak itaati ile ilişkilendirmektedir. Öyle ki insanın anlam kazanabilmesi, ancak yasalara gösterdiği saygının ölçüsüne bağlıdır.¹³⁹ Ancak yine **Yasalar**’da, bilhassa yasa ile yasa koyucu

¹³⁴ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1180b-1181b.

¹³⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 1141b 25; Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1216b 20. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında, Aristoteles’in siyaset felsefesinin önemli kavramları olan *fronêsise* ve *fronimôs* kavramları Fârâbî’nin siyaset felsefesinde yer alan *ta’akkul* ve *müte’akkil* kavramları bağlamında yeniden incelenecektir.

¹³⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1216b 20-25.

¹³⁷ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 770d.

¹³⁸ Platon, **Epinomis**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, 989c.

¹³⁹ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 715d; Jean-François Mattêi, **Platon**, İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2008, s. 87.

arasındaki ilişkinin farklı bir şekilde kurulduğunu Platon'un şu ifadelerinden takip etmek mümkündür:

“Eğer bir gün tanrısal bir talihle yaradılıştan yetenekli bir insan doğar da bunları kavrayabilirse, kendisini yönetecek hiçbir yasaya gereksinim duymayacaktır; çünkü hiçbir yasa ve hiçbir düzenleme bilgiden daha üstün değildir, aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir, akıl, yapısı gereği gerçekten özgürse, her şeyi yönetmelidir”¹⁴⁰

Anlaşıldığı üzere Platon, her yönden üstün niteliklere sahip bir kişinin yönetici olması durumunda onun yasaya itaat etmesini gerekli görmemektedir. Çünkü akıl, yasalar da dahil her şeyin üstündedir. Dolayısıyla yasaya itaat bağlamında öne çıkan en önemli ölçüt, aklî yetkinliktir. Ancak bu pasajın hemen devamında, söz konusu tanrısal niteliklere sahip kişinin varlığını kendi döneminde mümkün görmeyen Platon, yasaya itaatin esas olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Platon'un yasaya tâbi olmayı tüm toplumsal sınıflar için bir zorunluluk olarak kabul etmesi, yasa önünde herkesin eşit olduğu düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.¹⁴¹

Yasaya itaatin gerekliliği düşüncesini en yoğun şekilde **Kriton**'da işleyen Platon, “sırf yasa olması bakımından yasa”ya her koşulda sadakatin gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durum sadece doğru yaşamı sağlayan yasalar için geçerli değildir, yürürlükteki bütün yasalar için de geçerlidir.¹⁴² Bu çerçevede Platon, yasaya mutlak anlamdaki itaat ile *yasa ideası* arasında ilişki kurmaktadır. Bütün yasalar, yasa ideasından pay alarak, toplumsal düzen ve adaletin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle mevcut yasalara gösterilen itaat, aynı zamanda yasa ideasına da gösterilmektedir ki, yasalara boyun eğmek bütün yurttaşların en önemli asli görevidir. Yurttaşlar arasında yasalara en çok itaat eden kişi, yönetici olmayı da

¹⁴⁰ Platon, **a.g.e.**, 875c-d.

¹⁴¹ Sebile Başok Diş, “Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 19/1, s. 1038; Dante Germino, **a.g.e.**, s. 287.

¹⁴² Platon, “Kriton”, çev. Tanju Gökçöl, **Diyaloglar**, yay. haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 53a-e. Platon yine **Kriton**'da, yasaya olan mutlak itaati “*kim sevebilir şehrini, yasalarını sevmeyse?*” sözüyle ifade etmektedir; bkz. Platon, **a.g.e.**, 53a.

en çok hak eden kişidir; çünkü en iyi yurttaş “yasa koyucunun yazıya geçirdiği yasalarına, övgülerine ve kınamalarına uyarak lekesiz bir yaşam sürmüş olan erdemli kişi”dir.¹⁴³

Yasalara itaatsizliğin, toplumsal düzenin bozulmasına ve kaosu çıkmasına yol açacağını düşünen Platon, her türden insanın –Aristoteles’in söz edeceği *doğaları gereği erdemli* olan insanlar da dâhil- her koşulda yasalara itaat etmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁴ Çünkü yasaların çiğnenmesi, evrene ve polise içkin olan düzeni bozduğu için yalnızca insanlara karşı değil, aynı zamanda tanrılara karşı da saygısızlık etmiştir.¹⁴⁵ Diğer bir anlatımla Platon felsefesinde yer alan yasalara itaatsizlik sonucunda ortaya çıkan kaos ve düzensizlik durumunu, Sophokles’in, “devleti göçürür ocakları söndürür, kargaşa parçalar bağdaşık güçleri, hazırlar kaçınılmaz bozgunu. Oysa buyruklara boyun eğmek güvenliğini sağlar çoğunluğun.” şeklindeki sözleriyle ifade edilebilir.¹⁴⁶

Yasa koyucunun yasaya itaatini Platon’dan farklı bir şekilde değerlendiren Aristoteles’e göre ise yasa koyucunun yasaya itaati zorunlu değildir. Bu bağlamda o, **Politika**’da şunları ifade etmektedir:

“Fakat son derece üstün bir (ya da birkaç kişi – ama kendilerini bir şehrin bütününü oluşturacak kadar çok sayıda değil) bütün geri kalanların iyiliği ve yeteneği onunkiyle (ya da onlarınkiyle) karşılaştırılamayacak kadar üstün bir kimse varsa; böylelerini biz devletin bir parçası sayamayız, onu aştığını kabul ederiz. Erdem ve siyasal yetenekçe o kadar üstündürler ki, onları geri kalanlarla yalnızca eşit olmaya lâayık görmek adaletsizlik olur. Böyle birinin insanlar arasında bir tanrı sayılması akla yakındır. Amacını tartışmakta olduğumuz yasama kararları, açıktır ki, bu gibi durumlara ilişkin değil; çünkü yasalar doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar; bu olağanüstü kişileri yönetebilecek yasa yoktur.”¹⁴⁷

¹⁴³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 822e. Platon’un bu düşüncesini Sophokles, **Antigone**’de şu sözlerle ifade etmiştir: “İtaat etmesini bilen iyi yönetici olur ilerde, iyi yönetici iyi yurttaştan yetişir.” Bkz. Sophokles, **Antigone**, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 1997, 669-670.

¹⁴⁴ Platon, “Kriton”, çev. Tanju Gökçöl, **Diyaloglar**, yay. haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 50a-e, 51b-c; Platon, **Mektuplar**, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul: Cumhuriyet, 1999, s. 53-54.

¹⁴⁵ Jean-François Mattêi, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁴⁶ Sophokles, **a.g.e.**, 673-378.

¹⁴⁷ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 94.

Sahip oldukları hasletler sebebiyle üstün olan kişilerin, sıradan insanlar gibi yasalar tarafından erdemli bir hayata yönlendirilmelerine ihtiyaçları yoktur; çünkü bu kişiler “doğaları gereği erdemli” olanlardır. Bu nedenle onların eylemleri de mutlak anlamda erdemli ve iyidir. Bu kişileri sıradan insanlarla aynı şekilde değerlendirmenin haksızlık olacağını düşünen Aristoteles, onları “tanrılar arasında değerlendirmenin daha iyi” olacağını ifade etmektedir.¹⁴⁸ Başka bir anlatımla bu kişiler, toplumsal teşkilatlanmayı sağlayan ilkeleri oluşturmalarından dolayı yasa koyucudurlar ve toplumsal yasaların sınırlarının dışında yer almaktadırlar. Bu çerçevede toplumsal yasalar, tanrısal nitelikli insanlar için değil, yalnızca soy ve istidad bakımından birbirlerine denk olan insanlar için geçerlidir. **Nikomakhos’a Ahlâk**’ta, mezkûr özellikleri nedeniyle tanrılara benzeyen bu kişilerin çok nadiren ortaya çıktığını belirtilmektedir.¹⁴⁹

3. Toplumsal Maslahat ve Adalet Olarak Yasa

Platon, erdemli ve iyi yönetici sınıfının hiçbir zaman salt kendi çıkarlarını korumak için yasalar çıkarmadığını bunun yerine, yönetilenlerin çıkarlarını gözettiklerini savunmaktadır.¹⁵⁰ Çünkü doğru yasaları çıkaran kişi, “devletin olabildiğince erdemli ve mutlu olmasını istemelidir.”¹⁵¹ Bu anlayışla **Devlet** diyalogunda yasa koyucunun temel gayesinin, toplumun en iyi nasıl yönetileceğini ve bireyin kendi yaşamını en iyi nasıl sürdürebileceğini göstermektedir.¹⁵² **Yasalar**’da ise

¹⁴⁸ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1237a 15-25.

¹⁴⁹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1145a 30.

¹⁵⁰ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 342e-345e.

¹⁵¹ Platon, Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 742e. Platon’un **Devlet**’te tasvir ettiklerinden öyle anlaşıyor ki, ideal devlet kurucusu her ne kadar yurttaşların mutlu olmalarını istese de bu mutluluk, birbirinden farklı ve her biri biricik karakterlere sahip insanların mutluluğu değil, yasa koyucunun ihdâs ettiği yasalar çerçevesinde tasarlanmış olduğu toplumsal adaletin ve ölçülülüğün gerçekleştirilmesidir. Ayrıca Platon, **Epinomis**’de ise insanların gerçek mutluluğa ancak ölümden sonra ulaşacaklarını şu şekilde ifade etmektedir: “Çünkü insan, namusluca bir ömür sürerek erişmek istediği iyilikleri ölümünden sonra elde edip en iyi bir sona erebilir.” Bkz. Platon, **Epinomis**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, 973e

¹⁵² Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 701d.

gerçek anlamda “devlet yönetme sanatı”nın bireysel olandan ziyade toplumsal olanla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur ve devleti, bireysel çıkarların değil, toplumsal çıkarların ayakta tuttuğunu ifade eder.¹⁵³ Ona göre yasa koyucu, ancak akıl aracılığıyla toplumun ihtiyaçlarına uygun bir kurallar bütünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda *nomos* ile *nous* arasında etimolojik olarak ilişki bulunduğunu savunan Platon, yasanın ihdâs edilmesindeki en önemli koşullardan birisinin akıl kaynaklı olması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁴ **Devlet** adlı diyalogunda belirttiği üzere, insanın kötülük ve adaletsizliklere yönelmesini engelleyen en önemli şeyler akıl ve akıl kaynaklı yasalar.¹⁵⁵ **Büyük Hippias**’ta ise bütün insanlar için yararlı olanın aynı zamanda yasalara da uygun olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶ İdeal yasaların düzenlenmesi bağlamında aklın yanı sıra, ölçülülüğün de gerekli olduğunu savunan Platon, en iyi devlet düzenin ve en iyi yasaların, “bir insanda en büyük güç akıl ve ölçülülükle birleştiği zaman” gerçekleşebileceğini düşünmektedir.¹⁵⁷

Platon, yasanın nesnelliği düşüncesini desteklemek için akıl ile yasa arasında kurduğu söz konusu ilişkinin bir benzerini yasa ile Tanrı arasında da kurarak bu düşüncesini teolojik/metafizik alanla da desteklemektedir. Bu bağlamda Tanrı, “var olan her şeyin başını sonunu ve ortasını elinde tutar ve tanrısal yasayı çiğneyenlerin peşinde ise hep cezalandıran adalet vardır”.¹⁵⁸ Böylece sofistlik iddianın aksine artık “her şeyin ölçüsünün insan değil, daha çok Tanrı” olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Ayrıca teolojik/metafizik düşünceyle yasa ve hukukun akılcılığıyla kurulan bu ilişki **Yasalar**’ın X. kitabında ayrıntılı olarak incelenmektedir ki, Platon burada *kozmosun* akıl tarafından yönetildiğini uzunca tartışmaktadır.

¹⁵³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 875b.

¹⁵⁴ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 713e, 957c; R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 28.

¹⁵⁵ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 604b.

¹⁵⁶ Platon, “Büyük Hippias”, **Eflatun II**, çev. Oya Özay, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, 284d.

¹⁵⁷ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 712a. Ayrıca Platon, **Devlet** 456c’de, en iyi yasaların/ideal yasaların ölçülü olmalarının yanı sıra, “gerçekleşmeye elverişli” de olduklarını iddia etmektedir. Bu durum Platon’un gerek ideal devlet gerekse de bu toplumsal yapı için önerdiği yasaların insan doğasıyla/gerçekliğiyle çatışmadığını ve bu nedenle de söz konusu toplumsal yapı ve onun yasalarına uygun şartlar sağlanması durumunda gerçekleşebileceğine inandığını göstermektedir. Bkz. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 456c.

¹⁵⁸ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 716a.

¹⁵⁹ Platon, **a.g.e.**, 716c.

Platoncu görüşe göre ideal yasanın adaleti gözeterek akıl temelinde ihdâs edilmesinin yanı sıra, *nomosun physisle* özdeş olması da gerekir. Başka bir ifadeyle, ihdâs edilecek ideal yasalar doğaya uygun olmalıdır. Böylelikle yasa koyucu yasaları oluştururken kendi iradesi doğrultusunda değil, doğaya göre hareket etmesinden dolayı sofistlerin dile getirdikleri yasaların göreceliği ve adaletsizliği sorunu da ortadan kalkmaktadır.¹⁶⁰ Bu anlayış çerçevesinde yasa koyucunun temel kaygısı, “birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldirmek, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmek” olmalıdır.¹⁶¹ Başka bir anlatımla iyi bir yasa koyucunun temel gayesi, poliste adaleti sağlamasıyla birlikte “yasalarını yaptığı kentin nasıl özgür, uyumlu ve akli başında olacağını göz önüne alarak yasa çıkartmak”tır.¹⁶²

Platon’un, toplumsal düzen ve adaletin sağlanması için yasaların toplumsal maslahat gözetilerek ihdâs edilmesi gerektiği şeklindeki bu düşüncesi Aristoteles’in siyaset felsefesinde de karşılık bulmaktadır. Devletin, yöneticilerin ortak çıkarları etrafında oluşturulan bir teşkilatlanma olarak kabul edilmesini reddeden Aristoteles, bu durumda yasaların “yalnızca bir anlaşma” olacağını ve bunun sofistlerin yasaların insanların “birbirlerinin hakkını tanımaktan ibaret” olduğu şeklindeki düşüncesini destekleyeceğini düşünmektedir. Bu görüşün son derece yanlış olduğunu savunan Aristoteles’e göre, yasanın bu şekilde tanımlanması durumunda devletin “yurttaşları iyi ve âdil yapacak gücü kalmaz”.¹⁶³ Oysa yasalar hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin ortak çıkarlarını korumayı amaçlamasından dolayı herkes için gerekli ve geçerli olan bir şeydir. Bu çerçevede Aristoteles, insanların mutlu olmalarını sağlayan en önemli unsurun yasalar olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶⁴ Dolayısıyla toplumsal yasalar insanların, insana özgü en önemli ve en üstün olan şeyi elde etmelerini sağlayacak şekilde ihdâs edilmelidir.

¹⁶⁰ Platon, **Kratylos**, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, c. I, 2016, 387d; Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 890d; Candan Şentuna-Saffet Babür, **a.g.m.**, s. 33; R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁶¹ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 520a.

¹⁶² Platon, **a.g.e.**, 701d.

¹⁶³ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 84.

¹⁶⁴ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1129b 10-20; Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1217a 20.

Yasanın nesnelliği ve kamusal yararı gözetmesi şeklindeki Platoncu görüş, Aristoteles felsefesinde insanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan ve mutlu olmalarını sağlayan en temel ilke şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre insanların esas gayesi *iyi bir biçimde yaşamaktır* ki, toplumsal düzenin oluşturulmasının asıl nedeni *iyi yaşamı* mümkün kılmaktır.¹⁶⁵ Bu bağlamda Aristoteles, toplumsal düzeni yalnızca insanların zorunlu ihtiyaçlarının karşılandığı bir teşkilatlanmanın ötesinde, varlık gayesini gerçekleştirme imkânı bulduğu bir kurumsal yapı olarak kabul etmektedir. Gerçek anlamda toplumsal teşkilatlanma veya devlet, sadece iyi yaşam gayesinin gerçekleştirilmesine imkân sağlayan toplumsal yapılardır. Bu noktada devlet için iyi yaşamın ne olduğu sorunu soran Aristoteles, bunun *adalet* olduğunu ifade etmektedir. Böylece iyi yaşam ile adalet arasında ilişki kuran Aristoteles, devletin vatandaşlar arasında adil olması durumunda onların erdemli bir hayat yaşamalarını sağlayacağını ve böylece varlık gayelerini gerçekleştirebileceklerini düşünmektedir. Başka bir anlatımla, insanî yaşam olarak da ifade edilebilecek iyi yaşam, insanın erdemli davranışlarda bulunmasını amaçlamaktadır.¹⁶⁶ Böylece erdem ile adalet arasında ilişki kuran Aristoteles'e göre, yasaya uymayan, çıkarıcı ve eşitliği gözetmeyen insan adaletsizdir.¹⁶⁷ Açıktır ki eşitliği gözeterek yasalara uyan kişi adil insan olurken, eşitsizliği gözetken ve yasalara uymayan kişi ise adaletsizdir.

Adaletin kendi içinde belli bir erdem taşıdığını düşünen Aristoteles, onun aynı zamanda erdemin tam olarak kullanılmasını gerekli kılan bir şey olduğunu da savunmaktadır. Dolayısıyla erdemler arasında sadece adalet erdemi insanların iyiliğiyle ilgili bir şeydir ki, bu ancak insanlarla kurulan ilişkide ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla Aristoteles adaletin, “erdemlin bir parçası değil, erdemin bütünü” olduğunu, aynı şekilde adaletsizliğin de “kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünü”

¹⁶⁵ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 79.

¹⁶⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1178b 5; Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 90-91. Bu noktadan hareketle Aristoteles'in politika ile ahlâk arasında nasıl bir ilişki kurduğunu görmek de mümkündür. Buna göre, ahlâk, “tek bir kişi” için iyiyi araştıran bir etkinlik olmasına karşın politika ise polis için veya toplum için iyiyi araştırmaktadır. Böylece politikanın iyiyi araştırmasının ahlâkın araştırmasından daha kapsamlı olduğu gibi aynı zamanda onun araştırmasını da içermektedir. Bu itibarla polis ve toplum için iyi olanı araştıran politikanın bireyin iyisi ile ilgilenen ahlâktan önce geldiği ve bu yönüyle de ondan daha değerli olduğunu söylemek mümkündür; bkz. Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 238-239.

¹⁶⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1129a 30.

olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸ Bu anlayış temelinde Aristoteles, **Nikomakhos’a Ahlâk**’ta, adaleti şu şekilde tanımlamaktadır:

“Ayrıca adalet, adil insanın “adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkasıyla ilişkisinde kendine, gerek biriyle ilişkisinde başkasına, tercih edilen şeyi kendisine daha çok diğerine de daha az, zararlı olan şeyi de bunun tam tersi olacak şekilde paylaştırmayan, hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlanarak eşitçe paylaştıran insan” şeklinde tanımlanmasını sağlayan şeydir.”¹⁶⁹

İnsanlara “yiğit, ölçülü ve basitçe erdemlere uygun” olduğu söylenen şeylerin yapılmasını buyurmasından dolayı yasanın emrettikleri şeylerin aslında adil olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle adil olan şey, yasalara uygun olandır; buna karşın adil olmayan ise yasalara aykırı olandır. Aristoteles, **Magna Moralia**’da ise adaletin bir çeşit “tam erdem” olduğunu düşünmektedir. Yasanın buyurduğu şeylerin adil olması nedeniyle, “yasaya uygun şekilde adil olagelen biri tam anlamıyla iyi birisidir”.¹⁷⁰ Bu nedenle Aristoteles için adalet, yasaya uygunluktur ve buna bağlı olarak adil insan ise yasaya uygun yaşayanıdır. Bu bağlamda adalet ve iyi yaşam, polisi oluşturan bireyler arasındaki eşitliğe ve amacı yurttaşları insanî yetkinliğin en üst sınırına ulaştırmak olan yasaya bağlı bir özgürlüğe dayanır.¹⁷¹

4. Yasanın Kapsayıcılığı ve Anayasa

Bütünün parçalardan oluşmasına benzer şekilde toplum ve devlet de vatandaşlardan oluşmaktadır. Ancak antik Yunan dünyasında vatandaşlık için gerekli görülen en önemli ölçüt bireyin özgür olmasıdır. Bu bağlamda özgürlük, anayasa temelli bir hukuk devletinde karar alma sürecine katılma anlamına gelmektedir. Bu

¹⁶⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, 1130a 5-10.

¹⁶⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1134a-10

¹⁷⁰ Aristoteles, **Magna Moralia**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, 1193b.

¹⁷¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 351.

çerçevede köleler, vatandaşlıktan çıkarılanlar, sürgünler, şehrin nüfus sicilinde kaydı bulunmayan yetişkinler, kadınlar ve en nihayetinde yabancılar vatandaşlığa dahil edilmedikleri için polisin yönetiminde yer almaları mümkün değildir.¹⁷²

Bu anlayış temelinde hareket eden Aristoteles, yasanın kapsayıcılığını vatandaşlık tanımı merkezinde değerlendirmektedirler. **Politika**'da, kimin vatandaş olup olmadığı hakkındaki çeşitli tartışmaları ve görüşleri aktardıktan sonra kendi vatandaşlık tanımını yapan Aristoteles'e göre yalnızca "görüşme (yasama) ya da yargılama yetkisine katılmaya hak kazanan" bir insana vatandaş denilebilir.¹⁷³ Dolayısıyla yalnızca toplumsal yasaların oluşturulmasında katkıda bulunan ve hukuk sisteminin içinde kendisine yer bulan kişiye vatandaş denilmektedir ki, böylece insan doğasına içkin olan kendi türdeşleriyle yaşama eğiliminin her insanda vatandaşlığa doğru evrilmediği anlaşılmaktadır.¹⁷⁴

Özgür insanların yönetilmeleri ile köle olanların yönetilmeleri arasında fark bulunduğunu ve polis yönetiminin özgür ve eşit erkeklerin yönetilmesi olduğunu savunan Aristoteles'e göre özgürlük, temeli eşitlik ve karşılıklı konuşmaya dayalı politik yönetim alanı olan poliste sadece erginliğe ulaşan özgür erkekler için geçerlidir.¹⁷⁵ Dolayısıyla antik Yunan dünyasında kabul gören "özgürlük" kavramı, polisin sınırlarının ötesindeki insanları kapsamadığı gibi toplumun bütün mensuplarını da kapsamamaktadır.

Soy temelinde özgür yurttaşlar arasında da ayırım yapan Aristoteles'e göre polisteki her özgür birey, soyluluk derecesine bağlı olarak vatandaşlıktan pay almaktadır. Başka bir anlatımla Solon'un yasalarını çağrıştıran bu anlayışa göre gerçek anlamda vatandaş olarak nitelendirilecek olanlar, yalnızca soylu kimselerdir. Mülk sahibi olan soylulara karşın erdem ortaya koymaktan uzak olan zanaatkârlar veya daha aşağı sınıflara mensup olanlar ise devlette hiçbir söz ve pay hakkına sahip

¹⁷² Dante Germino, **a.g.e.**, s. 380.

¹⁷³ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 71. Aristoteles'in bu tanımı, yalnızca Atina'daki demokratik yönetim sisteminde geçerlidir. Öyle ki Sparta ve Girit gibi devletlerde yasa ve yargılama gücü bütün vatandaşlar değil, sadece önemli memuriyetleri ellerinde bulunduran soylu kimseler sahipti. Bkz. W. D. Ross, **Aristoteles**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 384.

¹⁷⁴ W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 383.

¹⁷⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 16; Melike Durmaz, "Aristoteles'te Polis'in Doğal Temelleri ve İnsanın Tamamlanması", **Kutadgubilig**, sy. 34/Aristoteles Özel Sayısı, s. 546-548.

değildirler.¹⁷⁶ Bu sınıfların dışarıda tutulması, Aristoteles'in *boş zaman* anlayışıyla ilişkilidir; çünkü onların yönetim meclisine dahil olup burada yasaları oluşturabilecek boş zamanları yoktur. Dolayısıyla yasama sürecine katılmak, ancak boş zamanları olan soylu kişilerin işidir ki, zanaatkârlar ve diğer işleri yapan vatandaşlar oy kullanmak suretiyle yönetime dahil olabilirler.¹⁷⁷

Siyasi yönetimi, “doğuştan özgür ve eşit adamlar arasında uygulanan”¹⁷⁸ yönetim şeklinde tanımlayan Aristoteles, polis yönetiminin amacının *en iyiyi* elde etmek ve onun sayesinde daha iyi insanlar ortaya çıkarmak olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁹ Diğer bir ifadeyle, *en iyiyi* amaçlayan bir siyasi teşkilatlanma sadece özgür erkek bireyler arasında yasa temelinde kurulabilir. Ancak siyasi bir örgütlenmenin/polisin kurulabilmesi için çeşitli ihtiyaçlar söz konusudur ve bu ihtiyaçların karşılanması için de aynı şekilde çeşitli zanaatlara ve bunları yapan insanlara ihtiyaç vardır. Bu nedenle polis, temel ihtiyaçların üretimini gerçekleştiren ve “aşağılık işler” yapan köleler ve işçilerden de oluşmaktadır. Böylece insanların çeşitli ihtiyaçları, farklı istidadlarda yaratılmış insanlar tarafından karşılıklı olarak giderilmemesinden dolayı polis, Platon’un da ifade ettiği gibi çok çeşitli insanlardan oluşan düzenli bir kurum haline gelmektedir.¹⁸⁰ Fakat bütün bu insanlar polisin vatandaşları değildir; böyle bir durumda *yurttaşın iyiliği* sadece özgür bireyler için geçerli olan bir şey olmaktan çıkacaktır.¹⁸¹

Bu bağlamda antik Yunan düşüncesinde *en iyi siyasi yönetim*,¹⁸² özgür insanların diğer özgür insanlar tarafından yönetilmeleri şeklinde tanımlanmaktadır.

¹⁷⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 92; William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 49.

¹⁷⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 117-222; W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 387.

¹⁷⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 76.

¹⁷⁹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1099b 30.

¹⁸⁰ Platon, **a.g.e.**, 369b.

¹⁸¹ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 77. Karş. Platon, **a.g.e.**, 369b.

¹⁸² Aristoteles, polisin ayrı parçalar arasında kurulan bir denge olduğunu ve bu dengenin ise “orta halliler” tarafından sağlanacağını düşünmektedir. Böylece orta halli sınıf ile en iyi yönetim arasında ilişki kuran Aristoteles, orta sınıfın çoğunlukta olduğu bir poliste paylaşmanın doğal olarak gerçekleşmesinden dolayı en iyi yönetimin ancak böylesi bir toplumsal yapıda ortaya çıkacağını savunmaktadır. Bu nedenle orta sınıfın çoğaldığı, insanların mutlu yaşayabildikleri anayasal yönetim *en iyi yönetim* şeklidir. Buna göre anayasayla yönetilen polis yurttaşları görüşlerini herkesin içinde ifade etme imkânına sahip olmaları ve her yurttaşın kendine özgü, geçerli ve uygulanabilir değer yargılarını oluşturabildiği yönetimin hâkim olduğu sosyo-politik yapıdır. Öyle ki bu yönetim şekli, antik Yunan düşüncesi için insan doğasının ayrılmaz bir parçası olan ideal yönetim şeklini de ifade etmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, bu ideal yönetim şekli sadece eşit ve özgür yurttaşlar arasında kurulmaktadır. Buna karşın orta sınıfın güçlü olmadığı diğer devletlerde ise sürekli olarak istikrarsızlık

Dolayısıyla polisteki yasalar yalnızca özgür bireyler, yani vatandaşlar arasında denge ve düzenin sağlanması için gereklidir; çünkü polis yönetimi özgür ve eşit erkek yurttaşlar tarafından gerçekleştirilir. Böylece poliste geçerli olan yurttaşlık sıfatı, şehrin nüfusunun büyük bir kesimini dışarıda tutmaktaydı ki, Aristoteles’in siyaset düşüncesinde yer alan vatandaşlık teriminin kesin anlamı, ancak bu şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁸³ Bunlar dışında kalan kadınlar, köleler, işçiler, yabancılar, barbarlar ve benzeri toplumsal grupların polis yasalarına tâbi olduklarını söylemek mümkün değildir. Böylece antik Yunan düşüncesinin vatandaşlık tanımı, yasanın geçerlilik alanını da büyük ölçüde belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle sınıflı bir toplumsal yapıya sahip olan antik Yunan dünyası, bu yapıyı meşrulaştırmak için eşitsizliğin temel ilke olarak kabul edildiği bir hukuk sistemini kullanmaktadır.

Yalnızca erginliğe ulaşan özgür erkekleri kapsayan yasa ve vatandaşlık tanımı arasındaki bu ilişki biçimi, “çeşitli yetkelerin ve özellikle bütün ötekilerin üstünde olan egemen yetkenin örgütlenişi”¹⁸⁴ şeklinde tanımlanan anayasalar bağlamında da sürdürülmektedir. Buna göre anayasa, toplumsal örgütlenmeyi sağlayan en önemli unsur olmasına karşın bu örgütlenme sadece vatandaşlığa dahil olanların çıkarları doğrultusunda gerçekleşmektedir.

Vatandaşlar arasında “ortak iyilik” amacını taşıyan anayasanın “mutlak adaletle uygun” olarak “doğru anayasa” olacağını düşünen Aristoteles’e göre doğru bir anayasa yalnızca yönetenlerin çıkarları doğrultusunda düzenlenmemeli, yönetenler ile yönetilenler arasında dengeyi gözetmelidir. Nitekim bunu gerçekleştiremeyen anayasalar, “yanlış ve sapmış anayasalardır”. Yanlış anayasaları efendi ile köle ilişkisine benzeten Aristoteles, bu anayasalarda yönetenlerin çıkarlarının göz önünde bulundurulduğunu ancak özgür insanların yönetim biçimi olan polis yönetiminde bu iki sınıf arasında dengenin kurulması gerektiğini düşünmektedir.¹⁸⁵

İnsanların çıkar ve ihtirasları için içine girdiğinde doğru kararların alınmasının zorlaşmasından dolayı, yasalarda bulunması gereken en önemli özellik “orta karar”

ve buna bağlı olarak gelişen düzensizlik durumu hâkimdir. Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, s. 31, 76, 127-128; William Ebenstein, **a.g.e.**, s. 47-54; Gianfranco Poggi, **a.g.e.**, s. 15-16; Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 296-297.

¹⁸³ W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 384; Dante Germino, **a.g.e.**, s. 382-383.

¹⁸⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 79.

¹⁸⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 80.

yani ölçülü olmaktır.¹⁸⁶ Bilginin ve aklın bir gereği olarak orta olanın en iyi olduğunu düşünen Aristoteles’e göre erdem, ölçülü olandır.¹⁸⁷ Bu çerçevede o, ölçülülüğün her koşulda “övülen” bir durum olduğunu ve insanların bu sayede en doğru seçimi yapmalarının kolaylaştığını ve bütün bunlardan dolayı ölçülü olmanın erdemli olmakla denk olduğunu savunmaktadır.¹⁸⁸

Devletin yönetim türünü belirleyen şeyin anayasanın türü olduğunu düşünen Aristoteles’e göre doğru anayasalar, başta krallık olmak üzere aristokrasilerde ve anayasal yönetimlerde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu yönetim biçimleri yönetenler ile yönetilenler arasında toplumsal maslahat temelinde anayasalarını oluşturmaktadırlar.¹⁸⁹ Buna karşın yanlış ve sapmış anayasalar ise başta tiranlık olmak üzere oligarşi ve demokrasilerde ortaya çıkmaktadır. Tiranlık ve oligarşik yönetimlerde anayasalar yönetenlerin çıkarları doğrultusunda oluşturulurken, demokratik yönetimde ise yönetilenlerin çıkarları doğrultusunda hazırlanmaktadır. Ancak bu anayasaların hiçbirisinin amacı ortak çıkarı sağlamak olmadığı için yanlış ve sapmış anayasalardır.¹⁹⁰ Çünkü anayasaları oluşturan yasaların amacı kötülükleri ortadan kaldırarak vatandaşların erdemli yaşamalarını sağlamaktır. Bu noktada anayasa ile yasa arasında ilişki kuran Aristoteles, anayasaların birbirinden farklı olmasına benzer şekilde yasaların da birbirinden farklı olduğunu ve bu nedenle iyi ve adil yasalar gibi kötü ve adaletsiz yasaların da bulunduğunu düşünmektedir. Ayrıca yasaların doğru ya da yanlış olması öncelikle anayasaya bağlıdır. Diğer bir ifadeyle doğru bir anayasaya göre yapılan yasalar iyi ve adil yasalar olurken, yanlış ve sapmış bir anayasaya göre hazırlanan yasalar ise kötü ve adaletsiz yasalardır.¹⁹¹

¹⁸⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 104. Aristoteles, **Politika**’da, yasalarda ölçülülükle birlikte eşitliğin de bulunması gerektiğini belirtmektedir. Ancak öyle anlaşıyor ki burada bahsi geçen eşitlik, yasanın yasa koyucu dışında kalan bütün yurttaşlar için geçerli ve bağlayıcı olması anlamında kullanılmaktadır; bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, s. 46.

¹⁸⁷ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1220b 35; Aristoteles, **Magna Moralia**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, 1186b 33.

¹⁸⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1109b 25.

¹⁸⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1160a 30-1160b; Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 80; W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 385, 396.

¹⁹⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 80-81; Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 292-293.

¹⁹¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 89-90; Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1130b 5; Ahmet Arslan, **a.g.e.**, s. 298.

5. Yazılı ve Sözlü Yasa

İdeal bir devlette yasaların sayıca az olması gerektiğini düşünen Platon’a göre yöneticilerin, toplumda meydana gelen düzensizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla ayrıntılı yasalar oluşturmaları, düzeni yeniden tesis etmek yerine var olan düzeni daha da kötüleştirmektedir. Bu bağlamda anayasadaki yasaların çokluğunu Hydra’nın kesilen başının yerine yeniden iki başın çıkmasına benzeten Platon, yasaların çokluğunu düzensizliğin kaynağı olarak değerlendirmektedir.¹⁹² **Yasalar** diyalogunda yasa koyucunun yönetim biçiminin ve düzeninin hiç bozulmadan daha iyiye gitmesi için birçok şeyi zorunlu olarak eksik bıraktığını ve ardından gelen yöneticilerin bunları düzeltmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“ATİNALI: Onlara şöyle diyelim: “Yasaların kurtarıcısı, dostlarımız, çıkarmakta olduğumuz yasaların her birinde birçok şeyi atlayacağız -çünkü bu kaçınılmaz-, gene de önemli olan her şeyi ve bütünü elden geldiğince açıklamamız bırakmayıp genel bir çerçeve çizeceğiz: ama bu çerçeveyi tamamlama işi size düşecek. Bunu gerçekleştirirken yöneleceğiniz hedefi dinlemelisiniz.”¹⁹³

Bu düşüncesini **Devlet** diyalogunda da sürdüren Platon, gerçek yasa koyucunun ayrıntılı yasalar koymakla uğraşmaması gerektiğini, devletin iyi olması durumunda yasaları değiştirmemesini, kötü olması durumunda ise temel ve belirleyici nitelikteki tümel yasaları ihdâs etmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü tümel yasaların dışındaki tikel olaylarla ilişkili yasalar, kendiliğinden toplumsal hayattan oluşacaktır.¹⁹⁴

Öyle anlaşıyor ki Platon’un siyaset felsefesinde, yazıya geçirilen ve toplumun gelenek ve âdetlerinde mevcut olan iki farklı yasa türü bulunmaktadır. Yazıya geçirilen yasalar devlet ve toplumsal teşkilatlanmayı kuran yasalar iken, yazıya geçirilmeyen yasalar ise “yaşlılar yanında edeple susmak, yaşlılara yer vermek,

¹⁹² Platon, **a.g.e.**, 426e.

¹⁹³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 770c.

¹⁹⁴ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 427a.

görünce ayağa kalkmak, ana babaya saygı göstermek, saç kesmek ve giyinme ve kuşanma” gibi gelenek ile törelerden oluşan sözlü yasalardır. Hiçbir dönemde yazıya geçirilmeyen sözlü yasalar, çok eski töre ve geleneklere dayanan kural ve düzenlemelerden oluşmaktadır.¹⁹⁵

Platon, **Devlet**’te, sözlü yasaların toplum tarafından kabul edilen ilk yasalar olduklarına işaret ederek bunların tanrısal kökenli olduğunu belirtmekte ve bu yasaların içeriği ve temel kaynağı hakkında şunları ifade etmektedir:

“Sokrates: Tapınakların kuruluşu; kurbanlar; büyük küçük Tanrılara, kahramanlara yapılan törenler; ölülerin gömülmesi, saygı görmesiyle ilgili kanunlar; çünkü bu tür işleri biz bilemeyiz. Bir devlet kurarken, aklımız varsa, biz de atalarımızın başvurduğu varlığa başvurur, yalnız onun sözünü dinleriz. Dünyanın göbeğinde oturan Tanrı, hiç şüphesiz atalarımıza ve bütün insanlara yol gösteren Tanrıdır.”¹⁹⁶

Platon’un **Devlet** ve **Yasalar**’da yaptığına benzer şekilde Aristoteles de **Politika**’da yasaları, sözlü yasalar ve yazılı yasalar olarak iki sınıfa ayırırken, **Retorik**’te ise özel ve genel yasalar şeklinde ayırmaktadır. Genel yasayla yazılı olmayan yasaları kasteden Aristoteles, bu yasaların ilk toplumsal yapılardan aktarılan unsurlardan meydana geldiğini savunmaktadır. Bu yasaların herkes tarafından bilinen yasalar olmasından dolayı onların uygulanması için herhangi bir bilincin oluşturulmasına ihtiyaç yoktur. Ancak özel yasalar, belli bir toplumun yaşamını düzenleyen yazılı yasalardır ve bu yasaların uygulanması için toplumun buna göre eğitilmesi gerekmektedir.¹⁹⁷

Platon’a benzer şekilde Aristoteles de yasaların, toplumun her ögesini kapsamasının, yani her şeyin yasalar tarafından kuşatılmasının olanaksız bir durum olduğunu düşünmektedir. Ona göre hakkında yasaların olmadığı durumlar için bazı

¹⁹⁵ Platon, **a.g.e.**, 425b.

¹⁹⁶ Platon, **a.g.e.**, 427c.

¹⁹⁷ Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, 1368^b 7. Bu ayrımın yanı sıra Aristoteles, **Retorik** 1373^b 5’te yazılı olmayan yasaların, yani genel yasaların özel yasaların bir parçası olduğuna şu sözlerle işaret etmektedir: “Özel yasa, her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasalardır: Bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir.” Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, 1373^b.

kurallar geliştirilebilir, fakat bu kurallar töre ve geleneklere uygun olmalıdır. Bu nedenle yazılı yasalarla birlikte, toplumsal düzeni sağlayan diğer bir önemli unsur töre ve geleneklerdir. Bu çerçevede toplumun yönetiminde ayrıntılı kararlar söz konusu olduğunda sözlü yasalar yazılı yasalara göre daha iyi karar almayı sağlamaktadırlar. Nitekim Aristoteles bu durumu, “insanda duygu vardır ama yasada yoktur” sözüyle açıklamaktadır.¹⁹⁸ Fakat yazılı yasalar, gelenek ve töreden kaynaklanan sözlü yasalardan daha “keskin” ve “belirleyici” olmasından dolayı toplumsal düzenin temel ilkelerini oluşturmaktadır. Buna karşın sözlü yasalar ise yazılı yasalara göre içerikleri daha geniş ve daha kapsamlıdır. Bu nedenle ayrıntı türünden toplumsal sorunların çözülmesi noktasında sözlü yasalar önemli bir role sahiptir. Ayrıca Aristoteles, töre ve gelenek temelli sözlü yasalarla çatışan bir anayasanın uzun süre yürürlükte kalamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle ihdâs edilecek yasaların, öncelikle geleneğe uygun olması gerekir.¹⁹⁹

Antik Yunan düşüncesinde yasa ve gelenek arasındaki söz konusu ilişkiyi öne çıkaran başka bir önemli unsur ise arkaik dönemde; *nomosun* yazılı yasaların yanı sıra sözlü yasalar için de kullanılmasıdır.²⁰⁰ Nitekim Platon, **Yasalar**’da, gelenek merkezli sözlü yasaları *patrioi nomoi* yani atalara ait yasalar olarak nitelendirerek yazılı yasa arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre sözlü yasalar, toplumdaki mevcut veya henüz çıkarılmamış yazılı yasalar arasında yer alan bir köprüdür.²⁰¹ Aristoteles bu türden yasaların bir toplumda yeterince yerleşmesi durumunda yazılı yasaların oluşturulmasının ve toplum tarafından kabul edilmesinin kolaylaşacağını düşünmektedir.²⁰² Aksi durumda yazılı yasaların üzerine inşa edildikleri zemin sağlam olmadığı için toplumsal düzen kısa sürede bozulacaktır. Bu nedenle Platon ve Aristoteles, ideal devlete dönüştürülecek toplumsal yapıda bulunan töre ve geleneklerden oluşan sözlü yasalardaki iyi ve yararlı unsurların korunması gerektiğini savunmaktadırlar; çünkü “bir devleti sağlam tutan, bunların tümüdür, bunların

¹⁹⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1137b 20-1138a.

¹⁹⁹ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 221; L. Foxhall-A.D.E. Lewis, “Introduction”, **Greek Law in its Political Setting Justifications not Justice**, ed. L. Foxhall-A.D.E. Lewis, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 9.

²⁰⁰ Martin Ostwald, **Studies on Greek Law, Oratory and Comedy**, ed. Ilias Arnaoutoglou-Konstantinos Kapparis-Dimos Spatharas, New York: Routledge, 2018, s. 256.

²⁰¹ Platon, **Devlet Adamı**, çev. Behice Bora-Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944, 301a; Michael Gagarin, **Written Greek Law**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 34.

²⁰² Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1137b 35-1138a 5.

karşılıklı desteği olmazsa, hiçbiri sağlam duramaz”.²⁰³ Bu itibarla antik Yunan düşüncesinde toplumsal düzenin oluşturulması ve düzenlenmesi bağlamında yazılı yasa ile sözlü yasa arasında ilkesel olarak bir fark bulunmadığını söylemek mümkündür.²⁰⁴

Yazılı yasalara karşı toplumu bütün yönleriyle kuşatan sözlü yasaların korunması, yazılı yasaların sayıca az olmasını sağlamaktadır. Sözlü yasaların yerine yazılı yasaların ihdâs edilmesi durumunda, sürekli olarak değişen toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanan sorunların çözümü için yeni yazılı yasaların oluşturulması ya da mevcut yasaların değiştirilmesi gerekmektedir. Yasamanın bu dinamikliğini son derece olumsuz bir şey olarak değerlendiren Platon, **Minos**’ta bu durumu “hep aynı yasaları uygulamayan insanlar, anlaşılan, onun ulaşmaya çalıştığı şeyi, yani gerçeği keşfedemiyorlar her zaman” sözleriyle açıklamaktadır.²⁰⁵ Platon’a göre, Girit kralı Minos’un iyi bir yasa koyucu olduğunu gösteren en önemli unsurlardan birisi, onun buradaki yasaları değiştirmeden uygulamaya devam etmesidir.²⁰⁶ Bu konuya **Kritias** adlı diyalogunda da değinen Platon, efsanevi Atlantis adasındaki hükümdarların yasanın değişmezliği hakkında yaptıkları yemini şu sözlerle ifade etmektedir:

“...sütunlarda yazılı yasalara göre hüküm vereceklerine, bugüne kadar onlara karşı gelmiş olanları cezalandıracaklarına bugünden sonra kendilerinin de bu yazılı yasalara bilerek karşı gelmeyeceklerine, babalarının yasalarına uygun olmayan emirler vermeyecekleri gibi onlara aykırı emirlere de boyun eğmeyeceklerine yemin ediyorlardı.”²⁰⁷

Platon’a göre yasa ismini almayı asıl hak eden yazılı yasalardır; bunlara karşı herhangi bir şey yapılmasına ve dolayısıyla değiştirilmesine izin verilmemelidir. Ancak insanî ihtiyaçlar durağan olmadığı gibi basit de değildir. Bu durumda sabit olan

²⁰³ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 793a-d.

²⁰⁴ R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 24.

²⁰⁵ Platon, Minos [Ya da Yasa üzerine]”, çev. Ayşın Akyor, **Eflatun II**, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, 315b.

²⁰⁶ Platon, **a.g.e.**, 321b.

²⁰⁷ Platon, **Kritias: Atlas Efsanesi**, çev. Erol Güneş-Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, 120a-b.

yazılı yasaların toplumu denetlemesi ve düzenlemesi sorunu vücut bulmaktadır ki, sözlü yasaların bu noktada asıl anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan sözlü yasalar, değişen insanî ihtiyaçları karşıladığı gibi toplumsal düzenin sağlanmasında da yazılı yasalara yardımcı olmaktadır.²⁰⁸

Yazılı yasaların değiştirilmesi bağlamında Platon’la benzer görüşlere sahip olmasına karşın Aristoteles, toplumsal ihtiyaçların değişmesinden dolayı yazılı yasaların bu sorunlara bağlı olarak değiştirilmesini savunmaktadır. Bu noktada temkinli olan Aristoteles, bazı durumlarda yasalarda küçük düzeltmelerin yapılması gerektiğini, fakat sürekli olarak yasaları değiştirmenin bir alışkanlık haline gelebileceğinden dolayı toplumsal düzenin bozulabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla yasaların değiştirilmesi -bilhassa uzun süredir toplumsal düzeni sağlayan yazılı yasalar-, yasanın gücünü zayıflatacaktır. Bu gerekçeyle Aristoteles, yasalardaki bazı hataların dahi görmezden gelinebileceğini ifade etmektedir.²⁰⁹

Aristoteles, yasaların insanları eğittiğini ve kararsız kaldıkları konularda onların adil karar alma yeteneklerine uygun olarak sorunları en iyi şekilde çözmelerini sağladığını savunmaktadır. Toplumsal sorunlara getirilen çözüm önerileri mevcut yasalardan daha iyi ve adil olması durumunda yasalar değiştirilebilir. Bu bağlamda **Nikomakhos’a Ahlâk**’ta, tanrılar arasındaki yasaların değiştirilemez olduğunu, fakat

²⁰⁸ R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 24; Candan Şentuna-Saffet Babür, **a.g.m.**, s. 35. Platon düşüncesindeki *aletheia*, yani hakikat ile *yazı* arasındaki ilişkinin belirlenmesi yazılı yasanın hakikatle olan ilişkisinin doğru bir biçimde anlaşılmasını sağlanması bakımından oldukça önemlidir. Haşlakoğlu’na göre, Platon’nun kastettiği anlamda felsefenin ve onun yegâne konusu olan *aletheianın* yazı ile ifade edilmesi ve buna dayalı olarak da felsefenin metin üzerindeki tartışmalarla gerçekleştirilmesi hiçbir biçimde mümkün değildir. Çünkü felsefeyi konu edinmiş “yazılı metin” *aletheiayı* konu edinmiş bir felsefede olduğu gibi hakikati temsil etmek yerine, ancak *taklit* etmektedir. Diğer bir ifadeyle diyaloglar, metin bağlamında felsefeyi *temsil* değil, *taklit* etmektedir. Bununla birlikte Haşlakoğlu, Platon düşüncesinde *hatırlamanın* esas, *yazının* ise “bir hatırlatma notu” konumunda olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle felsefeyi bizzat kendileri hatırlamadan hatırlatma notunu esas alarak öğrenen kimseler, okuduklarına nüfuz etmekten uzak oldukları için sadece yüzeysel olarak anlamak suretiyle hakiki bilgiden habersizdirler; bkz. Oğuz Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Sentez, 2016, s. 22-29. Bu itibarla, yazılı metinlerin kendiliğinden hakikate sahip oldukları sanılsa da aslında dile getirdikleri hakikatin yalnızca taklitleri oldukları anlaşılmaktadır. Bu anlayışla Platon’un yazılı yasalar hakkındaki düşünceleri değerlendirildiğinde öncelikle bu yasaların hakikatin *temsili* değil, *taklidi* oldukları anlaşılmaktadır. Bu türden yasaların değişen toplumsal ihtiyaçlara göre -kısıtlı da olsa- değiştirilebilmesi onun hakikatin taklidi olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Platon’un, **Epinomis**’de, ifade ettiği gibi “*taklit insana bilgelik kazandırmaz*.” Bu nedenle yazılı yasaların belli koşullar altında değiştirilmesi mümkündür. Bkz. Platon, **Epinomis**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, 975e.

²⁰⁹ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 52; W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 398.

beşerî yasaların ise değiştirilebilir özellikte olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla **Politika**'da -Platon'a benzer şekilde- her ne kadar yasaların sıklıkla değiştirilmesinin yasal düzenin bozulmasına yol açacağını düşünse de **Nikomakhos'a Ahlâk**'ta gerekli durumlarda yasa değişikliğine gidilmesinin önünü açmaktadır. Bununla birlikte Platon'da olduğu gibi *nomos* ile akıl arasında ilişki ilişkiyi sürdüren Aristoteles, yasa koymanın akıl işi olduğunu ve bu nedenle onun değiştirilmesinin de akıl temelinde gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla yasa değişiklikleri kişisel çıkarlar doğrultusunda değil, ancak aklın ön görmesi durumunda değiştirilmelidir.²¹⁰

Platon'a göre yazılı yasalar iki biçimde çıkartılabilir: a) toplumsal düzene karşı gelme durumunda salt ve mutlak cezalandırmayı buyuran yasalar ve b) yasa metninin önüne eklenen "giriş" bölümleriyle vatandaşları ihdâs edilen yasaya hazırlayan, yasanın gerekçelerini açıklayan yasalar. İdeal devletteki yasaların büyük bir kısmının giriş metniyle birlikte yazılması gerektiğini savunan Platon, yasaya hazırlık metni olan giriş kısımlarının yasaların bir parçası olmadığını, dolayısıyla yasa değil, yasanın öğrenilmesini ve vatandaşları ikna etmeyi sağlayan metinler olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ilgili yasanın gerekçelerini sunan ve bu yolla vatandaşları ikna etmeyi amaçlayan bu metinler, yalnızca giriş metinleridir.²¹¹ Bu çerçevede Platon, insanların yasalara zorlamayla değil, gönüllü bir şekilde yani ikna edilerek tabi olması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim vatandaşların ikna edilmesi doğanın bir gereğidir ve bunun dışındaki durumlar doğaya aykırıdır.²¹² Bu bağlamda yasa koyucu giriş metinleriyle vatandaşlara yasaların sadece birer buyruk değil, aynı zamanda doğru yaşamın yolu olduğunu öğretmelidir. Platon, **Yasalar** adlı diyalogunda bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Yasaların bir kısmı insanların birbirleriyle ne şekilde ilişkiye girerek dostluk havası içinde yaşayacaklarını öğretme amacıyla dürüst insanlar için çıkarılmakta, bir kısmı

²¹⁰ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1134b 30-35; Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 102-103.

²¹¹ Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 722e, 723a-e, 772e. Platon, yasaların önüne eklenen giriş metinlerinin nasıl olması gerektiğini **Yasalar** diyalogunda evlilik yaşıyla ilgili yasa örneğinde açıklamaktadır. Bkz. Platon, **a.g.e.**, 721a-e.

²¹² Platon, **a.g.e.**, 690c.

da bu eğitimden kaçan, yaratılıştan sert ve hiç yumuşamayan insanların büsbütün kötülüğe gömülmemeleri için çıkarılmaktadır.”²¹³

Böylelikle giriş kısmıyla birlikte yasa metinleri bir buyruk olmaktan çıkıp, doğru yaşamın öğreticisi olması yönüyle bir edebiyat eserine de dönüşmektedir.²¹⁴ Bu anlayışla Platon, ideal devletin ilk yasa koyucularının, “en uygun ve en güzel tragedyalar yazan ozanlar” olduğuna işaret etmektedir. Nitekim onların kurdukları sosyo-politik düzen, “en güzel ve üstün yaşamın taklididir, bu da aslında en doğru tragedyadır”.²¹⁵ Fakat Platon, yasa koyucuyu zanaatkardan ziyade filozof olarak tanımlamaktadır ki böylece o, ideal devlette bulunan bütün kurumları oluşturması nedeniyle toplumsal teşkilatlanmayı kuran kişidir.²¹⁶

II. Antik Yunan Siyaset Düşüncesinin İslâm Dünyasına İntikali

Müslümanlar, Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra Filistin-Suriye, Mısır, Irak-İran ve Kuzey Afrika’yı egemenlikleri altına aldılar. Bilinen dünyanın merkezinde yer alan bu coğrafyanın Roma/Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki bölünmüş yapısı, İslâm devletiyle birlikte yeniden birleşti. Fethettikleri bu topraklarda Müslümanlar, kendilerinden önceki milletlerin mirasçıları oldular. Bu çerçevede Suriye’de Helenistik, Irak’ta Sâsânî düşüncesinin tesiri altında gelişen Süryânî/Arâmî kültürü içerisinde varlığını sürdüren antik Yunan düşüncesinin dışında

²¹³ Platon, **a.g.e.**, 880e.

²¹⁴ Platon, **a.g.e.**, 811d.

²¹⁵ Platon, **a.g.e.**, 817b-d. Platon diyaloglarında şair ve ressamlar özelinde sanatçılara çeşitli gerekçelerle güvenilmemesi gerektiğini belirtmektedir (**Devlet** 456c, 598b). Platon’un bu tutumu *aletheia*, yani hakikatin bilgisiyle ilişkili bir durumdur. Buna göre, tragedya ve resim gibi sanatlarda *aletheia*nın ne olduğunun bilinmeden sanat eserleri oluşturulmaktadır ki, bu sanatçılar “*hakikatin değişme ve hissetmeye tabi geçici hayali*” anlamındaki *doksayı* esas almakla doğrudan “duygusal istismara” yönelmektedirler; bkz. Oğuz Haşlakoğlu, **a.g.e.**, s. 16. Böylelikle Platon düşüncesinde *taklidi* ifade eden *mimesis* kavramı önem kazanmaktadır. Buna göre *doksa* temelli bir *mimesis*, “*ideali arayan felsefe anlayışı ve doğrunun, iyinin ve güzelin bilgisi karşısında*” *aletheia* temelli olmamasından dolayı değer kaybetmektedir. Bu itibarla Platon felsefesinde sanatın ve sanatçının olumsuzlanması tümüyle hakikatle olan ilişkisine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında sanat ve sanatçıyı yalnızca sanat ve sanatçı oldukları için eleştiren bir tutum söz konusu değildir; bkz. Mehmet Akif Duman, **Mimesis**, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 42-43.

²¹⁶ R. F. Stalley, **a.g.e.**, s. 33.

Sâsânî ve onunla bağlantılı olarak Hint düşünce mirasını da tevarüs ettiler. Başka bir anlatımla, Müslümanlar sadece bu kültürleri tevârüs etmeyip uzun bir süreden sonra bu topraklarda siyasetten kültüre, ekonomiden sosyal hayata kadar uzanan bir birliktelik de sağladılar. Böylece daha önce sınırlarla birbirinden ayrılan farklı toplumlar arasında ekonomik ürünlerin yanı sıra, fikir ve düşüncelerin de serbestçe dolaşmasına imkân tanındığı gibi özünde İslâm'ın bulunduğu ortak bir kültür de oluşturdular.

Fetihlerle birlikte oluşan yeni kültür ortamında düşüncenin paylaşılması ve yaygınlaşmasını sağlayan en önemli unsur Yunanca, Pehlevîce, Süryânîce, Sanskritçe ve Kıptîce gibi çeşitli dillerden Arapçaya yapılan tercümelerdir. İslâm dünyasında tercüme faaliyeti kaçınılmaz bir durumdu; çünkü din olarak İslâm'ın ortaya çıktığı sırada Arabistan'ın kuzeyinde belli bir birikime ulaşmış felsefe-bilim geleneği mevcuttu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk yayılma alanları ise yine bu felsefe-bilim geleneğinin etkili olduğu coğrafyayı kapsamaktaydı. Dolayısıyla İslâm kültür dünyasının antik dönem felsefe-bilim mirasına kayıtsız kalması mümkün değildi. Nitekim bu coğrafyanın fethedilmesinden kısa bir süre sonra söz konusu felsefe-bilim mirasının İslâm dünyasındaki etkisinin ilk tezahürü tercüme faaliyetleri ile ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde İslâm dünyasında vücut bulan esas eğilim, felsefe-bilimin üretildiği dile bakılmaksızın Arapçaya tercümelerin yapılmasıdır. Bu çerçevede ilk olarak yönetim, tıp, astronomi, simya ve benzeri alanlardaki ihtiyaçların karşılanması amacıyla Emevî döneminde (661-750) başlayan tercüme hareketi, Abbâsî dönemiyle (750-1258) birlikte devlet politikasına dönüşerek kurumsal bir hüviyet kazandı.

Tercüme hareketi neticesinde dini/mitolojik ve bazı edebi eserler dışında o döneme kadar ulaşan felsefe-bilim külliyyâtının çok önemli bir kısmı doğrudan Arapçaya ya da ilk önce Süryânîceye sonrasında Arapçaya aktarıldı. Bu kapsamda simya ve diğer okült bilimler, astroloji, astronomi, matematik, aritmetik, geometri, müzik teorisi, metafizik, fizik, zooloji, botanik, mineraloji, siyaset, ahlâk, mantık, tıp ve onun dalları olan farmakoloji, veterinerlik ve bunların dışında kalan askerlik sanatı

ve bilgelerin sözlerinin derlemelerinden ibaret olan hikemiyât gibi pek çok alanla ilgili eserler tercüme edildi.²¹⁷

Müslümanlar, Suriye-Filistin, Mısır ve İran coğrafyasını fethettikleri sırada buradaki yerel nüfusun önemli bir kısmı Yunanca, Kıptîce, Pehlevîce ve Süryânîce konuşmaktaydı. Buna bağlı olarak özellikle Yunanca ve Pehlevîce, Emevî hilâfetine ilk dönemlerinde yalnızca yerel halkın ortak dilleri değil, aynı zamanda Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743) Arapçanın devlet idaresinde kullanılmasına yönelik yaptığı reformlara kadar mali dîvânlar özelinde idarenin resmi dilleri olmaya devam ettiler. Buna göre Şam'da mali dîvânlar Yunanca tutulurken Irak'ta Farsça, Mısır'da ise Kıptîce tutulmaktaydı.²¹⁸ Emevî yönetiminin bu husustaki temel kaygısı bu dilleri konuşan yetenekli insanların devletin kayıtlarının tutulmasındaki birikimlerinden yararlanma isteğiydi; çünkü henüz Arap-İslâm siyasi yapısı teşkilatlı bir hüviyete sahip olmadığı gibi bunu gerçekleştirebilecek insan kaynağından da yoksundu.

Süryânîce ve Pehlevîce kültür dünyasına mensup olan isimler sadece İslâm devletinin bürokratik ve kurumsal yapısının şekillenmesinde değil, aynı zamanda Arapça düşüncenin Yunanca düşünce mirası temelinde farklı bir yönde vücut bulmasında da etkili olmuştur. Bu bağlamda Arapçaya tercüme edilen Yunanca felsefe-bilimle ilgili eserlerin dikkate değer bir kısmı daha öncesinde Pehlevîce ve özellikle Süryânîceye tercüme edilmiştir ki, bu dillerdeki felsefe-bilim literatürü Müslümanların Yunanca düşünceyle tanışmalarını sağlaması bakımından oldukça önemlidir.²¹⁹

Pehlevîce ve Süryânîcenin Yunanca felsefe-bilim literatürüyle olan münasebetinin Arapçadan çok daha uzun bir geçmişe sahip olması itibarıyla oluşan

²¹⁷ Tercüme hareketi sırasında Arapçaya aktarılan eserlerin lisesi için bkz. Dimitri Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", çev. İbrahim Halil Üçer, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 777-798.

²¹⁸ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 788.

²¹⁹ Bu dönemde Yunanca düşünce mirası sadece Pehlevîce ve Süryânîceye tercüme edilmemiştir. Bu dillerin dışında Gürcüce ve bilhassa Ermeniceye de çeşitli tercümeler yapılmıştır. Aristoteles'in **Kategoriler** ve **Yorum Üzerine** eserleriyle birlikte Porfilyus'un **Eisagoge**'si ve Platon'un bazı diyaloglarının Ermeniceye tercüme edilmesi bu dili öne çıkarmaktadır. Fakat bu tercümeler Ermenicede, Pehlevîce ve Süryânîce düşünce dünyasına benzer şekilde bir felsefî hareketliliğin başlaması için yeterli olmamıştır. Bkz. Dimitri Gutas, "The Rebirth of Philosophy and the Translations", **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 113.

birikim ve tecrübe Arapça tercüme faaliyeti sırasında önemli bir rol oynamıştır. Bu noktada bilhassa Huneyn b. İshâk (ö. 873) ve onun ekolü tarafından yapılan tercüme, Arapça tercümelerinin Süryânîce tercüme faaliyetlerinden kaynaklanan birikim temelinde olgunlaştığını göstermektedir.²²⁰

Şam merkezli Emevî yönetimini çevreleyen seçkin topluluğun temel entelektüel yönelimini mantık ilmi temelinde gelişen Süryânî düşüncesinden ziyade Bizans merkezinde gelişen Ortodoks Hristiyan düşüncesi belirlemekteydi ki, bu düşünce dinî gerekçelerle antik Yunan düşünce mirasını zaten dışlamaktaydı. Bu nedenle İslâm dünyasında antik Yunan düşüncesinin önceki tercümelerden farklı olarak sistematik bir şekilde Arapçaya aktarılmasına olanak sağlayan temel nedenler arasında Abbâsî hilâfetinin kurulması ve yönetim merkezinin Ortodoks Hristiyan düşüncesinden nispeten uzak olan Bağdat'a taşınması sayılabilir.²²¹

Arapça tercüme hareketinin tarihsel sürecinin anlaşılması, tercümelerin yapılmasını gerektiren entelektüel ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan siyasi faktörlerin belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Emevî hilâfetinin ilk dönemlerinde yönetimi çevreleyen Yunanca konuşan yabancı topluluk entelektüel yönelimlerinin bir sonucu olarak Helenistik düşünceyi dışlasa da bu hususta Emevî halifelerinin farklı düşündüklerini söylemek mümkündür. Arapça konuşan dünyanın Yunanca düşünceyle olan ilişkisinin tarihsel kökenini göstermesi bağlamında Sezgin, Yunan simyacı Zosimos'un (ö. 420) simya ilmine dair bir risâlesinin Arapçaya tercüme edildiğini ve bu tercümenin ise Emevîlerin ilk halifesi olacak Muâviye'nin (661-680) henüz Şam valisi olduğu dönemde yapıldığına işaret etmektedir.²²² Bu durum Müslümanların, Yunanca konuşulan yerleri fethetmeye başladığı dönemden itibaren Yunanca düşünce mirasına ilgi duymaya başladıklarını göstermektedir.

²²⁰ Eyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XXIII, 2007, s. 112-113.

²²¹ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, s. 29-31.

²²² Fuat Sezgin, **İslâm'da Bilim ve Teknik**, çev. Abdurrahman Aliy, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, c. I, s. 3. Sezgin'e benzer şekilde Crone da ilk Yunanca-Arapça tercümenin Muâviye döneminde gerçekleştiğini düşünmektedir. Ancak Crone'a göre, Yunancadan Arapçaya tercüme edilen ilk eser, Muâviye'nin halife olduğu sırada İstanbul'un fethedilmesi için yapılan seferde Danyal Peygamber'e ait olduğu düşünülen eserdir. Bkz. Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 248.

Bağdat şehrinin milâdî 762 yılında kurulması ve bunu takip eden süreçte İslâm dünyasında yapılan tercümelerin sayısı ve niteliği önemli ölçüde değişti. Antik dönem düşünce mirasına ait felsefe-bilim eserleri ilk kez sistematik olarak Arapçaya aktarılmaya başlandı ve bu, onuncu yüzyıla kadar sürdü. Bu itibarla, Arapça tercüme hareketinin gerçek anlamda ancak bu dönemde başladığı söylenebilir. Ayrıca erken dönem Abbâsî halifeleriyle birlikte hilâfet merkezinin Bağdat'a taşınması sonucunda yerel nüfusun önemli kısmının Yunanca konuştuğu bir bölgeden anadili Pehlevîce olan bir bölgeye geçilmiş oldu ki, bu değişim aynı zamanda toplumsal yapının ve entelektüel hayatın dönüşümünde etkili olmuştur. Bu konuya ilişkin Gutas, yönetim merkezinin değişmesi sonucunda Arapça tercümelerin *toplumsal bir fenomene* dönüştüğünü ifade etmektedir.²²³

Emevî döneminde yapılan tercümelere benzer şekilde Bağdat merkezli ilk dönem tercümelerin de öncelikle pratik kaygıların giderilmesi için yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde Bağdat toplumunun kozmopolitik yapısı bu tercümelerin farklı bir yöne doğru evrilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Özellikle ilk dönem Abbâsî halifelerinin tercüme hareketini desteklemeleri ve bunu bir devlet politikası haline dönüştürmeleri söz konusu kırılmanın gerçekleşmesini önemli ölçüde hızlandırmıştır. Bu dönemden sonra tercüme hareketinde pratik kaygıların yerini daha çok teorik kaygıların aldığı görülmektedir.²²⁴

Halife Me'mûn (813-833) döneminde tercümelere yapılan eserlerin araştırma alanları ve niteliği de önemli ölçüde değişti. Bu dönemden önce astroloji, astronomi, tıp ve edebiyat gibi alanlarla ilgili eserler tercüme edilirken, Me'mûn'la birlikte ise daha çok teorik çerçeveye sahip olan Yunanca felsefe-bilim eserleri Arapçaya aktarılmaya başlandı. Başka bir ifadeyle, İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetinde ilk olarak pratik kaygılardan hareketle pratik konuları ihtiva eden eserler tercüme edildi, ancak İslâm dünyasındaki fikri hareketlilik bu tercümelerin niteliğini değiştirerek daha çok teorik çerçevede yazılan eserlerin tercüme edilmesini gerekli kıldı.²²⁵ Bu

²²³ Dimitri Gutas, "The Rebirth of Philosophy and the Translations", **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 99.

²²⁴ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, s. 66-73.

²²⁵ Dimitri Gutas, **a.g.e.**, s. 35-37.

kırılmanın gerçekleşmesini sağlayan en önemli unsurlardan bir diğeri ise İslâm dünyasının kendi iç dinamikleriyle oluşan entelektüel hareketliliğin önemli göstergesi olan Mu‘tezile kelâm ekolünün ortaya çıkmasıdır.²²⁶ Akıl merkezinde bireyin özgürlüğünü savunan Mu‘tezile ekolü, antik Yunan felsefe metinlerinin Arapçaya aktarılması için gerekli olan entelektüel zemini hazırlamıştır.²²⁷

Antik Yunan düşünce mirasının Yunancadan Arapçaya tercüme edilmesi, tercümelerin teorik kaygılarla yapıldığı döneme denk gelmektedir. Ayrıca bu kaygılarla yapılan tercümelerde öncelikle dönemin ilmî tartışmaların bir nihayete kavuşturulması amacı da öne çıkmaktadır. Buna göre İslâm düşünürleri, tercüme hareketlerinin yapıldığı dönemde kadîm bilgi temelinde gelişen kesinlik anlayışını ilk olarak İslâm dünyasındaki kelâmî tartışmaların nihayete kavuşturulması için bir araç olarak kullandılar. Böylece antik Yunan felsefesine ait eserlerinin tercüme edilmesini sağlayan tek motivasyon kaynağı, bilimsel nedenler ya da bilimsel merakı tatmin etmek değildir, bununla birlikte nazarî anlamda İslâm dinin ihtiyaçlarına hizmet etmesi de amaçlanmıştır. Dolayısıyla Yunanca-Arapça tercüme hareketinin İslâm toplumunun sahip olduğu entelektüel, sosyal ve siyasal sorunlardan ayrı düşünülmesi mümkün değildir ve İslâm dünyasındaki entelektüel yönelimi belirleyen dönemsel koşullar tercümesi yapılacak olan eserleri büyük ölçüde belirlemiştir.²²⁸

Çalışmamızın bu bölümde öncelikle Platon ve Aristoteles’in siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin Arapçaya tercüme serencamları ve İslâm filozoflarının bu eserler hakkında yazdıkları telhislerin genel mahiyetleri ortaya konulacaktır. Böylece İslâm dünyasında antik Yunan siyaset felsefesinin hangi eserler aracılığıyla tevârüs edildiği tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu bölümde ayrıca İslâm siyaset felsefesine kaynaklık etmesi bakımından Platon ve Aristoteles’e nispet edilen sahte eserler ve Yunan hikemiyâtının İslâm dünyasına intikali de incelenecektir.

²²⁶ Y. Kumeyr, **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 184.

²²⁷ Yunanca-Süryânîce tercüme faaliyetleri sonucunda Süryânîce kültür dünyasında gerçekleşen tartışmaların kelâma olan yansımaları/etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu‘tezile Düşüncesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. VI, 2007/1, s. 7-23.

²²⁸ Richard Walzer, “On the Legacy of the Classics in the Islamic Word”, **Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge: Harvard University Press, 1962, s. 35; Hümeysra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 78.

A. Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Siyaset Metinleri

Aristoteles'in metinleri İslâm felsefesini önemli ölçüde etkilemekle birlikte siyaset felsefesi alanında Platon'un metinleri belirleyici olmuştur. Bu çerçevede, İslâm siyaset felsefesine kaynaklık eden Yunanca siyaset felsefesi metinlerinin, Aristoteles'in bilhassa **Nikomakhos'a Ahlâk** eseri bir tarafa bırakılması durumunda, Platon'un bu kapsamdaki eserleri olduğu söylenebilir. Buna karşın Platon'un siyaset alanıyla ilişkili diyaloglarının bütün bölümlerini içeren eksiksiz tercümelerinin sayısı da sınırlıdır. Başka bir anlatımla, Arapçaya tercüme edilen geniş bir Yunanca metin literatürü bulunmasına rağmen bu literatür içerisinde siyaset metinleri sınırlı sayıda olduğu gibi bir bütün olarak tercüme edilen siyaset metinleri de oldukça azdır.

1. Platon'un Tercüme Edilen Eserleri

Helenistik düşüncenin hâkim olduğu Doğu Akdeniz havzasında Platon gerek kendisine ait olan eserlerle gerekse de kendisine isnat edilen eserlerle son derece etkili olan bir filozoftur. Müslümanların Filistin-Suriye ve Mısır coğrafyasını fethetmeleri, Platoncu literatürün İslâm dünyasında tanınmasına imkân sağladı. Ancak Platon'un eserlerinin diyaloglar şeklinde olmasının yol açtığı zorluklar nedeniyle bütün eserleri Yunancada olduğu şekliyle Arapçaya tercüme edilmemiştir. Bu çerçevede Platon'un bazı önemli diyalogları düz yazı şeklinde Arapçaya tercüme edilmekle birlikte, onun felsefesi genellikle Galen'in onun eserlerine yaptığı telhîsler, Yeni-Platoncu yorumlar ve başka düşünürlerin onun eserlerinden yaptıkları iktibaslarla bilinmekteydi. Fakat buna karşın tabakât kitaplarında Platon'a ait eserlerin ayrıntılı listesi de aktarılmaktadır.²²⁹

Platon'un eserleri hakkında çeşitli bilgiler aktaran mezkûr kaynaklardan hareketle İslâm dünyasında en çok bilinen eserlerinin **Devlet, Yasalar, Phaidon** ve

²²⁹ Richard Walzer, "Platonism in Islamic Philosophy", **Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge: Harvard University Press, 1962, s. 238; Fahrettin Olguner, "Eflâtun", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. X, s. 474. Platon'un İslâm dünyasında bilinen eserleri için bkz. İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 800.

Timaios diyalogları olduğu söylenebilir. Ayrıca bu diyalogların dışında **Kriton**, **Menon** ve **Sofist** diyalogları kısmen de olsa İslâm dünyasında bilinmekteydi.²³⁰ Platon'un diyaloglarının doğrudan tercüme edilmelerinin dışında İslâm dünyasında tanınmasını sağlayan unsurlardan bir diğeri de gerek Aristoteles'in eserleri gerekse de daha sonraki filozofların onun eserlerinden yaptıkları iktibaslardır. Ancak Galen'in onun eserlerine yapmış olduğu telhîslerin Arapça tercümelerinin daha çok etkili olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, Huneyn b. İshâk ve onun öğrencisi İshâ b. Yahyâ (ö. ?) tarafından Galen'in, Platon'un **Sofist**, **Parmenides**, **Kratylos**, **Euthydemos**, **Timaios**, **Devlet Adamı**, **Devlet** ve **Yasalar** diyaloglarına yazdığı şerh ve telhîslerin Arapça tercümeleri sıklıkla kullanılmıştır.²³¹

İslâm dünyasında Platon, inşa ettiği metafizik ve epistemolojik öğretisinden ziyade, ortaya koyduğu filozof-kral düşüncesi temelindeki siyaset felsefesi alanında etkili olmuştur. Bu durumu Platon'un İslâm filozoflarını daha çok siyaset felsefesi alanında etkilediği şeklinde yorumlamak mümkündür. İslâm düşüncesindeki bu etkilenenin en önemli göstergelerinden ise bu eserlerden yapılan iktibaslar ve onlar hakkında yapılan müstakil çalışmalardır. Ayrıca bunlar, İslâm filozoflarının Platon'un siyaset felsefesini Yeni-Platoncu yorumlardan uzak bir şekilde doğrudan tanıdıklarını da göstermektedir.²³²

Tercüme faaliyeti sırasında Platon'un diyaloglarının yanı sıra, bunlara yapılan şerhler ve telhîsler ile ona nispet edilen pek çok eser de Arapçaya aktarılmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda İslâm dünyasında zengin bir Platon külliyyâtının olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu külliyyâtı oluşturan diyalogların önemli bir kısmı Galen'in telhîsleri aracılığıyla ya da Yeni-Platoncu şerhlerle Arapçaya aktarılmıştır ki, doğrudan Platon'un diyaloglarından Arapçaya aktarılanların sayısı çok sınırlıdır. Bu durumun oluşmasını sağlayan unsurlar arasında çeşitli nedenler olmakla birlikte bunu, tercüme hareketinde ortaya çıkan genel eğilimin bir sonucu olarak yorumlamak da mümkündür. Buna göre, Yunanca düşüncenin Arapçaya intikal etmesini sağlayan mütercimlerin önemli bir kısmının Süryânî kökenli olması,

²³⁰ Richard Walzer, **a.g.m.**, s. 238.

²³¹ Fahrettin Olguner, **a.g.mad.**, TDV İslâm Ansiklopedisi, s. 474.

²³² Richard Walzer, "On the Legacy of the Classics in the Islamic Word", **Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge: Harvard University Press, 1962, s. 31.

Yunanca-Süryânîce tercümelere hâkim olan genel karakterin Yunanca-Arapça tercümelere de intikal etmesine neden olmuştur. Başka bir anlatımla, Platon felsefesinin anlaşılması için kritik bir konumda yer alan birçok eserin Arapçaya tercüme edilmemesinin temel nedenlerinden birisi Yunanca düşüncenin doğu dillerine aktarılması sırasında ortaya çıkan genel eğilimdir.

İslâm siyaset felsefesinin Platoncu bir tarzda gelişmesini sağlayan siyaset metinleri arasında öncelikle **Devlet** ve **Yasalar** diyalogları öne çıkmaktadır. Bu eserler, diyalog değil, nesir tarzında neredeyse bir bütün olarak Arapçaya aktarılmış ve bu şekilde İslâm filozofları tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte İslâm dünyasında Platon'a nispet edilen farklı siyaset metinleri de kullanılmaktaydı. Ancak bu sözde eserlerin kullanım alanı, **Devlet** ve **Yasalar** diyaloglarıyla kıyaslandığında oldukça sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

a. Devlet (*Kitâbü's-Siyâse*)

Platon'un İslâm dünyasında bilinen eserleri arasında en çok **Devlet** diyalogu öne çıkmaktadır. Bu eser, İslâm dünyasında **Kitâbü's-Siyâse**²³³ ismiyle bilinmektedir ve kadîm Arapça tercümesi kayıptır. Buna karşın Arapça kaynaklı tek nüshası, İbn Rüşd'ün sadece İbrânîce tercümesi günümüze gelen **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn** isimli bir şerhidir.

İbnü'n-Nedîm (ö. 990), **el-Fihrist**'te, Platon'un eserlerini zikrettiği sırada onun **Kitâbü's-Siyâse** isimli bir eseri bulunduğunu ve bunun da Huneyn b. İshâk tarafından tercüme edildiğini belirtmektedir.²³⁴ Bunun yanı sıra yine Huneyn b. İshâk tarafından Galen'in, **Devlet** diyaloguna yazmış olduğu telhîs **Telhîsu Kitâbi Siyâseti Eflâtûn** ismiyle Arapçaya tercüme edilmiştir.²³⁵ Huneyn b. İshâk, Galen'in telhîsini, iki makale olarak Arapçaya tercüme etmiştir. Buna göre tercümenin birinci makalesinde **Devlet** diyalogunun modern neşrindeki I-V. bölümler yer alırken, ikinci makalede ise VI-X

²³³ Bu yaygın kullanıma karşın Sâid el-Endelüsî, **Tabakâtü'l-ümem**'de, Platon'un **Devlet** eserini **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ismiyle Arapçaya tercüme edildiğini belirtmektedir; bkz. Sâid el-Endelüsî, **Tabakâtü'l-ümem**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 82.

²³⁴ İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 800.

²³⁵ Dimitri Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler", çev. İbrahim Halil Üçer, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 788.

bölümleri aktarılmaktadır.²³⁶ Böylece Galen'in yaptığı telhîsin **Devlet** diyalogunun bütün bölümlerini içerdiğini ve bu telhîsin de bütün bölümleriyle birlikte Arapçaya aktarıldığı anlaşılmaktadır. Fakat İslâm kaynaklarında kesin bir ifade bulunmamasından dolayı **Devlet** diyalogunun Arapçaya doğrudan Yunancadan mı, yoksa Süryânîceden mi tercüme edildiği hususu muğlaklığını korumaktadır.

Buna benzer şekilde, İbn Rüşd'ün yazmış olduğu söz konusu şerhin Galen'in **Telhîsu Kitâbi Siyâseti Eflâtûn** isimli eserinin mi, yoksa bir bütün halinde doğrudan Yunancadan **Kitâbü's-Siyâse** ismiyle tercüme edilen **Devlet** diyaloguna mı yapıldığı hususu da kesin değildir. İslâm düşüncesinde **Devlet** diyalogundan yapılan çeşitli iktibaslardan ve metin karşılaştırmalarından hareket eden Moseley, İbn Rüşd'ün **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**'un, Galen'in, Huneyn b. İshâk tarafından tercüme edilen **Devlet** diyalogunun telhîsinin bir şerhi olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²³⁷ Bu görüşe karşın Câbirî, İbn Rüşd'ün, **Kitâbü's-Siyâse**'yi şerh ederken kullandığı yöntemin onun bu kitabın herhangi bir telhîsini değil, doğrudan Arapça tercümesini okuduğunu gösteren önemli bir kanıt olduğunu ifade etmektedir.²³⁸ Ancak şerhin çeşitli yerlerinde İbn Rüşd, Galen'in Platon'u anlamadığını ve bu nedenle onu yanlış yorumladığını belirtmesi Rüşd'ün bu şerhi Galen'in **Telhîsu Kitâbi Siyâseti Eflâtûn** adlı eserini temel alarak yazdığını kesin olarak göstermese de onun bu telhîsi okuduğunu kanıtlamaktadır.²³⁹

Kendisine ulaştığı şekliyle Aristoteles külliyâtının neredeyse tamamına şerh yazmasına karşın İbn Rüşd'ün siyaset alanında yazdığı tek şerh Aristoteles'in değil, Platon'un **Devlet** diyaloguna yazdığı söz konusu şerhtir. Platon'un **Devlet** isimli diyaloguna şerh yazma sebebini kesin olarak bilmediğimiz İbn Rüşd, bu şerhin hemen başında Aristoteles'in **Politika** eserine ulaşamadığı için Platon'un **Devlet** diyalogunu şerh ettiğini belirtmektedir.²⁴⁰ Ancak söz konusu şerhin kaleme alınmasındaki tek geçerli neden bu olmamalıdır. Çünkü Platon'un **Devlet** eserinde erdemli yönetimi

²³⁶ Gerard Boter, **The Textual Tradition of Plato's Republic**, Leiden-Boston: Brill, 1989, s. 288.

²³⁷ Geoffrey James Moseley, **Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato's Dialogues, Text and Studies**, Yale University, 2017, s. 185.

²³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller: İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi**, çev. Numan Konaklı, İstanbul: Mana Yayınları, 2001, s. 180.

²³⁹ Gerard Boter, **a.g.e.**, s. 280.

²⁴⁰ İbn Rüşd, **Siyasete Dair Temel Bilgiler**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 10-11. Tez boyunca bu esere **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn** şeklinde atıf yapılacaktır.

oluşturan temel ilkeleri ve şehrin bozulmasına neden olan hastalıkları zikretmesi, İbn Rüşd için bu eserin şerh edilmesinin diğer gerekçelerini oluşturabilir. Başka bir ifadeyle, **Devlet** diyalogunun erdemli yönetimi kurmanın ve onu korumanın yollarını içermesi, İbn Rüşd'ün bu eseri şerh etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sıkı bir Aristoteles takipçisi olmasına karşın İbn Rüşd, bu şerh özelinde Platon'un siyaset felsefesini ciddiye almakta ve onun buradaki düşüncelerinin önemli bir kısmını geçerli kabul etmektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd, Platon'un **Devlet** diyalogunda dile getirdiği ideal şehrin yönetimiyle ilgili sorunları, kendi dönemindeki sorunlarla karşılaştırmakta ve Platon'un bazı çözüm önerilerinin kabul edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.²⁴¹

Mezkûr şerhte ilk önce Platon'un görüşlerini dile getiren ve akabinde analiz eden İbn Rüşd, en nihayetinde bunları ya kabul etmekte ya da kendi görüşleriyle uyuşmayan kısımları eleştiren bir metot takip etmektedir. Bu metot sayesinde İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**'da yalnızca **Devlet** diyalogunu şerh etmemiş, aynı zamanda yeni bir eser inşa etmiştir. Çünkü İbn Rüşd, şerhin ötesine geçen bu eserinde İslâm siyaset dünyası hakkındaki görüşlerini Platon'un görüşleriyle kıyaslayarak tartışmış ve çeşitli çözüm önerileri geliştirmiştir. Bu durum İbn Rüşd'ün, sadece Aristoteles'in **Politika** eserine erişimi olmadığı için Platon'un eserini şerh ettiği yönündeki genel kanının geçerli olmadığına, bu şerhin yapılma gerekçesinin aynı zamanda onun benimsediği siyaset felsefesiyle de ilişkili olduğuna işaret etmektedir.

İbn Rüşd'ün, **Devlet** diyalogunun bütününe şerh etmediği ya da bütün bölümlerini içeren bir şerh yazmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre o, on bölümden oluşan **Devlet** diyalogunu yalnızca üç bölüm halinde şerh etmiştir. Fakat bu durum İbn Rüşd'ün **Devlet** diyalogunun bütün bölümlerini içeren bir nüshaya sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Öyle anlaşıyor ki İbn Rüşd'ün bazı bölümleri şerh etmesi bazı bölümlerini ise şerh etmemesi bilinçli bir tercihin sonucudur. Nitekim bu şerhin hemen başında o, bu eserde yer alan cedele/diyalektiğe dair açıklamalara değinmeyeceğini, sadece burhâna/kanıtlamaya dair görüşleri açıklayacağını ifade etmektedir.²⁴²

²⁴¹ Ralph Lerner, **Averroes on Plato's Republic**, Ithaca & London: Cornell University Press, 1974, s. XIV.

²⁴² İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 7. Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün söz ettiği burhânî ifade ve görüşler, siyaset biliminde incelenen olguların nedenlerini ortaya çıkarmak için sosyo-politik gerçekliğin analizine dayanan ifadelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte burhânî ifadeler, tümel ve basit olmalarından dolayı

İbn Rüşd, şerhin birinci makalesinde, Platon'un **Devlet** diyalogunun modern neşrinde yer alan girişinin aksine doğruluk ve adaletle ilgili bir soruşturmayla değil, Aristoteles'in görüşlerini temel alan siyaset biliminin diğer bilimlere kıyasla konumu, türleri ve her bir türün inceleme alanlarına dair bir girişle başlamaktadır. Bu makalede ayrıca insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu, insanların eğitim yoluyla erdemlere yönlendirilmesi, beden ve müzik eğitimiyle birlikte toplumsal sınıfları da incelemektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd, birinci makalede **Devlet** diyalogunun ikinci kitabının giriş kısmı dışında, üçüncü, dördüncü ve beşinci kitaplarını şerh etmiştir.²⁴³ Şerhin ikinci makalesinde ise ağırlıklı olarak ideal devletin başkanın kim olacağı ve onun özellikleri ile nazari eğitim konusu tartışılmaktadır. Bu itibarla İbn Rüşd'ün bu makalede **Devlet** diyalogunun altıncı ve yedinci kitaplarını şerh ettiği anlaşılmaktadır.²⁴⁴

İbn Rüşd, şerhin son makalesinde erdemsiz toplum türlerini ve çeşitli erdemleri incelemektedir. Buradan hareketle, üçüncü makalede **Devlet**'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarını şerh edildiği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**'da, **Devlet** diyalogunun birinci ve onuncu kitabın yanı sıra, ikinci kitabın giriş kısmının cedelî düzeyde olduğunu ve bu nedenle bunları incelenmeye gerek duymadığını, bunun yapılması durumunda ise herhangi bir yararın oluşmayacağını gerekçe göstererek bu bölümleri şerh etmemiştir.²⁴⁵

Platon, **Devlet** diyalogunda yasa hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde dördüncü kitapta aktarmaktadır. Ancak burada yasa fikri, müstakil bir mesele olarak tartışılmadığı gibi âdet ve geleneklerin toplumdaki tikel olayları düzenlemeleri bağlamında ele alınmaktadır. Yasaların çokluğunu olumsuz bir durum olarak değerlendiren ve bunun yerine genel yasaların ihdâs edilmesi gerektiği savunan Platon'a göre toplumdaki tikel olayların düzenlenmesi, âdet ve gelenekler tarafından

Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn'da aktarılan görüşler, Yunan toplumunda olduğu gibi Arap-İslâm toplumunda da kanıt ve geçerliliğe sahiptirler. Nitekim İbn Rüşd, şerhin çeşitli yerlerinde Platon'un görüşlerine yönelik Yunan toplumundan değil, dönemin İslâm şehirlerinden hareketle çeşitli kanıtlar öne sürmektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 184-185.

²⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 9-84; Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 369a-480a.

²⁴⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 85-122; Platon, **a.g.e.**, 484a-541a.

²⁴⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 71-72.

sağlanmaktadır. Topluma içkin olmalarından dolayı bunların yasalaştırılmasına ya da yasalarla korunmasına gerek yoktur.²⁴⁶

Platon, âdet ve görenekler temelinde doğal olarak gelişen sözlü yasalar gibi yazılı yasalara mutlak bir itaatin olması gerektiğini düşünmektedir. Bu durum ister yöneten ister yönetilen gruba mensup olsun fark etmeksizin her bir bireyin uyması gereken en önemli ilkelerden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla yasalar, toplumundaki bütün bireyler için aynı derecede bağlayıcılığa sahiptir. Bununla ilişkili olarak yasaların temel gayesi, toplumun belli bir kesiminin mutlu olmasını sağlamak değil toplumdaki konumuna uygun olarak her bir bireyi gerçek mutluluğa (*essa 'âdetü 'l-kusvâ*) ulaştırmaktır. Bunun yanı sıra Platon, değişen toplumsal ihtiyaçlar karşısında yasaların değiştirilmesi fikrine olumsuz bir tavır sergilemektedir.²⁴⁷ **Devlet** diyalogu özelinde Platon'un, yasaya itaat ve yasanın değiştirilmesi hakkındaki fikirlerinin İslâm filozofları üzerindeki tesiri çalışmanın ilerleyen kısımlarında tartışılacaktır.

b. Yasalar (*Kitâbü'n-Nevâmîs*)

Yasalar diyalogu, Platon'un İslâm dünyasında siyaset felsefesiyle ilgili en çok bilinen ve en çok iktibas edilen ikinci eseridir. İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Platon'un **Yasalar** diyalogunu Huneyn b. İshâk ve Yahyâ b. Adî (ö. 975) tarafından **Kitâbü'n-Nevâmîs** ismiyle Arapçaya iki defa tercüme edilmiştir.²⁴⁸

Platon diyalogları, İslâm dünyasında çoğunlukla düz yazı şeklinde aktarılmıştır. Nitekim buna benzer şekilde Fârâbî de Platon'un **Yasalar** diyalogunu diyaloglar halinde değil, düz bir metin şeklinde özetlemiştir. Fârâbî'nin **Yasalar** diyaloguna yazdığı telhîs, bu eserin İslâm dünyasında ne ölçüde bilindiğinin ve bunun sıhhatinin tespit edilmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu çerçevede öncelikle **Yasalar** diyalogunun bütün bölümleriyle birlikte eksiksiz olarak Arapçaya aktarılmadığını belirtmek gerekir. Nitekim bu durumun Fârâbî tarafından da fark edildiği anlaşılmadığıdır. O, bu hususta şunu ifade etmektedir:

²⁴⁶ Platon, **a.g.e.**, 425b-426e.

²⁴⁷ Platon, **a.g.e.**, 520a, 550e.

²⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 800.

“Bu kitabın, geride, nüshaları elimize ulaşmamış bölümleri kalmış bulunmaktadır.
... Bu kitabın bölümlerinin sayısı hakkında görüş ayrılığı oluşmuştur. Bazıları bunların on, diğer bazıları da on dört tane olduğunu zannederler. Bunlardan bahsettiğimiz bölümlerin dışında elimize bir şey geçmedi.”²⁴⁹

Fârâbî'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, özetlediği eserin tam olarak kaç bölümden oluştuğunu veya eline geçen nüshanın tam olup olmadığını kesin olarak bilmemektedir. Bunun yanı sıra, Fârâbî'nin telhîsi ile **Yasalar** diyalogunun modern neşrinde yer alan bölüm sayıları bakımından da birbiriyle uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre Fârâbî, on iki bölümden oluşan **Yasalar** diyalogunun yalnızca dokuz bölümünü özetlemiştir. Buna karşın Fârâbî'nin özeti ile **Yasalar** diyalogu muhteva bağlamında karşılaştırıldığında önemli ölçüde birbiriyle uyuştukları anlaşılmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin aktardığı özette yer alan yedinci kitabın elimizdeki modern dönemde kullanılan **Yasalar** diyalogunun yedinci kitabıyla ilişkisi olmadığı gibi diyalogun geri kalan diğer kısımlarında incelenen konularla da herhangi bir ortaklığa sahip değildir. Fârâbî, telhîsinin yedinci bölümünde Platon'un yasa koyucuların ölümlerinden sonra ihdâs edilecek yeni yasalara kaynaklık etmesi için oluşturdukları tezkirelerden ve bunların niçin gerekli olduğundan bahsetmektedir. Fakat **Yasalar** diyalogunun yedinci bölümünde çocukların eğitimiyle ilgili meseleler incelenmektedir.²⁵⁰ Bunun dışında Fârâbî'nin aktardığı diğer bölümlerin içeriklerinin, **Yasalar** diyaloguyla uyuşmaktadır. Bu itibarla yedinci bölümün içerik açısından uyuşmazlığı göz önünde alınması durumunda, Fârâbî'nin **Yasalar** diyalogunu sadece sekiz bölümle sınırlı bir şekilde tanıdığını söylemek mümkündür.

Bu çerçevede Fârâbî'nin elinde bulunan **Yasalar** diyalogunun hem eksik olduğu hem de bu esere ait olmayan farklı bir bölüm ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Fârâbî'nin, bu eserin eksiksiz olan nüshasına sahip olmamasından dolayı

²⁴⁹ Fârâbî, **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**, nşr. ve çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Aktif Düşünce, 2018, s. 82.

²⁵⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 70-73; Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012, 788a-822d.

elindeki nüshanın sıhhatini doğrulama şansı bulunmamaktaydı. Bu nedenle muhtemelen o, elindeki nüshanın sıhhatli olduğunu varsaymış ve kendisine intikal ettiği şekliyle diyalogu özetlemiştir.²⁵¹

Tercüme hareketi kapsamında Huneyn b. İshâk, İshâk b. Huneyn (ö. 910), Hubeş b. Hasan (ö. IX. Yüzyıl) ve İstefan b. Bâsil (ö. IX. Yüzyıl) gibi mütercimler tarafından Galen'in tıp ve felsefeye dair pek çok eseri Arapçaya tercüme edildi. Bu eserler arasında Galen'in, Platon'un **Yasalar** diyaloguna dair yaptığı özet de bulunmaktadır ki, bu eser **Şerhu Kitâbi'n-Nevâmîs li-Eflâtûn** ismiyle Arapçaya aktarılmıştır.²⁵² Galen'in İslâm dünyasında sahip olduğu ilgi ve tesir göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin eline geçen ve özetini aktardığı bu metnin Galen'in tercüme edilen söz konusu eseri ya da bu eserin değiştirilmiş bir nüshası olması mümkündür. Dolayısıyla **Yasalar** bir bütün halinde Arapçaya aktarılmamıştır; tercüme edilen nüshalar ise ya eksik ya da bu diyaloga ait olmayan bölümler içeriyordu. Bu itibarla İslâm dünyasında Platon'un **Yasalar** diyalogunun tam ve eksiksiz olarak bilindiğini söylemek mümkün değildir.

Yasalar diyaloguna, Girit ve Sparta polislerindeki yasa koyucunun kimliğine ve yasalarının kökenine ilişkin sorgulamalarıyla başlayan Platon, yasaların en büyük gayesinin “İnsan nasıl erdemli olur?” sorusunun cevabını bulmak olduğunu belirtmektedir.²⁵³ Ona göre, yasalar yalnızca insanların erdemli bir yaşama sahip olmasını sağlamamakta, aynı zamanda toplumsal düzeni kuran en önemli unsurları da oluşturmaktadır. Nitekim insanların yasalar ihdâs etmeleri ve bu yasalara uygun bir yaşam sürmeleri doğal bir zorunluluktur. Bu çerçevede Platon, yasaların olmadığı bir durumda insanların vahşi hayvanlarla aynı yaşamı paylaşacağını belirterek insan olmanın ancak yasalar ihdâs etmekle mümkün olacağına işaret etmektedir.²⁵⁴

Yasanın kökenini insanlık tarihiyle ilişkilendiren Platon, insanların önemli bir kısmının yok olmasına neden olan büyük tufandan sonra yeni bir yasa anlayışının ve bununla alakalı olarak yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre, tufan öncesinde insanların yazılı yasalara ve onları ihdâs eden yasa koyuculara

²⁵¹ Fahrettin Olguner, **Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 358-359.

²⁵² Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 788.

²⁵³ Platon, **a.g.e.**, 624a, 630e-631e, 770c-d.

²⁵⁴ Platon, **a.g.e.**, 874e-875d.

ihtiyaçları yoktu; çünkü insanlar arasındaki ilişkiler gelenek ve âdetlerle düzenlenmekteydi. Yasaları sözlü ve yazılı olmak üzere iki temel kategoriye ayıran Platon, sözlü yasaları ilk toplumun ortaya çıkmasıyla ilişkilendirirken yazılı yasaları ise şehirlerin kurulmasıyla birlikte geliştiğini düşünmektedir.²⁵⁵

Platon, tikel olaylar hakkında yazılı yasaların oluşturulmaması gerektiğini düşünmektedir. Bunun yerine toplumsal düzeni belirleyen temel yasalar ihdâs edilmelidir; öyle ki yasa koyucu bilinçli olarak bazı alanlarda herhangi bir yasal düzenlemede bulunmamalıdır.²⁵⁶ Ayrıca yazılı yasal düzenlemelerin belirli alanlarla sınırlı kalması, yasamanın dinamikliğiyle de ilişkilidir. Bu durum, yasa koyucudan sonra gelen nesillerin mevcut yazılı yasaları bir ilke olarak kabul edip bunlara uygun yeni yasal düzenlemeler yapmalarına imkân sağlamaktadır. Platon'un bu görüşü, İslâm filozoflarının yasamanın dinamikliği fikri bağlamında son derece etkili olmuştur.

c. Devlet Adamı (*Bûlîtîkâ's-Sağîr*)

Mes'ûdî, **Murûcu'z-zeheb**'de, Kısra Enûşîrvân (531-579) döneminde Platon'un siyasetle ilgili sözlerinin **Siyaset** adlı eserde kaydedildiğini belirtmektedir. Olguner'e göre Mes'ûdî'nin bahsettiği bu eser Platon'un **Devlet Adamı** diyalogudur. Olguner'in araştırmalarına göre, İslâm kaynaklarında bu eser daha çok **Bûlîtîkâ's-Sağîr** ya da sadece **Bolotîkos** veya **Folîtîkos** şeklinde isimlendirilmektedir. Bu çerçevede Fârâbî, **Kitâbü'l-Cem'** beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve **Aristûtâlîs**'te, Platon'un cevher hakkındaki görüşlerini açıkladığı sırada onun **Timaios** eserinin yanı sıra **Bûlîtîkâ's-Sağîr**, yani **Küçük Politeia** isimli eserini de zikretmektedir ki, bu eserin Platon'un **Devlet Adamı** isimli eseri olduğu söylenebilir.²⁵⁷

²⁵⁵ Platon, **a.g.e.**, 676a-681e, 841b.

²⁵⁶ Platon, **a.g.e.**, 769a-e.

²⁵⁷ Mes'ûdî, **Murûcu'z-zeheb**, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2014, s. 161; Fârâbî, "Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, haz. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 157; Fahrettin Olguner, **a.g.e.**, s. 210-211; Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara: Atlas Kitap, 2015, s. 72.

Olguner, İslâm kaynaklarında **Devlet Adamı** diyalogundan yapılan iktibaslar ile bu diyalogun modern neşrini karşılaştırmıştır. Bunun neticesinde iktibas edilen pasajların önemli bir kısmı **Devlet Adamı** diyalogu ile uyum sağlarken bazı kısımları ise **Devlet** diyalogundaki pasajlarla uyuştüğünü tespit etmiştir. Ayrıca bu iktibasların bir kısmı söz konusu iki diyalogla uyuşmadıkları gibi Platon'un diğer diyaloglarıyla da uyumlu değildir.²⁵⁸ Bu durum İslâm dünyasının **Devlet Adamı** diyalogunun muhtevasından haberdar olduğunu, ancak bunun çok sınırlı bilgilerden ibaret olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, Huneyn b. İshâk ve öğrencilerinin Galen'in Platon'un diyaloglarına yapmış olduğu telhîsleri tercüme ettiği göz önüne alındığında İslâm dünyasında **Devlet Adamı** diyalogundan yapılan iktibasların doğrudan **Devlet Adamı**'ndan değil, onun telhîsine ya da ondan yapılan çeşitli iktibaslara dayandığı anlaşılmaktadır.

Platon'un Devlet ve Yasalar diyaloglarına nazaran İslâm filozoflarının yasa fikri üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olan **Devlet Adamı** eserinde yasaya ilişkin önemli açıklamalar bulunmaktadır. Bu eserde yasa fikrini öncelikle toplum yöneticisi ile ilişkili olarak tartışan Platon'a göre, toplumsal düzenin kurulması ve sürdürülmesi işi tikel yasalara değil, *bilge bir krala* bırakılması gerekir; çünkü tikel yasalar, "herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda asla kavramaz."²⁵⁹ Bunun temel nedeni, insanî ihtiyaçların ve sorunların sürekli olarak değişmesi ve bu değişim karşısında tikel yasaların en iyi olanı sunamamasıdır. Diğer bir ifadeyle, değişen toplumsal sorunlar karşısında ihdâs edilen tikel yasalar kesin bir çözüm getiremediği gibi bu sorunlarla toplumsal düzensizliğe de zemin hazırlamaktadır. Bu anlayışla Platon, **Devlet ve Yasalar** eserlerine benzer şekilde **Devlet Adamı**'nda da toplumsal düzenin, ancak ilke konumundaki tümel yasalarla sağlanabileceğini düşünmektedir. İnsanî ilişkilerin düzenlenmesi ise topluma içkin olan âdet ve görenekler tarafından sağlanmaktadır. Yazılı yasalar ile sözlü yasalar arasında bir uyumun sağlanması gerektiğini ifade eden Platon'a göre yazılı yasalar, topluma içkin olan gelenek ve âdet temelinde gelişen sözlü yasalarla çatışmamalıdır; çünkü bunlarla çatışan yazılı yasaların toplum tarafından kabul görmesi mümkün değildir.²⁶⁰

²⁵⁸ Fahrettin Olguner, **a.g.e.**, s. 216-217.

²⁵⁹ Platon, **Devlet Adamı**, çev. Behice Bora-Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944, 294a.

²⁶⁰ Platon, **a.g.e.**, 295b, 301a.

Devlet Adamı’nda yasaların değiştirilmesine müspet bir tavırla yaklaşan Platon, yasalarda yapılacak değişikliklerin kişisel çıkara dayalı değil, aklın öngördüğü şekilde ve toplumsal maslahat gözetilerek yapılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak ortaya çıkan toplumsal ihtiyaçlara uygun ve kendisinden önce oluşturulmuş yasaları değiştirecek kişi sadece gerçek yasa koyucudur; onun dışında hiç kimsenin yasaları değiştirme ehliyeti yoktur.²⁶¹ **Devlet** ve **Yasalar** eserlerine benzer şekilde bu eserinde de yasaların herkes için bağlayıcı olduğunu savunan Platon, diğer vatandaşlar gibi toplum yöneticilerinin de yasalar karşısında sorumlu olduğunu düşünmektedir. Çünkü toplumsal düzenin sağlanması, yönetici ve yönetilen sınıfa mensup bütün bireylerin yasalara itaat etmesine bağlıdır.²⁶²

2. Aristoteles’in Tercüme Edilen Eserleri

Tercüme hareketi kapsamında Antik ve Helenistik döneme ait pek çok düşünürün eserleri Arapçaya tercüme edildi. Bu isimler arasında İslâm filozoflarının felsefî sistemlerini etkilemesi bakımından Platon’la birlikte Aristoteles ismi de öne çıkmaktadır. Ancak İslâm filozoflarının felsefî sistemlerinin genel yapısının belirlenmesinde Platon’a nazaran Aristoteles’in daha çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede klasik dönem İslâm filozofların kahir ekseriyeti, Aristoteles’in doktrinini temel almalarından ötürü “Meşşâî” olarak kabul edilmektedirler.²⁶³

Halife Me’mûn (813-833) dönemiyle birlikte tercüme hareketlerinde gerçekleşen kırılma sonucunda pratik ihtiyaç ve gerekçelerin yerini teorik tartışmalarda ortaya çıkan ihtiyaç ve gerekçeler aldı. Bu dönemden sonra Aristoteles’in teorik düşüncesini içeren eserlerin yanı sıra Antik ve Helenistik dönemden muhtelif filozofların metinleri Arapçaya tercüme edilmeye başlandı ki, tercüme hareketlerinde yaşanan söz konusu kırılma, İslâm siyaset felsefesini önemli ölçüde belirlemiştir. Aristoteles’in İslâm siyaset felsefesine kaynaklık eden eserleri

²⁶¹ Platon, **a.g.e.**, 296a-297a-b, 300c.

²⁶² Platon, **a.g.e.**, 299a-d.

²⁶³ Uwe Vagelpohl, **Aristotle’s Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition**, Leiden-Boston: Brill, 2008, c. LXXVI, s. 21.

arasında öncelikle **Nikomakhos’a Ahlâk** öne çıkarken onun, **Politika**’sı da -bilhassa Fârâbî üzerinde- etkili olmuştur.

a. Nikomakhos’a Ahlâk (*Kitâbü’l-Ahlâk*)

İslâm dünyasında **Kitâbü’l-ahlâk** ismiyle bilinen Aristoteles’in **Nikomakhos’a Ahlâk** kitabı, İbnü’n-Nedîm’in aktardığına göre, Porfiryus’un (ö. 304) on iki makaleden oluşan şerhi İshâk b. Huneyn²⁶⁴ tarafından Arapçaya tercüme edildi. Bununla birlikte İbnü’n-Nedîm’in, İslâm dünyasındaki **Nikomakhos’a Ahlâk** kitabı hakkındaki ifadeleri oldukça muğlaktır. O, **Nikomakhos’a Ahlâk** için şunları ifade etmektedir:

“Fihristte Yahyâ b. Adî hattıyla yazılmış Aristo’ya ait başka kitaplar bulunur. Bunlardan *Kitâbü’l-Ahlâk* adlı eseri Porphyrios on iki makale halinde şerh etmiş, bu şerhi İshâk b. Huneyn çevirmiştir. Themistius şerhinin Huneyn b. İshâk hattıyla bazı makaleleri Ebû Zekeriyâ [Yahyâ b. Adî]’nin yanında vardır. Süryânîcesi de çıkmıştır.”²⁶⁵

İbnü’n-Nedîm’in bu ifadelerini daha karmaşık hale getiren asıl unsur, “Süryânîcesi de çıkmıştır (*haracet süryânî*)” şeklindeki sözüdür. Çünkü bu ifade, Themistius’un (ö. 387) **Nikomakhos’a Ahlâk**²⁶⁶ şerhinin Huneyn b. İshâk tarafından yazılmış bazı makalelerinin Süryânîceye tercüme edildiği anlamına geldiği gibi daha önce Süryânîceye tercüme edilmiş söz konusu şerhin Arapçaya tercüme edildiği

²⁶⁴ Kaya, İbn’ül-Kıftî’nin **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın mütercimi olarak Huneyn b. İshâk ismini zikrettiğini, ancak gerçek mütercimnin -İbnü’n-Nedîm’e benzer şekilde- İshâk b. Huneyn olduğunu ifade etmektedir; bkz. Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 263.

²⁶⁵ İbnü’n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 818.

²⁶⁶ Rudolph’a göre, Themistius’un politikacı olması itibariyle Platon’un metafizik görüşlerinden ziyade siyaset felsefesi hakkındaki düşünceleriyle ilgilenmekteydi. Bunun yanı sıra onun, Aristoteles’in görüşlerine olan ilgisi ise çok daha kapsamlıydı. Bu çerçevede **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhini bu ilginin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bkz. Ulrich Rudolph, “The Late Ancient Background”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 35.

şeklinde de anlaşılabilir. Berman, Âmirî'nin, Themistius'un **Nikomakhos'a Ahlâk** şerhinden çeşitli alıntılar yaptığını belirtmektedir ki, bu noktadan hareket eden Özturan söz konusu ifadenin, eserin Süryânîceden Arapçaya tercüme edildiği şeklinde yorumlanabileceğini düşünmektedir.²⁶⁷ Fakat bu muğlaklığı ortadan kaldıracak net bir ifade olmadığı için bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Buna göre, İslâm dünyasında Porfiryus'un **Nikomakhos'a Ahlâk** şerhinin dışında Themistius'un şerhinin de kullanıldığını kesin olarak söylenemez.

İslâm dünyasında **Nikomakhos'a Ahlâk** kitabının doğrudan Yunancadan tercüme edilen nüshası mı yoksa Porfiryus'un şerhinin mi kullanıldığı hususu kesin olmamakla birlikte bu muğlaklık, **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın Arapça nüshasındaki bölüm sayılarından hareketle bir nebze de olsa giderilebilir. Buna göre, İbnü'n-Nedîm, **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın on iki bölüm şeklinde tercüme edildiğini belirtirken Kindî ise bu eserin on bir bölümden oluştuğunu ifade etmektedir.²⁶⁸ Kindî'ye benzer şekilde, **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın Fas'ta bulunan tek Arapça nüshası ise on bir bölüm şeklinde tasnif edilmiştir.²⁶⁹ Bu çerçevede İslâm dünyasında **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın on bölümden oluşan modern neşrinin aksine genellikle on bir bölüm şeklinde bilindiği anlaşılmaktadır ki, Fas'ta bulunan nüshayı temel alan çalışmalarda buradaki yedinci bölümün²⁷⁰ **Nikomakhos'a Ahlâk**'a ait olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre söz konusu nüshada modern neşrinde yer alan yedinci bölüm sekizinci bölüm olarak yer almakta ve bu şekilde on birinci bölüme kadar devam etmektedir. Sahte yedinci bölümün kime ait olduğu hususunda da tartışmalar bulunmakla birlikte söz konusu nüsha üzerinde incelemeler yapan Özturan, bu nüshanın Porfiryus'un Arapçaya

²⁶⁷ Berman Lawrence V., "Ibn Rushd's *Middle Commentary On The Nicomachean Ethics*, In *Medieval Hebrew Literature*", **Multiple Averroës**, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 289; Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 39.

²⁶⁸ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", **Felsefi Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 272; İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 818.

²⁶⁹ Fas'ta bulunan **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın Arapçaya tercüme edilmiş nüsha üzerinde çeşitli çalışmalarda bulunan Özturan, bu tercümeyi birden fazla mütercim yaptığı sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın baştaki makalelerin tercüme hareketi sırasında henüz Yunanca kavramlara tam anlamıyla doğru Arapça karşılıkların ortaya çıkmadığı bir dönemde tercümeler yapan İbnü'l-Bitrîk tarafından tercüme edilmiştir. Bunun yanı sıra, son kısımlardaki makaleler ise tercümelerin olgunlaştığı bir dönemde tercümeler yapan İshâk b. Huneyn tarafından yapılmıştır. Bkz. Hümeýra Özturan, **Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâk'ın Kaynağı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 225-226.

²⁷⁰ **Nikomakhos'a Ahlâk**'a sonradan eklendiği anlaşılan yedinci bölüm, şecaat, cömertlik, alicenaplık ve adalet gibi belirli ahlâkî ilkeleri tartışmaktadır. Bkz. Berman Lawrence V., **a.g.m.**, s. 291.

tercüme edilen **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın bahsi geçen şerhinin bir parçası olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁷¹

Aristoteles’in **Nikomakhos’a Ahlâk** isimli eserinin Âmirî’nin **es-Sa’âde ve’l-is’âd**’ında, İbn Sînâ’nın **el-İşârât ve’t-tenbîhât**’ında, İbn Miskeveyh’in **Tehzîbü’l-ahlâk**’ında ve İbn Bâcce’nin **Risâletü’l-vedâ**’sında yer alan etkisinin yanı sıra, Fârâbî ve İbn Rüşd’ün yaptıkları şerhler de göz önünde bulundurulduğunda bu eserin İslâm dünyasında sıklıkla kullanıldığı ve İslâm siyaset ve ahlâk düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir.²⁷² Nitekim Fârâbî, şerhin başında **Nikomakhos’a Ahlâk**’ı oluşturan bölümlerin muhtevası hakkında bilgiler vermektedir ki, bu bilgiler modern dönemdeki neşriyle büyük oranda uyuşmaktadır.²⁷³ Bu durum **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın bir bütün olmasa bile çok önemli bir kısmının Arapçaya tercüme edilen nüshasının İslâm filozofları tarafından kullanıldığını göstermektedir.

Nikomakhos’a Ahlâk’ın muhtevası bağlamında Fârâbî’nin **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhini²⁷⁴ ve diğer eserlerini karşılaştıran Özturan, Fârâbî’nin bu eserin bilhassa I., II., III., V., VI., VII., VIII., ve X. bölümlerinden haberdar olduğunu ve diğer İslâm filozofları olmasa bile onun sahip olduğu nüshanın şerh değil, **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın hemen hemen bütün bölümleriyle tercüme edilen bir nüsha olduğunu belirtmektedir.²⁷⁵ Bu görüşü destekler nitelikte Fârâbî, söz konusu şerhinde,

²⁷¹ Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 228.

²⁷² Berman Lawrence V., **a.g.m.**, s. 289-290; Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 37-38.

²⁷³ Fârâbî, “Appendix A: Commentary on the Nicomachean Ethics”, çev. Berman Lawrence V., **Multiple Averroës**, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 310-311.

²⁷⁴ İbn Tufeyl, Fârâbî’nin **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhini **Kitâbü’l-ahlâk** şeklinde isimlendirerek, bu şerhi ölümünden sonra kazanılacak gerçek mutluluk bağlamında onun **el-Medînetü’l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü’l-medeniyye** eserleriyle karşılaştırmaktadır. Ona göre Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**’da “kötü ruhların öldükten sonra sonsuza dek acılar içinde” kalacağını ispat etmiş iken; **es-Siyâsetü’l-medeniyye** ise bu insanların yokluğa karışacağını ve iyi ahlâklı insanların ise gerçek mutluluğa ulaşacağını savunmaktadır. Bunlara karşın **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhinde ise Fârâbî, insanın mutluluğunun bu dünyaya has olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede İbn Tufeyl, Fârâbî’nin ölümünden sonraki yaşam hakkındaki görüşlerinin “sabuklama ve hurafeden” ibaret olduğunu ifade etmektedir. Buna benzer şekilde İbn Bâcce de Fârâbî’nin bu şerhte ahiret hayatını inkâr ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Tufeyl, **Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzan’ın Olağanüstü Serüveni**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 38; Herbert A. Davidson, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 88. Aydın, İbn Tufeyl’in Fârâbî hakkındaki yorumunun onun felsefi sisteminin bütünü göz önünde bulundurulmadan yapıldığını ve bu nedenle doğru olmadığını düşünmektedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 117-121.

²⁷⁵ Hümeýra Özturan, Fârâbî’nin Kayıp Nikomakhos Ahlâk Şerhi’nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil, **Kutadgubilig**, sy. 28, 2015, s. 74-75.

Nikomakhos’a Ahlâk’ın mahiyetini, gayesini ve yöntemini şu şekilde ifade etmektedir:

“3. Kitabın ilişkili olduğu sanat ise şehirleri yönetme sanatıdır. 4. Bu kitabın amacı ise huyların ve iradeye bağlı eylemleri, onlarla arzu edilen gayenin mahiyetini ve bu huylar ve eylemlerin kendileri aracılığıyla nasıl meydana geleceği ve nasıl elde edileceğini bildirmektir. Bazı huylar sanatlardır, bazıları aklî ve ahlâkî durumlarıdır ve bazıları da zanaattırlar. 5. Kitapta sürdürülen çalışma yöntemi, burhan yoluyla ortaya çıkan yöntemdir.”²⁷⁶

Fârâbî’nin **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhi, bir bütün olarak günümüze ulaşmamasına karşın söz konusu şerhin giriş kısmı, İbn Rüşd’ün **Nikomakhos’a Ahlâk**’a yazdığı telhîsin İbrânîce ve Latince tercümelerinin başında yer aldığı tespit edilmiş ve bu haliyle günümüze ulaşmıştır.²⁷⁷ Ayrıca **Fusûl munteze’a** ile **Nikomakhos’a Ahlâk**’ı muhteva olarak karşılaştıran Fahri, **Fusûl munteze’a**’nın birçok kısmının günümüze ulaşmamış **Nikomakhos’a Ahlâk** şerhinin kısımları olabileceğini düşünmektedir. Bu konuya ilişkin Fahri’nin söz konusu iddiasını destekleyen Özturan, **Fusûl munteze’a**’da yer alan insan doğasına ve itidal teorisine dair açıklamalar ile sevgi ve adalet gibi kavramlar hakkındaki açıklamalara **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın I., II., VI. ve VII. bölümlerinin kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Gutas, Fârâbî’nin kayıp şerhine ait çeşitli pasajlarının bu eserin yanı sıra, **Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde** eserinde de bulunduğunu zikretmektedir.²⁷⁸

İbn Rüşd, **Nikomakhos’a Ahlâk**’a telhîs dışında bir orta şerh de yazmıştır. Fakat bu şerhin **Nikomakhos’a Ahlâk**’ın Fas’ta bulunan nüshanın kenar boşluklarında yer alan küçük bir kısmının dışında bir bütün olarak Arapça değil, Latince ve İbrânîce tercümeleri günümüze ulaşmıştır. İbn Rüşd, **Nikomakhos’a**

²⁷⁶ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 306-307.

²⁷⁷ Berman Lawrence V., **a.g.m.**, s. 289; Hümeýra Özturan, **a.g.m.**, s. 76.

²⁷⁸ Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu; Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 130; Hümeýra Özturan, **a.g.m.**, s. 78; Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 89; Dimitri Gutas, “The Meaning of madani in al-Farabi’s “Political” Philosophy”, **Melanges de L’Universite Saint-Joseph**, 2004, c. LVII, s. 262.

Ahlâk'ı modern neşrinde yer aldığı şekliyle on bölüm halinde şerh etmiştir ki, bu şerhte Fas nüshasında yer alan sahte yedinci bölüm şerh edilmemiştir. Ayrıca Berman'a göre, İbn Rüşd'ün **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın yalnızca modern neşrinde yer alan bölümleri şerh etmemesinin nedenlerinden birisi, Fârâbî'nin bu bölümün sahte olduğunu fark etmesi ve onu şerh etmemesidir. Bu durum İbn Rüşd'ün **Nikomakhos'a Ahlâk**'a dair bilgisinin modern **Nikomakhos'a Ahlâk** metniyle uyduğuna ve onun bir bütün olarak Arapçaya tercüme edilen bir nüshasına sahip olduğunu göstermektedir.²⁷⁹ Belirtilmelidir ki ister Porfiryus'un şerhiyle ister bütün bölümleriyle tercüme edilmiş eksiksiz haliyle olsun, İslâm filozofları **Nikomakhos'a Ahlâk** kitabını oldukça iyi bilmekteydiler. Bu itibarla İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesini etkileyen en önemli Yunanca kaynaklardan birisinin **Nikomakhos'a Ahlâk** kitabı olduğunu söylemek mümkündür.

Fas'ta bulunan **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın Arapça nüshasında, siyaset ilminin amacının insanlara özgü olan iyiliklerin kazanılması olduğu belirtilmektedir; bu amaç aynı zamanda diğer bütün amelî ilimlerin gayelerini de içermektedir. Bu doğrultuda toplumsal düzen ve adaleti sağlayan yasa koyucuların temel gayeleri, insanları iyi eylemlere yönlendirmek ve onların varlık gayelerini gerçekleştirmelerini sağlamaktır. Nitekim Aristoteles, iyi yönetim ile kötü yönetim arasındaki en önemli farkın bu gayenin benimsenip benimsenmediğine bağlı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla yasalar sadece toplumsal düzeni sağlamamakta, aynı zamanda insanların varlık gayesi olan iyiliklerin elde edilmesine de olanak sunmaktadır.²⁸⁰

Aristoteles'e göre yasalar, toplumundaki belli bir kesimin değil herkesin ortak yararını gözetmelidir. Çünkü yasaların amacı, kötülükleri engelleyerek insanlara erdemli bir yaşam sağlamaktır. Bu çerçevede yasaya uygun olan her şeyin aynı zamanda erdemlere de uygun olduğu anlaşılmaktadır.²⁸¹ Aristoteles'in yasa ile ahlâk arasında kurduğu bu ilişki, İslâm filozofları tarafından da sürdürülmüştür.

Platon'a benzer şekilde Aristoteles, toplumdaki yönetim ilkelerini belirleyen yazılı yasaların tikel olayları doğrudan kapsamadığını düşünmektedir. Çünkü yasa

²⁷⁹ Berman Lawrence V., **a.g.m.**, s. 291-292; Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâk'ın Kaynağı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 228.

²⁸⁰ **The Arabic Version of Nicomachean Ethics**, ed. Anna A. Akasoy; Alexander Fidora, çev. Douglas M. Dunlop, Leiden-Boston: Brill, 2005, 1094b-1103b.

²⁸¹ **a.g.e.**, 1129b-1130b.

koyucunun ortaya çıkacak bütün tikel olayları öngörüp onlara uygun yasalar hazırlaması mümkün değildir; değişen koşullara rağmen birer ilke olarak korunacak yasalar ihdâs edilmelidir. Böylece ortaya çıkacak yeni sorunların çözümü için bu ilkelere uygun yasal düzenlemeler yapılarak toplumsal düzen sürdürülebilir.²⁸²

b. Politika (*Kitâbü's-Siyâse*)

Aristoteles'in **Politika** isimli eseri, **Kitâbü's-Siyâse**, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ve **Siyâsetü'l-müdün** başlıklarıyla Arapçaya aktarılmıştır. İslâm kaynaklarında bu eser mezkûr isimlendirmelerden farklı olarak Yunanca başlığının Arapça söylenişi olan **Bûlîtîkâ** şeklinde de anılmıştır.²⁸³ Tercüme hareketi sırasında İslâm dünyasında **Politika**'nın bir bütün olarak Arapçaya tercüme edilip edilmediği meselesi düşünce tarihçileri arasında tartışmalı bir konudur. İslâm kaynaklarında bu eserin muhtevası hakkında çeşitli bilgiler verilmesine karşın onun bütün bölümleriyle birlikte tercüme edilip edilmediği, tercüme edildiyse bile hangi bölümlerin tercüme edildiği ya da mütercimin kim olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Kindî, Aristoteles'in kitaplarının sayısı ve onların mahiyetleri hakkında çeşitli bilgiler verdiği bir risâlesinde, **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın genel muhtevası hakkında bilgi aktardıktan sonra onun **Politika** adlı eserinden şu sözlerle bahsetmektedir:

“Bazı öğrencileri için yazdığı ahlâk ve siyaset alanındaki eserlerinden “şehir hakkında” demek olan *Politika* adlı eserindeki amacı, ilk kitapta söylediği gibidir. Fakat burada daha çok şehir yönetiminden söz etmiştir. Bunun bazı bölümleri ilk kitabın bölümleri gibidir.”²⁸⁴

²⁸² a.g.e., 1129a-1136a; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1137b-1138a. **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın Fas nüshasındaki V. kitabın 1136a'dan sonrası günümüze ulaşmamıştır.

²⁸³ Mahmut Kaya, a.g.e., s. 265.

²⁸⁴ Kindî, a.g.e., s. 284.

Kindî'nin yukarıdaki sözleri, **Politika**'nın genel muhtevası hakkında belirli bilgiler vermekle birlikte onun, bu eseri okuduğuna dair kesin bir kanaatin oluşması için yeterli değildir; çünkü aynı paragrafın devamında Kindî, **Nikomakhos'a Ahlâk** hakkında çok daha ayrıntılı bilgiler vermektedir. Kindî'nin bu sözleri **Politika**'nın muhtevasıyla ilgili bilginin verildiği **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın son paragrafına dayanmaktadır. Aristoteles, söz konusu paragrafta bir başka eserinde devlet yönetimi hakkında soruşturmalar yapacağına işaret ederek şunları ifade etmektedir:

“Eskiler yasa koymayla ilgili inceleme ve araştırmayı bıraktığı için insanî şeyler felsefesini mümkün olduğunca tamamlamak amacıyla belki de onu ve şehri genel olarak araştırmak daha iyi olur. Öncelikle eskilerin sözünü ettiği cüzî iyilere değinmek, sonrasında yaşam biçimlerinden hangisinin şehirleri yok ettiğini veya ayakta tuttuğunu ve bunlardan hangisinin her bir yaşam biçimini ayakta tuttuğunu veya yok ettiğini ve bazı anayasaların iyi olmasını ve bazılarının tam tersi olmasını sağlayan şeyin ne olduğunu göstermek istiyoruz. Bu şeyler için soruşturma yapıldığında belki de hangi anayasaların daha iyi olduğunu, her birinin nasıl ihdâs edildiğini ve onlarda gelenekleri kullanmanın nasıl bir şey olduğunu daha iyi bilebiliriz.”²⁸⁵

Aristoteles'in yukarıdaki sözleri, Kindî'nin **Politika**'nın muhtevası hakkında söyledikleri ile karşılaştırıldığında birbirine paralel bilgiler içerdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Kindî'nin **Politika** için *medenî*, yani *şehir hakkında* şeklinde bir ifade kullanması, Aristoteles'in yönetim şekilleri hakkındaki sözleriyle de uyumaktadır. Bu itibarla Kindî'nin, **Politika** eserini bizzat okumadığını onun hakkındaki bilgisinin **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın son paragrafına dayandığını söylemek mümkündür.

Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da, siyaset ilmi bağlamında Aristoteles'in **Politika**'sı hakkında bilgiler vermektedir. Fârâbî, bu eserde mutluluğun tanımının yapıldığını, bunun yanı sıra gerçek mutluluk ile gerçekte mutluluk olduğu sanılan mutluluk arasındaki farkların ortaya konulduğu, erdemli fiiller ile erdemli olmayan fiillerin

²⁸⁵ **The Arabic Version of Nicomachean Ethics**, ed. Anna A. Akasoy; Alexander Fidora, çev. Douglas M. Dunlop, Leiden-Boston: Brill, 2005, 1181b.

farkları ve buna bağlı olarak toplumların birbirinden farklılıklarına dair soruşturmalar içerdiğini belirtmektedir.²⁸⁶ Öyle anlaşıyor ki, Fârâbî, Kindî'ye nazaran **Politika**'nın muhtevasıyla ilgili daha çok bilgiye sahiptir.

İbn Sînâ, **Politika**'nın muhtevasına dair Kindî ve Fârâbî'ye benzer bilgiler vermektedir. İbn Sînâ, bilimler taksimine dair bir risâlesinde ameli ilimleri, Aristotelesçi ayrımı takip ederek a) ahlâk, b) ev yönetimi ve c) siyaset/şehir yönetimi olarak üçe ayırmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, Aristoteles'in **Politika** eserine şu şekilde işaret etmektedir:

“Bunlardan üçüncüsü, üçüncü kısma özgüdür ve onun sayesinde şehir ölçeğindeki erdemli ve kötü yönetimler, liderlikler ve birlikteliklerin sınıfları bilinir; bunların her birinin tam olarak gerçekleşme/varlığını sürdürme şekli, ortadan kalkma sebebi ve dönüşüm tarzı anlaşılır. Bunun içinden yönetimle ilişkili olan hususları Eflâtun ve Aristoteles'in siyasete dair kitapları içermektedir.”²⁸⁷

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yukarıda aktardığımız ifadelerinden hareketle, İslâm filozoflarının **Politika**'nın muhtevası hakkında bilgiye sahip oldukları kesin olarak söylenebilir. Ancak bu bilgilerin oldukça sınırlı düzeyde olduğu da anlaşılmaktadır. Buna karşın İbn Fâtik (ö. XI. yy.), **Muhtâru'l-hikem**'de, Aristoteles'in eserlerini sıraladığı sırada, bazı eserlerinin İslâm dünyasında yalnızca isim olarak bilindiğini belirtirken, **Politika**'nın Arapça nüshasının bulunduğu işaret etmektedir.²⁸⁸ Benzer şekilde Şehrezûrî (ö. 1288'den sonra) de **Politika**'yı gördüğü Aristoteles eserleri arasında zikretmektedir.²⁸⁹ Bu çerçevede Gutas, **Politika**'nın bir bütün halinde olmasa bile bazı bölümlerinin Arapçaya tercüme edildiğini düşünmektedir ki, **Politika**'daki fikirlerin büyük bir kısmı Fârâbî aracılığıyla İslâm

²⁸⁶ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 104.

²⁸⁷ M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, **Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, c. III, sy. 1, s. 27.

²⁸⁸ İbn Fâtik, **Muhtâru'l-hikem**, çev. Osman Güman, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 346.

²⁸⁹ Şehrezûrî, **Nüzhâtü'l-ervâh**, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 356.

dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Bu çerçevede, Fârâbî'nin bu kitabın bütün bölümlerini içeren bir tercüme olmasa bile, bazı bölümlerinin tercüme edildiği bir nüshaya sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁰ Bu bağlamda Pines ise **Politika**'nın bazı bölümlerinin Arapçaya tercüme edildiği görüşünü savunmaktadır. Ona göre İslâm filozofları, özellikle de Fârâbî, **Politika**'nın birinci kitabının Helenistik ya da Roma döneminde yapılmış özetine sahiptiler.²⁹¹ Bu itibarla, İbn Fâtik ve Şehrezûrî'nin bahsettikleri Arapça nüshanın bu eserin birkaç bölümünü içeren telhîsinin Arapça tercümesi olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede Aristoteles'in **Politika**'sı İslâm dünyasında bilinmektedir; fakat bütün bölümlerinin tercüme edilmediği anlaşılmaktadır. **Politika**'nın muhtevası hakkındaki bilgiler ise büyük ölçüde **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın son paragrafına ya da **Politika**'nın tercüme edilen bazı bölümlerine veya onların telhîslerine dayanmaktadır. Ancak bu durum, Fârâbî'nin dışında diğer İslâm filozoflarının bu kitabı -bazı bölümler özelinde- ayrıntılı olarak bilmediğini ya da dönemin İslâm düşünce dünyasının bu eseri muhtevası itibarıyla tercüme edilmeye değer bir eser olmadığı şeklinde bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu anlamına gelmemektedir. Çünkü gerek tabakât kitaplarında gerekse de İslâm filozoflarının bu kitap için söylediklerinden hareketle, İslâm dünyasında bu eserin değerli görüldüğü anlaşılmaktadır. Buna karşın, **Politika**'nın tam bir tercümesinin yapılmamasının muhtemel nedenlerinden birisinin, bu dönemde İslâm dünyasında **Politika**'nın bütün bölümlerini içeren bir nüshasının bulunmaması veya bilinmemesi olabilir. Bunun yanı sıra bir diğer muhtemel neden ise **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın tercüme edilmesinin, bu eserin bir bütün olarak tercüme edilmesine duyulan ihtiyacı karşılamış olmasıdır.

Politika'nın bütün bölümlerini içeren Arapça tercümesinin bulunmaması, İslâm siyaset felsefesinin tercüme edilen **Devlet** ve **Yasalar** diyalogları temelinde Platoncu bir tarzda geliştiğini açıklamak için tam anlamıyla yeterli değildir. Çünkü Platon'un **Devlet** ve **Yasalar** diyaloglarının İslâm siyaset felsefesinde sahip olduğu öneme benzer şekilde Aristoteles'in **Nikomakhos'a Ahlâk**'ı da önemli bir kaynaktır. Nitekim **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın yanı sıra, **Politika**'nın bazı bölümlerinin Fârâbî

²⁹⁰ Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 265.

²⁹¹ S. Pines, "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy", **Israel Oriental Studies**, c. V, s. 160.

özelinde İslâm siyaset felsefesine kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır ki, bu bağlamda Gutas, **Politika**'nın I. ve VII. bölümlerinin Arapçaya tercüme edildiğini ve bu bölümlerin Fârâbî'nin siyaset felsefesinde önemli bir rol oynadığını düşünmektedir.²⁹² Bu itibarla İslâm siyaset felsefesi için Platon'un **Yasalar** ve **Devlet** eserlerinin önemli metinler olmasına benzer şekilde Aristoteles'in bilhassa **Nikomakhos'a Ahlâk**'ı da kaynak bir metin olmuştur. Bununla birlikte Fârâbî özelinde **Politika**'nın da etkili olduğu söylenebilir.

Politika'da, yasa ile ilgili görüşlerini toplumun kökeni ile ilişkilendiren Aristoteles'e göre kendi türdeşleriyle birlikte yaşamak zorunda olan insanlar, toplumsal düzeni sağlamak için ortak yasalara ihtiyaç duyarlar. Ancak bu ilk yasalar çok daha karmaşık toplumsal yapıya sahip şehirlerde değil, dağınık aileler arasında ortaya çıkmıştır.²⁹³ Yasaların ortak yarar temelinde ihdâs edilmesi gerektiğini düşünen Aristoteles, belli bir kesim için yasaların ihdâs edilmesinin toplumsal düzensizliğe ve adaletsizliğe neden olacağını düşünmektedir. Ancak ortak yarar merkezinde oluşturulmuş yasalar itidalli de olmalıdır; çünkü toplumsal adaletin sağlanması itidalli yasaların ihdâs edilmesine bağlıdır.²⁹⁴

Yasama sürecinin dinamik bir yapıda olması gerektiğini düşünen Aristoteles, toplumsal ihtiyaçlara uygun olarak yasaların değiştirilebileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte yasaların sürekli olarak değiştirilmesinin toplumsal düzene zarar vereceğini savunan Aristoteles, ilke konumundaki yasaların değiştirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Öyle ki, bu türden yasalarda ortaya çıkan bazı sorunlar dahi görmezden gelinebilir. Bu bağlamda yasamanın dinamik yapısı, ancak tikel olayları düzenleyen yasalar için geçerlidir. Yasaların değiştirilmesi ise yalnızca belli bir yetkinliğe ulaşmış insanlar tarafından ve toplumsal maslahatın gözetilmesi ile gerçekleştirilebilir.²⁹⁵

²⁹² Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 265.

²⁹³ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 7-9.

²⁹⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 45-50.

²⁹⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 57-58.

c. Eudemos'a Ahlâk, Magna Moralia ve Atinalıların Devleti

Aristoteles, toplumsal sorunları ve onlara karşı geliştirdiği çözüm önerilerini **Politika** ve **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın dışında **Eudemos'a Ahlâk, Magna Moralia** ve **Atinalıların Devleti** gibi çeşitli eserlerinde de sunmaktadır. Bu eserlerin İslâm siyaset felsefesini nasıl etkilediğinin tespit edilmesi öncelikle söz konusu eserlerin İslâm dünyasındaki serüvenlerini incelemeyi gerekli kılmaktadır.

İslâm filozoflarının **Eudemos'a Ahlâk** ve **Magna Moralia**'ya dair yaptıkları açıklamalar bu eserleri tanıdıklarını göstermektedir. Bu eserlerin İslâm dünyasındaki serencamıyla ilgili ilk bilgi Kindî'den gelmektedir. Kindî, Aristoteles'in ahlâk ile ilgili olan eserlerini tanıttığı sırada bölüm sayısı bakımından **Nikomakhos'a Ahlâk**'tan daha az, ancak muhteva olarak onunla aynı olan bir başka kitaptan daha söz etmektedir. Kaya'ya göre Kindî'nin bahsettiği bu eser, **Eudemos'a Ahlâk**'tır. Çünkü **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın V., VI. ve VII. bölümleri **Eudemos'a Ahlâk**'ın IV., V. ve VI. bölümleriyle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Ayrıca bunun devamında Kindî, "Onun bu üç makaleden başka...(ve *lehû ğayru heze 's-selâseti 'l-makâlât*)" şeklindeki sözü Aristoteles'in ahlâk ile ilgili farklı bir kitabına daha işaret etmektedir. Bu ifadeden hareketle Kindî'nin Aristoteles'in ahlâkla ilgili bir diğer eseri olan **Magna Moralia**'yı kastettiği söylenebilir.²⁹⁶

Kindî dışında Fârâbî de bu eserler hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Buna göre Fârâbî, **Nikomakhos'a Ahlâk** şerhinde Aristoteles'in ahlâka dair kitaplarını açıkladığı sırada **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın yanı sıra, **Eudemos'a Ahlâk** ve **Magna Moralia** eserlerini de saymaktadır.²⁹⁷ Ancak Fârâbî, bu eserlerin muhtevası hakkında bilgi vermediği gibi bunların tercüme edilip edilmediği hakkında da herhangi bir şey aktarmamaktadır. Fârâbî ve Kindî'nin bu eserler hakkındaki ifadelerinden **Eudemos'a Ahlâk** ve **Magna Moralia** eserlerinin İslâm filozoflarınca bilindiği ve içeriklerine dair sınırlı da olsa bilgiye sahip oldukları sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat bu eserlerin kim ya da kimler tarafından tercüme edildiğine dair tabakât kitaplarında da

²⁹⁶ Kindî, **a.g.e.**, s. 272; Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 235; Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 222.

²⁹⁷ Fârâbî, "Appendix A: Commentary on the Nicomachean Ethics", çev. Berman Lawrence V., **Multiple Averroës**, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 306. Fârâbî'nin **Nikomakhos'a Ahlâk** şerhini İbrâniceden İngilizceye tercümesini yapan Berman, bu eserleri **Eudemos** ve **The Great Statements (Magna Moralia)** şeklinde tercüme etmiştir.

kesin bir ifade bulunmadığı için söz konusu iki eserin İslâm filozofları tarafından kullanılıp kullanılmadığını söylemek zordur.

Eudemos’a Ahlâk ve **Magna Moralia**’nın içeriğine ilişkin İslâm dünyasında çeşitli ifadeler bulunmasına karşın **Atinalıların Devleti**’nin muhtevasına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aristoteles, Atina şehir devletinin toplumsal ve siyasi yapısını anlattığı **Atinalıların Devleti** başlıklı eserinde, yasa ilgili görüşlerini doğrudan aktarmamaktadır. Buna karşın bu eser, Atina merkezli antik Yunan şehir devletlerinin gelişim sürecini anlatması bakımından oldukça önemlidir. İslâm filozofları bu eseri Galen’in kataloğuna dayanarak yalnızca ismen biliyorlardı. Dolayısıyla bu eserin bir bütün olarak Arapçaya tercüme edilmediği gibi Helenistik döneme ait herhangi bir şerh ya da telhîsinin de Arapçaya aktarılmadığı söylenebilir.²⁹⁸

Eudemos’a Ahlâk’ta yasa fikrini mutluluk ile ilişkilendiren Aristoteles’e göre mutluluk, “erdemle uygun bir yaşam etkinliği”dir. Erdemli bir yaşamın kurulması ise toplumsal düzen ve adaletle yani yasaların hâkim olduğu bir toplumsal yapıda mümkündür.²⁹⁹

Magna Moralia’da yasa fikrine doğrudan değinmeyen Aristoteles, burada yasanın müeyyideler ile desteklenmesini akıl sahibi olan insanın iyi ile kötü arasında seçim yapabilme özelliği ile ilişkilendirmektedir. Ona göre kötülük, hayvanlardan farklı olarak insanlara özgü bir şeydir. Çünkü akıl sahibi olması itibarıyla insanlar iyi ile kötü ayrımını yapabilme istidadına sahiptirler. Kötü eylemlerin tercih edilmesi durumunda yasalarla belirlenen müeyyidelerin uygulanması gerekir ki, bu müeyyideler yasal düzenin sürdürülmesi için zorunludurlar.³⁰⁰

3. Platon ve Aristoteles’e Nispet Edilen Eserler

İslam felsefesinin ortaya çıktığı dönemde Yunancadan Pehlevîce ve Süryânîceye yapılan tercüme neticesinde sınırlı da olsa belli bir felsefî hareketlilik bulunmaktaydı. Ancak İslâm filozofları felsefeyi bu hareketlilik içerisinde değil,

²⁹⁸ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 281, 319.

²⁹⁹ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1219a 35.

³⁰⁰ Aristoteles, **Magna Moralia**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, 1187a5 13, 1202b5 18.

Arapçaya yapılan tercümeler aracılığıyla alımladılar. Felsefenin İslâm dünyasına metinler aracılığıyla aktarılması beraberinde bazı sorunların ortaya çıkmasına da neden oldu ki, bunlar arasında sahte eserler sorunu en kritik konumda yer almaktadır.

Erken dönem Arapça kültür dünyasında var olan “eser yazmak” mefhumu daha sonraki dönemlerde sahip olduğu anlamdan farklı bir anlam ifade etmekteydi. Bu dönemde herhangi bir ders halkasında bulunan dinleyiciler, tuttukları ders notlarını derleyerek hocalarına nispet etmek suretiyle eserler ortaya koymaktaydılar. Buna benzer şekilde bazı yazarlar rivayet ve iktibas yoluyla da eserler telif edebiliyorlardı. Bu durum Arapçaya tercümelerin yapıldığı dönemde de önemli ölçüde devam etmiş ve felsefe-bilim alanında apokrif eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁰¹

İslâm dünyasında apokrif eserlerin ortaya çıkması ve bu eserlerin filozoflar tarafından kullanılması, dış ve iç nedenlerle açıklamak mümkündür. Buna göre tevârüs edilen felsefe-bilim geleneği dış nedeni oluştururken, tercüme hareketi sırasında ortaya çıkan çeşitli yanlışlıklar/yanılsamalar ise iç nedenleri oluşturmaktadır. İslâm filozofları, tevârüs ettikleri felsefe-bilim geleneğinin bir parçası olarak ortaya çıkan apokrif eserleri çeşitli şekillerde kullandılar. Kaldı ki bu eserlerin birçoğunun uydurma eserler olup olmadığını kontrol etme olanağına da sahip değildiler. Ayrıca bu eserlerin birçoğu sonraki dönemlerde, hakiki eserler sanılarak Arapçadan İbrânîceye ve Latinceye tercüme edilerek uzun bir süre kullanılmaya devam edilmiştir. Fakat buna karşın İslâm filozofları tercüme hareketi sırasında ortaya çıkan sahte eserler hakkında ise nispeten daha şüpheli bir tavır takındıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu tutuma rağmen bazı İslâm filozofları bu eserlerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmişlerdir. Bu çerçevede gerek dış dinamik gerekse de iç dinamik kaynaklı olsun apokrif eserlerin İslâm siyaset felsefesinin kaynakları arasında zikredilmeleri gerekmektedir.³⁰²

İslâm kaynaklarında Platon’un siyaset felsefesiyle ilişkili diyalogları hakkında ismen ve kısmen muhteva hakkında çeşitli bilgiler aktarılmaktadır. Aktarılan bu bilgilerde yer alan eserlerin önemli bir kısmı çağdaş dönemde Platon’a ait olduğu kabul edilen bibliyografyada yer almakla birlikte bir kısmı ise ona nispet edilen

³⁰¹ Eyüp Tanrıverdi, **a.g.m.**, s. 98-99.

³⁰² Fuat Sezgin, **a.g.e.**, s. 7.

eserlerden oluşmaktadır. İslâm siyaset felsefesine kaynaklık etmesi bakımından Platon'a nispet edilen eserler arasında öncelikle **Vasıyyetü Eflâtûn fî te'dîbi'l-ehâdîs** isimli eser öne çıkmaktadır.³⁰³ Arapçaya İshâk b. Huneyn tarafından tercüme edilen **Vasıyyet**'in, Platon'un öğrencisi olan biri tarafından telif edildiği düşünülmektedir ki, bu durum bu eserin, Helenistik dönemde kullanıldığı ve bu dönemde Platon'a aidiyetinde herhangi bir şüphenin duyulmadığı fikrini ortaya çıkarmaktadır. Benzer şekilde İslâm dünyasında da bu eserin Platon'a aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Eser genel olarak Platon'un ahlâk ve siyasete dair tavsiyelerinden oluşmaktadır.³⁰⁴

Kindî'nin **el-Hîle li-def'i'l-ahzân** risâlesine kaynaklık etmesi bakımından Platon'a atfedilen **Risâle ilâ Furfuryûs fî hakîkati nefyi'l-hemm ve isbâtî'r-ru'yâ cevâben ileyhi an suâl sâbık** başlıklı eser öne çıkmaktadır. Üzüntünün ne olduğu hakkındaki bir soru ile başlayan bu risâle, insana ilişkin üzüntünün gerçekte var olan bir hakikat mi, yoksa nefse sonradan ârız olan bir şey mi olduğu soruşturmasıyla devam etmektedir. Bu göre, sebebi bilinmeyen bir üzüntünün şifasının da olması mümkün değildir; bu sebeple üzüntünün ortadan kaldırılması için buna neden olan şeylerin bilinmesi gerekir.³⁰⁵

İslâm kaynaklarında bu risâlenin mütercimi hakkında herhangi bir ifadenin bulunmamasından hareket eden Çağrıcı, bu eserin Arapçaya tercüme edilip edilmediği hususunda kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını düşünmektedir.³⁰⁶ Dolayısıyla bu eser, Helenistik döneme ait olacağı gibi tercüme hareketi sırasında üretilen bir eser de olabilir. Helenistik döneme ait olması durumunda Kindî'nin bu eseri ya orijinal dilinden ya da onu kendisi için yaptırdığı Arapça tercümesinden okuduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak Kindî'nin Yunanca ve Süryânîceyi tercüme yapabilecek seviyede bilmesi bile bu dillere aşina olması göz önünde bulundurulduğunda, onun bu eseri orijinal dilinden okuduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca hem Çağrıcı'nın bu eserin Porfiryus'un hocası Plotinos'a (ö. 270) ait olduğuna

³⁰³ Şenol Korkut, **a.g.e.**, s. 68.

³⁰⁴ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 51-52.

³⁰⁵ Platon (sahte), "Risâletü ilâ Furfuryûs fî hakîkati nefyi'l-hemm ve isbâtî'r-ru'yâ cevâben ileyhi an suâl sâbık", nşr. Abdurrahman Bedevî, **Eflâtun fî'l-İslâm**, Tahran: 1974, s. 235-243.

³⁰⁶ Mustafa Çağrıcı, "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 7-8-9-10, 1995, s. 227.

işaret etmesi hem de Kindî'nin bu eserin Platon'a aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe duymadan kullanması, bu eserin Helenistik döneme ait olduğunu göstermektedir.

Platon'a nispet edilen **Makâle fî isbâti fezâilî'n-nefsi li-Eflâtun elletî semmâhâ âdâtî'n-nefs** başlıklı risâle, gerçek mutluluğun elde edilmesi için bedensel şeylere ihtiyaç duyulmadığını savunan görüş ile bedensel iyiliklerin mutluluk için gerekli olduğunu savunan görüşü karşılaştırmaktadır. Bu konu temelinde söz konusu risâlenin bir felsefe tarihi hüviyetine sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca bu risâlenin kime ait olduğu kesin olmamakla birlikte, Özturan'ın tespitlerine göre İbn Miskeveyh'in bu risâleyi kullandığı anlaşılmaktadır.³⁰⁷

el-Uhûdu'l-Yûnâniyye isimli eser, Platon'a nispet edilmekle birlikte, bu husustaki çalışmalar eserin gerçek müellifinin Ahmed b. Yûsuf olduğunu göstermektedir. İslâm dünyasında milâdî onuncu yüzyılda ortaya çıkan bu eser, siyaset felsefesi alanında Sâsânî ve Bizans üstünlüğünün tartışıldığı bir ortamda telif edilmiştir. Sâsânî siyaset düşüncesine benzer şekilde yöneticiye yapılan nasihatlerle başlayan **el-Uhûdu'l-Yûnâniyye**, üç bölüm şeklinde telif edilmiştir. Birinci bölümde Kral Adriyanus'un (117-138) oğluna vasiyeti aktarılmaktadır. Câbirî, bu bölümün Sâsânî vasiyetnamelerine karşı yazıldığını belirtmektedir. Vezirin oğluna verdiği öğütleri içeren ikinci bölüm, Kısra Enûşîrvân'ın veziri olan Büzürceміhr'e karşı bir meydan okuma olarak yazılmıştır. Eserin son bölümünde ise tacir olan birinin oğluna verdiği öğütlerden oluşmaktadır ki, bu bölüm yine Sâsânî edebiyatında yer alan nefsin terbiyesi konusuna karşı yazılmıştır. Söz konusu muhtevasına karşın İslâm dünyasında bu eserin apokrif bir eser olduğuna yönelik genel bir görüş bulunmaktaydı ve bu nedenle İslâm siyaset filozofları üzerinde doğrudan ve güçlü bir etkisinin bulunmamaktadır.³⁰⁸

İslâm dünyasında, siyaset felsefesinin yanı sıra çok daha geniş bir alanı kapsayan pek çok eser Aristoteles'e nispet edilmiştir. Kaya, bu durumun oluşmasını sağlayan üç farklı dinamiğin bulunduğunu belirtmektedir. Birincisi, Aristoteles'in antik çağda bilinen hemen hemen bütün ilim dallarında eserler yazması ve buna bağlı olarak başlıca otorite olarak kabul edilmesi, farklı felsefî görüşlerin kabul edilmesi için

³⁰⁷ Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 389

³⁰⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakî Aklı**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 302; Şenol Korkut, **a.g.e.**, s. 68-69.

yazılan eserlerin ona nispet edilmesini sağlamıştır. İkincisi dinî kaygıdan kaynaklı bazı görüşlerin ifade edilmesinden çekinilmesinden dolayı bu görüşler Aristoteles'e nispet edilerek savunulmuştur. Üçüncüsü ise bazı kitaplardan derlenerek oluşturulmuş olan eserler Aristoteles'e nispet edilmiş ve bu yolla kişisel kazanç elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu nedenlerden farklı olarak Daiber, İslâm dünyasında siyaset felsefesiyle ilgili sahte Aristotelesçi eserlerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmesi bakımından Pehlevîce kültürün etkili olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁹

İslâm dünyasında siyaset felsefesi alanında Aristoteles'e nispet edilen sahte eserler arasında en çok öne çıkan eser **Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r-riyâse** ya da daha yaygın kullanılan ismiyle **Sırru'l-esrâr** kitabıdır.³¹⁰ Bu eserin gerçek müellifi bilinmemekle birlikte Yuhannâ b. Bitrîk (ö. 815) tarafından Arapçaya tercüme edilerek Halife Me'mûn'a (813-833) sunulmuştur. Ancak bu eserin müellifi ve mütercimi hususunda farklı bir kanaate sahip olan Kaya, Yuhannâ'nın, **Sırru'l-esrâr**'ın mütercimi değil, müellifi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu eser, bölümler arasında uyumun bulunmadığı gibi çeşitli eserlerden derlenerek Aristoteles'e nispet edilmiştir ki, bu durum eserin müellifinin Yuhannâ olduğuna gerekçe gösterilmektedir. Fakat **Sırru'l-esrâr**'ın çeşitli nüshaları arasında karşılaştırmalarda bulunan Öteleş, bu eserin müellifinin Yuhannâ olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Öteleş'i destekler nitelikte Fahri, Yuhannâ'nın, Aristoteles'in **Politika**'sını araştırdığı sırada bulduğuna işaret ederek **Sırru'l-esrâr**'ın müellifi değil, mütercimi olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde İbn Cülcül (ö. 994) de bu eserin mütercimi olarak Yuhannâ'yı işaret etmektedir.³¹¹ Bunlarla birlikte **Sırru'l-esrâr**'da pek çok

³⁰⁹ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 282-283; Hans Daiber, **Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey**, Leiden-Boston: Brill, 2012, s. 48.

³¹⁰ Kömbe'nin aktardığına göre **Sırru'l-esrâr**'ın bölümleri ve bunların içeriği şu şekildedir: "Birinci makale: Meliklerin sınıfları hakkındadır. İkinci makale: Melikin hâli, hey'eti ve nefsinin özelliği ile tüm halleri ve tedbirlerinde nasıl bir kaynağa sahip olması gerektiği hakkındadır. Üçüncü makale: Meliki kemale ulaştıran ve onun havası ve avamı idare etmesini sağlayan adaletin sureti hakkındadır. Dördüncü makale: Vezirler, vezirlerin sayıları ve siyasetteki yerleri hakkındadır. Beşinci makale: Kâtipler, kayıtlar ve kâtiplerin mertebeleri hakkındadır. Altıncı makale: Sefirler, onların özellikleri ve seçilmeleri hakkındadır. Yedinci makale: Reâyâdan sorumlu nâzırlar, haraçların hizmetiyle dîvân işlerinden bununla alakalı şeylere görevli mutasarrıflar hakkındadır. Sekizinci makale: Ordu komutanları ve askerlerin idaresi hakkındadır. Dokuzuncu makale: Harp sanatı hakkındadır. Onuncu makale: Tılsım ilimleri, yıldızların sırları, taşların ve bitkilerin özellikleri gibi özel ilimler hakkındadır." Bkz. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2014, s. 155-156.

³¹¹ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 294-299; Zeliha Öteleş, **Sırru'l-esrâr ve Tedbîrât-ı İlâhiyye: Bir Karşılaştırma**, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 27-33; Macit Fahri, **a.g.e.**, s. 30; M. Cüneyt Kaya,

Aristotelesçi kavram ve söylemlerin bulunması Yuhannâ b. Bitrîk'in **Sırru'l-esrâr**'ın yazarı değil onu Arapçaya aktaran kişi olduğunu göstermektedir. Böylece bu eserin, tercüme hareketi sırasında ortaya çıkan apokrif bir eser değil, tevârüs edilen felsefî gelenek içerisinde üretilen sahte bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Siyaset felsefesi alanında İslâm dünyasında Aristoteles'e atfedilen bir diğer önemli eser ise **Ahd Aristûtâlîs ile'l-İskender, Vasâyâ Aristûtâlîs ile'l-İskender, Risâletü Aristûtâlîs ilâ İskender fi's-siyâse ve İstişârâtü'l-İskender fî Tedbîr'l-mülk** isimleriyle bilinen mektuplardır.³¹² İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre bu mektuplar, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743) kâtibi olan Sâlim Ebü'l-Alâ (ö. ?) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Ancak bu mektupların Arapçadaki en erken örnekleri Emevîlerin son döneminde yaşayan kâtip Abdülhamid el-Kâtib (ö. 750) tarafından Farsçadan aktarılmıştır.³¹³

Kaya'ya göre mezkûr mektuplar, Helenistik dönemde İskenderiye okulu çevresinde ortaya çıkmış ve tercüme hareketi sırasında İslâm dünyasına yayılmıştır.³¹⁴ Benzer şekilde Gutas, Aristoteles'in felsefî sistemiyle ilişki unsurları içermeyen söz konusu mektupların İslâm siyaset düşüncesinde felsefî ilkelerle siyaset düşüncesinin geliştirilmesi bakımından öncülük ettiğini belirtmektedir.³¹⁵ Bu bağlamda Swain ise mektup kisvesi altında, Roma döneminde de kullanılan Yunan siyaset teorisinin İslâm dünyasına aktarıldığını düşünmektedir. Bu çerçevede söz konusu apokrif mektuplarda Yunan kültür tarihine yapılan göndermelerden hareket eden Swain, bunların ancak

“Tabakât Literatürünün Endülüs'teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ'sı”, **Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme**, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 50.

³¹² Kaya'nın aktardığına göre, Aristoteles'e ait olduğu sanılan mektuplar şunlardır: 1) Filip'e Mektuplar, 2) Selymbrians'a Mektuplar, 3) İskender'e Mektuplar (dört bölümden oluşmaktadır), 4) Antipater'e Mektuplar (dokuz bölümden oluşmaktadır), 5) Mentor'a Mektuplar, 6) Ariston'a Mektuplar, 7) Olimpias'a Mektuplar, 8), Hephaestion'a Mektuplar, 9) Themistagoras'a Mektuplar, 10) Philoxenos'a Mektuplar, 11) Demokritos'a Mektuplar. Bkz. Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 306.

³¹³ İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 362; İlker Kömbe, “İslâm Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru”, **İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan**, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, İstanbul: İLEM Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2018, s. 216.

³¹⁴ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 304

³¹⁵ Dimitri Gutas, “The Rebirth of Philosophy and the Translations”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 118.

Yunan kökenli olan müellif ya da müellifler tarafından yazılabileceğini ifade etmektedir.³¹⁶

Mezkûr apokrif mektuplar Büyük İskender'in (m.ö. 336-323) Pers kralı III. Darius'u (Dârâ) (m.ö. 336-330) yenmesinden sonraki döneme hitaben yazılmasına karşın bunların gerçek anlamda tam olarak ne zaman yazıldıklarının belirlenmesi mümkün değildir. Buna rağmen Swain, bu mektupların Severus (m.s. II-III. yüzyıl) hanedanı dönemine ait olabileceğini belirtmektedir.³¹⁷ Mektupların genel muhtevası ise Aristoteles'in Büyük İskender'e dinî bir üslupla ahlâk ve siyasete dair verdiği öğütlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte söz konusu sahte mektuplar, Büyük İskender'in Asya seferi sırasında karşılaştığı olaylar hakkında Aristoteles'e sorduğu sorular ve Aristoteles'in bu sorulara verdiği cevapları da içermektedir. Bu çerçevede Aristoteles'e nispet edilen bu mektuplar içerik itibarıyla **Âdâbü'l-mülûk** ya da **Nasihâtü'l-mülûk** gibi isimlerle anılan eserlerle benzer niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu mektupların önemli bir kısmı **Sırru'l-esrâr**'ın birinci makalesi yer alırken, İbn Fâtik **Muhtârü'l-hikem**'de, Şehrezûrî ise **Nüzhetü'l-ervâh**'ta bu mektuplardan çeşitli pasajlar aktarmaktadırlar.³¹⁸

İslâm dünyasında sahte Aristoteles külliyatına ait bir başka eser ise **Vasıyyetü Aristûtâlî lil-İskender** ismiyle bilinen eserdir. Bu eser İbn Miskeveyh'in **el-Hikmetü'l-hâlîde**'sinde yer almaktadır. Aristoteles tarafından Büyük İskender'e hitaben kaleme alınan bu eser, çeşitli ahlâkî nasihatler içermektedir.³¹⁹

Arapçada **Risale Aristûtâlîs ilâ İskender fî's-siyâse** olarak bilinen **Peri Basileias**, İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen bir diğer eserdir. Bu eserin Yunanca aslı kayıp olmasına karşın Arapça olarak günümüze ulaşmıştır. Swain'e göre bu eser İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen mektupların bir parçasıdır. **Risale**

³¹⁶ S. C. R. Swain, **Themistius, Julian and Greek Political Theory Under Rome: Text Translations and Studies of Four Key Works**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 123.

³¹⁷ S. C. R. Swain, **a.g.e.**, s. 124.

³¹⁸ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 304; İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 380, 384-386, 390, 404 v.dğr.; Şehrezûrî, **a.g.e.**, s. 364.

³¹⁹ Aristoteles (sahte), "Vasıyyetü-Aristâtâlî lil İskender", **Makâlat felsefiyye el-meşâhâre'l-müslimin ve'l-nasârâ**, nşr. Luis Şeyho, Kahire: Dârü'l-Arabî'l-bustânî, 1985, s. 36-40; İbn Miskeveyh, **el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvidân-Hired**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: 1952, s. 219-225; Özturan, Hümeýra, **a.g.e.**, s. 54.

Aristûtâlîs ilâ İskender fi's-siyâse, Aristoteles'in siyaset ahlâkına dair Büyük İskender'e yaptığı tavsiyeleri içermektedir.³²⁰

İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen bir diğer eser ise **Âdâb mahkiye ani'l-hakîm Aristûtâlîs ketebahâ fi sahîfe ve kâne yu'allimuhâ el-melik el-İskender** başlıklı eserdir. Özturan'a göre bu eser, Aristoteles'in Büyük İskender'in eğitimi için hazırladığı bir ders notu şeklindedir. Ahlâkî eğitimle ilgili olan bu metin, İbn Miskeveyh'in **el-Hikmetü'l-hâlîde**'sinde yer almaktadır.³²¹

İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen bir diğer sözde eser ise **Fî Tedbîri'l-menzil** başlıklı küçük bir risâledir. Bu risâle, Aristoteles'e atfedilen ve üç bölümden oluşan **Oikonomika**³²² isimli eserin birinci bölümünün kısa bir özetidir.³²³ **Oikonomika**'nın birinci bölümü *oikonomika*, yani ev yönetimi ile siyasetin karşılaştırıldığı bir girişle başlamakta ve eş, çocuk, süslenme, mülk ve kölelerin karakteri hakkında çeşitli fikirler içermektedir. Eserin ikinci bölümü teorik ve pratik olmak üzere iki farklı alt kısımdan oluşmaktadır. Buna göre teorik kısımda ekonomi türleri ve onun bölümleri incelenmektedir. Pratik kısımda ise çeşitli şehir devletlerinden ekonomiye yönelik örnekler verilmektedir. Eserin son bölümünde kadın-erkek ilişkisi temelinde evlilik ve çocukların yetiştirilmesi hakkında çeşitli fikirler bulunmaktadır.³²⁴

İslâm kaynaklarında **Fî tedbiri'l-menzil** risâlesinin müterciminin kim olduğu hususunda kesin bir ifade bulunmamaktadır. Ancak Özturan, bu risâlenin muhtelif metinlerin yer aldığı bir yazmada bulunduğunu ve buradaki çeşitli risâlelerin

³²⁰ Aristoteles (sahte), "Risale Aristâtâlîs li'l-İskender fi's-siyâse", **Makâlat felsefiyye el-meşâhâre'l-müslimin ve'l-nasârâ**, nşr. Luis Şeyho, Kahire: Dârü'l-Arabî'l-bustânî, 1985, s. 40-49; S. C. R. Swain, **a.g.e.**, s. 108.

³²¹ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 266-267; Özturan, Hümeyra, **a.g.e.**, s. 55-56.

³²² Bu eserin ilk iki bölümü Yunanca, üçüncü bölümü ise Latince olarak günümüze ulaşmıştır. Eserin Yunanca kısımları Burak Takmer tarafından **Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)** başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserin son kısmı ise Esra Yalazı ve Ceyda Üstünel Keyinci tarafından **Pseudo Aristoteles'in Oeconomica Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi** başlığıyla Türkçeye aktarılmıştır. Bkz. Aristoteles (sahte), **Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)**, çev. Burak Takmer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016; Esra Yalazcı-Ceyda Üstünel Keyinci, "Pseudo Aristoteles'in Oeconomica Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi", **Archivum Anatolicum (ArAn)**, sy. 9/2, 2015.

³²³ Hümeyra Özturan, **a.g.e.**, s. 47.

³²⁴ Aristoteles (sahte), **a.g.e.**, Birinci Kitap 1-6, İkinci Kitap [Teorik] 1-8, İkinci Kitap [Pratik] 1-41; Esra Yalazcı-Ceyda Üstünel Keyinci, **a.g.e.**, Üçüncü Kitap I-IV.

mütercimi olarak Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044) isminin zikredildiğini gerekçe göstererek mütercimin İbnü't-Tayyib olabileceğine işaret etmektedir.³²⁵

Makâle Aristâtâlîs fi't-tedbîr ismiyle Aristoteles'e nispet edilen ve İslâm dünyasında kullanılan bir başka risâle daha bulunmaktadır. Bu risâlenin Yeni-Pisagorcu felsefenin bir ürünü olduğunu belirten Kaya, mütercimin ise Ebû Ali İbn Zur'a (ö. 973) oldu olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Kaya, bu risâlenin **Oikonomika** eserinin bir parçası olduğuna da işaret etmektedir. Fakat bu eseri **Oikonomika**'nın ikinci ve üçüncü bölümüyle karşılaştıran Özturan, mezkûr eserler arasında herhangi bir uyuşmanın bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır.³²⁶

İslâm dünyasında Aristoteles'e ait olduğu sanılan bir diğer eser ise **Kitabu't-Tüffâha**'dır. Bu eser hem üslup hem de muhteva bakımından Platon'un **Phaidon** diyalogunu anımsatmaktadır. Buna göre, ölüme mahkûm edilen Sokrates'in yerini ölüm döşeginde olan Aristoteles almaktadır. İslâm dünyasında ölüm, bilgelik ve adalet gibi konular temelinde kurulan bu eserden ilk olarak İbn Cülcül bahsetmektedir. Bu eseri ölüm kavramı merkezinde Kindî ve İbn Miskeveyh'in eserleri ile karşılaştıran Özturan, söz konusu filozofların bu eserden herhangi bir alıntı yapmadıkları sonucuna ulaşmaktadır. Benzer şekilde Kaya da bu eserin İslâm filozoflarının büyük bir kısmının üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını belirtmekle birlikte, bu etkinin İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinin şekillenmesiyle sınırlı olduğunu düşünmektedir.³²⁷ Bu çerçevede **Kitabu't-Tüffâha**'nın İslâm filozofları üzerinde sınırlı bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen bir diğer eser ise Yunancada **Peri Aretôn kai Kakiôn** olarak bilinen eserdir. Aristoteles'in nefis ve ahlâk teorisi hakkındaki görüşlerini içeren bu eserin Yunanca aslının yanında Arapça tercümesi de günümüze ulaşmıştır. İslâm dünyasında bu eser, **el-Fezâil ve'r-rezâil** ve **Fî fezâilî'n-nefs** şeklinde bilinmektedir. **Peri Aretôn kai Kakiôn**, Helenistik dönemde kullanılan bir eser olmasından dolayı, İslâm filozofları bu eserin Aristoteles'e aidiyetinden şüphe duymadan kullanmışlardır ki, bu hususta İbn Miskeveyh öne çıkmaktadır. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta, bu eseri **Fî fezâilî'n-nefs** ismiyle zikrederek ondan

³²⁵ Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 47.

³²⁶ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 302; Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 48.

³²⁷ Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 57; Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s. 302.

çeşitli alıntılar yapmaktadır. Ona göre bu eser, iyi derece Yunanca ve Arapça bilen Ebû Osman ed-Dımeşkî (ö. 900) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.³²⁸

Aristoteles'e nispet edilen mezkûr eserlerin ahlâk ve siyaset düşüncesi alanında kullanılması, İslâm düşüncesinde Aristoteles'in siyaset felsefesi alanındaki görüşlerin önemli ölçüde *yanlış* tanınmasına neden olmuştur. Fakat bu *yanlış tanıma* ya da *yanlış alımlama* İslâm dünyasında ortaya çıkan çeşitli ihtiyaçların bir neticesi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, İslâm dünyasında Platon'un **Devlet** diyalogu temelinde gelişen felsefe merkezli siyaset görüşü ile Hint-Fars kültürüyle gelişen nasihat merkezli siyaset düşüncesi arasında uzlaşının sağlanmasına yönelik çabalar bulunmaktadır ki, İslâm düşüncesinde bu uzlaşmayı sağlayan temel aracı eser ise **Sırru'l-esrâr** başta olmaz üzere Aristoteles'e nispet edilen diğer sahte eserlerdir.³²⁹ Bu değerlendirmeyi destekler nitelikte Black, siyaset felsefesi alanında Aristoteles'e nispet edilen eserlerin İslâm dünyasında kabul görmesini dönemin siyasi yapısıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre siyaset alanıyla ilişkili sahte Aristotelesçi eserler, hilâfet kurumunun merkezî otoritesinin güçlendirilmeye çalışıldığı bir siyasi ortamda vücut bulmuştur. Bu eserlerin Sâsânî yönetim anlayışının etkisinde gelişen yasa ve yasa koyucuya itaat edilmesine yönelik tavsiyeler içermesi ise onların var olan fiilî durumu fikrî düzeyde desteklemek için kullanıldığını göstermektedir.³³⁰

4. Yunanca Hikemiyât Literatürünün Arapçaya İntikali

Hikmetli söz söyleme geleneğinin tam olarak nerede ve ne zaman başladığının tespit edilmesi mümkün değildir. Çünkü düşüncenin belli kalıplar içerisinde sözlü veya yazılı olarak ifade edilişi hemen hemen bütün medeniyetlerde bulunan önemli bir ortak özelliktir. Hikmetli sözler çeşitli konuları içermekle birlikte çoğunlukla tıp, ahlâkî eğitim, adalet ve iyi yönetimle ilgili konuları kapsamaktadır. Ayrıca özlü sözlerin antoloji halinde bir araya toplanmasıyla oluşan hikemiyâtlar, karmaşık nazarî

³²⁸ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, Beyrut: Darü'l-kutubi'l-mülhime, 1985, s. 76; Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 44-47.

³²⁹ Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin "es-Sa'âde ve'l-is'âd"ındaki Yansımaları", **DEÜİFD**, 2016, c. XLIV, sy. 44, s. 54.

³³⁰ Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 56-57.

düşüncenin veciz bir şekilde ifade edilmesine benzer şekilde gündelik hayat hakkındaki pratik bilgileri de ihtiva etmektedirler. Bunun yanı sıra hikemiyât eserleri sadece özlü sözlerden oluşmamaktadır, aynı zamanda aktarılmak istenen konu bir hikâyeye aracılığıyla ya da sorulan bir soruya verilen cevapla da işlenmektedir.

Filozof ve bilgelerin özlü sözlerini ve onlara nispet edilen hikâyeleri içeren eserlerin varlığı İslâm'ın gelişinden yüzyıllar önce Yunanca, Pehlevi, Süryânî ve Sanskritçe dillerinde yerleşik durumdaydı. Ayrıca mezkûr dillerdeki bu durum Arapça için de geçerlidir ki, Hz. Lokman ile kabile liderlerine atfedilen hikmetli sözler İslâm öncesi Arap hikemiyât kültürünün önemli bir parçasını oluşturmaktadır.³³¹

Yunanca-Süryânî tercümelerin erken döneminden itibaren felsefe metinleriyle birlikte antik Yunan dünyasına ait söz konusu eserler de aktarılmıştır. Bu türden tercümeler yapan ilk isim olarak Proklos (ö. 485) ismi öne çıkmaktadır. Bununla ilişkili olarak Yunanca-Arapça tercüme hareketinin ilk dönemlerinde antik Yunan kökenli özlü sözler, Süryânî aracılığıyla Arapçaya aktarıldı. Bu çerçevede Arapçadaki Yunanca düşünceye ait hikemiyât literatürü öncelikle Süryânîdeki hikemiyât literatürü üzerinde gelişmeye başladı. Böylece Arapça tercüme hareketini besleyen temel eğilim yalnızca tıp ve astronomi gibi felsefi ilimlerle sınırlı kalmadığı bunların yanı sıra, ahlâk ve iyi yönetimi merkezine alan *gnomolojik* eserlere yönelik ilgi de oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır.³³²

Gutas'a göre İslâm dünyasındaki entelektüel kesimin tercüme hareketi sırasında Yunan filozoflarının tercüme edilen eserlerine yönelik duydukları ilgi *doksografik*, yani felsefe tarihi niteliğine sahip olan eserlerin de tercüme edilmesine de yol açtı. Bu çerçevede İslâm dünyasında Arapçaya tercüme edildiği bilinen doksografik eserler şunlardır: a) Plutarkhos'un (sahte) **Placita Philosophorum**'u, b) Hippolytus'un **Refutatio omnium haeresium**'u, c) Tarsuslu Diodorus'un **The Book of Reflection**'ı, d) Porfiryus'un **History of Philosophy**'si, e) Emesalı Nemesius'un

³³¹ Dag Nikolaus Hasse, "Plato Arabico-Latino: Philosophy -Wisdom Literature- Occult Sciences", **The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach**, ed. Stephen Gersh-Maarten J. F. M. Hoene, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, s. 45; Kevin van Bladel, **The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science**, New York: Oxford University Press, 2009, s. 196.

³³² Dimitri Gutas, "Popular Ethics, Practical Politics", **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 660; Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", **Journal of the American Oriental Society**, c. CI, s. 61-62.

De natura hominis'u ve f) Kıbrıslı Theodoratos'un **De procidentia**'sı.³³³ Antik Yunan kökenli bu türden eserlerin temel konuları ahlâk ve eğitim oluşturmaktadır. Bu eserlerde antik Yunan bilginlerine “Kendini bil!”, “Aşırıya kaçma!”, “Dürüst olmak güçtür” ve “İnsanı başlangıcı gösterir” gibi yaşamın genel ilkelerini içeren veciz sözler nispet edilmiştir.³³⁴

Yunanca-Arapça tercümeleler, filozofça yaşamayı merkezine alan ve bu yapısı itibariyle İslâm dünyası için yeni olan farklı bir bilgelik anlayışını ortaya çıkarttı. Bu bilgelik anlayışı İslâm kültür dünyasını oluşturan Hıristiyan, Sâsânî ve Hint kültürüyle birleşerek geniş bir hikemiyât literatürünün oluşmasını sağladı. Düşünörlere atfedilen sözlerin bir kısmı gerçek bilgelik hakkında olmakla birlikte önemli kısmı ise “âdâb” başlığı altında siyasete dairdir. Başka bir ifadeyle, birey için iyi olan ile toplum için iyi olan arasında ilişki kurulması hikemiyât literatüründe siyasetle ilgili sözlerin yer almasına imkân sağlamıştır. Bu bağlamda hikemiyât eserlerinde Solon, Büyük İskender, Aristoteles, Platon, Pisagor (ö. m.ö. 495), Diyojen (ö. m.ö. 323) ve benzeri isimlere atfedilen siyaset felsefesi alanına giren pek çok hikmetli söz yer almaktadır. Bu çerçevede İslâm dünyasındaki *sahte* lafzıyla ifade edilen düşünce unsurlarının sadece eserler için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, İslâm dünyasının tevârüs ettiği antik döneme ait birçok düşünür ya da devlet başkanlarına nispet ettikleri hikmetli sözler için de geçerlidir.³³⁵

Doğrudan Yunanca ya da Süryânîce üzerinden Arapçaya aktarılan Yunan hikemiyâtları tercüme sırasında anlam olarak bütönlüğünü korusa da üslup olarak farklılaşmıştır ki, anlamları korunan Yunan kökenli hikemiyât örneklerinde ortaya çıkan üslup, mütercimler tarafından büyük ölçüde Arapça üsluba uyarlanmıştır. Nitekim hikemiyât metinlerini tercüme eden mütercimler, özlü sözlerin doğrudan Arapça karşılıklarının yerine onların yorumlarını/manalarını vererek, bu sözleri yeni bir edebî üslupla şekillendirdiler.³³⁶ Hikmetli sözlerin aktarımında yaşanan bu

³³³ Dimitri Gutas, “Popular Ethics, Practical Politics”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 670-671.

³³⁴ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 42, 48.

³³⁵ Eşref Altaş, “Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk”, **İslâm Ahlâk Literatürü**, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiriyaki, Ankara: İLEM Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016, s. 132.

³³⁶ Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 664.

değişimi gösteren en önemli örneklerden birisi ise Hermes'tir. Buna göre Antik ve Helenistik dönemde mitolojik bir karakter olan Hermes, İslâm dünyasında İdris peygamber olarak karşılık bulmaktadır. İslâm dünyasında Hermes'ten yapılan aktarımlar yalnızca hikmetli sözle sınırlı değildir, bunun dışında ona astroloji, simya, felsefe, tasavvuf ve tarih gibi pek çok alana ilişkin hikmetli sözler de nispet edilmiştir.³³⁷

Yunan hikemiyâtının İslâm dünyasına aktarımı iki temel kaynak üzerinde gerçekleşmiştir. Buna göre birincisi, *âdâb* literatürüyle ilişkili olup siyasi tavsiyeler içermektedir. Bu türden eserler, antik Yunan siyaset metinleri ile Sâsânî ve onun aracılığıyla Hint kökenli metinlerle birlikte İslâm dünyasındaki hikemiyât literatürü üzerinde önemli etkilere sahip oldu. Nitekim tercüme edilen bu metinlerdeki özlü sözlerin önemli bir kısmı İslâm dünyasında kaleme alınan hikemiyât eserlerine dahil edildiği anlaşılmaktadır. Yunan kaynaklı hikemiyâtın bir diğer kaynağı ise ahlâk alanıyla ilişkili metinlerdir ki, bu metinlerden İslâm dünyasından önce Yunanca konuşan dünyada çok sayıda hikemiyât derlenmiştir. Hikemiyâta kaynaklık eden bu metinlerin önemli bir kısmı mîlâdî dokuzuncu yüzyılda Huneyn b. İshâk ve onun tercüme okulu tarafından Arapçaya aktarıldı. Bu tercümeler neticesinde İslâm dünyasında kullanılmaya başlanan söz konusu hikemiyâtlar sadece Arapça edebiyatı değil, aynı zamanda Arap-İslâm kültürü üzerinde de derin ve kalıcı etkilere sahip oldu.³³⁸

Tercüme hareketinden sonraki dönemlerde çeşitli müellifler kendi düşünce sistemlerine uygun olan Yunan özlü sözlerinden derlemeler yaparak Arapçada **el-Hikmetü'l-Yûnânîye**, **el-Uhûdu'l-Yûnânîye** ve **Min Hikemi'r-Rûm** isimleriyle çeşitli *hikmet mecmualarını* kaleme almaya başladılar. Kaya'ya göre, İslâm dünyasında ortaya çıkan söz konusu hikemiyât literatüründe Sokrates öncesi ve sonrası filozoflara nispet edilen sözlerin çoğunluğu apokrif olmakla birlikte Helenistik dönemde üretilmişlerdir.³³⁹ Buna karşın İslâm dünyasındaki hikemiyât literatürü, Platon öncesi antik Yunan filozofları hakkında önemli bir kaynak olma özelliğine

³³⁷ Kevin van Bladel, **a.g.e.**, s. 232-233.

³³⁸ Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", **Journal of the American Oriental Society**, c. CI, s. 61.

³³⁹ Mahmut Kaya, "Muhtaru'l-Hikem ve Mahasinu'l-Kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", **Felsefe Arkivi**, sy. 26, s. 252.

sahiptir. Ayrıca söz konusu hikemiyât mecmuaları, İslâm dünyasında okuryazar olan hemen hemen bütün kesim tarafından okundu ki, bu durum soyut kavramsal olan felsefî fikirlerin mümkün olan en geniş şekilde toplumda yayılmasına olanak sağladı. Böylece, İslâm coğrafyasında felsefenin yerleşmesinde hikemiyât literatürünün önemli katkıları bulunmuştur.³⁴⁰

Tercüme hareketi sonrasında filozof ve bilgelerin hikmetli sözlerini içeren eserlerin sayısı önemli ölçüde artmasına karşın Arap toplumu arasında hikmetli söz söyleme geleneği önemli bir kültürel unsur olarak varlığını sürdürmekteydi ki, bu türden özlü sözlerin varlığı İslâm öncesi döneme kadar dayanmaktadır. Ancak buradaki özlü sözler, filozof ya da bilgelere nispet edilen sözlerden oluşmaktan ziyade genel olarak şiir ve atasözlerinden oluşmaktadır. Özlü sözlerden oluşan bu gelenek, neredeyse tamamı sözlü olan İslâm öncesi Arap edebiyatının en önemli temellerinden birini oluşturuyordu. Ayrıca bilge ve kabile liderlerinden aktarılan bu sözler doğrudan felsefî problemleri ihtiva etmemelerine karşın ahlâk ve bazı nazarî ilkeleri içermektedirler.³⁴¹

İslâm'ın gelişiyle birlikte Arap toplumu arasında okuryazar olan kitlenin sayısının artması bu sözlü geleneğin yazılı olan geleneğe yönelmesinin önünü açtı. Bu durum Arap-İslâm entelektüel kitlenin tercüme hareketiyle birlikte Yunan kökenli hikemiyâta ilgi duymasını sağladığı gibi sekizinci yüzyıldan sonra Arapça olarak yazılan hikemiyât eserlerinin konularını belirlemekteydi. Bu çerçevede hikmetli söz söyleme geleneğinin İslâm toplumunda en büyük belirleyici role sahip olan Arap toplumunun yabancı olmadığı bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır.³⁴² Böylece hikemiyât literatürünü oluşturan eserlerin iki temel kaynağa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre Yunan, Sâsânî ve Hint hikemiyât literatürlerinin yanı sıra Doğu Hristiyan kiliselerine mensup bilgelere ait özlü sözler birinci kaynağı oluştururken, İslâm öncesi Arap toplumundaki sözlü hikmet geleneği ise ikinci

³⁴⁰ Dimitri Gutas, "Popular Ethics, Practical Politics", **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 660-661.

³⁴¹ Y. Kumeir, **a.g.e.**, s. 22-25; Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", **Journal of the American Oriental Society**, c. CI, s. 57-59.

³⁴² Dimitri Gutas, "Popular Ethics, Practical Politics", **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 662; Dag Nikolaus Hasse, **a.g.m.**, s. 48; Kevin van Bladel, **a.g.e.**, s. 196.

kaynağı oluşturmaktadır. Bu itibarla Arapçada oluşan hikemiyât literatürünün, eski çağlardan itibaren var olan medeniyetlerde ortaya çıkan zengin bir hikemiyât birikiminin üzerinde inşa edildiği söylenebilir.

Hikmet kelimesiyle ifade edilen özlü sözler geleneğinin farklı kültür ve düşünce sistemleri kaynaklı olmasına karşın İslâm dünyasında kısa bir süre içinde kabul görmesinin nedenlerin bir diğeri ise İslâm dünyasında *hikmete* yönelik yaklaşımdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna göre Müslümanlar, “Hikmet, müminin yitik malıdır” anlayışı temelinde kendilerinden önceki hikmeti, kaynağına bakılmaksızın, tevârüs etmişlerdir. Bu anlayışın en açık örneğini hikemiyât literatürünün en iyi örneklerinden birisi olan İbn Fâtîk’in **Muhtâru’l-hikem**’inde görmek mümkündür. İbn Fâtîk, eserinin girişinde hikmetin insanlığın ortak mirası olduğunu vurgulamakta ve hikmetli sözleri nefsi terbiye eden, ahlâkı olgunlaştıran, iyi davranışa teşvik eden, dünyevî zevklerden uzaklaştıran, musibetlere karşı sabrı telkin eden ve en nihayetinde insanı Allah’ın katındaki güzelliklere yönlendiren sözler şeklinde tarif etmektedir.³⁴³ İbn Fâtîk’in ortaya koyduğu bu anlayış ve yaklaşım biçimi hikemiyât literatürünün diğer örneklerinde de yer alarak, bu geleneğin İslâm dünyasında yerleşmesine imkân sağlamıştır.³⁴⁴

Filozof ve bilginlerin hikmetli sözlerini içeren antolojilerin İslâm dünyasında geniş kabul görmesi, benzer geleneğin Arap toplumunda yer alması ve *hikmet* kelimesi merkezinde yaratılan kapsayıcı tanımın yanı sıra, dönemin sosyo-politik ihtiyaçlarıyla da ilişkilidir. Buna göre, Emevî halifeleri tebaalarının itaatini sağlamak için cami ve meydanlarda halka hitaben çeşitli edebî mektuplar okuturlardı. Bu mektuplarda halkın yöneticiye itaatinin esas olduğu fikri, dinî metinler ve veciz sözlerle temellendirilirdi. Câbirî’ye göre, İslâm dünyasında ortaya çıkan söz konusu edebî mektuplar, içerik ve üslup bakımından İslâm öncesi Arap kültüründen farklı olduğu gibi bütünüyle Sâsânî kaynaklıdır.³⁴⁵

Bir diğer benzer sosyo-politik ihtiyaç ise yine Emevî hilâfeti döneminde, Arapçaya yapılan tercümelerle ilişkilidir. Bu dönemde çeşitli pratik kaygılarla farklı dillerden Arapçaya tercümeler yapılmaktaydı ki, bu ihtiyaçlar arasında yönetim

³⁴³ İbn Fâtîk, **a.g.e.**, s. 27-30.

³⁴⁴ Mesela bkz. Şehrezûrî, **a.g.e.**, s. 86-90.

³⁴⁵ Câbirî, **a.g.e.**, s. 176.

anlayışıyla ilgili kaygılar önemli bir yer kaplamaktadır. Öyle ki yapılan bu türden tercüme, nazarî eserlerin tercüme edilmesinden çok önce başlamıştır. Bu çerçevede, mezkûr alanlarda ortaya çıkan çeşitli ihtiyaçların neticesinde, Arapçaya aktarılan ilk metinler arasında filozof ve bilgelerin ahlâk, yönetim ve sosyal konular hakkındaki özlü sözleri yer almıştır. Gutas'a göre, ahlâk ve siyaset alanlarında ortaya çıkan ihtiyaçlar, amelî felsefesinin bir parçası olan ahlâk ve siyaset alanlarındaki eserlerinden biçimsel olarak farklı olan metinlerin tercüme edilmesine yol açtı.³⁴⁶

Bu konuya ilişkin Câbirî ise İslâm dünyasında ortaya çıkan antik Yunan'a ait hikmetli sözlerin büyük ölçüde Sâsânî düşünce mirasına ait olduğunu düşünmektedir. Ona göre, İslâm dünyasında Sâsânî düşüncesine ait unsurların önemli bir konumda yer almasına karşın edebiyatçı ve doktor olan Ebû Cafer Ahmed b. Yûsuf (ö. 951/952) gibi Yunan düşünce mirasını savunan entelektüeller tarafından savunulması gayesiyle antik Yunan dünyasına ait kişilere çeşitli hikmetli sözler nispet edilmiştir ki, Câbirî bu durumu, Sâsânî hikemiyâtına karşı bir *meydan okuma* olarak yorumlamaktadır.³⁴⁷ Dolayısıyla İslâm dünyasında dolaşımda olan söz konusu hikemiyâtlar her ne kadar antik Yunan dünyasına nispet edilse de özü itibarıyla Sâsânî düşüncesine aittir. Diğer bir ifadeyle, İslâm dünyasında antik Yunan düşüncesine ait olduğu sanılan hikemiyâtlar aslında içerik, üslup ve şekil olarak Sâsânî düşüncesinin buradaki devamı olan en önemli unsurlarıdır.

İslâm dünyasında hikemiyât literatürü içerisinde birçok eser yer almaktadır. Bunlar arasında Yunan hikemiyâtını içermesi ve yasa fikrine kaynaklık etmesi bakımından öne çıkan önemli eserler şunlardır: Huneyn b. İshâk'ın **Nevâdirûl-felâsife**'si, İbn Fâtik'in **Muhtâru'l-hikem**'i, İbn Miskeveyh'in **el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvîdân-Hîred**'i, Sicistânî'nin **Müntehabü Sıvânî'l-hikme**'si, İbn Hindû'nun **el-Kelimü'r-rûhâniyye mine'l-hikemi'l-Yunaniyye**'si ve eş-Şehrezûrî'nin, **Nüzhetü'l-ervâh** isimli eseridir.

³⁴⁶ Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 660-661.

³⁴⁷ Câbirî, **a.g.e.**, s. 301-305.

İKİNCİ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASANIN MAHİYETİ

Tercüme hareketiyle birlikte farklı medeniyetlerden pek çok siyaset eserleri Arapçaya aktarıldı. Bu eserler, genişlemekte olan İslâm coğrafyasında siyaset düşüncesinin gelişmesi ve derinleşmesine imkân sağladı. Tercüme edilen eserler arasında İslâm siyaset felsefesine kaynaklık etmesi bakımından antik Yunan siyaset metinleri öne çıkmaktadır. Bu durum, özellikle ve öncelikle İslâm filozoflarının antik Yunan tarzında gelişen bir felsefe tarzı içerisinde siyaset düşüncesini üretmelerine neden olmuştur.

İslâm filozoflarının siyaset felsefelerini antik Yunan siyaset felsefesinden ayıran ve özgün kılan en temel unsurlardan birisi, Yunanca siyaset metinlerinde ortaya konan ilkelerin yanı sıra, din olarak İslâm'ın ve onun kaynaklık ettiği düşünce sistemini de kendi siyaset felsefelerine dahil etmeleridir. Nitekim bu yönüyle siyaset felsefesi tarihinde özgün bir gelenek oluşturdıkları ileri sürülebilir. Bu özgünlüğün en değerli unsurlarını onların yasa anlayışlarında görmek mümkündür. İslâm filozofları, yasa düşüncesinin en önemli sac ayaklarını oluşturan yasanın kökeni, kaynağı, meşruiyeti, kapsayıcılığı, müeyyidesi ve dinamikliği hususunda Platon ve Aristoteles'ten etkilenseler de din olarak İslâm'ın onların yaklaşımlarında önemli oranda belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede tezin bu bölümünde Yunanca siyaset metinleri göz önünde bulundurularak öncelikle İslâm filozoflarının yasa fikrini hangi kavramlarla ifade ettikleri tespit edilecektir. Sonrasında, İslâm filozoflarının yasanın kapsayıcılığı ve müeyyidesi hakkındaki görüşleri tartışılacaktır. Bu bölümde son olarak İslâm filozoflarının yasamanın dinamikleri hakkındaki görüşleri incelenecektir.

I. İslâm Siyaset Felsefesi Metinlerinde Yasa Kavramının Kullanımları

Dil, salt bir iletişim aracı olmanın ötesinde karşılıklı etkileşimlerle birlikte kültürel unsurların taşınmasında da etkili olan en önemli unsurlardan birisidir. Bu çerçevede *kültür taşıyıcısı olarak dilin* aracılığıyla İslâm siyaset felsefesi, yasa fikri özelinde, fetihler sonucunda karşılaşılan yabancı kültürlerden yasa ve toplumsal düzene ilişkin çok sayıda fikir ve kavram tevarüs etmiştir. Buna göre İslâm filozofları yasa düşüncesini ifade etmek için öncelikle *şerî'at* ve *nâmûs* kavramları başta olmak üzere *sünnet* ve *kânûn* kavramlarını kullanmışlardır.

Sözlük anlamı itibariyle “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamlarına gelen *şer'* kökünden türeyen *şir'at* ya da *şerîat* (çoğulu *şerâi'*) kelimeleri, “insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu akarsuya giden yollar”³⁴⁸ anlamlarına gelmektedir. Bunların yanı sıra *şerîat*, “su içmek isteyenlerin gittikleri yol”³⁴⁹, “su almağa ve içmeğe varacak yer”³⁵⁰ ya da “kapı eşiği” manalarında da kullanılmaktadır.³⁵¹ Bu çerçevede mezkûr anlamları göz önünde bulundurulduğunda *şerîat* kelimesinin temel olarak “kişiyi belli bir maksada götüren yol” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Tarihsel süreç içerisinde geçirdiği semantik dönüşümler sonucunda *yasa* anlamına yaklaşan *şerîat* kavramı, âdetleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca *şerîat* kelimesi, yasa anlamı itibariyle toplumsal düzeni sağlayan hükümler anlamıyla birlikte “bir semavî dine dayanan hükümler bütünü”nü de ifade etmektedir.³⁵² Söz konusu kullanımlarıyla ilişkili olarak İslâm düşünce geleneğinde

³⁴⁸ Talip Türcan, “Şeriat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, s. 571. Türcan’a göre, İslâm hukuk biliminde *şer'* terimi, geniş ve dar olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamıyla *şer'*, itikâdî, vicdânî ve amelî hükümler dar anlamıyla ise her peygamberin kendi dönemine göre değişebilir hükümler bütününü ifade etmektedir ki, bu anlamıyla *şerîat* kelimesiyle ilişkilidir. Ayrıca *şer'* kelimesinin etimolojik kökeni semantik analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Talip Türcan, “İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı”, **Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları**, sy. 5-6, 2001, s. 69-88.

³⁴⁹ Kurtubî, **el-Câmî'li-ahkâmî'l-Kur'ân**, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Burcu Yayınları, 1999, c. XVI, s. 18.

³⁵⁰ Vankulu Mehmed, “Şerî'at”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, s. 1364.

³⁵¹ Mütercim Asım Efendi, “Şeriat”, **Kâmûsü'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, s. 339.

³⁵² Talip Türcan, “Şeriat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, s. 572.

şerîat, “ilâhî kânûn” anlamını kazanmıştır.³⁵³ Öyle ki, *şer* kökünden türeyen isim ve fiiller, hadislerde ve sahâbe sözlerinde İslâm’ın itikadî ve amelî hükümlerini bazen tek tek bazen de bütününe ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

İslâm filozoflarının siyaset felsefesi metinlerinde *şerî’at* kavramını mezkûr anlamları karşılayacak şekilde kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, *Tertîbu’s-sa’âdât ve menâzilu’l-ulûm*’da, toplumsal yasaları *şerî’at*; yasaların ihdâs edilmesini ise *şer* kavramıyla ifade etmektedir.³⁵⁴ Benzer şekilde *es-Siyâsetü’l-medeniyye*³⁵⁵, *el-Medînetü’l-fâzıla*³⁵⁶ ve *Kitâbü’l-Mille*’de³⁵⁷ sosyo-politik yasaı doğrudan karşılayacak şekilde *şerî’at* kelimesini kullanan Fârâbî, yasa koyucu için ise *vâdı’u’ş-şerîat* ve *şâri* ifadelerini kullanmaktadır. Ancak Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*’ta, *şerî’at* kelimesini yalnızca dinî yasalar için kullandığı anlaşılmaktadır. Onun felsefesine göre, daha önce ihdâs edilen bir dinde var olan yasaların temel alınarak yeni bir dinin ihdâs edilmesi mümkündür. Buna göre Fârâbî, var olan dinde yer alan yasalarla birlikte yeni dinde ortaya çıkan yasaları *şerî’at* kavramıyla ifade etmektedir.³⁵⁸

Fârâbî’den farklı olarak sosyo-politik yasa ile dinî yasa arasında herhangi bir ayrıma gitmeyen İbn Sînâ, yasa fikrini *şerî’at* kelimesiyle karşılamaktadır. Bu çerçevede *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’da, yasa için *şerî’at* kelimesini kullanırken, yasa koyucuyu ise *şâri* kavramıyla ifade etmektedir.³⁵⁹ Öyle ki *Kitâbu’ş-Şifâ*’nın **Metafizik** kitabında, yasa ve *şerî’at* kelimelerini birlikte kullanarak, ibadetlerin varlık sebeplerinin yasa ve *şerî’at*in sürekliliğini sağlamak olduğunu belirtmektedir.³⁶⁰ Benzer şekilde İbn Rüşd, toplumsal düzenin tesis edilmesi bakımından peygamberlerin sahip olduğu merkezî konuma işaret ederek, onların yasa

³⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, “Şeriat”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, s. 60.

³⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tertîbu’s-sa’âdât ve menâzilu’l-ulûm*, nşr-çev. Hümeıra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 57-58, 71.

³⁵⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 121, 173.

³⁵⁶ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 43, 203, 249

³⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 35.

³⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 91, 92.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 183.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 193.

koyuculuğunu *şâri'* kavramıyla ifade etmektedir.³⁶¹ İhvân-ı Safâ ise yasa fikrini *nâmûs* kavramının yanı sıra *şerîat* kavramıyla da ifade ederken yasaları ihdâs eden kişi için genellikle *vâdî 'u'ş-şerî'at* ve *sâhibu'ş-şerî'at* kavramlarını kullanmaktadır.³⁶²

İslâm siyaset felsefesi metinlerinde yasa fikri bağlamında *şerî'at*ın dışında önce çıkan bir diğer kavram ise *nâmûstur*. İslâm siyaset felsefesinde antik Yunan kaynaklı *nomos* kavramının *nâmûs* (çoğulu *nevâmîs*) şeklindeki kullanımı, Yunanca siyaset metinlerinin Arapçaya tercüme edilmesinden itibaren ortaya çıkmıştır.³⁶³ *Nâmûs* kavramının Arapçadaki kullanımı daha eskiye dayanmakla birlikte, bu kavramın yasa anlamındaki kullanımını Helenistik dönemden itibaren geçirdiği semantik dönüşümlerinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Yunancada yazılı beşerî yasa anlamında kullanılan *nomos* kelimesi, Helenistik dönemde Yunanca konuşan Yahudiler tarafından öncelikle kutsal kitapları olan **Tevrat**'ı karşılamak için kullanılmıştır. Bu dönemden sonra Yahudi âlimler *nomos* kavramını **Tevrat**'ı ve *Musa'nın şerîatını* ifade etmek için kullanmaya başladılar.³⁶⁴

Helenistik dönemle birlikte *nomos* kavramının *kutsal kitap* ve *ilâhî yasa* anlamında sadece Yahudiler tarafından değil, Hristiyanlar tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim **Matta İncili**'nde *nomos*, **Tevrat**'ın yanı sıra, Tanrı'nın Musa'ya gönderdiği *Kutsal Yasa*'yı da içerecek şekilde kullanılmaktadır.³⁶⁵ Ayrıca bu kullanım şekli Hristiyan dinî literatürünün gelişmesiyle birlikte İsa'nın *şerîatını* da ifade edecek biçiminde bir anlam genişlemesine uğramıştır.³⁶⁶

Yunanca konuşan Yahudi ve Hristiyan âlimlerin Musa'nın ve İsa'nın *şerîatlarını* ifade etmek için *nomos* kavramını kullanmalarına karşın, Arapça konuşan Hristiyanlar ise bu kelimenin Arapça söylenişi olan *nâmûsu* kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu çerçevede **İncil**'e ait parçaların sekizinci yüzyılda yapılan erken dönem Arapça tercümelerinde *Yahudilerin yasası* anlamındaki *en tō nomō autōn* şeklindeki

³⁶¹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl fî takrir mâ beyne'ş-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 51-52.

³⁶² İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-sâdise**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. IV, s. 202, 205, 206, 208.

³⁶³ Harald Motzki, "Nâmûs", **Encyclopaedia of the Qur'an**, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston: Leiden-Boston: Brill, 2003, c. III, s. 516.

³⁶⁴ Fuat Aydın, "Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: "Bed'ü'l-vahy" Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine", **Divan İlmi Araştırmalar**, sy.15, 2003, s. 56.

³⁶⁵ **Matta İncili**, 7:19.

³⁶⁶ Fuat Aydın, **a.g.m.**, s. 83.

Yunanca ifade *fi'n-nâmûs* olarak tercüme edilmiştir. Ayrıca araştırmacılar söz konusu **İncil** tercümelerinin Filistinli Süryanilerin yaptığı Süryânîce tercümelere dayandırmaktadırlar.³⁶⁷ Nitekim bu hususta Rippin önemli bir uyarıda bulunarak Arapçada kullanılan Yunanca kökenli kelimelerin doğrudan Yunancadan değil, Süryânîce aracılığıyla geçtiğini ifade etmektedir.³⁶⁸ Benzer şekilde Plessner da *nâmûs* kelimesinin Hristiyan Arapların **İncil** çevirilerinde *nomos* kavramını karşılamak için kullanılmaya başlandığını düşünmektedir.³⁶⁹ Bu itibarla İslâm öncesi Arap toplumunda *nâmûs* kavramının ilâhî yasa anlamındaki ilk kullanımı Hristiyan Arapların **İncil** çevirilerinde *nomos* kavramının bir karşılığı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.³⁷⁰

Nâmûs kavramının *ilâhî yasa* ve bu yasa temelinde oluşturulan toplumsal düzen fikriyle ilişkilendirilmesi, İslâm siyaset felsefesi metinlerinde “Allah’ın

³⁶⁷ Harald Motzki, **a.g.mad.**, s. 515; Alexander Treiger, “The Earliest Dated Christian Arabic Translation (772 AD): Ammonius’ Report on The Martyrdom of The Monks of Sinai And Raithu”, **Journal of the Canadian Society for Syriac Studies**, sy. 16, 2016, s. 29-30.

³⁶⁸ Andrew Rippin, “Foreign Vocabulary”, **Encyclopaedia of the Qur’an**, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston: Brill, 2003, c. II s. 234-235.

³⁶⁹ M. Plessner, “Nâmûs”, **M.E.B. İslam Ansiklopedisi**, c. IX, s. 73

³⁷⁰ Hristiyan Araplar tarafından *nomosun* karşılığı olarak kullanılan *nâmûs* kelimesi mezkûr anlamlarının dışında Arapçada farklı anlamlarda da kullanılmaktadır ki, bu kullanımlar *ilâhî yasa* anlamını önelemektedir. Diğer bir ifadeyle, Arapçadaki *nâmûs* kavramının tek boyutlu bir anlam yapısına sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede Arapçada *n-m-s* sülâsî kökünden türeyen çok sayıda kelime yer almaktadır. Bu kelimelerden birisi de *nems* mastarından türeyen bir isim olan *nâmûstur*. Mütercim Asım Efendi, *nâmûs* kelimesini öncelikle bir kimsenin *mahrem-i esrârı* şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlama benzer şekilde Vankulu Mehmed ise bu kelimenin bir kimsenin sırrını başka bir kimseden saklaması anlamına geldiğini belirtmektedir. *Nâmûs* kelimesi mezkûr anlamlarının yanı sıra sözlüklerde, temizlik ve doğruluk manalarıyla birlikte “*emniyet ve istikamet gibi faziletlerin muhassalası olan nezih bir haslet*” şeklinde de açıklanmaktadır. Tecrübeli, usta ve mahir bir kişiyi ifade etmek için de kullanılan *nâmûs* kelimesi, bu bağlamda işlerini incelikle yapan kimseleri ifade etmektedir. Bununla birlikte sözlüklerde, *nâmûs*un anlamları arasında avcı ve avcının toprağın altında gizlediği tuzak ve ağını da zikredilmektedir ki, bu anlamları itibariyle *nâmûs* kelimesi bir kimsenin “*hile ve san’at ve tedbür cihetiyle tesettür*” ettiği şey, yani bir kimsenin hile yoluyla kendisini örttüğü nesne anlamını kazanmaktadır. Mezkûr anlamlarıyla birlikte *nâmûs* aslan yatağı, rahip evi, rahip hücresi, ırz, ar, edep ve hayâ, “*izzet, emniyet ve istikamet gibi faziletlerin muhassalası olan nezih bir haslet*”, temizlik ve doğruluk, yalancı ve koğucu anlamları için de kullanılmaktadır. Bkz. Mütercim Asım Efendi, “en-nâmûs”, **Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. III, s. 2745; Vankulu Mehmed, “en-nâmûs”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. I, s. 1090; Seyyid Şerif Cürçânî, “Nâmûs”, **Kitabu’t-Ta’rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 237; Ömer Nasuhi Bilmen, “Namus”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, s. 125; Fuat Aydın, **a.g.m.**, s. 58.

koyduğu şerî'at",³⁷¹ *ilâhî yasa*³⁷² ve *şeriat*³⁷³ anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, Yahudi ve Hristiyan dinî kaynaklarındaki kullanıma benzer şekilde, "Musa'ya gönderilen şeriat", yani **Tevrat** için de kullanılmaktadır.³⁷⁴ Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde *nâmûs* kavramının *ilâhî yasa* şeklinde anlaşılmasının nedenlerinden birisinin de *nomos* kavramının Yahudi ve Hristiyan âlimleri tarafından *ilâhî kânûn* fikriyle ilişkilendirilmesi olduğu söylenebilir. Nitekim *nomos* kavramından farklı olarak Arapçada *n-m-s* kökünden türeyen kelimeler böyle bir anlama işaret etmemektedir.³⁷⁵

Nâmûs kelimesinin *ilâhî yasa* ve *şeriat* anlamlarında kullanılması bu kavramı peygamberlikle de ilişkilendirmektedir. Buna göre peygamberler, Tanrı'dan aldıkları vahyi insanlara bildirip bu doğrultuda onları yönetmelerinden dolayı yasa koyma yetkisine sahiptirler. Bu anlayışa göre peygamberlerin temel sorumluluğu, vahiyle gelen evrensel ilkelerin sosyo-tarihsel koşullara uygun olarak insanlara anlatılması ve

³⁷¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **a.g.mad.**, s. 237.

³⁷² Fuat Aydın, "Nâmûs", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXII, s. 381. Motzki, *nâmûs* kavramının ilâhî yasa şeklindeki anlamının Süryânîce *vahiy kaynaklı hukuk (the reveled law)* ifadesinden kaynaklandığını belirtmektedir; bkz. Harald Motzki, **a.g.mad.**, s. 515.

³⁷³ Nasîruddîn Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 115; Ömer Nasuhi Bilmen, **a.g.mad.**, s. 125.

³⁷⁴ İslâm dünyasında *nâmûs* kelimesinin *Musa'nın şeriatı* ya da **Tevrat** anlamlarında kullanılması Bed'ü'l-vahiy olarak bilinen hadisle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu hadiste, Hz. Peygamber kendisine ilk vahyin nasıl geldiğini eşi Hz. Hatice'ye anlatmakta ve bundan korktuğunu söylemektedir. Hz. Hatice ise bu durumu akrabası olan Varaka b. Nevfel'e anlatır, o da Hz. Hatice'ye "Allah, Allah... Varaka'nın nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki ey Hatice, eğer doğru söylüyorsan, şüphesiz o, bu ümmetin peygamberidir. Ona gelen, Musa (a.s.)'a gelen *Namus-ı Ekber'dir*" şeklinde karşılık vermiştir. Bu sözlerinden sonra Kâbe'yi tavafı sırasında Hz. Peygamber'le karşılaşan Varaka, ona, "Varaka'nın nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sana gelen Musa (a.s.)'a gelen *Namus-ı Ekber'dir. Sen de bu ümmetin peygamberisin*" şeklindeki sözlerle Hz. Peygamberin peygamberliğini müjdelemiştir. Bkz. Bkz. Muhammed İbn İshak, **Siyer**, yay. haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 178-179. Ayrıca Hamidullah, **İslâm Peygamberi** başlıklı eserinde, Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamberin peygamberliğini müjdelediği sözlerini aktarırken, mezkûr aktarımlardan farklı olarak, *Nâmûs-ı Ekber* yerine yalnızca *nâmûs* kavramını kullanmaktadır. Hamidullah bu hadisi şu şekilde aktarmaktadır: "Hayır! Bu durum tam manasıyla *Mûsâ'nın Nâmûs (Nomos)'undaki gibidir.*" bkz. Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2003, c. I, s. 82. Söz konusu hadiste *nâmûs* kelimesinin *Musa'nın şeriatı*, *İsa'nın şeriatı*, *Torah* ve *Cebrâil* anlamlarını işaret edecek şekilde kullanılması Müslüman âlimler tarafından bu kavramın, Helenistik dönem Yahudilerine ve erken dönem Hristiyan âlimlerine benzer anlamda kullanılmasına zemin hazırlamışa benzemektedir. Diğer bir ifadeyle, Varaka b. Nevfel tarafından *nâmûs* kavramının *ilâhî kanûn* ve *gizli bir mesaj taşıyan Cebrâil* şeklinde anlaşılması, bu kelimenin Arapçadaki *sır sahibi* ile *nomosun* Yunancadaki *yasa* ve bu kavramın Yahudi dinî literatürdeki karşılığı olan *ilâhî yasa* anlamlarının Varaka b. Nevfel'in zihninde bir araya gelmiştir.

³⁷⁵ Mütercim Asım Efendi, **a.g.mad.**, s. 2745; Vankulu Mehmed, **a.g.mad.**, s. 1090.

buna uygun bir yönetim şeklinin oluşturulmasıdır.³⁷⁶ Dolayısıyla İslâm dünyasında peygamberler, bir *düşünür*, *bilge* ya da *dinî bir kişinin* ötesinde vahyî ilke etrafında toplumsal yapıyı inşa eden kişilerdir. Nitekim bu yönleri itibariyle İslâm felsefe geleneğinde peygamberlere, *vâdî 'u'n-nevâmîs* ve *ashâbü'n-nevâmîs* gibi kavramlarla da atıfta bulunmaktadır.³⁷⁷

Nâmûs kavramının İslâm siyaset felsefesinde öne çıkan diğer kullanımlarından birisi de *kânûn/yasa* ve *nizâm/düzen* anlamlarıdır.³⁷⁸ Ayrıca bu anlamlar *nâmûs* kavramını Arapça *n-m-s* kökünden türeyen *sır*, *gizem*, *temizlik*, *doğruluk*, *avcı* ve *avcının toprak altına gizlediği tuzak* şeklindeki anlamlardan uzaklaştırarak *nomos* kavramına yaklaştırmakta ve onunla benzer bir anlam tasavvurunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**'da, Platon'un yasa anlayışını aktarırken toplumsal yasayı *nâmûs* kavramıyla ifade etmiştir.³⁷⁹ Benzer kullanım şekli İbn Miskeveyh'in, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ında da görülmektedir. İbn Miskeveyh, burada Aristoteles'in **Nikomakhos'a Ahlâk**'ın 1133a pasajına işarette bulunarak toplumsal düzen ve adaletin tesis edilmesi için paranın önemli bir araç olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede *nomos* kavramını karşılamak için *nâmûs* kelimesini kullanan İbn Miskeveyh, bu kavramın Yunancada hükmetmek (*siyâse*) ve yönetmek (*tedbir*) anlamlarına sahip olduğunu belirtmektedir.³⁸⁰

Ebû Bekir er-Râzî, **et-Tıbbü'r-rûhânî** isimli eserinde, insanların kötü bir yaşam sürmelerinin nedenlerinin yanlış din anlayışları ve bu anlayış temelinde ihdâs edilen kötü yasalar (*el-nevâmîsü'r-redîe*) olduğunu ifade etmektedir.³⁸¹ *Nâmûs* kavramının bu şekildeki kullanımı, toplumsal düzen ve adaleti tesis eden sosyo-politik yasalara işaret etmektedir ki; bu da *nâmûsu nomosun* anlamına yaklaştırmaktadır.

³⁷⁶ Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 53.

³⁷⁷ İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-sâdise**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. II, s. 107; M. Plessner, **a.g.mad.**, s. 73; Fuat Aydın, **a.g.mad.**, s. 381.

³⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, **a.g.mad.** s. 237.

³⁷⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**, nşr. Müctebâ Mînovî, tak. ve thk. Hüseyin Kademî, Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, t.y., s. 163.

³⁸⁰ **The Arabic Version of Nicomachean Ethics**, ed. Anna A. Akasoy; Alexander Fidora, çev. Douglas M. Dunlop, Leiden-Boston: Brill, 2005, 1133a; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985, s. 96. *Nâmûs* kavramının benzer kullanım şekli için bkz. Nasîruddîn Tûsî, **a.g.e.**, s. 115.

³⁸¹ Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi [et-Tıbbü'r-rûhânî]", **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 189.

Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn adlı eserinde Platon'un **Yasalar** diyalogunun merkezî kavramlarından birisi olan *nomos*, *nâmûs* kavramı ile karşılayan Fârâbî, bu diyalogdaki *nomos*un üstünlüğü fikrini “*nâmûs özü itibariyle şerefli ve erdemlidir (en-nâmûs fi nefsihâ şerîfe fâzıla)*” sözüyle ifade etmektedir.³⁸² Fârâbî'nin burada toplumsal düzen ve adaleti tesis eden sosyo-politik yasa anlamında kullandığı *nâmûs* kavramının, *nomos*un ihtiva ettiği mefhuma vakıf olduğunu söylemek mümkündür.

Yasanın kökeni bağlamında Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Hurûf**'ta belli bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Buna göre o, burhânî yöntemle³⁸³ temellendirilen sosyo-politik yasaları açıkladığında *nâmûs* kelimesini kullanırken, dinin temel ilkelerinin belirlenmesi ve bu çerçevede yeni bir dinin ihdâs edilmesi bağlamında ise *şerî'at* kelimesini kullanmaktadır.³⁸⁴ Fârâbî'nin *nâmûs* kavramını yalnızca sosyo-politik yasalar ile sınırlandırması, bu kavramı **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**'daki *nomos* kavramına benzer bir anlamda kullandığını göstermektedir. Nitekim Fârâbî'nin, **Tahsîlu's-sa'âde**'de, insanları gerçek mutluluğa ulaştıran yasaları açıklarken yasa koyucuyu ifade etmek için *vâdî 'u 'n-nevâmîs* kavramını kullanması da *nomos* anlamını desteklemektedir.³⁸⁵

Yasa kavramını *nâmûs* ile karşılayan İhvân-ı Safâ bu kavramı sadece beşerî yasalar değil, aynı zamanda din kökenli yasaları ifade etmek için de kullanmaktadır. Nitekim İhvân, yasa koymanın yüce bir mertebe olduğunu ve bunun da ilâhî bir destekle elde edilebileceğini ifade ederek yasa koyuculuk ile peygamberlik arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.³⁸⁶ Böylece İhvân, *nâmûs* kavramını beşerî yasa olarak *nomos*un ifade ettiği anlamın yanı sıra, *şerî'at* kavramıyla da ilişkilendirmektedir. Öyle ki, yasaya itaat bağlamında Platon'un **Kriton** diyalogundan yaptıkları iktibaslarda *nâmûs* kavramını *şerî'at* kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı

³⁸² Fârâbî, **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**, nşr. ve çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Aktif Düşünce, 2018, s. 119.

³⁸³ Arapçada “açık ve kesin delil” anlamına gelen burhân, mantık terminolojisinde herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıksal çıkarım yoluyla ispatlamak için yapılan zihnî faaliyettir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 483.

³⁸⁴ Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87, 91-92.

³⁸⁵ Fârâbî, “Ek IV: Tahsîlu's-Saâde/Mutluluğun Kazanılması”, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 141-147.

³⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 197; İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'r-râbia**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. III, s. 60.

görülmektedir.³⁸⁷ Bu kullanıma benzer şekilde İbn Fâtik, Solon’a ait hikmetli sözleri aktardığında Drakon yasalarını *nâmûs* kelimesiyle ifade ederken, Solon’un yasaları için ise *şerî’at* kelimesini kullanmaktadır.³⁸⁸

İbn Sînâ, **Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ**’da, Platon ve Aristoteles’e işaret ederek bu filozofların yasa için *nâmûs* kavramını kullandıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ’nın *nâmûs*u, *nomos*un ihtiva ettiği anlam dünyasına benzer bir çerçevede kullandığı söylenebilir. İhvân-ı Safâ’ya paralel bir şekilde İbn Sînâ da *nâmûs*u, beşerî sosyo-politik yasa anlamının yanı sıra, vahiy ile desteklenmiş bir sosyo-politik yasa anlamında da kullanmaktadır.³⁸⁹ Diğer bir ifadeyle *nâmûs*, toplumsal düzeni tesis etmesi bakımından sosyo-politik bir yasa olmakla birlikte kaynak ve meşruiyet itibariyle ilâhî kaynaklı bir yasadır.³⁹⁰ Bu yönü itibariyle İbn Sînâ’nın kullandığı *nâmûs* kavramı, Platon ve Aristoteles’in kullandığı *nomos* kavramından çok daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Çünkü beşerî yasa olan *nomos* insanın toplumsal birlikteliğinin en mükemmel şekilde gerçekleştirilmesini amaçlarken, vahiy temelli yasa olan *nâmûs* ise bu mükemmellikle birlikte ölümden sonraki dünyanın mutluluğunu da amaçlamaktadır.

İslâm siyaset felsefesi metinlerinde yasa fikri bağlamında kullanılan bir diğer kavram ise *s-n-n* kökünden türeyen *sünnet* kelimesidir. Sözlükte yol, sîret, yöntem,

³⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV, s. 32; İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü’s-sâlise**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. IV, s. 121.

³⁸⁸ Mübeşşir İbn Fâtik, **Muhtârü’l-hikem**, çev. Osman Güman, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 87. Bir diğer benzer kullanım şekli Şehrezûrî’nin, **Nüzhetü’l-ervâh**’ında da görülmektedir; bkz. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, **Nüzhetü’l-ervâh**, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 422.

³⁸⁹ M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, **Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, c. III, sy. 1, s. 13. İbn Sînâ, *nâmûs* kelimesinin Arapçada yasa anlamının yanı sıra, vahiy meleği Cebrâil’i ifade etmek için de kullanıldığını belirtmektedir. *Nâmûs*un bu şekildeki bir kullanıma sahip olması, bu kelimenin *nomos*tan bağımsız olarak Arapçadaki kullanımıyla ilişkilidir. Buna göre *nâmûs*un “*umûr ve ahvâlinin iç yüzüne vâkıf ve muttalî olan adam*” anlama sahip olması ve Cebrâil’in de Tanrı’dan aldığı vahyi peygambere ulaştırması sebebiyle vahiy meleği olan Cebrâil ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Çünkü “*Nâmûs sabit bir meziyettir, onun, bunun telakkisine tabi değildir*” ki, böylece vahyin “*gizlice ihbar*” anlamı da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mütercim Asım Efendi *nâmûs*a “*sâ’ir melâ’ikenin muttal’i olmadıkları esrâr-ı vahy ü gayba vâkıf ve mahrem olmak cihetiyle*” *Nâmûs-ı Ekber*, yani vahiy meleği Cebrâil denildiğini ifade etmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, **a.g.m.**, s. 13; Mütercim Asım Efendi, **a.g.mad.**, s. 2745; Ömer Nasuhi Bilmen, **a.g.mad.**, s. 125; Ömer Nasuhi Bilmen, “Vahiy”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, s. 129.

³⁹⁰ Charles E. Butterworth, “Philosophy of Law in Medieval Judaism and Islam”, **A History of the Philosophy of Law From the Ancient Greeks to the Scholastics**, ed. Fred D. Miller.-Carrie-Ann Biondi, Dordrecht: Springer, 2007, s. 233-234.

örnek alınan uygulama, örf, gelenek ve benzeri anlamlara sahip olan *sünnet* kelimesi,³⁹¹ bu anlamlarıyla ilişkili olarak İslâm siyaset metinlerinde *yasa*, *kural* ve özellikle de *gelenek* anlamlarında kullanılmaktadır.

Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de, cahil şehirlerden³⁹² olan demokratik şehrin toplumsal ve siyasi yapısını açıklarken bu şehrin yasalarını *sünnet*; erdemli şehrin yasa koyucusunu ifade etmek için ise *vâdi 'u's-sünne* ifadesini kullanmaktadır. Benzer şekilde **Fusulü'l-medenî**'de ise erdemli bir kişinin toplumsal yasalar ile olan ilişkisini açıkladığı sırada yasalar için *sünnet* kelimesini kullanmaktadır ki, bu kullanım şekli erdemli şehrin yazılı ve sözlü olan bütün yasalarını kapsamaktadır.³⁹³

Fârâbî, **Fusulü'l-medenî** ve **Kitâbü'l-Mille**'de, erdemli şehrin ilk başkanından sonra bu şehri yöneten kişiyi ve onun yönetimini ifade etmek için *melikü's-sünne* ve *riâsetü's-sünne* ibarelerini kullanmaktadır.³⁹⁴ *Melikü's-sünne* tabiri bir yöneticinin yönetimi yalnızca ilk başkanın yazılı olarak ihdâs ettiği yasalara göre değil, aynı zamanda onun söz ve eylemlerine de uygun olarak sürdürmesi anlamını taşımaktadır. Bu durumda *sünnet* kelimesi yazılı yasaların yanı sıra, gelenek ve âdetleri de kapsayan daha geniş bir yasa anlayışını ifade etmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**'da, *ahkâmu's-süneni'l-kadîme* ibaresiyle eski gelenek ve âdetlere işaret etmektedir.³⁹⁵ Bu itibarla Fârâbî, *şerî'at* ve *nâmûs* kelimelerini yazılı sosyo-politik yasalar için kullanırken, *sünnet* kelimesini ise bu

³⁹¹ Vankulu Mehmed, “es-sunnet”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, s. 2265; Mütercim Asım Efendi, “es-sunnet”, **Kâmûsü'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, s. 5400; Murteza Bedir, “Sünnet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, s. 150.

³⁹² Fârâbî, toplumsal yapıları benimsedikleri amaçlar bakımından *cahil şehirler*, *fâsık şehir*, *dâlle/sapkın şehir* ve *değişmiş şehir* şeklinde belli bir tasnife tabi tutmaktadırlar. Bununla birlikte cahil yönetim tipi kendi içinde birçok yönetim şekillerini içermektedir. Bu yönetim şekillerinin hâkim oldukları şehirler; *zaruret şehri*, *zenginlik/nezâle şehri*, *bayağılık/hisse* ve *düşkünlük/sukût şehri*, *şeref/kerâme şehri*, *zorba/tegallüb şehir* ve *demokratik/cemâiyye şehirdir*. Bkz. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 218-224; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 134; Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 56.

³⁹³ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 161, 173; Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 57, 67.

³⁹⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 85; Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 55.

³⁹⁵ Fârâbî, **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**, nşr. ve çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Aktif Düşünce, 2018, s. 112, 107.

yasaların yanı sıra, gelenek ve âdetleri de kapsayan yasaları ifade etmek için kullandığı söylenebilir.³⁹⁶

İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ**’nın **Metafizik** kitabında, peygamberliğin ispatıyla ilişkili olarak peygamberlerin ihdâs ettiği yasaları ifade etmek için *sünnet* kavramını kullanırken yasa koyucuyu ise *vâdi ‘u’ s-sünne* ile ifade etmektedir.³⁹⁷ Fârâbî’ye benzer şekilde İbn Sînâ, *sünnet* kelimesini sadece peygamberlerin ihdâs ettiği yazılı yasalar için değil, aynı zamanda onların yaşam tarzlarından ihdâs edilen yazılı olmayan yasalar için de kullanmaktadır. Nitekim **Risâle fi’s-se’âde ve’l-huceci’l-‘aşere** isimli risalesinde İbn Sînâ, *sünnete*, insanların mutluluğa ulaşmasını sağlayan kurallar bütünü anlamını kazandırmaktadır.³⁹⁸ Bu kullanım şekliyle *sünnetin* İbn Sînâ felsefesi için sosyo-politik yasa anlamından daha ziyade, mutluluğun kazanılmasını sağlayan yaşam tarzını ifade etmektedir.³⁹⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ’ya benzer şekilde hikemiyât türündeki eserlerde de *sünnet* kelimesi yazılı yasayla birlikte, örf ve âdetleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Buna göre İbn Fâtik, **Muhtâru’l-hikem**’de, Solon’un ve Sokrates’in hikmetli sözlerini aktardığında yasa için *sünnet* kelimesini kullanırken, kamu yasasını ise *sünnet-i âmme* şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Bununla birlikte İbn Fâtik, İslâm dünyasında İdrîs olarak tanınan Hermes’e ait hikmetli sözleri aktardığı sırada ise bir yöneticinin, kendi ülkesindeki kötü âdetleri (*sünnet*) iyi âdetlerle (*sünnet*) değiştirmesi durumunda onun en şerefli yönetici olacağını belirtmektedir.⁴⁰¹

İslâm siyaset metinlerinde yasa bağlamında kullanılan diğer bir kavram ise Yunanca *kanon* kavramının Arapça söylenişi olan *kânûndur* (çoğulu *kavânîn*). Yunancada *kanon*, ilk ortaya çıktığı dönemde vergilemeye yönelik arazi düzenlemelerinde kullanılan uzunluk ölçü birimi anlamına sahipti. Süreç içerisinde

³⁹⁶ Charles E. Butterworth, **a.g.m.**, s. 223.

³⁹⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 189, 195.

³⁹⁸ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 30.

³⁹⁹ Charles E. Butterworth, **a.g.m.**, s. 240-241.

⁴⁰⁰ Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 91-95, 187, 191, 392.

⁴⁰¹ Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 55. Bu bağlamda İbn Fâtik’in, “*Kralların en şerefli ülkesindeki kötü âdetin yerine yeni âdet koyandır. En şerlisi ise iyi âdeti kötü âdetle değiştirendir.*” şeklinde aktardığı sözü, Şehrezûrî, **Nüzhetü’l-ervâh**’ta, “*Kralların en iyisi ülkesindeki kötü kanunları iyi kanunlarla değiştirendir. En kötüsü ise bunun tersini yapandır.*” şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca İbn Fâtik ve Şehrezûrî, âdet ve kânûnu *sünnet* kavramıyla ifade etmektedirler; bkz. Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 55; Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, **a.g.e.**, s. 173.

anlam genişlemesine uğrayarak, “bir işlem sonucunda birer ölçüt teşkil etmek üzere hazırlanan vergi, kural, liste ve bunların kaydedildiği düzenleme defterleri”ne verilen isme dönüşmüştür. Böylece sahip olduğu ilk anlamından farklılaşan *kanon*, “vergiye ilişkin olanlar başta olmak üzere kamu alanındaki çeşitli esas, kural, ilke ve düzenlemeler” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁰²

Kanon, Helenistik dönemde Yahudi kutsal kitapları ile ilişkili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim bu dönemden itibaren Yahudi kutsal kitabının değiştirilemezliği bu kavram ile ifade edilmeye başlanmış ve böylece kutsal kitabın içeriği ve anlamı sabitleştirilmiştir.⁴⁰³ *Kanon* kavramı, Yahudilikteki semantik dönüşüme benzer şekilde, Hristiyan düşüncesinde kilisenin kendi merkezî otoritesini kurumsallaştırmak için kullanılacaktır. Erken dönem Hristiyan âlimleri tarafından ilk olarak milattan sonra ikinci yüzyılda *imanın esasları* anlamında kullanılan *kanon*, dördüncü yüzyılla birlikte kutsal metinleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁰⁴

İslâm düşüncesindeki kullanımı Mısır ve Suriye bölgelerinin fethiyle birlikte gerçekleşen *kanon*, bu dönemden itibaren Arapçaya *kânûn* şeklinde geçmiştir.⁴⁰⁵ Arapçaya geçtiği haliyle *kânûn*, Yunancadaki ölçü ve maliye düzeniyle ilişkili olan anlamını korumuştur. Nitekim bu doğrultuda Fârâbî, **İhsâu’l-ulûm**’da, *kânûnu* ölçü anlamı temelinde sanatların/ilimlerin ilkeleriyle ilişkilendirerek şu şekilde açıklamaktadır:

“Herhangi bir sanatta bir kanun görevi her söz, bir kanun olarak yukarıda zikrettiğimiz şeylerden biri veya tümü için meydana getirilir. Ve yine bundan dolayıdır ki eskiler duyuların bir cismin büyüklüğü, durumu veya başka nitelikleri ile ilgili olarak yapmaları mümkün olan yanlışlıklarını kontrol etmek için imal edilen şakul, pergel, cetvel ve terazi gibi aletleri “kanunlar” diye adlandırmışlardır. Onlar hesap cetvelleriyle yıldızlar için tutulan cetvelleri de “kanunlar” diye adlandırırlar.

⁴⁰² DİA, “Kanun”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXIV, s. 323.

⁴⁰³ Nahum M. Sarna-S. David Sperling, “Canon: General Titles”, **Encyclopaedia Judaica**, c. III, s. 575; Jan Assmann, **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 231.

⁴⁰⁴ Nahum M. Sarna-S. David Sperling, **a.g.mad.**, s. 575.

⁴⁰⁵ Muharrem Midilli, **Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şariat-Kanun Ayrımı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 29; DİA, **a.g.mad.**, s. 323-324.

Aynı şekilde kalın, hacimli kitaplardan akılda tutmak için yapılmış özetler, kısaltmalara da “kanunlar” denir. Çünkü burada sayı bakımından az olan şeylerin öğrenilmesi ve akılda tutulması yoluyla sayı bakımından çok olan şeylerin bilgisinin edinilmesi mümkün olacaktır.”⁴⁰⁶

İhsâu'l-ulûm'daki söz konusu kullanımı **Kitâbu'l-Hatâbe**'de de sürdüren Fârâbî, Aristoteles'in burhânî yönteminin küllî yasalarını belirlemesi bağlamında *kavânîn külliyye* ifadesini kullanmaktadır.⁴⁰⁷ Yahya b. Adî de benzer şekilde, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta, iyi bir ahlâka sahip olunması için uygulanması gereken ilkeleri ifade etmek için *kânûn* kelimesine yer vermektedir.⁴⁰⁸ Bu bağlamda, Fârâbî ve Yahya b. Adî'nin *kânûnu* sosyo-politik yasa anlamından ziyade, antik Yunancadakine benzer şekilde ölçü ve nizam anlamında kullanmışlardır. Ayrıca *kânûn*un bu anlamdaki kullanımını destekler nitelikte İbnü'n-Nedîm ve Sâid el-Endelüsî (ö. 1070), Theon el-İskenderânî'nin (ö. VI. yy.) eserlerini zikrettikleri sırada onun gök cisimlerinin hareketlerinin hesaplanmasıyla ilgili kitabını **Kânunu'l-müseyyer** ve **Kitâbü'l-Kânun** isimleriyle aktarmaktadırlar.⁴⁰⁹

Kânûn kavramının “resmî kayıtların tutulduğu defter ve toprak vergilerinin kaydedildiği liste” ve “tespit edilmiş kurallar” şeklindeki anlamları, süreç içerisinde Arapçada *kânûnu'l-harâc* ve *kânûnu'l-cerâid* gibi ifadelerde kullanılmaya devam etmiştir. Öyle ki bu kavram, Abbâsîler döneminden sonra Mısır, İran, Anadolu ve Hindistan gibi İslâm coğrafyasında malî işler ve vergi ile ilgili bir terim olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Barkan'a göre *kânûn* kelimesinin malî ve vergiyle ilişkili olarak kullanılması mufassal defterlerde olduğu gibi bu defterlerin başlarında da malî ve vergiye ilişkin yasa ve düzenlemelerin bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 50.

⁴⁰⁷ Fârâbî, “**Kitâbu'l-Hatâbe**”, çev. Ali Tekin, **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 75.

⁴⁰⁸ Yahya b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 81.

⁴⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 864; Sâid el-Endelüsî, **Tabakâtü'l-Ümem**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 116.

⁴¹⁰ Ömer Lütfi Barkan, **Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943, c. I: Kanunlar, s. LXXII.

*Kânûn*un malî anlamının dışında Yunancadaki ölçü, ölçek ve ölçüt anlamlarıyla birlikte önceden belirlenmiş olan esas ya da esaslar şeklindeki anlamları, İslâm dünyasında *kâ'ide-i külliye* ifadesiyle varlığını sürdürmüştür. Nitekim Mütercim Asım Efendi (ö. 1820), bu kavramı “her nesnenin mikyâsına denir ki onunla kıyâs ve endâze olunur” şeklinde açıklamaktadır. Mütercim Asım Efendi, bu kelimenin Arapça olmadığını; Yunanca değil, Süryânîce kökenli olduğunu aktarmaktadır. Benzer şekilde Vankulu Mehmed (ö. 1592) de bu kavramın Arapça olmadığına işaret etmekte fakat hangi dile ait olduğunu açıklamamaktadır.⁴¹¹

Mezkûr anlamlarıyla ilişkili olarak İslâm düşüncesinde *kânûn* kavramı zamanla ahlâkî, dinî, içtimaî, siyasi ve ilmî gibi konularda söz edilebilecek her türlü esas, usul ve kaideleri kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır. Nitekim İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-meşrîkiyye**'de, toplumsal birlikteliği sağlayan yasalar için *kânûn* kelimesini kullanırken yasa koyucuyu *el-mukannin*, yasaya göre hareket eden ve onu koruyan kişiyi ise *mütevellî* kavramıyla ifade etmektedir.⁴¹² Bunun yanı sıra Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**'ta, Huneyn b. İshâk'ın hikmetli sözlerini aktarırken *Mesih'in şeriatının kânûnları* anlamında *kâvânînu şerî'ati'l-Mesih* ifadesini kullanmaktadır.⁴¹³ Böylece Şehrezûrî'nin, *kânûn* kelimesini din temelli yasaları ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ ve Şehrezûrî'nin *kânûn* kelimesine yükledikleri sosyo-politik ve dinî yasalar anlamını göz önünde bulundurarak, İslâm düşüncesinde bu kelimeyi, *nâmûsun* kavramının ihtiva ettiği anlam dünyasına yaklaştığı anlaşılmaktadır.

⁴¹¹ Mütercim Asım Efendi, “el-kânûn”, **Kâmûsü'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, s. 5482; Vankulu Mehmed, “el-kânûn”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, s. 2309. Rıza Tevfik'e göre, erken dönem Yunan felsefe literatürünün Arapçaya tercüme edilmesi öncelikle Süryânîce üzerinde gerçekleşmesinden dolayı İslâm müellifleri tarafından *kanon* kelimesinin Yunanca değil, Süryânîce kökenli olduğunu düşünmelerine neden olmuştur; bkz. Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü**, “Canon (Kanun)”, yay. haz. Recep Alpyağıl, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, c. II, s. 597.

⁴¹² İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-meşrîkiyye**, çev. M. Cüneyt Kaya (Çevrimiçi) www.academia.edu, Aralık 2021. s. 6-7.

⁴¹³ Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, **a.g.e.**, s. 653.

II. Yasanın Kaynağı ve Meşruiyeti

Her yönetim, kendi siyasi otoritesi ve ihdâs ettiği yasaların toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından kabul görmesi ve alınan kararların uygulanabilmesi için bir köken ve meşruiyet kaynağına ihtiyaç duymaktadır. Bu yönüyle köken ve meşruiyet siyaset düşüncesinin en önemli meseleleri arasında yer almaktadır.

Siyasi otoritenin ve ihdâs ettiği yasaların meşruiyeti, bu toplumsal yapıda kabul gören epistemolojik sisteme olan uygunluğuna göre belirlenmektedir. Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde toplumsal düzeni tesis eden yasalar, temel alındıkları kaynağa göre farklılık göstermektedir. Buna göre yasalar, vahiy ve akıl olmak üzere iki farklı kaynağa dayanmaktadır. Tanrısal kaynaklı yasaların hâkim olduğu bir toplumsal yapıda siyaset ve toplumsal teşkilatlanmayı oluşturan kurumlar büyük ölçüde din tarafından belirlenirken, bu yasaların temel meşruiyet kaynağı da yine dinî ilkeler tarafından sağlanmaktadır.

Öte taraftan akıl kaynaklı yasaların yer aldığı toplumda ise felsefe ve siyaset, dinî yapıyı büyük ölçüde belirlemektedir; çünkü toplumsal yapıda dinin temel ilkeleri felsefe tarafından sağlanmaktadır. Benzer şekilde geçerli olan yasaların meşruiyet kaynağı da felsefî ilkelere bağlıdır. Ayrıca yasanın kaynağı meselesiyle ilişkili olarak İslâm siyaset felsefesinde peygamber ve filozof şeklinde iki farklı yasa koyucu karakter ve vahyî/dinî ve aklî/felsefî olmak üzere iki farklı meşruiyet kaynağı ortaya çıkmaktadır.

A. Vahyî/Dinî Kaynak

İslâm düşüncesinde insanın yaşamı yalnızca bu dünyayla sınırlı değildir. Öyle ki İslâm filozofları, insanın varlık gayesini gerçekleştirebilmesinin ölümden sonraki hayatta mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bu anlayışla insan sadece insana karşı değil, aynı zamanda Tanrı'ya karşı da sorumludur ki, bu sorumluluk anlayışı İslâm düşüncesinde farklı disiplinleri şekillendirdiği gibi siyaset alanını da belirlemiştir. Bunun en önemli yansımalarından birisi ise İslâm filozoflarının yasa anlayışında ortaya çıkmaktadır. Buna göre toplumsal teşkilatlanmayı kuran yasaların temel kaynağı vahiy olmalıdır.

“Allah’ın, bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi”⁴¹⁴ anlamında kullanılan vahiy, İslâm düşüncesinde ontolojik düzlemde sürekli olarak değişen insanî bilgiden farklıdır. Bunu ortaya çıkartan temel unsur, ontolojik anlamda Tanrı ile insan arasındaki mutlak hiyerarşik sıralamadır.⁴¹⁵ Nitekim bu temelde İslâm düşüncesinde vahiy, insan bilgisini aşan ve her alanda ona kaynaklık eden bilgi türü olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışla İslâm filozofları, toplum yönetimini yalnızca bu dünyayla sınırlandırmayıp onu dinî alanla da ilişkilendirmektedir. Bu durum, İslâm siyaset düşüncesinde siyaset kurumunun Tanrı, insan ve toplum arasındaki ilişki temelinde kurulmasını sağlamıştır. Ancak bu ilişki içerisinde insanın yetkinliğe ulaşma gayesi ve özgürlüğü, İslâm filozofları için önemli bir hareket noktasını oluşturmaktadır.⁴¹⁶

İbn Sînâ’ya göre var olan her şeyin esas amacı, kendi türüne özgü kemâli kazanmaktır. İnsanlar için bu amaç, gerçek mutluluk olarak ifade edilen yetkinliğe ulaşmaktır. Fakat insanın fitratı itibarıyla sahip olduğu bedihî bilgiler tek başlarına bu yetkinliğin gerçekleştirilmesine yetmemektedir; çünkü insana özgü yetkinliğin kazanılmasını sağlayan şeyler, bu bilgilerin ötesinde farklı bir çaba gerektiren kazanımla elde edilmektedir. Bununla birlikte toplumdaki her bir bireyin kendi türüne özgü yetkinliğini kişisel çabalar sonucunda elde etmesi de mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanları bu yetkinlikleri kazanmaya yönlendiren en önemli unsurun din olduğuna işaret etmektedir.⁴¹⁷

İslâm siyaset felsefesinde din, insanı bütün boyutlarıyla kuşatan bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Başka bir anlatımla din, yasa koyuculuğu ve yargılama gücüyle gerek hakkında açık hükümler koyduğu hususlarda gerekse de hakkında doğrudan açık bir yasa olmayan meselelerde kendisine müracaat edilmesi suretiyle toplumsal kurumları tüm yönleriyle birlikte kuşatmaktadır.⁴¹⁸ Bu çerçevede, dinin toplumsal yasalara kaynaklık ettiğini belirten Âmirî, ideal bir toplumsal yapının

⁴¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XLII, s. 440.

⁴¹⁵ Ahmet Davutoğlu, a.g.e., s. 144.

⁴¹⁶ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXXVII, s. 294-295.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 33; İbn Sînâ, **Kitâbu’s-Şifâ: Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 10.

⁴¹⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlaki Akli**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 127.

oluşabilmesi için vahyi temel alan yasaların ihdâs edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴¹⁹ Bu anlayışa göre insanların hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutluluğa ulaşabilmesi için siyasi teşkilatlanmayı oluşturan yasaların dinî kaynaklı olması gerekir; çünkü dinî ilkeleri temel almayan yasalar, büyük ölçüde toplumsal maslahatı gözetmek yerine yasa koyucunun kişisel çıkarları doğrultusunda ihdâs edilmektedir. Ancak din, insanları maddî ve değişen mutluluğa değil, aksine zatı itibarıyla düzen ve yararlı olana yönlendirdiği için bu ilkelere uygun olarak ihdâs edilecek yasalar da bütün insanların yararını sağlayacaktır.⁴²⁰ Dolayısıyla vahiy, yalnızca Tanrı ile insan arasındaki iletişim değildir; aynı zamanda varlık gayesini gerçekleştirmek için siyasi bir örgütlenmenin parçası olarak kendi türdeşleriyle yaşamak zorunda olan insan için her yönüyle bağlayıcılığı olan bir ilkedir.⁴²¹ Vahiy kökenli meşru yasalar ile yönetilmeyen bir toplumda düzen ve adaletin oluşturulması mümkün değildir; çünkü böyle bir durumda insanlar arasında ayrılıklar ve çatışmalar doğar ki, böyle bir toplumun yıkılması ise kaçınılmaz olur.⁴²² Bu bağlamda Âmirî, **Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed**'de, şunları belirtmektedir:

“İlâhî vahiy de yani va'd içeren ilâhî vahiy, akleden nefse mutlak kemali tasvir etmekte ve mutlak kemali elde etme yolunu ona açmaktadır. Çünkü gerçek din, tıpkı tabiatın, dış yapıyı, akleden nefisle birlikte tekâmüle sevk etmesi gibi, o da akleden nefsi aşama aşama mutlak kemale yöneltmektedir.”⁴²³

Buna göre insanların gerçek mutluluğa ulaştırması bakımından din, insan varlığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Çünkü ondan bağımsız bir şekilde insanın gerçek mutluluğa ulaşması ve varlık gayesini gerçekleştirmesi mümkün

⁴¹⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 68.

⁴²⁰ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 126; İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asgar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 94; İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)**, çev. Kemal Işık; Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. s. 233.

⁴²¹ Erwin I.J. Rosenthal, **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 167.

⁴²² İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 34.

⁴²³ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 188.

değildir. Nitekim Âmirî, dinin kendisine tasvir ettiği şeyi elde ederek insan nefsinin mutlak kemale ulaşabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, dinin amacının insanî nefsi arındırıp ıslah etmek olduğuna işaret ederek din ile insanın kemale ermesi arasındaki söz konusu ilişkiyi sürdürmektedir.⁴²⁴ Böylece din, sadece siyasete ilkeleri veren bir kurum değil, aynı zamanda onun varlığının sürdürülmesi ve meşruiyetinin sağlanması için de etkili olan en önemli kurumlardan birisine dönüşmektedir.

Bu anlayış çerçevesinde İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta, hükümdarı şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bu dinî gelenekleri ve hukukun bütün emirlerini -esaslardan ayrılmaması için- korumakla görevli olan kimse, imamdır (halife) ve onun sanatı da hükümdarlıktır. Eskiler ancak dinî koruyan, onun saygınlığını, emir ve yasaklarını korumakla görevli olan kişiye hükümdar derlerdi. Bu görevden uzaklaşan kimseye de zorba adını verirlerdi ve ona hükümdar adını lâıyk görmezlerdi.”⁴²⁵

Dolayısıyla siyaset ilkelerinin din tarafından sağlanması, bu ilkelerden hareketle ihdâs edilen yasaların doğruluğunun yanı sıra, bunlara uygun şekilde gerçekleştirilen siyasetin meşruluğuna da kaynaklık etmektedir. Buna göre dinî ilkelerle çatışan bir siyaset düşüncesi temelinde ihdâs edilen yasaların meşruiyeti söz konusu olmadığı gibi bunları ihdâs eden siyasetin meşru olması da mümkün değildir. Başka bir anlatımla, yönetim ilkelerinin nübüvvet tarafından sağlanması, bu ilkelerden hareketle ihdâs edilen yasaların doğruluğuna ve bu temelde gerçekleştirilen siyasetin meşruluğuna kaynaklık etmektedir. Bu itibarla İslâm siyaset felsefesinde meşruiyeti sağlayan temel ezeli ilkelerin, Tanrı tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İslâm filozofları, bu ilkelerle çatışan bir yönetimin gerçek yönetim olarak tanımlanamayacağını düşünmektedirler.⁴²⁶

⁴²⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 35.

⁴²⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoglu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017, s. 169.

⁴²⁶ Ahmet Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 199.

İnsanlar, dinin sağladığı nazari ve amelî bilgiler sayesinde toplumsal düzen ve yasalılığı oluşturdıkları gibi öteki dünyada da kurtuluşa ermektedirler. Din kaynaklı yasalarla kurulan siyasetteki temel amaç sadece toplumu yönetmek olmayıp, insanların ölümden sonraki mutluluğa ulaşmalarını sağlamaktır ki, toplumsal yönetim de dahil her şey bu amaç doğrultusunda düzenlenmektedir. Bu anlayışla “Kurtuluş yolu nasıldır?” sorunu soran Âmirî’ye göre beden ile birlikte var olan bir insanın bu sorunun cevabını bulması mümkün değildir; çünkü beden, insanları oluş ve bozuluş dünyasına bağlamasından dolayı kurtuluş yolu için gerekli olan ilkelerin tek başına kazanılmasına imkân sağlamamaktadır. Âmirî, insanların ilâhî emre (*el-emrû’l-ilâhî*) muhatap kılınmalarının temel nedenlerinden birisinin de söz konusu eksikliklerinden kaynaklandığını düşünmektedir.⁴²⁷ Bu zeminde hareket eden İbn Miskeveyh, her insanın mertebesi ve gücü ölçüsünde kendisine uygun olan mutluluğa bir rehber tarafından sevk edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda insanlara rehberlik etmek ise ilâhî yönetim (*es-siyâsetü’l-ilâhîyye*) sahipleri olan peygamberlere ve onların vekillerine has bir özelliktir.⁴²⁸ Dolayısıyla dinin siyasetten kültüre, ekonomiden sanata insan hayatını bütün boyutlarıyla kuşatması nedeniyle bu sorunun cevabının dinde bulunabileceği anlaşılmaktadır ki, bu yönü itibarıyla ilâhî din insanları bu dünyanın esaretinden kurtarmaktadır. İbn Rüşd, dinin bu yönünü peygamberlerin fiilleriyle ilişkilendirerek şunu ifade etmektedir:

“... kendilerine gelen vahye dayanarak, mutluluklarının tam olmasına vasıta olan güzel fiil ve ilim nev’inden bazı hususları halka tebliğ eder, bozuk akidelerden ve çirkin işlerden onları men ederler, peygamberlerin yaptığı iş (fiil) budur.”⁴²⁹

Bu anlayışa göre peygamberler, ilâhî kaynaktan aldıkları vahiy ile insanları doğru yola yönlendirmek için çeşitli yasalar ihdâs etmektedirler. Bu yasalarla

⁴²⁷ Ebü’l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 68, 78.

⁴²⁸ İbn Miskeveyh, **Tertîbu’s-sa’âdât ve menâzilu’l-ulûm**, nşr-çev. Hümeýra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 57.

⁴²⁹ İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci’l-edille ve tarîf uma vakaa fiha bi-hasebi’t-te’vil mine’ş-şübehi’l-müzîğa ve’l-bide’i’l-mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu’l-makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 229-230.

toplumsal düzen sağlandığı gibi insanlara varlık amaçlarını gerçekleştirmelerine de imkân sunulmaktadır. Yasaların oluşturulması ve gerçek mutluluğa ulaşılması, dinlerin sağlamış oldukları görüş ve fiil birliğiyle mümkün olmaktadır.⁴³⁰ Dolayısıyla peygamberlerin gerçek fiili meşru yasalar koymaktır ki, bu çerçevede insanlar arasında en önemli meşru yasa koyucu erklerden birisinin peygamberlik olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm siyaset felsefesinde peygamberler sadece metafizik/teolojik meseleler hakkında vaazda bulunan kişiler değil, aynı zamanda toplumsal düzenin tesis edilmesi için siyasal, toplumsal ve ahlâkî alanlar hakkında da yasalar ihdâs eden en büyük otoritedir. Bununla ilişkili olarak dinin amacı, gerçek ilmi (*el-ilmu'l-hak*) ve gerçek ameli (*el-amelu'l-hak*) öğretmektir.⁴³¹ Dolayısıyla insanı gerçek mutluluğa ulaştırması bakımından din yalnızca nazarî değil, bununla birlikte ameli anlamda da bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle nübüvvetle belirlenmiş olan gerçek ilim, doğru pratiği de belirlemektedir. Böylece din, teori ile pratik arasındaki gerçek uyumu sağladığı gibi bilgi, değer ve hukukun ortaklığında yeni bir yaşam tarzı oluşturmaktadır.⁴³²

Bu anlayış zemininde hareket eden İbn Miskeveyh'e göre düzen ve yasalılığı tesis eden en önemli unsur, insanî ilişkilerin adalet temelinde yürütülmesidir. Toplumdaki adaletin sağlanması ise hukukun hayata uygulanmasıyla ilişkilidir. Çünkü yasalara bağlı olan bir kimse, aynı zamanda eşitlik ve adalete de bağlı olduğu için iyilik ve mutluluk kazanır. Fakat bu adalet her ne kadar beşerî unsurlara yönelik olsa da sahip olduğu kaynak bakımından ilâhîdir. Nitekim İbn Miskeveyh, bu durumu "Çünkü hukuk, Yüce Tanrı katından geldiği için iyi şeyleri emreder" sözüyle açıklamaktadır.⁴³³

⁴³⁰ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017, s. 159.

⁴³¹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl fî takrir mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 47. Sarioğlu'na göre İbn Rüşd, gerçek bilgiyle (*el-ilmu'l-hak*) Tanrı'nın bilinip tanınmasının yanı sıra, başta melekler veya ayırık akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıklar ve ölümden sonraki hayat hakkındaki bilgileri kastetmektedir. Bu çerçevede gerçek amel (*el-amelu'l-hak*) ise insanı gerçek mutluluğa (*es-sââdetü'l-kusvâ*) ulaştıran her türlü fiil ve davranıştır ki, bunların bir kısmı insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmının ise onun psikolojik ve metafizik boyutuyla alâkalıdır. Bkz. Hüseyin Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 205.

⁴³² Ahmet Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 151.

⁴³³ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 140.

İbn Miskeveyh'e benzer şekilde İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ**'nın **Medhal** kitabında ve **Uyûnu'l-Hikme** başlıklı eserinde, ahlâk, ev yönetimi ve siyaset gibi amelî ilimlerin ilkelerinin, yani insanlar arasında ortak olan küllî emirlerin ilâhî din (*eş-şerî'atü'l-ilâhîyye*) tarafından verildiğini, bununla birlikte bu ilimlerin doğruluğunun ölçütünün de yine din olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁴ Diğer bir anlatımla, amelî ilimlerin ilkelerinin ispat edilmeleri ve geçerliliklerinin temellendirilmeleri için vahye ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca amelî ilimlerin ilkelerinin din tarafından sağlanması İbn Sînâ'nın, metafiziğin amelî ilimlerin ilkelerini sağladığı düşüncesiyle de bağlantılıdır. Ancak İbn Sînâ felsefesinde söz konusu ilimlerin ilkeleri doğrudan metafizik tarafından verilmemektedir, bunun yerine bu ilkeler, ilâhî dinden elde edilir. Bu çerçevede metafizik ilimlerinden olan *ilm-i nübüvvet*, bu ilkeleri dolaylı olarak belirlemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinde öncelikle metafizik ilmi tarafından temellendirilen nübüvvet amelî ilimlerin ilkelerini verir ki, bu durumda metafiziğin söz konusu ilimlerin ilkeleri dolaylı olarak belirlediği anlaşılmaktadır.⁴³⁵

Fahreddin er-Râzî, **Uyûnu'l-Hikme**'ye yazdığı şerhte amelî ilimlerin ilkelerini ilâhî dinden (*eş-şerî'atü'l-ilâhîyye*) almasını peygamberlerin gönderiliş gayesiyle ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, insanlara peygamberlerin gönderilmesinin en önemli nedenlerinden birisi de onların fiil ve eylemlerinde doğruluğu sağlamalarıdır. İnsanların fiil ve eylemlerinin amelî ilimlerin ifade ettiği çerçeveye sınırlı olmasından dolayı bu ilimlerin ilkelerinin vahiy tarafından belirlenmesi doğru fiil ve eylemlerin gerçekleştirilmesine imkân sağlamaktadır.⁴³⁶ Nitekim amelî ilmin en son gayesi, iyiyi elde etmek kötünden ise kaçınmaktır.⁴³⁷ İlahî din, amelî ilimlerin ilkelerini belirlemenin yanı sıra, bu ilimlerin en mükemmel haline sahip olduğu için onların nasıl uygulanacağını bilgisini de vermektedir. Bu çerçevede

⁴³⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 7; İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme", **İbn Sînâ Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç; M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, s. 93. Ayrıca bkz. Hümeysra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", **Nazariyat**, C. V, sy. I, s. 18-19.

⁴³⁵ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Dinî ifadelerin Epistemolojik Değeri: Dinî Önergeler Burhânî Kıyâsın Öncülleri Olabilir mi?", **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji**, ed. Torrance Kirby-Rahim Acar-Bilal Baş, İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, s. 213, 215-216.

⁴³⁶ Fahreddin er-Râzî, **Uyûnu'l-Hikme Şerhi**, çev. M. Cüneyt Kaya (Çevrimiçi) www.academia.edu, Aralık 2021, s. 6-7.

⁴³⁷ Mübahat Türker, "Yahya İbn 'Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi", **DTCFD**, c. XIV, sy. 1-2, s. 95.

Kaya, İbn Sînâ'da amelî felsefenin ilâhî dinde olduğu haliyle hiçbir şekilde amelî ilimleri ortaya koyamayacağını düşünmektedir.⁴³⁸

Âmirî, dinin toplumsal yasalara kaynaklık ettiğini ve onlara ilkelerini verdiğini şu şekilde açıklamaktadır:

“Sonra hikmet ehli insanlar, mezkur dini kurallar ver şer‘î modellerden düşünme gücüyle istinbât edilen anlamları açığa çıkartmak için başvuru ilkeleri belirlemektedirler. Onlar bu ilkeleri, sıhhati ve sağlamlığı hususunda şüpheden emin olarak adalet terazisi olarak ikame etmişlerdir.”⁴³⁹

Siyasetin ilkelerinin dinî kaideler tarafından belirlemesine⁴⁴⁰ karşın, her insanın bu ilkelerden hareketle yasalar ihdâs etmesi mümkün değildir. Bunun ancak hikmet ehlinin (*hükemâ*) yapabileceği bir iş olduğuna işaret eden Âmirî, söz konusu ilkelerin sıhhatli olmasının buna bağlı olduğunu savunmaktadır. Ayrıca yukarıdaki pasajın devamında Âmirî, hikmet ehlinin a) akıllı, b) tabiatı itibarıyla hikmete uygun, c) keskin anlayışlı, d) güçlü hafızalı, e) kendisini iyi ifade etme ve f) hikmeti elde etmede azimli olma gibi özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Yalnızca bu hasletlere sahip olan kişiler insanlar için dinî prensiplerden hareketle belirli ilkeler

⁴³⁸ M. Cüneyt Kaya, **a.g.m.**, s. 84. İlahî dinin amelî ilimler karşısındaki belirleyici konumuna karşın nazari ve amelî aklın bu ilimlere herhangi bir etkisinin olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu sistemde nazari akıl öncelikle ilâhî dinden alınan ilkeleri tespit edip, bunları burhânî yöntemle doğrulamaktır. Amelî aklın temel işlevi ise bu ilkelerden hareketle yeni ortaya çıkacak tikel sorunların çözümünü sağlamaktır. Bkz. M. Cüneyt Kaya, **a.g.m.**, s. 85; Hümeysra Özturan, **a.g.m.**, s. 20-21; Hızır Murat Köse, **a.g.mad.**, s. 297.

⁴³⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 70.

⁴⁴⁰ Bu konuya ilişkin olarak Câbirî, Hulefa-i Raşidîn dönemini din ile siyasetin birlikteliği temelinde değerlendirmekte ve bu dönemin İslâm toplumunun “siyasî alan”sız bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre, bu dönemde yönetimi oluşturan kişilerin hepsi siyasi kimlikten ziyade dinî bir kimliğe sahiptiler. Nitekim bu kişiler sahip oldukları otoriteyi dinî gayelerin gerçekleştirilmesi için uyguladıkları gibi en temel meşruiyet kaynakları da yine din tarafından sağlanmaktaydı. Diğer bir anlatımla din, siyaseti bütün alanlarıyla kuruyor ve yönetiyordu. Bu çerçevede siyaset, dinin uygulama alanı ve hizmetçisi konumundadır. Ayrıca Câbirî, söz konusu dönemde dinin belirleyici olmasını sağlayan en önemli nedenlerden birisinin İslâm toplumunda bu dönemde ne inanç ne de dinî hükümlerin uygulamasında keskin görüş ayrılıklarının henüz yer almamasından kaynaklandığını da ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Siyasal Akli**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 281.

ortaya çıkarabilirler ki, insanlar arasındaki düzen ve adalet bu ilkeler temelinde olgunluğa ulaşmaktadır.⁴⁴¹

Dinî ilkelerin toplumsal yapıyı belirlediği şeklindeki görüşü destekleyen İhvân-ı Safâ, siyasi erkin amaçlarının bu yönde geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. İhvân'a göre siyasi erk, kendi varlıklarını sürdürmeleri için toplumların dine bağlılıklarını korumaları gerekir; çünkü siyasi otoriterinin meşruiyeti dinî hükümlerce belirlenmektedir. Dolayısıyla toplumsal düzenin varlığını sürdürmesi, dinî hükümlere olan bağlılıkla ilişkilidir, yani dinî hükümlerin uygulanmadığı bir yönetimin meşru olması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Benzer şekilde siyasi erk ise dinî hükümlerin uygulanması için gerekli olan şartları sağladığı gibi otoriteyi de onun adına uygulamaktadır ki, bu anlayışla siyaset ile din birbirinden ayrı düşünülemez.⁴⁴²

İhvân-ı Safâ, din ile siyasetin birbiriyle olan söz konu ilişkisini Sâsânî İmparatoru Erdeşîr b. Bâbek'e (226-240) nispet edilen "Kral ve din ikiz kardeşlerdir. Bunlardan biri, ancak diğeriyle ayakta durabilir." sözü temelinde kurmaktadır. Buna göre din, siyasetin ilkelerini vermesi nedeniyle onun temel meşruiyet kaynağını oluştururken siyaset ise dinî hükümlerin uygulayıcısı olması nedeniyle onun koruyucusu konumundadır.⁴⁴³ Benzer şekilde Âmirî ve İbn Miskeveyh de din ile siyaset arasındaki ilişkiyi Erdeşîr b. Bâbek'in bu konudaki sözüne işaretleyerek açıklamaktadır. Bu anlayış çerçevesinde ilâhî bir yasa olan din, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmaktadır; hükümdar ise bu yasaların koruyucusudur.⁴⁴⁴

Bunlarla birlikte din-siyaset ilişkisine dair hikemiyât eserlerinde de bir kısmı antik Yunan filozoflarına nispet edilen çeşitli sözler yer almaktadır. İbn Fâtik, **Muhtârü'l-hikem**'de, Aristoteles'e nispet edilen "Hükümdarlığını dine hizmetçi kılan bir kral, liderliği hak eder; dinini hükümdarlığına feda eden kral içinse

⁴⁴¹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 70. Söz konusu özellikler, çalışmanın ilerleyen kısımlarında yasa koyucunun özellikleri bağlamında ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁴⁴² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV, s. 100; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2012, c. I, s. 198. Ancak Âmirî'ye göre her din, siyasetle uyum içinde olmadığı gibi din ve siyasetin yanlış birlikteliği insanı bu ikisinin doğru birlikteliğinden kazanılan iyiliklerden yoksun bırakmaktadır. Bu çerçevede İslâm'ı, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbîlik, Zerdüştlük ve putperest dinleri karşılaştıran Âmirî, din ile devlet işlerini en faziletli şekilde bir araya getiren dinin İslâm dini ve İslâmî devlet teşkilatlanması olduğunu düşünmektedir. Bkz. Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 261.

⁴⁴³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 395.

⁴⁴⁴ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 170; Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 231.

hükümdarlık bir afettir.” sözünü aktarmaktadır.⁴⁴⁵ Burada her ne kadar din ile siyaset arasındaki ilişki antik Yunan filozoflarına nispetle açıklansa da İslâm siyaset felsefesindeki bu düşünce biçiminin antik Yunan’dan ziyade, Sâsânî siyaset düşüncesi kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁶ Câbirî’ye göre, İslâm dünyasındaki söz konusu Sâsânî mirasının yaygınlık kazanması *edeb literatürü* sayesinde gerçekleşmiştir. Öyle ki erken dönemden itibaren bu türden eserler Arapçaya tercüme edilerek Emevî ve Abbasi saraylarında ders kitapları olarak okutulmuştur.⁴⁴⁷

İslâm filozofları, din ve siyasetin birlikteliğinin en saf haliyle peygamber-hükümdar kimliğinde gerçekleştirildiğini düşünmektedirler. Bu doğrultuda peygamberler tarihinde buna yönelik çeşitli örnekler veren İhvân-ı Safâ, peygamberliğe hükümdarlığın eklenmesinin Tanrı’nın din ile dünya işlerinin birleştirilmesini murat etmesinin bir neticesi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁸ Benzer şekilde Âmirî de nübüvvetle mülkün Hz. Peygamber şahsında bir araya getirildiğini düşünmektedir.⁴⁴⁹ Bu minvalde Platon’un filozof-kral düşüncesini değerlendiren İbn Rüşd, erdemli bir toplumsal yapının inşa edilmesinde hükümdarın peygamber olmasının çok daha üstün olduğuna işaret etmektedir.⁴⁵⁰ Çünkü peygamberler, filozoflara nispet edilen birçok niteliğe sahip oldukları gibi onlardan farklı olarak Tanrı’nın kelimasını işitmekte ve melekleri görmektedirler.⁴⁵¹ Ayrıca bu kişi,

⁴⁴⁵ Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 362.

⁴⁴⁶ Câbirî’ye göre, İslâm felsefesinde din ile siyaset arasındaki söz konusu karşılıklı ilişkinin olduğu fikrine benzer şekilde “sultanlık ideolojisi” de yine büyük ölçüde Sâsânî siyaset düşüncesi kökenlidir. Emevî hilâfetiyle birlikte İslâm toplumu sultan ideolojisine yönelik bir değişim gerçekleşmiştir ki, bu durum Sâsânî siyaset düşüncesinin burada yer almasına imkân sağlamıştır. İslâm siyaset düşüncesinde “sultan ideolojisi”nin yer alması hususunda ilk olarak İbnu’l-Mukaffâ ismi öne çıkmaktadır. Öyle ki İslâm düşünce dünyasında bu bağlamda İbnu’l-Mukaffâ’ya pek çok eser nispet edilmiştir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 404-406. Ayrıca Sâsânî siyaset düşüncesinin İslâm dünyasına yerleşmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakı Akli**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 211-2245.

⁴⁴⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 187-188.

⁴⁴⁸ İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 396.

⁴⁴⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 515.

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, **Cevâmî’u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 87. Ancak İbn Rüşd, yine bu eserinde yasa koyucunun filozof olması gerektiğini belirtmektedir; Bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 87. Rosenthal’e göre, İbn Rüşd’ün ideal devletin başkanın peygamber olması gerektiği konusunda kesin bir görüş belirtmemesinin nedeni, onun, Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte peygamberliğin sona erdiğine olan inancıyla ilişkilidir. Bkz. Erwin I.J. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 292-293. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında yasa koyucunun kimliği bağlamında gerçekleştirilecek tartışma çerçevesinde İbn Rüşd’ün bu anlamdaki tereddüdü yeniden incelenecektir.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 181; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 482.

peygamber olması yönüyle dinî anlamda en yetkin seviyeye; hükümdar olması yönüyle de dünya hayatında en üst sınıra ulaşmıştır. Dolayısıyla peygamber ve hükümdarlık özelliklerini birlikte kendi nefsinde barındıran bir kimse, diğer insanlar arasında en üstün konuma yükselmektedir.⁴⁵²

İslâm siyaset felsefesinde ortaya çıkan bu çerçeveye göre her ne kadar din ile siyaset bir birliktelik içinde olsa da yasaların oluşturulması ve meşruiyetin sağlanması için gerekli olan ilkeleri siyasi erke vermesi yönüyle din asıldır, siyaset ise arızîdir.⁴⁵³ Başka bir anlatımla, toplumsal yasaların temel kökeni vahiydir ki, ilkeleri vermesi itibariyle din siyasetten üstün bir konumda yer aldığı gibi meşruiyetin de kaynağını oluşturmaktadır. Bu çerçevede İbn Miskeveyh, hükümdarlık (*el-melik*) sanatını, yasa koyma (*şer'*) sanatı olarak isimlendirdiği peygamberlik sanatının altına yerleştirmektedir.⁴⁵⁴ Benzer şekilde İbn Sînâ, peygamberin sahip olduğu yetkinlikler nedeniyle diğer insanlardan ayrılarak zatı gereği gerçek yönetici (*el-melikü'l-hakîkî*) olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁵ Bu anlayışa göre gerçek meşru yasa koyucu kişi peygamberdir, hükümdar bu yasaların koruyucusu ve uygulayıcısı oldukları süreçte meşru yönetime sahip kişilerdir. Bu bağlamda İbn Sînâ, peygamberin yasa koyuculuğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Her bir fert, küçük ortaklık [yani ev] ve büyük ortaklığa [yani şehir] özgü olarak gözetilmesi gereken şeylere dair kanun koyan kimse, tek bir disipline sahip tek bir kişidir ki, o da peygamberdir (*nebî*).”⁴⁵⁶

⁴⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2016, c. V, s. 167. Yasa koyucu karakter olarak peygamberin epistemolojik özellikleri başta olmak üzere sahip olduğu diğer özellikler, çalışmanın ilerleyen kısımlarda ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁴⁵³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 396; İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 170.

⁴⁵⁴ İbn Miskeveyh, **Tertîbu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm**, nşr-çev. Hümeysra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 58.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 150.

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-meşrûkiyye**, çev. M. Cüneyt Kaya (Çevrimiçi) www.academia.edu, Aralık 2021, s. 7.

İbn Sînâ'nın ifadelerinde de anlaşıldığı üzere, toplumsal düzeni kuran yasaları ancak peygamberler ihdâs edebilirler, yani yasa koyucu özellik sadece onlara özgü bir yetkinliktir. Diğer bir deyişle İbn Sînâ'ya göre *yasa koyucu disiplin/peygamberliğin yasa koyuculuğu*⁴⁵⁷ Allah katındadır ve bu nedenle her insanın sahip olacağı bir sanat değildir. Onun temel işlevi ilâhî dinlerde mevcut olan insanın ferdî ve toplumsal yaşamına dair ilkeleri tespit edip bunları amelî ilimlere aktarmaktır. Bu yönüyle küllî bir ilim olan yasa koyucu sanat amelî ilimlerden olan ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ile metafizik arasında bir köprü vazifesi görmektedir.⁴⁵⁸

İbn Rüşd, **el-Keşf an menâici'l-edille**'de, İbn Sînâ'nın söz konusu görüşünü destekler nitelikte peygamberlerin yasa koyuculuğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Resuller ve nebiler adı verilen bir zümrenin varlıkları bizatihi malumdur, insanlardan bir sınıf olan bu zümre, beşerî bir öğrenme ile değil, Allah'tan gelen vahiy ile halka şeriatlar ve kânûnlar vaz ederler.”⁴⁵⁹

Ancak peygamberin yasa koyuculuğu kendi nefsinden değil, Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, din merkezli bir yönetim anlayışında yasalar Tanrı tarafından vaz edilirken, peygamber bunları tatbik ve tebliğ etmektedir. Bu çerçevede peygamberin ihdâs ettiği yasalar, aslında Tanrı'nın insanlar için murat ettiği

⁴⁵⁷ İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde *yasa koyucu sanatın* müstakil bir ilim olduğunu düşünen Kaya, bu sanatın içeriğini ise şekilde açıklamaktadır: “*Bu durumda “yasa koyucu sanat”, (a) peygamberliğin varlığı; insan türünün var olması, varlığını sürdürmesi ve âhiret hayatı için dine olan ihtiyacı, (b) dinlerde ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (hudûd) ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre farklılık arz etmek suretiyle tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların birtakım hikmetleri ve (c) ilâhî peygamberlik ile bütün bâtil peygamberlik iddiaları arasındaki farkları tespitle uğraşan bir ilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.*” Ayrıca Kaya, İbn Sînâ'nın amelî felsefe alanında ortaya koyduğu söz konusu görüşleri Fârâbî'nin amelî felsefe anlayışına yöneltilmiş *zımnî* bir eleştiri olarak da değerlendirmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, **a.g.m.**, s. 80, 90. Bu konuda ayrıca bkz. M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme”, **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji**, ed. Torrance Kirby-Rahim Acar-Bilal Baş, İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, s. 241; Hümeysra Özturan, **a.g.m.**, s. 7.

⁴⁵⁸ M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, s. 79-dn 57, 82, 88.

⁴⁵⁹ İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci'l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi't-te'vil mine's-şübehi'l-müzîğa ve'l-bide'i'l-mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 229.

yasalardır ve bunlar kökeni itibariyle her yönden kusursuzdurlar. Dolayısıyla peygamberler yasaların ihdâs edilmesi hususunda doğrudan kendi tasarruflarını kullanmazlar; her şeyi tanrısal inâyetle uyum içinde yaparlar. İbn Sînâ, **en-Necât**'ta, "Peygamberin, Allah'a ibadeti farz kılması, Allah tarafından ona farz kılınmıştır." sözüyle böyle bir durumun oluşmaması için peygamberlerin yasa koyuculuğunun beşerî değil, aksine bütünüyle vahiy kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶⁰

B. Aklî/Felsefî Kaynak

Toplumsal birlikteliğin temelini oluşturan yasaların kaynağı ve bu yasalara uygun olarak oluşturulan siyaset türlerinin meşruiyetini belirleyen temel ölçütlerin neler olduğu sorunu siyaset felsefesinin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde de yasanın kaynağı ve meşruiyeti bağlamında vahyî/dinî kaynağın yanı sıra, aklî/felsefî kaynak görüşü de bulunmaktadır. Yasanın kaynağı ve meşruiyetinin aklın/felsefenin ortaya koyduğu ilkelere uygun olarak sağlandığı fikri hususunda öncelikle Ebû Bekir er-Râzî'nin ismi öne çıkmaktadır. Ayrıca Râzî'nin dışında Fârâbî'nin ismini de zikretmek gerekir. Çünkü Fârâbî ilk bakışta her ne kadar vahiy kavramını merkeze yerleştirse de yasaların temel ilkelerinin elde edilmesini sağlayan vahyin gerçekleştirilmesi için üstün bir akıl gücünü şart koşmaktadır.

Râzî'ye göre, sahip olduğu üstün aklî yetkinlikler sayesinde sıradan insanlardan ayrılan erdemli filozof, meşru yasaları ihdâs eden kişidir. Erdemli filozof sadece sahip olduğu aklî yetkinlik ile değil, aynı zamanda insanlara özgü faziletleri kazanmaya ve onları gerçekleştirmeye en uygun olan kişidir. Bu yönü itibariyle o, söz konusu faziletlerin kazanılması için sıradan insanlara rehberlik yapmaktadır.⁴⁶¹ Ancak bu yasa koyucu karakter, toplumsal yasaların temel ilkelerini Tanrı'dan vahiy olarak almaz, bunları maslahatı gözeterek kendi tasarrufu sonucunda ihdâs eder.

Aklî yetkinlikler bakımından insanların büyük bir kısmının eşit düzeyde yaratıldığını düşünen Râzî, toplumsal yasaların ilkelerinin tanrısal bir kaynağa ihtiyaç

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 282; Fehrullah Terkan, **a.g.e.**, s. 61.

⁴⁶¹ Ebû Bekir er-Râzî, **a.g.e.**, s. 88, 186.

duyulmadan akılla keşfedilebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla meşru toplumsal yasalar dinî ilkelerden bağımsız olarak yalnızca akıl temelinde ihdâs edilen yasalardır. Diğer bir ifadeyle, yasa ve yasa koyuculuğun meşruiyet kazanması, dinî yapıdan uzaklaşarak bütünüyle beşerî yapıya sahip olmasıyla ilişkilidir. Bu çerçevede o, insanların büyük bir çoğunluğunun, varlık gayelerini gerçekleştirmek için ilâhî kaynaklı bir yol göstericiye ihtiyaç duymadıklarını, bunu aklî yetkinlikleri sayesinde gerçekleştirdiklerini savunmaktadır. Bu durum, Râzî felsefesinde vahiy ve peygamberliğinin toplumsal düzenin tesis edilmesinde herhangi bir rolünün olmadığını göstermektedir. Nitekim Râzî, peygamberliği düzen bir yapıcı olarak görmemekle birlikte, aksine düzeni çeşitli yönleriyle ortadan kaldıran bir yapı olarak değerlendirmektedir.⁴⁶²

Fârâbî felsefesinde yasanın kaynağı ve meşruiyeti meselesi ise onun insan doğası ve buna bağlı olarak gelişen gerçek mutluluğun elde edilmesi ve din anlayışıyla yakından ilişkilidir ki, bu çerçevede Râzî'den farklılaşmaktadır. Fârâbî'ye göre, insanlar hem bu dünyada hem de öteki dünyada gerçek mutluluğa nazarî erdemler, *fikrî erdemler*, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlar olmak dört temel ilkeyle ulaşabilirler. Öyle ki, insanların nihai mükemmelliği elde etme dereceleri bu ilkelerde ulaştıkları yetkinliğe bağlı olarak değişmektedir. Ancak yetkinliklerin kazanılması bakımından bütün insanların aynı tabiatta yaratılmadığını düşünen Fârâbî, gerçek mutluluğun elde edilmesinin insanların birbirlerine yardım etmeleriyle mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁴⁶³

Fârâbî, *fikrî erdemleri* oluşturan nazarî ilimlerde son yetkinlik sınırına ulaşmış kişinin önce insanın varlık amacını soruşturması, sonrasında ise insanların söz konusu amaca ulaşmasını sağlayan iyilikler, erdemler ve güzel davranışları araştırması gerektiğini savunur. İnsanların gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlamak için gerekli olan şeyleri ortaya koyan bu gücü *fikrî güç* olarak isimlendiren Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**'de, şunları ifade etmektedir:

⁴⁶² “Ebû Hatim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 286.

⁴⁶³ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 53, 65.

“O kendisi sayesinde akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir. Bu akılsallar, özel-bireysel örnekleri irade ve varlığa getirilen şeylerdir ve kısa veya uzun belli bir zamanda, küçük veya büyük belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade, bilfiil varlığa getirebilmek istediklerinde sözünü ettiğimiz durum ortaya çıkar.”⁴⁶⁴

Fârâbî, insanların farklı yaratılışlara sahip olmalarına benzer şekilde toplumların da birbirinden farklı olduğunu ve bu nedenle her toplumun gerçek mutluluğu elde etme yollarının da farklı olacağını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, her toplumun düzen ve adaletini sağlayan yasaları birbirinden farklıdır. Toplumların yapılarını göz önünde bulundurarak onlara uygun yasalar ihdâs edilmesini sağlayan güç, *fikrî güç*’tür.⁴⁶⁵ Bu güç, toplumsal yasaların ilkelerini oluşturan akılsallarla birlikte bulunan arazların keşfedilmesini ve böylece her topluma uygun yasaların ihdâs edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu yönü itibarıyla nefsin amelî akıl kısmıyla ilişkili olan *fikrî güç*, toplum hakkında kazanılan tecrübe ve yapılan gözlemler doğrultusunda kazanılan yetkinlikler sonucunda elde edilir.⁴⁶⁶

Fârâbî, *fikrî güç* sayesinde herhangi bir erdemli amacın elde edilmesinde gerekli olan araçların keşfedilmesini sağlayan şeyin *fikrî erdem* (*ta’akkul*) olarak isimlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁶⁷ Ona göre *fikrî erdem*, gerçek iyiyi ortaya çıkarmaktadır; fakat bu iyi, toplumsal değil, bireyler bağlamında geçerlidir. Toplumsal iyiliklerin kazanılması söz konusu olduğunda Fârâbî, bunu gerçekleştiren *fikrî erdem*in *siyasi fikrî erdem*, yani *toplum yönetimine ilişkin ta’akkul* olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁸ Bu çerçevede *siyasi fikrî erdem*in, erdemli toplumu kuran ilk başkanın sanatı olduğu anlaşılmaktadır; çünkü ilk başkan, bu sanatı kullanarak insanların mizaçlarına uygun yasalar ya da toplumsal teşkilatlanmayı sürdüren bir din ihdâs etmektedir.⁴⁶⁹ Ayrıca şehirdeki diğer bütün sanatlar, ilk hükümdarlık sanatının

⁴⁶⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 72.

⁴⁶⁵ Fârâbî, **İhsâu’l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 103.

⁴⁶⁶ Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 70.

⁴⁶⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 53, 116.

⁴⁶⁸ Fârâbî, **Tahsilü’s-sa’âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 72.

⁴⁶⁹ Şenol Korkut, **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara: Atlas Kitap, 2015, s. 247.

amacının gerçekleştirilmesi için ona hizmet etmekte birlikte, gerekli olan işlerde de kullanılırlar.⁴⁷⁰ Bu çerçevede Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, bu sanatın şehirdeki diğer sanatlar arasındaki konumunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Nasıl ki herhangi bir cinsteki ilk yöneticiyi bu cinse dâhil herhangi bir şeyin yönetmesi imkânsızsa; -(bedende) organların yöneticisine başka bir organın yönetici olmasının imkânsız oluşu gibi ki, herhangi bir bütünde bulunan her yönetici için de bu böyledir- aynı şekilde erdemli şehrin ilk yöneticisine ait sanatın da öyle bir sanat olması gerekir ki, onun (a) hizmet aracı olarak kullanılması asla mümkün değildir ve (b) şehirde bu sanatı yönetecek başka bir sanatın bulunması imkânsızdır. Onun sanatı bütün sanatların kendi gayesine yöneldiği ve erdemli şehrin bütün fiilleriyle kendisinin amaçlandığı bir sanattır.”⁴⁷¹

Erdemli toplumun yasalarını ihdâs eden *siyasi fikrî erdem*, insanların gerçek mutluluğa ulaşması için gerekli olan yasaların keşfedilmesini sağlayan en önemli yetkinliktir. Böylece *siyasi fikrî erdem*, yasa koyucu güç ile olan ilişkisi de ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**'de, bu ilişkiyi “birçok millet veya milletin tümü veya şehrin tümü için ortak olan ve ancak onyıllar veya daha uzun zaman süreleri içinde değişen şeylerin keşfiyle ilgili ise daha çok kanun koyma gücüne benzer” sözüyle açıklamaktadır.⁴⁷² *Siyasi fikrî erdem* **Fusulü'l-medenî**'de ise siyasi sanat (*es-sinâ'atu'l-medeniyye*), sultanlık sanatı (*es-sinâ'atü'l-melik*) ve hükümdarlık becerisi (*el-mihnetu'l-melikiyye*) şeklinde isimlendirerek, yasa koyucu kimsenin toplumsal yapıya bağlı olarak hangi yasaların ihdâs edilebileceğini bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷³ Dolayısıyla erdemli bir hükümdarın yasaları ihdâs ederken içinde bulunduğu toplumsal koşulları gözetmesi, ancak *siyasi fikrî erdem* sayesinde mümkün

⁴⁷⁰ Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 48.

⁴⁷¹ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 194-196.

⁴⁷² Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 73.

⁴⁷³ Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 48, 60.

olmaktadır.⁴⁷⁴ Ayrıca *siyasi fikrî erdem*in yasa koyucu güce benzer olması için öncelikle keşfedilen şeylerin uzun yıllar geçerliliği olması gerekir. Nitekim Fârâbî, toplumsal anlamda geçerli olmasına karşın kısa bir süre içinde değişen şeylerin *fikrî erdem* tarafından keşfedildiğini belirtmektedir.⁴⁷⁵

Fârâbî, yasa koyucu güçle ilişkilendirdiği *siyasi fikrî erdem*in toplumun belli bir grubunun erdemli bir amacı gerçekleştirmesi için gerekli olan şeylerin keşfedilmesinde kullanıldığını düşünmektedir. Bu çerçevede onun felsefesinde *ta'akkul*, ev idaresiyle ilgili şeylerin keşfedilmesinde kullanıldığı gibi toplumsal veya mesleki gruplarla ilgili şeylerin keşfedilmesi için de kullanılmaktadır. Nitekim **Fusulü'l-medenî** ve **Tahsîlu's-sa'âde**'de şu beş temel *ta'akkul* türü bulunduğunu belirtmektedir: a) toplum yönetimine ilişkin *ta'akkul*, b) ev yönetimine ilişkin *ta'akkul*, c) kişinin kendi mutluluğunu elde etmesi için gerekli olan şeylere ilişkin *ta'akkul*, d) danışmaya/istişareye ilişkin *ta'akkul* ve e) savaşta düşmanı yenmeye ilişkin *ta'akkul*.⁴⁷⁶

Fârâbî'nin zikrettiği söz konusu *ta'akkul* türleri, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Ahlâk**'ta belirttiği *fronêsis* türleriyle büyük ölçüde uyumaktadır. Aristoteles'e göre, a) siyasete ilişkin *fronêsis*, b) ekonomiye/ev yönetimine ilişkin *fronêsis* ve c) kişinin kendi iyiliğine ilişkin *fronêsis* türleri bulunmaktadır.⁴⁷⁷ Bu çerçevede Fârâbî'nin *ta'akkul* türleri bakımından Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte istişareyle ilgili *ta'akkul* ve savaşla ilgili *ta'akkul* türlerini dahil ederek Aristoteles'in tasnifini genişletmiştir.⁴⁷⁸

Fârâbî felsefesinde ortaya çıkan bu tablo, *ta'akkul* ile Aristoteles kaynaklı *fronêsis* kavramı arasındaki ilişkinin varlığını ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles'e göre *fronêsis* tümel ilkelerin yanı sıra, tikel ilkelerin de bilenmesini sağlamaktadır. Böylece

⁴⁷⁴ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 103; Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 446; Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin ya da Devlet Görüşü", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, s. 143.

⁴⁷⁵ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 73; Fârâbî, "Fusulü'l-medenî", çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 123.

⁴⁷⁶ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 75; Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 74.

⁴⁷⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 11141b 5-30.

⁴⁷⁸ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 254; Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâk'ın Kaynağı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 131-132.

fronêsis kavramı tikeller hakkında tutarlı bir akıl yürütmeyeyle tek tek olaylarda erdemli olan davranışı hızlıca bulabilme erdeminin ismidir. Başka bir anlatımla *fronêsis*, bütün erdemleri kapsayan ve tikel sorunların çözülmesi için hangi erdemın kullanılması gerektiğini belirleyen bir erdemdir. Bu durum *fronimôsu*, yani *fronêsis*e sahip olan kişiyi, tümel ilkeleri bilen ve tikeller hakkındaki tecrübeleri üzerine tefekkür eden bilge bir karaktere dönüştürmektedir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla *fronimôs* ve *müte‘akkil*, yani *ta‘akkul* sahibi, tümel ilkelerin tikel olaylara nasıl uygulanacağını bilen kişilerdir. Özturan’ın çalışmalarında ortaya çıktığı şekliyle Fârâbî *ta‘akkul* kavramını, Aristoteles’in *fronêsis* kavramının karşılığı olarak kullanmaktadır. Ancak her ne kadar Aristoteles’e benzer şekilde *fronêsis*i bir erdem/huy olarak tanımlasa da Fârâbî, bu kavramı daha belirgin ve geniş bir şekilde kullanmıştır.⁴⁸⁰

Erdemli bir amacın gerçekleşmesinde gerekli olan yasaların ihdâs edilmesi için kullanılan topluma ilişkin *ta‘akkul*, yalnızca ahlâkî erdeme sahip olan bir kişi tarafından keşfedilebilir. Dolayısıyla Fârâbî, yasaların ihdâs edilmesi için ön şart olarak kabul ettiği ahlâkî yetkinliği aynı zamanda bir meşruiyet kaynağı olarak da tasvir eder. Bu durum, *fikrî erdem* kullanılarak keşfedilen şeylerin ahlâkî bir geçerliliğe sahip olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca bu güç aracılığıyla ortaya konulan şeyler, ahlâkî anlamda da meşru ve geçerli şeylerdir. Nitekim Fârâbî, ahlâkî yetkinliği yüksek olan kimsenin, keşfettiği şeylerin tam ve buna bağlı olarak yetkinliklerinin artacağını ifade etmektedir.⁴⁸¹ Böylece güçlü bir *fikrî erdeme* ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmış bir kişinin *siyasi fikrî erdemi* kullanarak ihdâs ettiği yasaların, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmak için son derece yetkin ve meşru yasalar oldukları söylenebilir. Bu nedenle yasa koyucu güç ile ilişkili olan *siyasi fikrî erdem* ile ahlâkî erdemi birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.⁴⁸²

Fârâbî’ye göre *fikrî erdemin*, ahlâkî erdemin dışında nazarî erdeme de bağlı olması gerekir. Çünkü *fikrî erdemin* toplumun bütününe ya da belli grubu ilgilendiren

⁴⁷⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1141b 14-15; Hakan Çörekçioğlu, “Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma”, **FLSF**, sy. 20, s. 4; Sedat Doğan, “Aristoteles’in Eylem Teorisinde Doğa, Toplum ve Tanrı”, **bilimname**, sy. 45, s. 173.

⁴⁸⁰ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 253; Hümeýra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, **Nazariyat**, C. V, sy. I, s. 23.

⁴⁸¹ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 74-75.

⁴⁸² Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbih ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 63.

yasaları keşfetmek için kullandığı temel ilkeler, nazarî erdem tarafından verilmektedir. Bu şekliyle *fikrî erdem*in nazarî erdemden ayrılması mümkün değildir. Bu çerçevede Fârâbî, mutedil yasaları ortaya çıkaracak hâkim amelî sanatın söz konusu erdemlere bağlı olduğunu düşünmektedir. Böylece meşru yasaların tam ve eksiksiz olarak ihdâs edilmesi nazarî erdem, *siyasi fikrî erdem*, ahlâkî erdem ve hâkim amelî sanatın iş birliğine bağlıdır.⁴⁸³

Fârâbî'ye göre her insan farklı istidadlarda yaratıldığı için kendisinde bütün bu erdemleri toplayıp diğer insanların da bunları kazanmaları için yasalar ihdâs eden kişilerin sayısı çok azdır. Ayrıca bu türden kişiler, insanları erdemli bir yaşam biçimine yönlendirmesi için öncelikle kendileri en yüksek erdemlere sahip olmalıdır. Bu da tabiatları itibariyle onların en yüksek ahlâka sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir anlatımla, yasa koyucu en yüksek ahlâkî yetkinliğe sonradan değil, tabiatı itibariyle doğuştan sahiptir. Yasaları ihdâs eden kişi bu yönde gösterdiği iradenin yanı sıra, tabiatı itibariyle de yasa koyucudur.⁴⁸⁴

Toplumsal düzeni kuran yasaların dayandığı ilkelerin kaynağını göstermesi bakımından oldukça önem arz eden bu anlayışa göre yasalar yalnızca vahiy ve din kaynaklı ilkelerden değil, aynı zamanda akıl ve felsefe kaynaklı ilkelerden hareketle de ihdâs edilmektedir. Nitekim Fârâbî'nin dinî, yasaların toplumda kabul görmesi ve uygulanması için birtakım görüş ve fiillerden oluşan bir yapı şeklinde tasvir etmesi bu durumu destekler niteliktedir.⁴⁸⁵ Başka bir deyişle, Fârâbî felsefesine göre dinin tek başına yasalara kaynaklık etmesi ve onlara meşruiyet kazandırması mümkün değildir; çünkü toplumsal yasaların meşruiyetini belirleyen ilkeler, yasa koyucunun nefsinde dini değil, felsefeyi ifade etmektedir.⁴⁸⁶ Bu itibarla, yasa koyucu özelinde, yasaların meşruiyetinin temel kaynağı felsefe olduğu söylenebilir. Dolayısıyla din, yasa koyucu güç ile ilişkili olan söz konusu *siyasi fikrî erdem*e doğrudan kaynaklık etmemektedir.

Bu çerçevede Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**'ta, yasa koyma sanatını insanların yetkinlik seviyesini ve bunun din ile ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁸³ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 78-79.

⁴⁸⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 79-81.

⁴⁸⁵ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 16.

⁴⁸⁶ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 93.

“Yasa koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makullerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur.”⁴⁸⁷

Toplumsal yasaların kaynağının belirlenmesi, Fârâbî'nin din ile felsefe ve din ile siyaset arasında kurduğu ilişki ağının anlaşılmasına bağlıdır. Bu çerçevede Fârâbî, erdemli dinde yer alan emir ve yasakların metafizik/teoloji kaynaklı değil, felsefe kaynaklı olduğunu savunmaktadır. Ona göre insanların büyük bir kısmı, gerçek mutluluğa ulaştıran ilkeleri kavramsal olarak aktaran felsefeyi olduğu şekliyle kavrayacak ve hayatlarını bu doğrultuda yaşayacak mizaçta yaratılmamışlardır. Bu nedenle mutluluğu amaçlayan insanların büyük bir çoğunluğu bunu tasavvurla değil, hayal edilen şekliyle amaçlamaktadırlar. Ayrıca bu insanlar kendi istidadları ölçüsünde nefslerinde söz konusu hayalleri oluşturacak bir öğreticiye ve yol göstericiye ihtiyaç duymaktadırlar. Din, felsefede yer alan söz konusu ilkeleri insanların anlayabilecekleri düzeyde basitleştirerek, bunlar aracılığıyla gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlamaktadır. Böylece din, felsefede ortaya konan nazarî ve amelî ilkeleri, ikna etme ve hayal ettirme yöntemleriyle insanların büyük bir kısmının anlayabileceği biçimlerde öğretilmesini amaçlamaktadır.⁴⁸⁸ Başka bir ifadeyle, insanların büyük bir çoğunluğu burhânî yönteme vakıf olmadığı için yasa koyucu hatâbî bir dil kullanmaktadır; çünkü hatâbî dil, “herkes için ortak olan yolları kullanır.”⁴⁸⁹ Dolayısıyla din olmadan insana özgü yetkinlikleri kazandıracak bir toplumsal yapı kurmak mümkün değildir. Ancak söz konusu dine, felsefenin kaynaklık ettiği ve böylece felsefenin altında yer aldığı unutulmamalıdır.

Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**'de, erdemli bir düzen kuran yöneticinin sahip olduğu becerilerin (*mihne*) vahye bağlı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁰ Benzer şekilde, es-

⁴⁸⁷ Fârâbî, **Kitâbü'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87.

⁴⁸⁸ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 69; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 114, 130; Ömer Türker, **a.g.e.**, s. 257.

⁴⁸⁹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Hatâbe”, çev. Ali Tekin, **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 76.

⁴⁹⁰ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 18.

Siyâsetü'l-medeniyye'de ise söz konusu hükümdarın Tanrı tarafından kendisine vahyedilen bir kişi olduğunu belirtmektedir.⁴⁹¹ Bu durum, ilk bakışta erdemli yönetimi oluşturan yasaların özü itibarıyla vahiy ve din kökenli bir *siyasi fikrî erdem* tarafından ihdâs edildiği şeklinde anlaşılabilir. Fakat Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurduğu mezkûr ilişki göz önünde bulundurulduğunda kastedilen kaynağın din olarak din değil, ilkelerini burhânî felsefeden alan erdemli din olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde Fârâbî, erdemli dini ve erdemli toplumu meydana getiren erdemli ilk yöneticinin sahip olduğu hükümdarlık sanatını felsefenin altında konumlandırmaktadır.⁴⁹² Dolayısıyla erdemli toplumu kuran yasaları ihdâs eden *siyasi fikrî erdem* dinin değil, felsefenin bir parçasıdır. Bu itibarla erdemli toplumun yasaları vahiy ve din kaynaklı değil, akıl ve felsefe kaynaklıdır; toplumdaki yasa koyucu kişi de peygamber değil, filozoftur.

Râzî'ye benzer şekilde Fârâbî'de de yasa koyucu kişi doğrudan felsefe ile ilişkilendirilmektedir. Ancak bu durum, filozofun bütünüyle tanrısal kaynaktan bağımsız olarak yasalar ihdâs ettiği anlamını ortaya çıkarmamaktadır. Fârâbî, aklî yetkinlik bakımından son sınıra ulaşan filozofun Faal Akıl ile ittisal⁴⁹³ ettiğini onun aracılığıyla Tanrı'dan ilâhî bilgiler aldığını **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁹¹ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 118.

⁴⁹² Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 26.

⁴⁹³ Gutas, sudûr teorisiyle ilişkili olarak gelişen nefis teorisine göre mükemmelliğe ulaşmış insan aklı ile Faal Akıl arasındaki bağlantının imkânı hakkında şunları ifade etmektedir: “*Gayrimaddî ve ölümsüz bir cevher olarak insan aklı, semâvî feleklerin aynı derecede gayrimaddî ve ölümsüz durumdaki akıllarıyla özdeşdir ve bundan dolayı söz konusu akılların sonuncusu olan fa'al akılla irtibata geçmeye yönelik tabii bir istidatı da sahiptir.*” Bkz. Dimitri Gutas, **a.g.m.**, s. 153. Faal Akıl ile kurulan bu ittisal, müstefâd aklı elde etmiş kişinin mistisizmde olduğu şekliyle Faal Akıl'da ve böylece dolaylı bir şekilde de olsa Tanrı'da kaybolduğu (*fenâ*) ya da O'nunla bir olduğu (*ittihâd*) anlamına gelmemektedir. Nitekim Fârâbî, beşerî aklın ne ölümden önce ne de ölümden sonra Faal Akıl ile birleşmesi ya da ondan yok olmasına yönelik herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî her ne kadar **el-Medînetü'l-fâzıla**'da söz konusu ittisal bağlamında *hulûl* kelimesini kullansa da bu kullanım şekli mistisizmdeki anlamından soyutlanmış şekildedir. Fârâbî'nin bu ifadesini, müstefâd akıl mertebesine ulaşan kişinin sahip olduğu aklî yetkinliğinin, ancak Faal Akıl ile kıyasla anlaşılabilmesi şeklinde yorumlamak gerekir. Bkz. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 198. Ayrıca Faal Akıl ile bağlantı kuran kişi, perdenin kalkması sonucunda bir odaya ışığın girmesine benzer şekilde var olan her şey hakkındaki bütün bilgilere bir anda sahip olmamaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın da işaret edeceği üzere, beşerî nefsin bedende var olmasından dolayı onun bir anda Faal Akıl'daki bilgilerin hepsini kavraması mümkün değildir. O yalnızca her konuya/şeye ilişkin doğru akıl yürütme istidadına sahip olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Şifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 430.

“Bu, onun (söz konusu insanın) akletme gücünün iki parçasında, yani nazârî ve amelî parçalarında ve ardından da onun mütehayyile gücünde hâsıl olduğunda, bu insan kendisine vahyedilen bir kimse olur. Böylece Azîz ve Celîl Allah Faal Akıl aracılığıyla ona vahyeder.”⁴⁹⁴

Bu anlayışa göre yasaları ihdâs eden filozof, ulaştığı akıl yetkinliği aracılığıyla Tanrı’dan vahiy almaktadır. Bu durum, söz konusu nitelikteki vahyin yalnızca müstefâd akıl temelinde Faal Akıl ile bir ittisalin kurulması neticesinde gerçekleştirildiğini ve bunun da sadece filozofa özgü olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁵ Böylece Fârâbî’nin felsefî sisteminde vahiy, mutlak hakikatin Faal Akıl aracılığıyla Tanrı’dan müstefâd akıl mertebesine ulaşmış insana iletilmesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla erdemli şehrin yasaları her ne kadar ilk bakışta pür bir felsefe ve akılla ihdâs edilmiş gibi görülse de özü itibarıyla vahiy kaynaklıdır.⁴⁹⁶

Ancak bu felsefî sistemde yer alan söz konusu vahiy, İslâm dinî literatüründe ele alındığı/tanımlandığı şekliyle değildir; çünkü Fârâbî, peygamberliği nefsin mütehayyile gücü ile sınırlandırırken, onun Tanrı’dan ancak tikeller hakkında bilgiler alabildiğine işaret etmektedir. Ayrıca peygamberliğin mütehayyile gücüyle

⁴⁹⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 198.

⁴⁹⁵ Fârâbî, her ne kadar bu türden bir ittisali filozoflara özgü kılssa da bunun bütün filozoflar için mümkün görmemektedir. **Tahsîlu’s-sa’âde**’de, nazârî ilimlere sahip olmaları bağlamında filozoflar arasında belli sınıflandırmaya giden Fârâbî *hakikî filozof*, *yalancı filozof*, *sahte filozof* ve *boş filozof* olmak üzere dört farklı filozof karakterinin olduğunu ifade etmektedir. Bu filozof karakterleri arasında, nazârî ilimlere en mükemmel haliyle sahip olması bakımından *hakikî filozof* öne çıkmaktadır. Ayrıca **Kitâbu’l-Hurûf**’ta, bu filozofun mutlak seçkinlerden olduğunu belirterek onun “*mutlak olarak filozof olan filozoflar*” sınıfına ait olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla müstefâd akıl mertebesine ulaşarak, Faal Akıl’dan ilâhî bilgiler alan filozofun yalnızca *hakikî filozof* karakteri olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Fârâbî, **Tahsîlu’s-sa’âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 92, 97-99; Fârâbî, **Kitâbu’l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 71. Korkut, Fârâbî’nin **Tahsîlu’s-sa’âde**’deki “*Bu özelliğe cevap veren felsefe bize ancak Yunanlılardan Platon ve Aristoteles’ten kalmıştır. Onların her ikisi de yalnız felsefeyi vermekle kalmamışlardır; aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yollarıyla, bozulduğu veya söndüğünde onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir.*” ifadesinin Platon ve Aristoteles’i *hakikî filozof* olarak kabul ettiğine işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre Fârâbî, Platon ve Aristoteles’i imâm, yasa koyucu ve hükümdar olduğuna ve hatta onların burhânî felsefeyi temel alan din ihdâs ettiklerine kânî olmuştur. Fakat gerçekte böyle bir şeyin yaşanmaması bu filozoflardan değil, onların mensubu oldukları toplumun henüz bu erdemli dine ve erdemli topluma hazır olmamasından kaynaklanmaktadır. Fârâbî, **Tahsîlu’s-sa’âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 100; Şenol Korkut, **a.g.e.**, s. 250. Ayrıca Fârâbî’nin **Tahsîlu’s-sa’âde**’deki söz konusu ifadelerinin yanı sıra, **Kitâbu’l-Hurûf**’ta burhânî felsefenin Platon ile mümkün olup Aristoteles ile gerçekleştiğini belirten sözleri Korkut’un söz konusu yorumunu destekler niteliktedir. Bkz. Fârâbî, **Kitâbu’l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87.

⁴⁹⁶ Hümeýra Özturan, **a.g.m.**, s. 14.

açıklanması, onu, tikel sorunların çözücüsü olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu durum ise peygamberliği nazarî yetkinlikten uzaklaştırarak, amelî yetkinlikte sınırlandırmaktadır. Bu çerçevede Fârâbî'nin İslâm dinî literatüründe yer alan vahiy ve nübüvvet gibi terimleri doğrudan kavramsal içerikleriyle kullanmayıp bütünüyle felsefe dairesi içerisinde kalarak kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun felsefesinde vahiy, dinî hakikati kapsamakla birlikte mutlak anlamdaki hakikatin en önemli kaynağını ifade etmektedir ki, bu da onu nazarî felsefeyle ilişkilendirmektedir.⁴⁹⁷ Yasa koyucunun yasaların ilkelerine dair bilgiye, Tanrı'dan aldığı haliyle sahip olması ve onun özünü kavraması, yalnızca akıl temelinde mümkündür ki, bu durumun aynı bilgi türünün nefsin diğer güçleri tarafından kavranılmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de, filozofun tanrısal bilginin insanlara ulaşmasında aracı olan Faal Akıl ile gerçekleşen ittisalini şu sözlerle açıklamaktadır:

“Bu ise, ancak üstün ve büyük tabiatlara sahip kimselerden birinin nefsi Faal Akıl ile ittisal ettiğinde meydana gelir. O, buna ancak, kendisinde önce münfail aklın hâsıl olması, sonra bunun ardından kendisinde “müstefâd/kazanılmış” olarak isimlendirilen aklın hâsıl olmasıyla ulaşır.”⁴⁹⁸

Buradan hareketle, vahyin ancak belirli bir akıl mertebesine ulaşılmasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal yasaların temel ilkeleri yasa koyucunun nefsinde, akıl temelinde Faal Akıl ile gerçekleşen bir ittisal sonucunda

⁴⁹⁷ Miriam Galston, **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi**, New Jersey: Princeton University Press, 2016, s. 67; Miriam Galston, “Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan”, **İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, ed. Charles E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 95; İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 313; Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 136-137. Bu çerçevede Câbirî, Fârâbî'nin İslâm kelimelerinin problemleri karşısındaki konumunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Allah'a, Allah'ın zatına, sıfatlarına, fiillerine, vahye, nübüvve, peygamberin erdemli şehir yöneticiliğine, ahiret hayatındaki mutluluk ve bedbahtlık durumuna ve benzeri konulara dair onun dile getirdiği şeyler, İslâm'a özgü konular, hatta İslâm'daki kemal ilmine özgü konulardır. Fakat “konulardaki” ortaklık başka bir şey, anlam zemininde ve yönelimdeki ortaklık başka bir şeydir.” Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Siyasal Aklı**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 453.

⁴⁹⁸ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 118.

ortaya çıkmaktadır. Fakat erdemli şehir halkı için herhangi bir konu hakkında çıkarılacak bir yasa, Tanrı tarafından Faal Akıl aracılığıyla yasa koyucuya bildirilmemektedir. Aksine o, bu yasayı toplumun ihtiyaçları, insan doğası ve dönemsel şartlar gibi etkenleri göz önünde bulundurarak *siyasi fikrî erdemini* kullanarak ihdâs etmektedir. Çünkü yasa koyucu, sahip olduğu akıl mertebesi itibariyle var olan her şey hakkında eksiksiz ve tam bir bilgiye, ancak doğru ve tutarlı bir akıl yürütmenin sonucunda ulaşmaktadır. Fakat bu durum, yasa koyucunun Faal Akıl ile gerçekleştirmiş olduğu söz konusu bağlantının, çıkarılan yasalar üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı anlamına da gelmemektedir. Buna göre erdemli şehrin halkı için ihdâs edilen yasal düzenlemeler, Tanrı'dan başlayıp yasa koyucuya doğru gelen ilâhî bilgi temelinde oluşturulmaktadır. Dolayısıyla şehir halkı için ihdâs edilen her bir yasanın temel ilke ve meşruiyetini, yasa koyucunun akıl temelinde Tanrı'dan aldığı vahiy belirlemektedir. Böylece akledilir olan bu bilgiler, oluşturulan meşru yasalar aracılığıyla toplumsal yapıya uygulanmaktadır.

Fârâbî felsefesinde yasa koyuculuk, sadece akıl mertebelerin sonuncusu olan müstefâd akla sahip olan kişiye özgüdür. Bu akli yetkinliğe ulaşan kişi, mütehayyile gücü aracılığıyla tanrısal olanla ittisal etse dahi bu ilkelere olduğu hal üzere sahip olması mümkün değildir.⁴⁹⁹ Diğer bir ifadeyle, gerçek anlamda ilk yönetici ancak akıl temelinde gerçekleşen bir ittisal sonucunda toplumsal yasaların ilkelerini alan kişidir. Nitekim Fârâbî, gerçek anlamda hükümdarın söz konusu ittisali gerçekleştiren kişiler olduğunu düşünmektedir.⁵⁰⁰ Bu durumda mütehayyile gücüyle ilişkilendirilen peygamberlik anlayışı göz önüne alındığında, gerçek yasa koyucunun Tanrı'dan temel ilkeleri vahiy aracılığıyla alan üstün nitelikli kişi, yani *hakikî filozof* karakteri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, akıl aracılığıyla Tanrı'yla bağlantı kuran kişinin hakîm, filozof ve ilâhî nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir *müte'akkil* olduğunu ifade ederken, tanrısal bilginin nefsin mütehayyile gücüne taşıdığı kişinin ise bir *nebî* olduğuna şu sözlerle işaret etmektedir:

⁴⁹⁹ Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, yasa koyucu peygamber ve yasa koyucu filozof karakterlerinin epistemolojik özellikleri bağlamında merkezî bir konumda yer alan müstefâd ve mütehayyile kavramları ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁵⁰⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 118.

“(Bu insan) ondan (Faal Akıl’dan) münfail aklına taşan şey sayesinde bir hâkim, bir filozof ve ilâhî nitelikli bir aklı kullanan mükemmel bir düşünür/*müteakkıl*; ondan (Faal Akıl’da) mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde de bir nebî ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı/*münzir* ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur ve bunları kendinde bulunan ilâhî bir akıl ile gerçekleştirir.”⁵⁰¹

İslâm düşüncesinde yer alan *nebî* ve *resûl* kavramları arasındaki fark, Fârâbî felsefesinde yasa koyucunun kim olduğunu ve buna bağlı olarak yasanın kaynağının ne olduğunu çok daha anlaşılır kılmaktadır. *Nebî* kelimesi, isim olarak “haber veren; mertebesi yüksek olan; açık seçik olan” kişi anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰² Bu anlamlarıyla ilişkili olarak Arapçada, insanları doğru yola yönlendirmek için Tanrı’nın cezalarını/sınırlarını insanlara bildirerek onları korkutan kişi ya da korkulan şey anlamını da taşımaktadır.⁵⁰³ Buna karşın *resûl* ise “gönderilmiş kişi” ya da “elçi” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰⁴

Bu temelde Fârâbî’nin mütehayyile gücüyle sınırlı olan peygamberlik anlayışının -İslâm dinî düşüncesinde yer aldığı şekliyle- var olan yasaların hatırlatıcısı anlamındaki *nebî* kavramıyla ifade edilen peygamber tipolojisi olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî’nin felsefî sisteminde peygamberler, felsefî bilgidен farklı veya yeni bir bilgi getirmez, sadece nazarî ilkeleri toplumsal hayata uyarlanmasını sağlamaktadır ki, bu uyarlamalar da tarihsel ve toplumsal şartlara özgüdür.⁵⁰⁵ Bu çerçevede Fârâbî’nin yeni yasalar ihdâs ederek *şeriat* ortaya koyan yani din kuran kişileri filozof olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yöneticiliğin akledilirlerden çıkarsama yapma yetkinliğine bağlı olarak belirlendiğini düşünen Fârâbî, Faal Akıl’dan akledilir bilgileri oldukları hal üzere alan, aldığı eğitim ve sahip olduğu üstün aklî özellikler sayesinde bu akledilirlerden çıkarım yapma yetkinliğine

⁵⁰¹ Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 198.

⁵⁰² Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIV, s. 257.

⁵⁰³ Mütercim Asım Efendi, “en-nebî”, **Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I, s. 238.

⁵⁰⁴ Mütercim Asım Efendi, “resûl”, **Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. V, s. 4516.

⁵⁰⁵ Ömer Türker, **a.g.e.**, s. 185.

sahip olan kişinin diğer insanlardan üstün olduğunu ve bu yönüyle yöneticiliğe layık olduğunu savunmaktadır. Fârâbî bu durumu, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de, "daha çok şeyi çıkarsama kudretine sahip olan kişi, ancak daha az şeyi çıkarsama kudretine sahip olan kişinin yöneticisidir" sözüyle ifade etmektedir.⁵⁰⁶

Fârâbî, söz konusu yöneticinin eğitim gören üstün tabiatlı olanların, üstün tabiatlı olup da eğitim görmeyenlerin, çok az eğitim görenlerin ve üstün tabiatlı olmayanların yöneticisi olduğunu belirterek, onun filozof olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰⁷ Yönetici filozofun, yasa koyucu olması ve ihdâs ettiği yasaları Tanrı'dan aldığı ilâhî bilgi/vahiy temelinde kurması onun İslâm dinî ilimler literatüründe kullanılan *resûl* kavramıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre yasa koyucu filozof, tanrısal bilgi kaynaklı yasaları oluşturması yönüyle *resûllerin* özelliklerini çağrıştırmaktadır; çünkü müstefâd akla ulaşan filozofa, akıl mertebeleri bakımından Faal Akıl ile kendisi arasında herhangi bir aracı kalmadığı için yasaların ilkeleri doğrudan Tanrı tarafından vahyedilir. Bu itibarla Fârâbî, Platon'un filozof-kral tipolojisini, *mürsel peygamber* tipolojisiyle ilişkilendirerek bunları filozof-peygamber karakterinde bir araya getirmiştir. Ayrıca Fârâbî'nin bu sentezinde, Hz. Muhammed'in tarihsel gerçekliğinin etkili olduğu da ileri sürülebilir.⁵⁰⁸

III. Yasanın Kapsayıcılığı ve Yasaya İtaat

İnsanların bir arada yaşamaları, varlıklarını sürdürmeleri için zorunlu olarak bulunması gereken en temel ilkedir. Ancak insan doğası kendi öz varlığını sevmeye ve koruma duygusuna da sahiptir. Bu nedenle her insan söz konusu birlikteliğin kendi iyiliği doğrultusunda kurulmasını istemektedir ki, bu durum herkes için yararlı olan birliktelik ve düzenin kurulmasını zorlaştırmaktadır. Bu anlayış bağlamında Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî dışındaki İslâm filozoflarının önemli bir kısmı, insanlar arasında düzen ve adaletin tesis edilmesinin, Tanrı tarafından kendisine üstün güçler verilen bir kişi, yani peygamber tarafından gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Çünkü

⁵⁰⁶ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 112.

⁵⁰⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 114.

⁵⁰⁸ Fazlur Rahman, **Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy**, New York: Routledge, 2008, s. 57-59.

peygamberler diğer insanlardan farklı olarak kendi doğası değil, aksine insan doğasını aşan bir ilke temelinde yasaları oluşturmaktadırlar. Başka bir ifadeyle yasa koyucu kimseler olarak peygamberler, temel ilkelerini ilâhî kaynaktan alan yasaları ihdâs ederek bütün insanların bu yasaların etrafında bir araya gelmesini sağlamaktadırlar.

Yasaların ihdâs edilmesi bağlamında temel alınan kaynak aynı zamanda yasaların kapsayıcılık sınırını da büyük ölçüde belirlemektedir. Buna göre, dinî ilkelerle oluşturulmuş toplumsal yasalar, o dine mensup kesim için geçerlilik kazanmaktadır. Böylece dinin kapsayıcılık sınırı, aynı zamanda yasaların da kapsayıcılığını büyük ölçüde belirlemektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd** isimli risâlesinde dinin kapsayıcılığını, “Bir peygamberin aracılığıyla gelen şeriat ve dinlerin amacı tüm halk kitlelerine hitap etmektir.” sözüyle ifade etmektedir.⁵⁰⁹

Dinin kapsayıcılığına benzer şekilde yasalar da toplumun bütün tabakalarına hitap etmektedir ki, böylece bütün insanların yasalara tabi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle yasalar, bütün insanlar için geçerli ve bağlayıcı bir niteliğe sahiptir. Yasanın kapsayıcılığı bağlamında İslâm'ı diğer dinler ile karşılaştıran İbn Rüşd, İslâm şeriatından önce gelen bütün şeriatların belli bir kavme tahsis edildiğini, buna karşın İslâm'ın ise bütün insanlara hitap ettiğini ve bu yönü itibariyle diğer şeriatlardan üstün olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁰

Yasaya karşı bütün toplumsal sınıfların sorumlu olduğu şeklindeki düşünce, yasaya itaatin en temel ilke olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**'da Platoncu anlayışı takip ederek, yöneticinin yasaya mutlak anlamda itaat etmesi gerektiğini “en büyük yasaya (*nâmûs-ı a'zam*) gelince o hepsinin üstündedir” sözüyle ifade etmektedir.⁵¹¹ İslâm düşüncesinde Platoncu söz konusu düşünce, Sokrates'in kendisi için verilen ölüm hükmüne karşı takındığı tavırla birlikte temellendirilmektedir. Bu bağlamda İbn Fâtik, **Muhtâru'l-hikem**'de, Sokrates'in “Krallar halka faydalı bir kanun koyduklarında onu çiğnemekten sakın.” sözünü

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, **Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd**, , haz. ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 8.

⁵¹⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 235.

⁵¹¹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**, nşr. Müctebâ Mînovî, tak. ve thk. Hüseyin Kademî, Kum: İntişârât-ı Ayet-i İsrâk, t.y., s. 163.

aktarmaktadır.⁵¹² Buna benzer şekilde İhvân-ı Safâ ise Platon'un yasaya itaatın gerekli olduğu düşüncesini en yoğun şekilde işlediği **Kriton** diyalogu zemininde incelemektedir. **Kriton**'dan çeşitli pasajlar aktaran İhvân, idamdan kaçmak için yapılan teklifi yasalara itaatın esas olduğu gerekçesiyle reddeden Sokrates'in yasalar karşısındaki bu tutumunu desteklemektedir. İhvân, yasalara mutlak anlamda itaat edilmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bu konuda onlarla tartıştı. Çünkü halk şeriatlarının hükmüne bağlıdır. Adil kişiler insanlardan biri aleyhinde herhangi bir şekilde hüküm verirse, mazlum dahi olsa o kişiye bu hükmü boyun eğmesi gerekir. Boyun eğmeyen kimse Namus'un yani şeriatın hükmüne karşı zulmetmiş olur.”⁵¹³

İslâm filozoflarına göre yasalar, toplumsal düzen ve birlikteliğinin sağlanması için gerekli olan en temel ilkedir. Yasalara mutlak anlamda itaat edilmemesi durumunda toplumsal düzen ve birliktelik ortadan kalkacağı için bu durum aslında insanileşme sürecinin de kesintiye uğraması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bireyler, insanileşme sürecinin devam etmesi için *mazlum dahi olursa* yasalara mutlak anlamda itaat etmelidirler. Bu çerçevede İbn Fâtik, Platon'un yasa görüşünü yansıtan “Zalim idareci, kanun binasını ayaklar altına alıncaya kadar ona mühlet verilir.”⁵¹⁴ sözünü aktarmaktadır ki, buna göre zalim bir yöneticiye ancak yasaları çiğnediği vakit karşı çıkılmalıdır. Bunu gerçekleştirmediği sürece ona yönelik herhangi bir eylemde bulunulması meşru değildir. Ayrıca yasaya itaatın esas olduğu anlayışı temelinde yasaya itaati ahlâkî olmakla ilişkilendiren İbn Miskeveyh, her bireyin yasaya itaat etmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵¹⁵ Dolayısıyla İslâm siyaset felsefesinde yasaya

⁵¹² Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 190. Sokrates'e nispet edilen bu söz, Şehrezûrî'nin, **Nüzhetü'l-ervâh**'ında “*Krallar kamu için faydalı bir kanun koyduklarında ona muhalefet etmekten sakınınız.*” şeklinde yer almaktadır; bkz. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, **a.g.e.**, s. 270.

⁵¹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV, s. 32.

⁵¹⁴ Mübeşşir İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 288.

⁵¹⁵ İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asğar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 92.

itaat sadece sosyo-politik bir sorumluluk değil, aynı zamanda ahlâkî bir gereklilik olarak da kabul edilmektedir.

İslâm siyaset felsefesinde yasaya itaat bağlamında yasa ile yasa koyucu arasındaki ilişkide, diğer insanlara benzer şekilde yasa koyucunun da yasaya tabi olması gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**'da, şunu ifade etmektedir:

“Yasa sultanın üstündedir, sultan da şehirlerin valilerinin üstündedir. Sultan yasadan yardım alır, şehrin valisine yardım eder. Bu durum akıl, nefis ve tabiat için de böyledir. Nefis de akıldan yardım alır ve bununla tabiata yardım eder.”⁵¹⁶

Bu bağlamda Platon'a işaret eden Âmirî, yöneticiyi, “yasayı koruyup gözetken ve onu nefisine ve halkına tatbik edendir kişi” şeklinde tanımlamaktadır.⁵¹⁷ Dolayısıyla gerçek anlamda yöneticilik, görüş ile eylem arasındaki uygunluğa bağlıdır; çünkü eylemleriyle yasaya muhalefet eden bir yöneticinin yalnızca görüşleriyle insanları yasaya yönlendirmesi herhangi bir fayda doğurmayacaktır. Gerçek anlamda yasaların mahiyetini, onların ilkelerini veren Tanrı tarafından bilinmektedir. Bunun karşısında peygamberler diğer insanlar ile aynı konumda yer almaktadırlar. Bu çerçevede onlar, her ne kadar dinî ve bu temelde gelişen beşerî yasaları ihdâs etseler de Tanrı'ya kıyasla yasa koyucu kişiler değildirler. Başka bir anlatımla, gerçek anlamda tek yasa koyucu kişi Tanrı'dır, peygamberler beşerî kimlikleriyle herhangi bir yasa ihdâs edemezler.⁵¹⁸ Dolayısıyla yasa koyucu kişiler de yasa karşısında diğer insanlar gibi sorumludurlar ve onlara itaat etmeleri esastır.

İslâm siyaset felsefesinde yasa ile yasa koyucu arasındaki söz konusu ilişkinin oluşmasında tanrısal kökenli yasaların yanı sıra, Platon'un yasaya itaati esas alan

⁵¹⁶ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 163.

⁵¹⁷ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 226, 232.

⁵¹⁸ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**'de, Tanrı'nın erdemli şehrin gerçek yöneticisi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Allah Teâlâ âlemin yöneticisi/müdebbiri olduğu gibi, erdemli şehrin de yöneticisidir ve O'nun âlemi yönetmesi bir şekilde, erdemli şehri yönetmesi ise başka bir şekildedir.” Bkz. Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 66.

görüşü de etkili olmuştur. Bu bağlamda İbn Fâtık, Platon'un şu sözlerini aktarmaktadır:

“Krallar kanunlarına hizmet ettikleri ve onları yaşattıkları ölçüde büyüktürler. Kanunları görmezden gelip çiğnedikleri zaman ise küçülürler. Çünkü kanuna hizmet etmek onları çalışmaya sevk eder, alt ve üst tabakadan görevlerini yerine getirmelerini istedikleri gibi kendi görevlerini de yerine getirmeleri gerektirir. Kanuna hizmeti görmezden gelen kral ise, alt ve üst tabakadan olan herkese görevlerini yaptırır ama kendisi yapmaz. Dolayısıyla adaletin etkisinden çıktığı için eksik olur.”⁵¹⁹

Bu anlayışa göre yasaya itaat sadece sıradan insanların değil, aynı zamanda yasa koyucunun da en temel görevidir. Ayrıca yasaya karşı sorumlu olmayan bir yönetim biçiminin toplumsal düzen ve adaleti sağlaması da mümkün değildir. Çünkü yasa ile sınırlandırılmayan bir yöneticinin kendi tebaası üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunmasının önü açılmaktadır. Böylece yasaya itaat, bütün insanlar için geçerli olan en temel ilke olarak öne çıkmaktadır.

Yasaların meşruiyet kaynağının felsefe olduğunu savunan Fârâbî, Aristotelesçi görüşü takip ederek yasa koyucunun yasaya itaatini zorunlu görmemektedir.⁵²⁰ Çünkü yasa koyucu kişi, sahip olduğu üstün nefsi güçler sayesinde diğer insanlardan ayrılmaktadır ki, bu durum onu yasanın üstünde konumlandırmaktadır. Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**'de, yasa koyucu ile toplumsal yasaların temel ilkeleri arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu şeyleri tahayyül ettiren de kanun koyucu olmakla birlikte o ne bu hayalleri ne de iknaî delilleri kendisi için meydana getirmiş değildir. Kendisi ile ilgili olarak onlar kendisindedir. Evet, bu hayalleri ve iknaî delilleri yaratan odur. Ama onları kendi ruhunda bir din olarak, kendisi için tesis etmek amacıyla yapmamıştır. Hayır, o bu

⁵¹⁹ Mübeşşir İbn Fâtık, **a.g.e.**, s. 286.

⁵²⁰ Aristoteles, **Politika**'da, tabiatı itibarıyla yasa koyucunun yasalara tabi olmadığını “*çünkü yasalar doğum ve yetenkeçe eşit olanları bağlar; bu olağanüstü kişileri yönetebilecek yasa yoktur.*” sözleriyle ifade etmektedir. Bkz. Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 94.

hayaller ve iknaî delilleri başkaları için tasarlamıştır. Kendisiyle ilgili olarak ise onlar kesindir. Onlar başkaları için bir dindir, kendisi için felsefedir.”⁵²¹

Bu çerçevede yasa koyucu kişi, gerçek mutluluğa tek başına ulaşma istidadına sahip olmayan insanların bunu elde etmeleri için gerekli olan görüş ve eylemleri içeren yasalar ihdâs etmektedir. Dolayısıyla yasaların temel muhatabı burhânî bilgiyi kabul edebilecek aklî yetkinliğe ulaşmamış kimselerdir ki, bu kişiler insanların büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bütün insanlar aynı istidadta yaratılmadıkları için herkesin ilâhî hikmeti anlaması ve ona uygun bir yaşam sürme imkânına sahip değildir. Bu insanların gerçek mutluluğa ulaşmaları, yasa koyucunun ihdâs ettiği yasalarla kurulan toplumsal düzen ve adalete uygun bir yaşam sürmeleriyle mümkündür. Bu nedenle mutluluğun kazanılması için yasa koyucu dışındaki diğer bütün bireyler yasanın kapsamına dahil olurken, her koşulda yasalara itaat etmeleri de beklenmektedir.

IV. Yasanın Müeyyidesi

Toplumsal düzen ancak yasalara gösterilen itaatle sağlanmasına karşın, bütün insanlar bunu gerektiği gibi gerçekleştirmektedirler. Bu nedenle yasalara itaatin sağlanması için gerekli müeyyidelerin uygulanması bir zorunluluktur. İbn Sînâ’ya göre, eski yasaların yerine yeni yasalar ihdâs edildiğinde öncelikle bu yasaların herkes için bağlayıcı olduğunun vurgulanması gerekir; çünkü yasa, toplumun bütün üyeleri için geçerli olan bir ilkedir ki, ondan uzaklaşılması durumunda toplumda güvenlik, ahlâk ve adaletin sürdürülmesi mümkün değildir. Bu ilkenin aşılması durumunda ise yasal müeyyideler başlamaktadır. Dolayısıyla toplumun yasalara uymasını sağlamanın en önemli yolu, çeşitli müeyyidelerin uygulanmasıdır; çünkü müeyyideler insanların yasanın belirlediği sınırların dışına çıkmaması için kullanılan önemli caydırıcı bir

⁵²¹ Fârâbî, **Tahsîlu’s-sa‘âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 97.

unsurdur.⁵²² Bu bağlamda Âmirî, müeyyideyi erdemli yönetimin kurulma şartları arasında zikretmektedir.⁵²³

Çeşitli yasal müeyyidelerin bulunması insan doğasıyla da ilişkili bir durumdur. Buna göre geçmişle birlikte var olan insan, erdemli bir yola yönlendirilmesine rağmen daha önce sahip olduğu çeşitli erdemsiz görüş ve fiillerinden kısa bir süre içerisinde bütünüyle uzaklaşmamaktadır. Bu nedenle insanların bu türden şeylere geri dönmemesi için yasa koyucular, çeşitli cezalarla onları korkutmaktadırlar. Bu çerçevede İbn Miskeveyh, yasalara uyulmaması durumunda çeşitli müeyyidelerin bulunması gerektiğini **Tertîbu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm**'da, şu şekilde ifade etmektedir:

“Ardından hangi eziyetin geleceğini bilmeksizin hazlara tabi olan kişiye gelince, ondan iyi bir fiil beklenmez, o, kötüyü terk etmek arzusu duymaz. Dolayısıyla onun için kanunlarda mevcut olduğu gibi yasal cezaların var edilmesi gerekir.”⁵²⁴

Böylece İslâm siyaset felsefesinde insanların cezalarla korkutulması, onların doğru yönde eğitilmesiyle ilişkili bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendi nefsanî arzularıyla hareket eden bir kimsenin herhangi bir yardım almaksızın onlardan uzaklaşarak gerçek mutluluğa yönelmesi mümkün değildir. Bunu da ancak yasaların yardımıyla gerçekleştirebilir. Dolayısıyla yasa koyucular ve diğer yöneticiler, müeyyidelerle insanları korkutarak onları iyi huyların elde edilmesi yönünde eğitmektedirler. Bu çerçevede yasa koyucuların temel görevlerinden birisi de yasaların ihlâl edilmesi durumunda uygulanacak cezayı belirlemektir.

Toplumsal birlikteliği insanların zorunlu ihtiyaçların karşılanması için birbirine yardım etmeleri temelinde değerlendiren İbn Sînâ, bu birlikteliğe herhangi

⁵²² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 202.

⁵²³ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 184. Âmirî, erdemli yönetimin kurulması ve sürdürülmesi için müeyyidenin dışında a) koruma ve gözetme, b) eşitlik ve adalet, c) sorgulama ve hesaba çekme şartlarını da gerekli görmektedir; bkz. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 184.

⁵²⁴ İbn Miskeveyh, **Tertîbu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm**, nşr-çev. Hümeysra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 71.

bir katkısı bulunmayan fiillerin yasaklanması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda yasaklanması gereken ilk fiil *tembellik*dir. Buna göre yasa koyucu, toplumsal birliğe herhangi bir katkısı olmayan kişilerin zorunlu ihtiyaçlarını başkalarından temin etmelerine izin vermemelidir. Bununla birlikte İbn Sînâ *kumar*, *yankesicilik*, *kadın ticareti*, *faiz*, *zina* ve *livata* gibi fiillerin de yasaklanması gerektiğini belirtmektedir.⁵²⁵ Bu çerçevede İbn Sînâ için bir fiilin yasaklanması ya da serbest bırakılması hususunda en önemli kriterin, bu fiil karşılığında herhangi bir maslahatın bulunup bulunmadığıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezkûr fiiller, herhangi bir maslahat gözetmedikleri gibi toplumsal yapının temel ilkelerini ortadan kaldırdığı için yasaklanmıştır ki, bu fiilleri gerçekleştirenler çeşitli şekillerde cezalandırılır.

İslâm siyaset felsefesinde, yasaların çizdiği sınırların aşılması durumunda uygulanacak cezaların itidalli olunması gerektiği anlayışı hakimdir. Bu durumu adalet kavramı bağlamında değerlendiren Fârâbî, “adaletsizlik yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötülükle karşılık verildiğinde” adaletin gerçek anlamda sağlanacağını düşünmektedir.⁵²⁶ İşlenen kötülükten çok daha yüksek ya da ondan daha aşağısında yer alan bir müeyyidenin uygulanması durumunda ise gerek bu suçu işleyen kişi için gerekse de toplum için adalet sağlanmamış olur. Dolayısıyla cezaların adaletle uygun bir şekilde verilmesi gerekir. Nitekim Fârâbî’ye benzer şekilde İbn Sînâ da uygulanacak cezalarda aşırıya kaçılmaması, bu hususta itidalli olunması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵²⁷

Fârâbî, erdemli şehrin yasalarını kabul etmeyen muhalif grupları *nevâbit* kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre a) bu kişilerden bazıları gerçek mutluluğu değil, cahil şehirlerin amaçlarını elde etmeyi hedefleyen kimselerdir. Bunun yanı sıra, nevâbitler arasında b) erdemli şehirde kabul edilen görüşleri hayal yolu ile ikna olmayan kişiler de bulunmaktadır. Bunlar çeşitli argümanlarla erdemli şehrin yasalarına karşı çıkmaktadırlar. Ayrıca bu türden insanlara benzer şekilde, c) tahayyül ettikleri şeyleri yorumlamaları sonucunda elde ettikleri argümanlarla cahil şehirlerin görüşleri temelinde erdemli şehrin yasalarına karşı çıkarlar. Nevâbitler grubuna dahil

⁵²⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 195-197.

⁵²⁶ Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 90.

⁵²⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 203.

olan son grup ise d) mutluluğu ve ilkelerini tahayyül edip, ancak hiçbir şekilde onları tasavvur etme istidadına sahip olmayanlardır. Bu kişilerin anlayışları, söz konusu şeyleri tasavvur edecek nitelikte olmadığı için erdemli yasaları eleştirirler. Ayrıca Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisinin nevâbit grubunu sürekli olarak takip etmesi ve onlara, her bir sınıfına uygun olacak şekilde ceza, hapis ya da erdemli toplumun bir parçası kılınmayıp şehirden çıkarma gibi çeşitli müeyyidelerin uygulanması gerektiğini belirtmektedir.⁵²⁸

İslâm siyaset felsefesinde yasalara itaat edilmemesi durumunda karşılaşılan bir diğer müeyyide ise savaştır. Fakat bu müeyyidenin temelinde yasaların çizdiği sınırların çeşitli görüş ve fiillerle aşılması değil, bu yasaların bütünüyle reddedilmesi yer almaktadır. Başka bir anlatımla bir müeyyide olarak savaş, erdemli şehrin vatandaşlarına yönelik değil, “yasa bütün insanları bağlamaktadır” anlayışı zemininde hareket eden erdemli yönetimin tüm yasalarını reddeden diğer şehirlere yöneliktir. Bu anlayışla İbn Sînâ, erdemli şehrin yasalarını reddeden şehirlerin bulunmasının, erdemli şehir yasalarının uygulanmasında büyük bir zafiyete yol açacağını ve bu nedenle onlarla mücadele edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵²⁹

Fârâbî, gerçek mutluluğu elde etmek için gerekli olan şeyleri yapmayı reddeden toplumlara karşı yapılan savaş, *âdil savaş* olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu savaşın temel gayesi yalnızca gerçek mutluluğu elde etmeleri için gerekli olan görüş ve fiillerin onlara kabul ettirilmesidir. Böylece âdil bir savaş, insanları en iyiye yönelmesini sağlayan savaştır.⁵³⁰ Bu amaçla savaşan kişi âdil savaşçı, bunu sağlayan sanat da doğru ve erdemli savaş sanatı olarak isimlendirilmelidir. Bu amaç dışında yapılan bütün savaşlar ise haksız savaşlardır ki, bu savaş yapan savaşçı erdemsiz savaşçıdır. Aynı şekilde, bunun gerçekleştirmesini sağlayan sanat da erdemsiz savaş sanatıdır.⁵³¹

⁵²⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 172-178.; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 230-232.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 202.

⁵³⁰ Seda Ensarioğlu, “İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 70.

⁵³¹ Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'âde*, İstanbul: İFAV, 2005, s. 96-97; Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 84-84.

Fârâbî, **Fusulü'l-medenî**'de, âdil savaşın nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

“Savaş, ya (a) şehre dışarıdan gelen düşmanı uzaklaştırmak veya (b) şehrin dıştan hak ettiği bir iyiliği, onu elinde bulunduranlardan almak, ya da (c) bir kavmi, başkaları için değil, kendileri için en iyi ve en yararlı olanı kendilerinden bilmeyip onu bilen ve kendilerini ona sözle davet edenlere itaat etmediklerinde, onu sürüklemek ve zorlamak için olur. Veya (d) savaş, kendileri için en iyi ve en yararlı şeyin dünyadaki rütbelerinin, kölelik olması gerekenlerden, kulluğa ve köleliğe boyun eğmeyenlerle; ya da (e) şehir halkından olmayan ve kendilerine karşı şehrin kazanılmış bir hakka sahip olduğu ve bu hakkı, onlardan esirgeyen kişilerle yapılır.”⁵³²

Fârâbî'nin zikrettiği söz konusu savaş gerekçeleri, Aristoteles'in **Politika**'da ifade ettiği savaş nedenleriyle önemli ölçüde benzediği anlaşılmaktadır. Aristoteles, savaşın amaçlarını şu şekilde sıralamaktadır:

“Üç amacı vardır: (1) kendimizi başkalarının boyunduruğu altına girmekten kurtarmak, (2) şehrimiz için bir önderlik konumu sağlamak -ama bu konum hepsinin üstünde hegemonya kurmak için değil, başkalarının da yararına olarak kullanmak, (3) kendilerine köle diye davranılması gereken kimseler üstünde bir efendinin yönetimini yürütmek.”⁵³³

Bu çerçevede Fârâbî'nin bahsettiği birinci (a), ikinci (b), üçüncü (c) ve dördüncü (d) gerekçeler, Aristoteles'in yukarıda ifade ettiği birinci (1), ikinci (2) ve üçüncü (3) savaş nedenleriyle uyushmaktadır. Bu itibarla Fârâbî'nin Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilendiği söylenebilir.

⁵³² Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 95-96.

⁵³³ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 224.

Savaşın en önemli amacı kendi toplumunu düşman istilasından kurtarmaktır. Diğer bir ifadeyle, savunma amacıyla yapılan savaşlar haklılık gerekçesi en yüksek olan savaştır. Nitekim Aristoteles, yukarıda aktarılan pasajın öncesinde, savunma amacıyla yapılan savaşların övgüye en çok layık olan savaş olduğuna işaret etmektedir.⁵³⁴ Çünkü bir toplumun varlığının temel amacının, savaş yoluyla diğer toplumlara egemen olmak şeklinde belirlenmesi büyük bir politik yanlışlıktır.⁵³⁵

Bunun yanı sıra, savaşın diğer bir haklı gerekçesi ise ideal/erdemli şehrin, diğer şehir türlerine nazaran sahip olduğu konumuyla doğrudan ilintilidir. Çünkü bu şehir, benimsediği amaç itibarıyla diğer şehir türlerinden üstün bir konumda yer almaktadır ve bu durum şehir için faydalı olan şeylerin elde edilmesine yönelik yapılan savaşları meşrulaştırmaktadır. Ancak bu hususta şunu da belirtmek gerekir ki, Aristoteles ve Fârâbî, söz konusu savaşın diğer şehirler üzerinde egemenlik sağlamak amacıyla yapılması durumunda haklı savaş olmaktan çıkacağını düşünmektedirler. Dolayısıyla ilk bakışta bu türden savaşın temel gayesinin her ne kadar ideal/erdemli şehir için yararların elde edilmesi olduğu görülse de diğer şehir halkının erdemli amaçları benimsemesini sağlayacağı için aslında onların da yararına olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir haklı savaş ise tabiatları itibarıyla köle olanlara yönelik yapılan savaşlardır. Aristoteles bu türden savaşları “doğadan haklı olan savaş türü” olarak isimlendirmektedir.⁵³⁶ İnsanî yetkinlikler bakımından ideal/erdemli şehir halkından aşağı olanlara yönelik gerçekleştirilen bu savaşlar, başlama kararını ancak ideal/erdemli şehir yöneticisi tarafından verilen ve savunmadan ziyade taarruza yönelik savaşlardır. Bu nedenle bu türden taarruz savaşı, ideal/erdemli şehrin ilk başkanın olduğu bir dönemde gerçekleştirilebilir.⁵³⁷

Dolayısıyla bir müeyyide olarak savaş, diğer insanların mutluluğa yönlendirilmesi için gerekli olan görüş ve fiillerin kabul ettirilmesi amaçlandığında meşruiyet kazanmaktadır. Bunun dışında yapılan bütün savaşlar ise meşru olmadıkları gibi haksız savaşlar olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Aristoteles, zorunlu ve

⁵³⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 200.

⁵³⁵ W. D. Ross, **Aristoteles**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 416. Ross, Aristoteles’in savaşa karşı geliştirdiği bu tutuyla kendi döneminde çokça rağbet gören Sparta kurum ve yasalarına yönelik hayranlığı eleştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. W. D. Ross, **a.g.e.**, s. 416.

⁵³⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 19.

⁵³⁷ Seda Ensarioğlu, **a.g.t.**, s. 82.

faydalı şeylerin sadece barış durumunda kazanıldığını ifade ederek ideal/erdemli şehrin temel gayesinin savaş değil, barış olduğuna işaret etmektedir. Çünkü insan, “zorunlu ve faydalı şeyleri, özellikle de kendi iç değerleri olan şeyleri yapmak için barış içinde yaşayabilmeli”dir.⁵³⁸ Bu bağlamda İbn Rüşd savaşın, doğru yoldan sapmış topluluklara (*el-ümemü'd-dâlle*) karşı başka bir mücadele yöntemini kalmadığında başvurulması gereken en son yöntem olduğunu düşünmektedir.⁵³⁹

Diğer İslâm filozoflarından farklı olarak Âmirî, savaşa doğrudan dinî bir anlam yükleyerek onu devlete/mülke ait bir ibadet olarak değerlendirmektedir. Ona göre din mensupları, dinlerini korumamaları durumunda düşmanları tarafından mağlup edilecekler ve böylece dinlerini yaşayabilecekleri bir düzen kalmayacaktır. Bu sebeple dine uygun bir hayatın yaşanabilmesi ve bunun korunabilmesi için savaşların yapılması gerekir. Bu çerçevede savaşları üç farklı sınıfa ayıran Âmirî, dini savunmak ve toplumsal düzeni korumak için yapılan savaşı *cihat*, milletlerin farklı grupları arasındaki bölge ve nesep savaşlarını *fitne*, yağma ve soygun gayesiyle yapılan savaşları ise *tasa'luk* olarak isimlendirmektedir. Âmirî, bu savaşları türleri arasında cihatı haklı ve meşru olarak değerlendirirken *fitne* ve *tasa'luk* savaşlarının ise düzen bozucu savaşlar olduğunu düşünmektedir.⁵⁴⁰

İbn Haldûn ise savaş ve barış durumunu büyük ölçüde insanın toplumsal varlık olmasıyla ilişkilendirmektedir. Savaş, bireysel bir eylem değil, toplum içinde ya da toplumlar arasında gerçekleşmektedir. Öyle ki savaşın gerçekleşmesini sağlayan bütün nedenler, toplumsallıkla ilintilidir. Dolayısıyla insanlar arasındaki savaş, toplumsallığın başından itibaren var olan bir gerçekliktir.⁵⁴¹ Bu anlayış zemininde hareket eden İbn Haldûn -Âmirî'nin tasnifine benzer şekilde- amaçlarına göre savaşları dört farklı sınıfa ayırmaktadır. Birincisi, birbirlerine yakın olan kabile ve aşiretlerin arasında meydana gelen savaştır. İkinci savaş türü ise İbn Haldûn'un tabiriyle, bozkır ve çöllerde yaşayan vahşi halklar arasında düşmanlık duygusu temelinde gerçekleştirilen savaştır. Üçüncü savaş türünün dinî gerekçelerle

⁵³⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 222.

⁵³⁹ İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 19.

⁵⁴⁰ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 240-242, 258-259; Seda Ensarioğlu, **a.g.t.**, s. 94-95; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakı Akli**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 515.

⁵⁴¹ Ömer Mahir Alper, “Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldûn'da Savaş ve Barış Kuramı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 17, 2008, s. 34, 38.

gerçekleştirildiğini düşünen İbn Haldûn'a göre, son savaş türü ise meşru siyasi otoriteye karşı yapılan isyanları bastırmak için yapılan savaştır. İbn Haldûn, birinci ve ikinci savaş türünü zulüm ve *fitne* savaşları; üçüncü ve dördüncü savaş türlerini ise *cihat* ve *adalet* savaşları olarak kavramlaştırmaktadır. Dolayısıyla dinî gerekçeler ve toplumsal düzenin korunması dışında yapılan bütün savaşlar, haksız ve meşru olmayan savaşlardır.⁵⁴²

V. Yasanın Sabitliği ve Değişkenliği

İnsanî ihtiyaçlar ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar çeşitli olmakla birlikte sürekli olarak değişip farklılaşmaktadır. Bu durum, toplumsal birliktelik temelinde ihdâs edilen yasaların da değişmesi gerektiğini ortaya koymaktadır; çünkü yasamanın dinamikliği meselesi yasa fikrinin en önemli parçalarından birisini oluşturmaktadır. Ancak ihtiyaçlara ve ortaya çıkan yeni sorunlara uygun olarak yasaların değişmesi, yasanın savunduğu ilkenin de değişmesine ve hatta yok olmasına dahi neden olabilir. Nitekim bu kaygı temelinde İslâm siyaset felsefesinde yasanın çeşitli koşullar altında değiştirilmesi olumlu karşılanırken, bunun ancak külli yasaların ve ilkelerin korunmasıyla gerçekleştirilebileceği görüşü hakimdir. Öyle ki, yasanın değiştirilmesi ya da yeni yasaların oluşturulması sıkı bir şekilde belirlenen belli koşullar altında gerçekleştirilebilmektedir. Benzer şekilde İslâm filozofları tarafından yasayı değiştirecek kişinin de belli hasletlere sahip olması gerektiği savunulmaktadır. Böylece değişen ihtiyaç ve sorunlar bağlamında yasanın dinamikliğine imkân sağlanırken, aynı zamanda temel ilkenin ve yasanın değiştirilmeyip sabit bir yapı kazanması da amaçlanmaktadır.

İslâm siyaset felsefesinde yasamanın dinamikliği düşüncesi insan doğası temelinde gelişmektedir. Buna göre, toplum durağan bir yapıya sahip olmadığı için sürekli olarak değişmektedir, buna bağlı olarak insanî ihtiyaçlar ve sorunlar da sürekli olarak değişmekte ve çeşitlenmektedir. Dolayısıyla toplumsal düzen ve adaletin korunması için yasamanın da değişen insanî ihtiyaç ve sorunlara uygun olarak dinamik

⁵⁴² İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 529.

bir yapıda olması gerekir.⁵⁴³ Başka bir anlatımla yasa, yasa koyucunun ölümünden sonra da insanlar tarafından kabul edilmeye devam edecek şekilde olmalıdır ki, bu da yasaların her dönemin siyasi ve toplumsal hayatıyla ilişkilendirilmesiyle mümkündür. Bu nedenle yasanın zaman üstü bir şekilde varlığını devam ettirmesi, dönemsel koşullardaki değişimlere ne derece uyum sağladığına bağlıdır.⁵⁴⁴ Bu bağlamda İbn Miskeveyh şunu ifade etmektedir:

“Sünnetin sahibi, şeriatın açıklayıcısı kanun koyarken o zamanki şartları, yönetenin karakterini ve toplumda mevcut olan uygulamaları dikkate aldığından dolayı bu kurallar, sonsuza kadar olduğu gibi kalmaz. Şartların, durum ve adaletlerin değişmesiyle değişir.”⁵⁴⁵

Fakat bu dinamik yapıya karşın ideal toplumsal yapının korunması ve aynı ilkeler temelinde sürdürülebilmesi de bir zorunluluktur. Bu çerçevede yasamanın dinamik bir yapıda olması gerektiğini savunan İslâm filozofları, erdemli toplumsal düzenin korunmasının temel ilkelerin korunması ile mümkün olabileceğini düşünmektedirler. Fârâbî'ye göre, erdemli şehrin ilk yöneticisi yasalar ihdâs ettiği sırada insanların bütün görüş ve fiillerini kapsayan bir yasal düzenleme yapmamıştır. Kaldı ki, insanların görüş ve fiilleri çok çeşitli olduğu için bütün bunları tek tek kapsayan bir yasal düzenlemenin yapılması da mümkün değildir. Nitekim Fârâbî, yasa koyucunun yasalar ihdâs etme imkânına sahip olduğu görüş ve fiiller hakkında bile çeşitli nedenlerden dolayı gerekli yasal düzenlemeleri yapamadığını belirtmektedir. Bu sebepler arasında ilk olarak a) onun bütün yasaları belirlemeden ölmesini zikrederken diğer bir neden olarak ise b) savaşı öne sürmektedir. Bunların yanı sıra, c) yasa koyucu sadece yaşadığı dönemde var olan ihtiyaçlar ve ortaya çıkan sorunlar hakkında çeşitli yasal düzenlemeler yapabilir ki, onun, gelecekte ortaya çıkabilecek

⁵⁴³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 387.

⁵⁴⁴ Fazlur Rahman, **Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy**, New York: Routledge, 2008, s. 54.

⁵⁴⁵ M. S. Khan, “Miskeveyh’in ‘Adalet Üzerine’ Adlı Yayınlanmamış Risalesi”, çev. Semra Tüfenkçi, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 20, s. 143.

bütün ihtiyaç ve sorunları öngörmesi mümkün değildir.⁵⁴⁶ Bu nedenle gelecekte hakkında herhangi bir yasal düzenlemenin yapılmadığı ihtiyaç ve sorunlar ortaya çıkabilir.

Yasamanın dinamik bir yapıya sahip olması aynı zamanda yasama sürecinin de sürekli olarak devam ettiği ve yasal düzenin korunduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca yasa koyucu yasal düzendeki bazı şeylerin zahirî anlamlarını açıkça ifade ederken bir kısmına da yalnızca işaret etmektedir. Bu bağlamında Kaya, tikel yasaların ihdâs edilmesi sırasında insanın nazarî ve amelî aklın iş birliğini vurgulamaktadır. Ona göre, nazarî akıl öncelikle ilâhî dinden elde edilen ilkeleri belirlemektedir ki, ardından bu ilkelerin doğruluğunu da nazarî olarak kanıtlamaktadır. Son olarak nazarî akıl, amelî aklı kullanarak tikel sorunlar için bu ilkelerden hareketle yeni çözümler üretmektedir.⁵⁴⁷

Bu durum, İslâm siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'e benzer şekilde tikel yasaların çokluğunun olumsuz bir durum olarak kabul edildiğini de göstermektedir. İslâm filozoflarına göre yasa koyucu, birer ilke olarak kullanılan küllî yasaları oluştururken tikel olaylar hakkında yasalar ihdâs etmemektedir; çünkü küllî yasalara uyulması durumunda tikel yasalara ihtiyaç duyulmadan toplumsal düzen sağlanmaktadır.⁵⁴⁸ Bu çerçevede İbn Rüşt, toplumsal düzenin tikel yasalarla değil, küllî yasalarla sağlanabileceğini düşünmektedir. Küllî yasalar belirlenmeden ya da ondan bağımsız bir şekilde tikel yasaların oluşturulmasını hastalıklı bir durum olarak görmektedir. Bunu yeme, içme ya da cinsellik gibi ihtiyaçlarda aşırıya gitmesinden dolayı iyileşmesi imkânsız olan hastayı ilaçla iyileştirmeye çalışan doktorun durumuna benzetmektedir. Bu nedenle tikel yasalarla bir toplumdaki sorunların çözülmesi mümkün olmadığı gibi bunlar daha büyük sorunlara yol açacaktır.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 28-30; Hatice Umut, **a.g.m.**, s. 142-143.

⁵⁴⁷ M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme", **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji**, ed. Torrance Kirby-Rahim Acar-Bilal Baş, İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, s. 248.

⁵⁴⁸ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 225. Turhan'ın çalışmasında ortaya çıktığı haliyle Platon'un **Yasalar** diyaloguna işaret eden Âmirî, küllî yasayı şu şekilde açıklamaktadır: "*Elfâtun'a göre bu küllî yasa ancak "büyük kanun" (nâmûs-ı a'zam) var olabilir; çünkü onu sağlamlaştırmak ve muhkem kılmak büyük kanuna aittir. O asla maddeyle birleşmeyen ve birleşmesi de mümkün olmayan ilk hikmetin, doğruluk ve gerçekliğin ve her bilginin sebebidir.*" Bkz. Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 225.

⁵⁴⁹ İbn Rüşt, **a.g.e.**, s. 59.

Toplumsal düzenin sağlanmasında küllî yasaların esas teşkil etmesi, aynı zamanda yasamanın dinamikliğine de imkân sağlamaktadır. Bu hususta Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**'de, yasa koyucunun erdemli şehirde bazı fiiller hakkında yasalar ihdâs etmemesinin nedenlerini açıkladığı sırada yasama sürecinin sürekli olarak dinamik bir yapıda olduğuna şu şekilde işaret etmektedir:

“... [d] veya geride kalan fiilleri kendisinden çıkarsamayı başkaları için de mümkün kılacağını bildiği veya zannettiği asli fiillere yönelerek, sadece bunların nasıl ve ne miktarda yapılması gerektiği hususunda yasamada bulunması ve onun amacına yönelip izinden gitmesi halinde, başkalarının da onları çıkarsayabileceği bilgisine dayanarak geride kalan fiilleri [belirlemeden] bırakması; [e] ya da şehrin kaynaşması, işlerinin bağlılık ve nizam kazanmasında en büyük güce sahip olan, en çok yarar sağlayan, en gerekli ve değerli olan fiilleri belirlemeyi ve onlar hakkında yasamada bulunup geride kalanları ya boş/*uygun* bir zamanı için veya izini takip ettiği taktirde, kendi zamanında ya da kendinden sonra başkalarının da onları çıkarsayabileceğini düşünerek bırakması sebebiyle.”⁵⁵⁰

Fârâbî'nin yukarıdaki sözleri, sürekli olarak dinamik yapıya sahip olan bir yasamanın nasıl mümkün olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Buna göre yasamanın dinamik bir yapı kazanması, yasa koyucunun fiil ve görüşlerinin birer ilke olarak kabul edilmesiyle ilişkilidir. Yasa koyucu, kendi zamanında var olan bütün eylemler için yasal düzenlemeler yapması mümkün olmadığı gibi gelecekte ortaya çıkacak bütün sorunları da ön göremez. Bu nedenle öyle bir yaşam tarzına sahip olmalı ki hem kendi dönemindeki nesillerin hem de kendisinden sonraki nesillerin fiil ve eylemleri için birer ilke haline gelebilsin. Böylece yasa koyucudan sonraki insanlar yeni fiil ve görüşleri onun yaşam tarzıyla uyumlu olduğu ölçüde benimsemektedirler. Bu durumda onun yaşam tarzı diğer bütün yaşam tarzları için temel ilke haline dönüşmektedir. Dolayısıyla erdemli şehirde yasamanın dinamikliği sürekli yer almasına karşın, bu durum ilk yasal düzenden farklı yeni bir yasal düzenin oluşmasına

⁵⁵⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 30.

imkân sağlamamaktadır. Başka bir ifadeyle, erdemli şehirdeki düzen ve yasalılığın sürdürülebilmesi, ilk yasal düzenin sabit bir yapıya bürünmesine bağlıdır.

Yasamanın dinamik yapısının sürdürülebilmesi için erdemli şehrin yasa koyucusu, yaşam tarzıyla gelecek nesiller için bir ilke haline gelebilecek yeni bir gelenek yaratmalıdır. Bu çerçevede Fârâbî, yasa koyucunun görüşlerinin **Görüşler Kitabı**, eylemlerinin ise **Eylemler Kitabı**'nda toplanması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁵¹ Böylece bu kitaplar, erdemli şehri inşa eden temel ilkelerin insan nefesine yerleşmesine imkân sağladığı gibi onların unutulmasını da engellenmektedir.

Yasa koyucudan sonra gelen erdemli toplumun yöneticileri, oluşan yeni koşullar için söz konusu kitapları esas alan yeni yasalar ihdâs edebilirler. Ayrıca yeni yasalar ortaya koymanın en temel ölçütü ise onun ilk yasa koyucunun ihdâs ettiği ilkelere uygun olmasıdır. Bunun dışında herhangi bir nefsanî amacın gerçekleştirilmesi için yapılan bütün yasalar, toplumsal düzeni sağlamak yerine onun bozulmasının en büyük nedenini teşkil etmektedir.⁵⁵²

Erdemli şehirde yasaların değişmesi, bütünüyle yasa koyucunun *sünneti* temelinde gelişmemektedir. Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de, erdemli şehirde ilk başkanın yerini alan yeni yasa koyucuyu ve onun yeni yasalar ihdâs etmesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Onlar zaman içinde birbirlerinin ardı sıra geldiklerinde, onların nefisleri tek bir nefis gibi olur; ikinci birincinin yaşayış tarzını ele alır; şimdiki, gidenin yaşayış tarzını esas alır. Nasıl ki onlardan biri bir vakitte kendi koyduğu bir yasayı/bir şeriatı, başka bir vakitte değiştirmeyi daha uygun gördüğünde değiştirebiliyorsa, aynı şekilde gidenin halefi olan şimdikin, gidenin yasa olarak koyduğu şeyi değiştirme hakkı vardır. Çünkü şayet gidenin kendisi bu durumu müşahade etseydi, o da elbette değiştirirdi.”⁵⁵³

⁵⁵¹ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 86.

⁵⁵² İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 393.

⁵⁵³ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 120.

Bu çerçevede, erdemli şehirde ilk başkandan sonra onun sahip olduğu bütün hasletlere eksiksiz bir şekilde sahip olan bir başka kişinin ortaya çıkması durumunda bu kişi yasaları değiştirme imkânına sahiptir. Çünkü aynı hasletlere sahip olan kişiler farklı zamanlarda yaşamış olsalar da erdemli şehrin yasalarının temelini oluşturan aynı ilkelere sahiptirler. Bu bağlamda Fârâbî, erdemli şehirde farklı zamanlarda hüküm süren yöneticilerin nefslerinin tek bir nefis gibi olduğunu belirtmektedir. Böylece bu yöneticilerin yönetimleri, varlığını sürdüren tek bir yönetim türünün birer parçası durumundadırlar.⁵⁵⁴ Bu nedenle ilk başkandan sonra gelen yeni bir başkanın değişen koşullara uygun olarak yeni yasalar oluşturmaları, eski yasaların ilkelerini değiştirdiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca yasa koyucunun ortaya koyduğu yasalara gerekçe olan koşulların değişmesinden dolayı yeni yasaların ihdâs etme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu durum, ilk başkandan sonra gelen yeni yasa koyucunun yeni yasalar ihdâs etmesinin önünü açmaktadır. Dolayısıyla erdemli şehirde ilk yasal düzenden farklı yeni bir yasal düzenin oluşması, ancak yeni bir yasa koyucunun varlığıyla mümkündür.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 210.

⁵⁵⁵ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 30-32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

İSLÂM SİYASET FELSEFESİNDE YASA KOYUCULUK

Klasik dönem İslâm siyaset felsefesinde peygamber ve filozof olmak üzere iki temel yasa koyucu karakter öne çıkmaktadır. Bu *birincil yasa koyucu* karakterler dışında halife ya da melikü's-sünne kavramlarıyla ifade edilen *ikincil derece yasa koyucu* karakterler de bulunmaktadır. Bu bölümün temel amacı, söz konusu yasa koyucu karakterlerin birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıklarını, İslâm filozoflarının görüşleri temelinde ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle toplumsal düzen ve adaleti oluşturan yasa ile yasa koyucu arasındaki ilişkinin doğası tartışılacaktır. Böylece *yasa koyucu* kavramı merkezinde İslâm filozoflarının ilk toplumsal düzenin kurucusu hakkındaki görüşleri ortaya konulacak ve yasa koyucu karakteri diğer insanlardan ayırmak için onlara nispet ettikleri özellikler tespit edilecektir. Bu özellikler arasında asıl belirleyici olanların esas itibarıyla psikoloji/epistemoloji kökenli olmalarından dolayı mütehayyile ve akıl bağlamında İslâm filozoflarının psikoloji/epistemoloji sistemleri incelenecektir. Ayrıca İslâm filozoflarının yasa koyucunun özellikleri için zikrettikleri unsurların, Platon ve Aristoteles'in yasa koyucu için gerekli gördükleri özelliklerle olan ilişkisi ortaya konulacaktır.

I. Toplumsal Düzenin Sağlayıcısı Olarak Yasa ve Yasa Koyuculuk

Toplumsal düzene ilişkin geliştirilen açıklamalar bu düzenin kökeni, onu ortaya çıkaran sorunları ve bu sorunlara yönelik geliştirilen çözüm önerilerini ve en nihayetinde bu düzenin amaçlarını ihtiva etmektedir. Bu çerçevede toplumsal düzenin ilkelerini belirlemeyi ve kavramsal yapısını oluşturmayı amaçlayan siyaset felsefesindeki toplumsal birliktelik fikri şu sorularla örülmektedir: İnsanlar neden toplumsal bir birliktelik oluşturmak zorundadırlar? Toplumsal teşkilatlanmayı kim hangi temel üzere kurmaktadır? Toplum yöneticisinin varlığı zorunlu mudur? Toplum yöneticisini diğer insanlardan ayıran temel özellikler nelerdir? Her ne kadar İslâm filozofları arasında bunlara verilen cevaplarda mutlak olarak bir mutabakat söz konusu değilse de ilke düzeyinde bir birliktelikten söz edilebilir.

İnsanın toplumsallığı, beşeriyet içerisinde bir birey olması itibariyle ya da zarurî ihtiyaçların karşılanması için kendi türdeşleriyle yardımlaşarak oluşturdukları toplumun bir ferdi olmasıyla gerçekleştirilir. Toplumsallaşmayla birlikte başlayan insanileşme süreci, toplumu oluşturan kurumların belli bir düzen temelinde inşa edilmesine dayanmaktadır.⁵⁵⁶ Bu düzen sayesinde insanların birbiriyle ilişkilerini belirleyen ahlâk kuralları, töre ve geleneklerin yanı sıra, bütün bunları bir arada tutan yasalar da ortaya çıkmaktadır. İnsan olmanın temel ilkelerini oluşturan bu yasal düzlemde kurulan toplumsal düzen ise insan varlığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu açıdan toplumsal yasaların bulunmadığı şartlarda insan olma durumundan bahsetmek de mümkün değildir. Bu anlayış çerçevesinde İslâm siyaset felsefesinde toplumsallaşma ve yasalılık bağlamında öne çıkan ilk açıklama modeli, vahiy ve peygamber merkezlidir.⁵⁵⁷ Buna göre toplumsal düzen ve yasalılık, Tanrı'nın inâyeti sonucunda vahiy ve onun ilk muhatabı olan peygamberlerin yeryüzüne gönderilmesi anlatısıyla doğrudan ilişkilidir. Bu açıklama modelinde, İslâm'ın ontolojik sisteminde yer alan *Allah-insan-tabiat* şeklindeki ontolojik hiyerarşi siyaset alanına *Allah-insan-siyasi sistem* şeklinde yansımaktadır. Dolayısıyla İslâm

⁵⁵⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, çev. A Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 81.

⁵⁵⁷ Fazlur Rahman, **Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy**, New York: Routledge, 2008, s. 52.

düşüncesinde siyasi sistemin kökeni ve varlık gerekçesi doğrudan insanın Tanrı tarafından kendisine verilen vekillik/halifelik anlayışına işaret etmektedir.⁵⁵⁸

Yasanın kökenini vahiy ve peygamber merkezinde açıklayan klasik dönem İslâm filozofları arasında Âmirî, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd isimleri zikredilebilir. Bu filozoflardan farklı olarak Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî ise toplumsal düzen ve yasallığın kökeni için akıl ve insan doğasına dayanan farklı bir açıklama modelini geliştirmişlerdir.

İslâm filozofları, insanın biyolojik varlığının sürdürmesi ve kendisine özgü melekeleri kazanmasının, ancak toplumsallaşmayla birlikte mümkün olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Doğası itibariyle insanın kendi türdeşleriyle birlikte yaşaması bir zorunluluktur ki, bu zorunluluk onun varlığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede İbn Miskeveyh, “insan tabiatı gereği medenîdir” yargısını insanlar ile hayvanların yaratılışlarındaki farklılık temelinde yaptığı bir karşılaştırmayla açıklamaktadır. Buna göre insanlar, doğada bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayan hayvanların sahip olduğu bir yaratılış biçimine sahip değildir.⁵⁵⁹ Başka bir ifadeyle insan, bütün bedenî yetkinliklerden uzak olduğu için yardım ve öğrenme olmaksızın hayatını idame ettirecek herhangi bir şeyi keşfetmekten uzak bir doğada yaratılmıştır. Dolayısıyla insanın tabîî yaratılışında beslenme, barınma, korunma ve benzeri zarurî ihtiyaçları karşılamak için kendi türünden olan diğer insanlarla birlikte toplumsallaşma istidadı bulunmaktadır.⁵⁶⁰

İnsanın söz konusu eksikliğine rağmen sahip olduğu zarurî ihtiyaçlar ise o kadar çeşitlidir ki, bunların karşılanması, ancak birçok sanatın iş birliği ile mümkündür. Bu noktada toplumsal iş bölümünü örnek gösteren İbn Sînâ, toplumsallaşmanın insan varlığının bir parçası olduğunu ve bu yönüyle de insanlar için bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir.⁵⁶¹ Diğer bir anlatımla, her insan kendisini

⁵⁵⁸ Ahmet Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkileri**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 169.

⁵⁵⁹ İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asgar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 90-91; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017, s. 163.

⁵⁶⁰ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 97; Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 124.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 187; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 278.

tamamlayabilmek için diğer insanlara muhtaçtır. Bu çerçevede açıklanan toplumsallık fikri, insanların zorunlu ihtiyaçların karşılanması için birbirlerine yardım etmesi üzerine inşa edilmektedir. İhvân-ı Safâ bu durumu bir evdeki bireylerin birbirlerine olan yardımlaşmasına benzetmektedir. Nasıl ki bir evde yaşayan herkes ihtiyaçların karşılanması için belli bir düzen içerisinde birbirlerine yardım ediyorsa, benzer şekilde toplumsal düzen ve birlikteliğin sağlanması için de toplumdaki her bir birey birbirine yardım etmelidir.⁵⁶² Böylece devletin ilk amacı ortaya çıkmaktadır ki, bu da toplumsal yasalara uygun olarak bütün bireylerin zarurî ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Ayrıca zarurî ihtiyaçlar bağlamında toplumsallığın açıklanması, toplumsal birlikteliğin doğal bir örgütlenme olduğu görüşünü öne çıkarmaktadır.⁵⁶³

Diğer İslâm filozoflarından farklı olarak Tûsî, toplum ve siyasetin en önemli kurucu unsurunun zarurî ihtiyaçların karşılanmasından ziyade sevgi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre sevgi ve dostluk insanlar arasındaki birlikteliği mümkün kılan en önemli unsurdur. Tûsî'nin, sevgi ve dostluğa yaptığı bu vurgunun önemli ölçüde Aristoteles kaynaklı olduğu söylenebilir.⁵⁶⁴ Nitekim Aristoteles'in **Eudemos'a Ahlâk** ve bilhassa **Nikomakhos'a Ahlâk**'ta vurguladığı şekilde toplumsal birlikteliğin kurulması ve sürdürülmesi için gerekli olan en önemli unsur, bireyler arasında kurulan sevgi ve dostluk bağıdır.⁵⁶⁵

İslâm filozofları, toplumsallaşma fikrini yalnızca zarurî ihtiyaçların karşılanması ya da aralarında oluşan sevgi/dostluk bağlamında değil, aynı zamanda ahlâkî zeminde de değerlendirmektedirler. Onlara göre ahlâkî faziletlerin kazanılması

⁵⁶² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2012, c. I, s. 69.

⁵⁶³ Fârâbî'nin toplumsallık fikri özelinde, toplumun doğal bir varlık olduğu görüşüne karşı çıkan Bircan'a göre, toplumsal örgütlenme doğal değil, iradidir. Ona göre erdemli ya da erdemsiz fark etmeksizin bütün toplumsal teşkilatlanmalar belli bir gayenin gerçekleştirilmesi için kurulmaktadır. Bircan, bu durumun toplumsal teşkilatlanmanın oluşmasında insanî etkinin, yani iradenin varlığını gösterdiğini düşünmektedir; bkz. Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 411. Fakat insanın biyolojik varlığını sürdürmek için toplumsal yapının bir parçası olması gerektiği zorundahlığı göz önünde bulundurulduğunda, Bircan'ın değerlendirmesinin bu ihtiyacın karşılandığı ilk aşamadan sonra ortaya çıkan toplumsal yapılar için geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü insanî gayenin gerçekleştirilmesi için öncelikle zarurî ihtiyaçların karşılanması gerekir. Bu durum ilk toplumsal teşkilatlanmasının zarurî ihtiyaçların karşılanması için insan varlığının başından itibaren doğal olarak var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin zikrettiği *zarurî/tabîi toplum* aşamasından sonra oluşacak toplum türlerinde insanî bir irade ve tasarruftan bahsedilebilir.

⁵⁶⁴ Nasîriddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 247-267.

⁵⁶⁵ Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 1234b 30; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1155a 20-30.

diğer insanlarla birlikte yaşamaya bağlıdır; çünkü insan, kendi özünü tamamlamak ve ahlâkî faziletleri kazanmakta tek başına yeterli olmadığı için kendi türünün yardımına ihtiyaç duymaktadır. Başka bir ifadeyle, yalnız başına bir insanın bütün yetkinlikleri kazanması ve varlık gayesini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla her insan hem biyolojik varlığını sürdürmek hem de yetkinlikleri elde ederek mükemmellik derecesine ulaşabilmek için başka insanlarla iş birliğinde bulunmak zorundadır. Bu anlayışa göre toplum dışı bir yaşamda zarurî ihtiyaçların giderilmesi mümkün olmadığı gibi insana özgü mükemmelliklerinin elde edilmesi de olanaksızdır.⁵⁶⁶ Bu bağlamda ahlâkî faziletleri kazanmak için toplumdan uzakta zühd hayatını yaşayan insanların iffet, yiğitlik, cömertlik, adalet ve benzeri faziletlere sahip olmalarının mümkün olmadığını belirten İbn Miskeveyh, bunların ancak toplumsallaşmayla birlikte kazanılabileceğini düşünmektedir.⁵⁶⁷

Âmirî'ye göre insanın toplumdan bağımsız bir şekilde yaşaması ve bütün iyilikleri tek başına karşılaması durumunda onun ya yırtıcı (*sebu 'î*) bir hayvan ya da ilâhî bir varlık olması gerekirdi. Ancak insanın böyle bir gerçekliği bulunmamasından dolayı kendi türdeşleriyle birlikte toplumsal teşkilatlanma içinde varlığını sürmek zorundadır.⁵⁶⁸ Benzer şekilde İbn Rüşd de beslenme, mesken ve giyinme türündeki zarurî ihtiyaçların karşılanmaması durumunda, insanın varoluş gayesinin bilinmesi ve onun gerçekleştirilmesi için gerekli olan düşünce ve davranışların kazanılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.⁵⁶⁹ Bu nedenle toplumsallaşmak yalnızca insanların zarurî ihtiyaçların karşılanması ya da sevgi/dostluk bağlarının kurulması değil, aynı zamanda insanlara özgü nazarî erdemler, ahlâkî erdemler ve emeli sanatlar gibi yetkinliklerin kazanılması için de zorunludur.

İnsanlar arasında toplumsal düzenin tesis edilmesi, onların büyük bir çoğunluğunun üzerinde ittifak ettikleri bir ortaklığın bulunmasına bağlıdır. Bu

⁵⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 96; Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 66.

⁵⁶⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 47; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Aşgar*, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 90. Özturan, İbn Miskeveyh'in ahlâkî yetkinliklerin, ancak toplumsal bir yaşamda kazanılacağına yönelik fikrinin kendi dönemindeki zühd hayatına yöneltilen bir eleştiri olduğunu düşünmektedir. Bkz. Hümeysra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 477.

⁵⁶⁸ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 190, 222.

⁵⁶⁹ İbn Rüşd, *Cevâmî'u Siyaseti Eflâtûn*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 11-12, 94.

ortaklığın oluşmaması durumunda insanlar kendi çıkarları doğrultusunda hüküm verecekleri için adaletin oluşması mümkün değildir. Dolayısıyla düzen ve adalet, ancak ortaklığın oluşmasıyla kurulabilir. İnsanların üzerinde ittifak ettikleri en büyük ortaklık ise toplumsal yasalar ki, birliktelik fikri yasaların ihdâs edilmesi sonucunda vücut bulan adaletle ilişkilidir. Bu çerçevede yasa ve adaletin, insanların ortak davranış ve tutumlarını belirleyen ve toplumsal düzeni kuran en önemli ilkeler oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim yasalar dışında insanlar arasında ortaklık ve düzeni sağlayacak başka herhangi bir mekanizmanın bulunmamasından dolayı bunların olmadığı bir durumda topluma düzensizlik ve adaletsizlik hâkim olacaktır. Çünkü her bir fert kendi düzen ve adaletini tesis etmek isteyecek ve bu doğrultuda diğer insanları kendi tahakkümü altına almaya çalışacaktır. Dolayısıyla İslâm filozoflarının zikrettikleri söz konusu zorunlu ihtiyaçların karşılanması, insanlara özgü yetkinliklerin elde edilmesi ve bunlara bağlı olarak varoluş gayesinin gerçekleşmesi, ancak yasa temelli bir toplumsal teşkilatlanmanın kurulmasına bağlıdır.⁵⁷⁰

Yasa temelinde gelişen düzen ve adaletin varlığının insanlık tarihinin başından itibaren var olduğunu savunan İslâm filozofları, teşkilatlı bir toplumsal yapıdan önce insanların sahip oldukları bir yaşam biçiminin mümkün olmadığını düşünmektedirler. Başka bir deyişle, toplumsallık ve onu kuran yasal düzen, tür olarak insanın ortaya çıkmasıyla birlikte onun doğasının tabîî bir sonucu olarak varlığa gelmiştir.⁵⁷¹ Bu

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 188; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 278; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 183; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 13, 94; İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 128.

⁵⁷¹ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 52. Sherwani, Fârâbî özelinde, İslâm siyaset filozoflarının Hobbes'un toplumsal sözleşme fikrini uzun zaman önce ifade ettiklerini düşünmektedir. Fakat Fârâbî'nin felsefi sisteminin bütünü göz önünde bulundurulduğunda onun bahsettiği ilk toplumsal yapının kurulması ile sözleşme kuramcı filozofların bu yöndeki görüşleriyle örtüştüğü söylenemez. Çünkü Fârâbî'nin felsefesinde toplumsal birliktelik, iptidai yaşamın bir süre devam etmesinde sonra ortaya çıkan bir şey değildir, aksine tür olarak insanın varlığa gelmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Kaldı ki, Tûsî örneğinde olduğu gibi İslâm filozofları ilk toplumsal birlikteliği rekabet ve üstünlük çabası değil, insanların birbirlerine karşı besledikleri sevgi temelinde açıklamaktadırlar. Bkz. Haroon Khan Sherwani, "Fârâbî'nin Siyasî Nazariyeleri", çev. Hüseyin G. Yurdaydın, **AÜDTCF Dergisi**, c. XXIX, s. 449; Nasîruddin Tûsî, **a.g.e.**, s. 247-267. İslâm siyaset felsefesinde toplumsallaşmanın temel ilkesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 176-178. Ancak İslâm filozoflarına göre her ne kadar sözleşme kuramcı filozofların aksine iptidai yaşam insanlar arasındaki bir sözleşmeyle bitmese de toplumsal teşkilatlanmanın ilâhî kelimelerinde kurulmasından dolayı özü itibarıyla bir sözleşmenin varlığına işaret etmektedir. Öyle ki, Crone bu sözleşmeyi vahiy temelinde Tanrı ile insan arasında yapılan bir sözleşme şeklinde açıklamaktadır. Benzer bir açıklama *mîsâk* kavramı temelinde Davutoğlu tarafından sürdürülmektedir. Ona göre, düzenli sosyo-politik sistemin kurulabilmesi için yapılacak bir sosyal sözleşme, ancak Tanrı ile insan arasında tarih üstü bir mîsâk ile gerçekleştirilebilir.

anlayışla hareket eden İslâm filozofları arasındaki temel ihtilaf ise yasal düzenin neşet ettiği köken ve yasa koyucunun kim olduğu sorunudur.

Toplumsal düzenin kurulması ve sürdürülmesi için yasanın zorunlu olması, aynı zamanda yasa koyucunun varlığını da zorunlu ve doğal kılmaktadır; çünkü her türlü birliktelik ve ortaklık meşru bir yasa temelinde ve bu yasayı ihdâs edip uygulayan bir yasa koyucu erk ile gerçekleştirilebilir. Öyle ki müeyyide uygulayan bir otoritenin bulunmaması durumunda, insanların büyük bir çoğunluğu yasalara uymayı reddetmektedir. Bu nedenle yasayı uygulayan bir erk bulunmadığında bizatihi yasa toplum için herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Ayrıca insanlar, her ne kadar toplumsallaşma istidadı ile yaratılmış olsalar da kendi çıkarları doğrultusunda bunu gerçekleştirmek isteyeceklerinden dolayı herkes için faydalı olan toplumsal düzen inşa edilemeyecektir. Bu çerçevede insanların üzerinde ittifak ettikleri ilkeler ve onu vaz eden yasa koyucu olmaksızın toplumsal düzenin kurulması mümkün değildir.⁵⁷²

İslâm filozoflarına göre bütün canlıların bir varlık gayesi bulunmaktadır. İnsanlar için bu gaye öteki dünyada kazanılacak olan gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Fakat bütün insanlar aynı mizaçta yaratılmadıkları için kendi yetkinliklerini tek başlarına gerçekleştirip gerçek mutluluğa ulaşmaları mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, insanlar arasında bilişsel anlamda var olan doğal bir eşitsizlik durumu söz konusudur. Nitekim bütün yetkinlikleri elde edip mutluluğa ulaşan insanların sayısı çok azdır. Bu nedenle insanların büyük çoğunluğu bir yol göstericiye ihtiyaç duymaktadır. İşte İslâm filozoflarının önemli bir kısmı için bu yol gösterici Tanrı tarafından gönderilen peygamberdir. Bu çerçevede toplumsallık fikrini ilâhî bilgi temelinde açıklayan bazı İslâm filozofları, insanlar arasında düzen ve yasalılığı tesis eden ilk yasa koyucuların peygamberler olması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü

Dolayısıyla teşkilatlı toplumsal yapının tesisi ve bu yapı içerisinde ihdâs edilen yasalara itaat, söz konusu tarih üstü mîsâkın bir uzantısı olarak Tanrı tarafından peygamberler aracılığıyla bildirilen ilâhî bilgiler bütünüünün hayata geçirilmesiyle mümkündür. Bkz. Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 391; Ahmet Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 169-170.

⁵⁷² Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 42; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 114; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2013, c. II, s. 155; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2012, c. I, s. 198; M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, s. 78; Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 226.

peygamberler, nazarî ve amelî alanları kapsayacak biçimde rehberlik yaparak insanların hem varlık gayelerini gerçekleştirmelerini hem de yasa temelinde gelişen toplumsal bir düzen oluşturmalarını sağlamaktadırlar. Peygamberler, gerçek mutluluğu elde etmeleri için insanlara gerekli nazarî ve amelî esasları tebliğ eder, bozuk olan her türlü fiil ve davranıştan ise men ederler.⁵⁷³

Peygamberler, bu yetkinliklerden mahrum olan insanlara rehberlik ederken kendi kişisel yetkinliklerinin sınırlarında kalmakla yetinmezler aksine, vahyedilmiş bir din ve onu temel alan bir yasayla kamusal alana çıkarlar. Bu çerçevede peygamberler sahip oldukları metafizik/teolojik bilgilerini, diğer insanların gerçek mutluluğa ulaşmaları için takip etmeleri gereken belirli bir dinî-politik yaşam tarzına dönüştürmektedirler.⁵⁷⁴ Ayrıca peygamberlerin ihdâs ettikleri yasalar yalnızca toplumsal düzeni değil, aynı zamanda insanın ölümden sonraki hayatında mutluluğa kavuşmasını da sağlamaktadır.⁵⁷⁵ Başka bir anlatımla peygamberî siyaset, insanların bu dünyadaki ahlâkî ve toplumsal iyilikleri kazanmalarını amaçladığı gibi gerçek mutluluğun kazanılacağı ölümden sonraki hayatı da kapsamaktadır.⁵⁷⁶ İslâm siyaset felsefesinin ilerleyen dönemlerinde İbn Haldûn, vahiy/din kökenli yasalarla inşa edilen söz konusu yönetimi *dinî siyaset* olarak nitelendirerek, bu yönetimin insanı hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutluluğa ulaştırdığı için en faydalı siyaset türü olduğunu vurgulayacaktır.⁵⁷⁷

⁵⁷³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 129; İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Littera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 188; İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci’l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi’t-te’vil mine’ş-şübehi’l-müzîğa ve’l-bide’i’l mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu’l-makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 230; İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 229.

⁵⁷⁴ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 57.

⁵⁷⁵ Ebü’l-Hasan el-Âmirî, **Kitâbü’l-Emed ale’l-ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 188; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017, s. 33; İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 188; İbn Rüşd, **Cevâmî’u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 94.

⁵⁷⁶ Özturan, İslâm siyaset felsefesinde siyasetin sadece bu dünyadaki hayatı değil, ölümden sonraki hayatta da kapsamasını, Aristoteles özelinde, antik Yunan siyaset düşüncesiyle karşılaştırmaktadır. Ona göre, İslâm filozoflarının ortaya koyduğu şekliyle siyaset, Aristoteles’in siyasetinden çok daha kapsayıcı bir yapıya sahiptir. Çünkü Aristoteles’ten siyaset yalnızca bu dünya hayatının düzenlenmesiyle ilgilenmektedir. Nitekim bu durum, İslâm siyaset filozoflarının Aristoteles’ten ayrıldığı en temel noktalardan birini oluşturmaktadır. Bkz. Hümeyra Özturan, **a.g.e.**, s. 483.

⁵⁷⁷ İbn Haldûn, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, c. I, s. 420-421, 571.

Âmirî toplumsallaşmanın, ancak din ile gerçekleştirilebileceğini ve bu temelde ihdâs edilen yasaların insanlar arasında düzen ve adaleti tesis eden en önemli unsurlar olduklarını düşünmektedir. Öyle ki Âmirî, din temelli yasalarla kurulan toplumsal yapıların insanlara gerçek anlamda insan kimliği kazandıran en önemli ilkeler olduklarına işaret etmektedir. Bu çerçevede dinin, toplumsallığın ve dolayısıyla insan doğasının bir parçası olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âmirî, “insan tabiatı gereği toplumsal bir hayvandır” yargısını “insan doğası gereği dinî bir canlıdır (*el-insân dîniyyun bi't-tab'*)” şeklinde yeniden kurmaktadır.⁵⁷⁸ Bu temel önermeyle, dinin insan varlığından ayrı düşünülemeyeceğini belirten Âmirî, akıl sahibi olmak gibi din duygusuna sahip olmayı da insanı diğer canlılardan ayıran temel bir özellik olarak değerlendirmektedir. Başka bir anlatımla insanın din duygusu sonradan kazanılan bir edim değil, onun varoluşsal bir parçasıdır.

İnsan olmaklık ile din arasında kurulan bu ilişki biçimi dinin, insan yaşamını bütün alanlarıyla kuşattığını ve onun anlam dünyasını belirlediğini göstermektedir ki, İbn Rüşd, dinin/*şerîat*ın insanın varlığı için zorunlu olduğunu düşünmektedir.⁵⁷⁹ Böylece insanın toplumsal hayatını şekillendiren yasaların, şer'î hükümler bütünü olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktadan hareketle şer'î hükümlerin bütünü anlamında kullanılan *şerî'at*, dinin ve dolayısıyla toplumun gerek itikadî gerekse de amelî alanına giren bütün hükümlerini kapsadığını söylemek mümkündür. Buna göre *şerî'at*, toplumsal düzen ve kurumları oluşturmak için ilâhî iradenin ihdâs ettiği hükümlerin bir tezahürüdür. Bu anlamı itibariyle *şerî'at*, ilâhî kaynaklı toplumsal düzen ve bu düzeni oluşturan tanrısal yasalar anlamında kullanılmaktadır.

Diğer İslâm filozoflarına benzer şekilde Yahya b. Adî, yasaların kökenindeki vahiy ve peygamberlik temeline işaret etmekle birlikte onlardan farklı olarak bunu insan doğasına içkin olan kötülükle de ilişkilendirmektedir. Ona göre, insanlar arasında düzensizlik ve zulmü ortaya çıkaracak görüş ve fiiller, insanların büyük bir kısmında yaratılışları itibariyle mevcuttur. Bu yaratılış üzere olan insanların erdemli bir yasal düzeni tesis etmeleri mümkün değildir. Çünkü insan, doğasında var olan kötü huyları/ahlâkı (*el-ahlâkü'l-mezmûme*) düşünme (*fikr*) ve ayırt etme (*el-temyiz*)

⁵⁷⁸ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 68.

⁵⁷⁹ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)**, çev. Kemal Işık; Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 329-330.

yetileriyle kontrol altına almaması durumunda kendisinde hayvanî huyların baskın gelmesine ve böylece düzen ve adaleti ortadan kaldıran davranış biçimlerine sahip olmasına neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle, düşünme ve ayırt etme yetileriyle hayvanlardan ayrılmalara karşın insanlar, bu yetilerini kullanmadıkları sürece hayvanlarla ortak alışkanlık ve davranışlara sahip olurlar. Ayrıca İbn. Adî, insanların kötü ahlâk üzere yaratıldığını ve bu sebeple kötü arzu ve alışkanlıklara yöneldiklerini düşünmektedir. Nitekim bu durum insanların iyi yönetime (*el-siyâsetü'l-mahmûde*) ve erdemli bir toplumsal yapıya duydukları ihtiyaca kaynaklık etmektedir.⁵⁸⁰

Bu bağlamda Yahya b. Adî, yöneticilere toplumsal teşkilatlanmanın oluşturulması ve sürdürülmesinin yanı sıra, onlara ahlâkî bir rol de biçmektedir.⁵⁸¹ Ayrıca doğası itibariyle kötü ahlâka sahip olan birisi tarafından kurulan toplumsal yapı, bu yapıyı kuran kişinin bireysel çıkarlarını temel aldığı için böyle bir toplumda gerçek anlamda düzen ve adaletin sağlanması mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Adî, insanlar arasında yasa ve iyi yönetimi tesis edecek kişilerin, doğasına herhangi bir kötülüğün bulaşmadığı insanlar olmaları gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, kendisinde herhangi bir kötü ahlâk ve davranışın bulunmadığı böyle bir kişi, “insanî yetkinliğin zirvesi ve beşerî faziletin nihai noktası”na ulaştığı için gerçek anlamda düzen ve adaleti tesis edebilir. Başka bir anlatımla, erdemli bir toplumsal teşkilatlanma, ancak beşerî yetkinliğin zirvesine ulaşan ve bu yönüyle diğer insanlardan üstün olan kişi tarafından kurulabilir. İbn Adî, bu niteliklere sahip olan kişinin *doğası gereği yönetici* (*reîs b'it-tab'*) olduğunu düşünmektedir.⁵⁸² İslâm düşüncesinde peygamberlerin beşerî yetkinliğin zirvesinde bulunmaları, her türlü kötü düşünce ve fiillerden durmaları göz önünde bulundurulduğunda İbn Adî'nin bahsettiği yönetici karakterinin peygamberlere işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî, zarurî ihtiyaçların karşılanması bakımından insanın doğası itibariyle eksik ve bu nedenle kendi türdeşleriyle birlikte yaşamak zorunda olduğu düşüncesi temelinde diğer İslâm filozoflarıyla benzer görüşleri benimsemektedir. Fakat toplumsal teşkilatlanmayı oluşturan yasaların kökenleri ve bu yasaları ihdâs

⁵⁸⁰ Yahya b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 9-10; Hümeýra Özturan, **a.g.e.**, s. 480.

⁵⁸¹ Sidney H. Griffith, “Introduction”, **Yahya İbn 'Adî: Reformation of Morals**, Utah: Brigham Young University Press, 2002, s. XLI.

⁵⁸² Yahya b. Adî, **a.g.e.**, s. 94.

eden yasa koyucunun kimliği hakkında ise farklı düşünmektedir. Buna göre vahiy ve peygamber merkezli toplumsallık fikri, Râzî’de yerini akıl ve filozof merkezli toplumsallık düşüncesine bırakmaktadır. Ona göre düşünce ve toplumsal kurumların en önemli kurucu unsuru olan akıl, insanların iyi yaşamalarını ve birbirlerine yardımlaşmalarını sağlamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde insan, kendi hayat koşullarının iyileştirilmesi için gerekli olan bütün zarurî ihtiyaçları akıl aracılığıyla karşılamıştır. Böylece insan, biyolojik varlığını sürdürmek ve amaçlarını gerçekleştirmek için gerekli olan bütün sanatları akıl sayesinde öğrenmiştir. Dolayısıyla insanların bir arada yaşamalarını sağlayan en temel unsur onların birbirlerine yardım etmeleridir; bunu mümkün kılan şey akıl olduğu için toplumsallaşmanın temelinde yatan ilke de akıldır.⁵⁸³ Ayrıca Râzî’nin savunduğu söz konusu yönetim anlayışının, İbn Haldûn’un **Mukaddime**’de belirttiği *aklî siyaset* türüne denk gelmektedir. Çünkü bu yönetimde yasalar, herhangi bir tanrısal kökene dayandırılmadan devlet teşkilatlanmasının içinde yer alan kişiler tarafından ihdâs edilmektedir.⁵⁸⁴

Ebû Bekir er-Râzî’ye göre insan için en değerli olan şey “doğasındaki isteklere boyun eğip onlara köle olmak değil, düşünce gücünü kullanarak” nefsinin ehliştirmektir.⁵⁸⁵ İnsanların arzularına uymaları, ortak fikir ve davranışların oluşmasını engelleyeceği için toplumsal düzen ve yasalılığın kurulması mümkün olmayacaktır. Bu açıdan Râzî, üstün doğası itibarıyla nefsanî güçlere kapılmayan ve insanlar arasında fikir ve davranış ortaklığını oluşturan kişinin erdemli filozof (*el-feylesufu’l-fâdil*) olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸⁶

Bu çerçevede erdemli filozofun hayatı, “bütün insanlara adil davranmayı, sonra da onlara karşı erdemli olmayı, herkesin iffeti, merhameti, nasihati şiar haline getirmeleri ve herkesin yararı için çalışmayı” öngören bir niteliğe sahiptir.⁵⁸⁷ Bu yaşam tarzı itibarıyla erdemli filozofun insanlar arasında önderlik ve rehberlik

⁵⁸³ Ebû Bekir er-Râzî, “Ahlâkın İyileştirilmesi [et-Tıbbü’r-rûhânî]”, **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 84; Patricia Crone, **a.g.e.**, s. 258; Hüseyin Karaman, **Ebû Bekir Râzî’nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 34, 175-177.

⁵⁸⁴ İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 420.

⁵⁸⁵ Ebû Bekir er-Râzî, **a.g.e.**, s. 94.

⁵⁸⁶ Ebû Bekir er-Râzî, **a.g.e.**, s. 88.

⁵⁸⁷ Ebû Bekir er-Râzî, **a.g.e.**, s. 186.

yapmaktadır. Nitekim Râzî insan nefsinin, ancak felsefî düşünce sayesinde bu dünyadaki kötülüklerden arınıp öteki dünyada kurtuluşa ulaşacağını düşünmektedir.⁵⁸⁸ Bu anlayışa göre, toplumsal düzen ve yasalılığın yanı sıra, insanın gerçek mutluluğa ulaşması vahiy ve peygamber aracılığıyla değil, akıl/felsefe ve filozof aracılığıyla gerçekleşmektedir. Çünkü peygamberlerin getirdiği vahiy, taklit ve hayal temelinde inşa edildiği için insanları gerçek mutluluğa ulaştırması mümkün değildir. Bu bağlamda Râzî insanların, peygamberlerin getirdiklerinden uzaklaşıp yalnızca felsefî düşünceyle ilgilenerek kurtuluşa ulaşabileceklerini düşünmektedir.⁵⁸⁹

Râzî, yasal düzeni tesis eden kişiler olarak görmediği peygamberlerin, toplumsal düzeni ortadan kaldıran düzen bozucu kimseler olduklarını düşünmektedir. O, Ebû Hâtîm er-Râzî ile arasında geçen bir tartışma sırasında şunları ifade etmektedir:

“Allah’ın, bazı kimseleri peygamber olarak seçip bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyorsunuz? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helâk olmasını ilâhî hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?”⁵⁹⁰

Râzî’nin yukarıdaki sözlerinden anlaşıldığı üzere peygamberler, düzen ve adaletin kurucuları olmayıp din savaşlarıyla insanlar arasında düzensizlik ve zulmün artmasına neden olmaktadır. Bu anlayışa göre dinler insanlar arasında fikir ve davranış ortaklığını kurmak bir yana, bilakis düzensizliğe kaynaklık etmektedirler. Bu anlamda peygamberlerin ve onların ihdâs ettiği dinlerin toplumsal maslahata herhangi bir katkısının olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵⁹¹

Diğer İslâm filozoflarının aksine Fârâbî, insanlar arasındaki toplumsal düzen ve yasalılığı tesis eden ilk yasa koyucuların kimler oldukları hakkında kesin bir ifade

⁵⁸⁸ “Ebû Hatim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 298.

⁵⁸⁹ **a.g.e.**, s. 300.

⁵⁹⁰ **a.g.e.**, s. 286.

⁵⁹¹ Paul E. Walker, “Râzî’de Dünya Görüşü ve Siyaset”, **İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, ed. Charles E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 74.

kullanmamaktadır. Ancak Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**'ta, ilk insan toplumundan itibaren var olan düzen kurucu kişiler için dil ve düşüncenin gelişim süreci bağlamında çeşitli ipuçları vermektedir. Ona göre, ilk olarak anlatılmak istenen şeye delalet eden işaretlerle başlayan dilin gelişimi, nidalara ve daha sonrasında sadece duyulur nesnelere işaret eden dile doğru giden bir süreçtir. Duyulur nesnelerin ötesini işaret eden dil ise öncelikle mizaçları bu dile uygun olan insanlar arasında ortaya çıkmıştır. Bu dilin oluşması da söz konusu gelişim sürecinin nihayete erdiği anlamını taşımaktadır.⁵⁹² Dil ile düşünce arasındaki bu ilişkiyi **Kitâbu'l-Hatâbe**'de de sürdüren Fârâbî, insanlar arasında kullanılan dile bağlı olarak ilk önce hitabet/retorik tarzında gelişen bir düşünce sistemi ortaya çıkmış. Bunu takiben sırasıyla şiir, safsata, cedeli ve en nihayetinde burhânî tarzda gelişen düşünce sistemleri oluşmuştur.⁵⁹³

Fârâbî, toplumsal teşkilatlanmayı soyut düşünce sisteminin söz konusu gelişim süreciyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre dilin ve dolayısıyla düşüncenin burhânî düzeye doğru gerçekleşen gelişim süreci, insanlara rehberlik eden seçkin bir kesimin varlığıyla mümkün olmuştur. Bu kişiler insanlar arasında şiir ve hikâye gibi çeşitli anlatım türleriyle belli bir ortaklık oluşturmuşlardır ki, bu ortaklık temelinde toplumsal düzenin kurulması mümkün olmuştur. Fârâbî, söz konusu kişilerin kendi toplumlarının “fasihleri, beligleri, ilk filozofları, yöneticileri” olduklarını ifade etmektedir.⁵⁹⁴ Bu itibarla insanlar arasında fikrî anlamda ortaklıkların oluşmasına imkân sağlayan söz konusu kişilerin, düzeni tesis eden kimseler oldukları söylenebilir. Ancak ilk bakışta bu kişiler her ne kadar sahip oldukları nitelikler sayesinde diğer insanlardan ayrılırsalar da Fârâbî, onların henüz burhânî tarzda bir düşünceye sahip olmadıkları için diğer insanlarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna göre ilk toplum başkanları, insanların işlerini yapmaları için gerekli olan düzeni sağlayan ve bu doğrultuda onları yönlendiren kişilerdir.⁵⁹⁵

⁵⁹² Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 74-87; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 524-526.

⁵⁹³ Fârâbî, “**Kitâbu'l-Hatâbe**”, çev. Ali Tekin, **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 74.

⁵⁹⁴ Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 80.

⁵⁹⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 85.

Bu anlayışla, ilk toplum başkanlarının burhânî tarzda bir bilgiye sahip olmamasından dolayı gerçek filozof olmadıkları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde onlar, burhânî felsefe temelli bir din oluşturmadıkları için de gerçek din kurucu kimseler de değildirler. Ayrıca Fârâbî, ilk toplumsal yapının seçkin kimseler tarafından anlatılan hikâyelerden neşet eden ilkeler temelinde oluşturulduğuna işaret etmektedir.⁵⁹⁶ Bu noktadan hareketle Fârâbî'nin, Âmirî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün aksine ilk toplumsal teşkilatlanmanın peygamber ya da gerçek filozof olmayan, yani burhânî felsefeyi temel almayan erdemsiz düşünce ve din kurucuları tarafından oluşturulduğu fikrini benimsediği ileri sürülebilir. Nitekim Fârâbî'nin cahil şehirlerin ilki olarak zikrettiği zaruret şehrinin varlığı, bu değerlendirmeyi desteklemektedir.⁵⁹⁷

Fârâbî'nin, ilk toplumsal düzenin kurulması bağlamında dilin kurucu unsur olduğu şeklindeki bu düşüncesinin Aristoteles'in, insanlar arasında görüş birlikteliğini sağlayan en önemli unsurun dil olduğu şeklindeki düşüncesiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'e göre dil, topluma içkin olan değer ve ilkelerin oluşmasını sağlamaktadır. Çünkü ailede, toplumda ya da devlette düzenin ancak temel ilkeler hakkındaki ortak görüşle sağlanabilir. Bu durum insanların yalnızca *egelaion zoon*, yani topluluk halinde yaşayan bir canlı olmadığını, aksine toplumsallık bilincinin altında dil aracılığıyla iyi ile kötüyü ve doğru ile yanlış ayırt etme gücünün yer aldığı bir toplumsal yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle insan, topluluk halinde yaşayan diğer hayvanlardan ayrılarak *politikon zoon*, yani yasalar temelinde gelişen sosyo-politik bir örgütlenme içerisinde yaşayan bir canlıya dönüşmektedir.⁵⁹⁸ Başka bir anlatımla ortak dil ya da dil birlikteliği, insanlar arasında her alanda fikir birliğinin sağlanması için gerekli olan ortak zemini kurarak toplumsallaşmanın gerçek anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlayış, Fârâbî'nin bahsettiği ilk toplumsal birliktelikte insanların üzerinde uzlaştıkları ortak görüşlerin oluşması için gerekli olan koşulları sağlanması ile dil arasındaki ilişkinin kökenini açıklamaktadır. Bu çerçevede Fârâbî'nin, dil ile toplumsal birliktelik arasındaki Aristotelesçi söz konusu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

⁵⁹⁶ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 80.

⁵⁹⁷ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 206; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 136-138.

⁵⁹⁸ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 10; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1113b-30.

Fârâbî, toplumsal birliktelik ile tarihsel süreç içerisinde yetkinliğe ulaşan nazarî bilgi arasında kurduğu ilişkiyi toplumsal yapının fizikî yapısı bağlamında da sürdürmektedir. O, insanların varlık gayelerini gerçekleştirilmesine imkân sağlayan yetkin toplumların *büyük*, *orta* ve *küçük* olmak üzere üç farklı sınıfa ayırmaktadır. Buna göre *büyük yetkin topluluk*,⁵⁹⁹ yaşanabilen dünyanın tamamında bütün toplulukların gerçek mutluluğu elde etmek amacı etrafından bir araya gelmesiyle oluşurken orta yetkin toplum ise bir ulusun yaşanan dünyanın belli bir bölümünde bu amacı gerçekleştirmek için bir birliktelik kuran topluluktur. İnsanın varlık gayesini gerçekleştirmek için gerekli olan bütün koşulları sunan en küçük toplumsal birliktelik ise şehirdir. Buna göre şehir, yetkin toplumların en küçük birimi olmasına karşın, aynı zamanda bu yetkinliğin ilk başladığı toplumsal birlikteliktir. Başka bir deyişle, en üstün iyiye ve en son yetkinliğe ilk olarak şehirde ulaşılmaktadır. Ayrıca şehirden çok daha küçük olan köy ve mahalle tarzındaki toplumsal birlikteliklerde en yüksek iyinin elde edilmesi mümkün değildir; çünkü bunu gerçekleştirmek için birçok şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bunlar da ancak şehirde elde edilmektedir.⁶⁰⁰

Buna karşın her şehirde bu yetkinlik gerçekleştirilememektedir; çünkü şehirlerin farklı gayeler etrafından bir araya gelmeleri bu yetkinliğin elde edilmesi için gerekli olan bütün koşulları sağlamamaktadır. Bunun yanı sıra *gerçek mutluluk*, ancak bilinçli bir yönelişle elde edilmektedir.⁶⁰¹ Dolayısıyla insanların bilinçli bir ayırt etme sonucunda oluşan bu gaye etrafında bir araya gelmeleri ve fiillerini de buna uygun olacak şekilde düzeltmeleri gerekmektedir. Bu anlayışla, insanların en yüksek iyi olan

⁵⁹⁹ Câbirî, Fârâbî'nin *büyük yetkin topluluk* fikrinden hareketle, onun bir dünya devletini tasarladığı şeklinde yapılan yorumların doğru olmadığını düşünmektedir. Öyle ki evrensel bir devlet tasavvurunun yanı sıra, onun bütün beşeriyeti birleştirme gayretinde olduğunu ya da onun Yunan şehir devletinden hareketle kendi erdemli şehrini inşa ettiğini söylemek de doğru bir değerlendirme değildir. Çünkü Fârâbî'nin temel gayesi, insanlar arasında belli sosyal, fikrî ve dinî bağların oluşturulmasıdır. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, çev. A Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 82. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ve bilhassa **Kitâbü'l-Mille**'de çeşitli bağlamlarda erdemli şehri oluşturan bireyler arasında görüş birliğinin son derece önemli olduğunu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla erdemli toplumun yalnızca bir şehri, belirli bir bölgeyi ya da oturulabilen dünyanın bütününe kapsamasından ziyade, esas önemli olan şey erdemli toplumdaki bireyler arasında kurulan bağlardır. Bu çerçevede Câbirî'nin söz konusu değerlendirmesinin doğru bir değerlendirme olduğu söylenebilir.

⁶⁰⁰ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 186; Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 16. İyinin elde edilmesi ile şehir arasında kurulan ilişkin karşı. Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 9.

⁶⁰¹ Fârâbî, "Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde", çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 148.

gerçek mutluluğu elde etmek için gerekli olan şeylerde birbirlerine yardım ettiği şehir, *erdemli şehir* olarak tanımlanmaktadır. Benzer şekilde *erdemli yönetim* ise insan tarafından elde edilebilecek en yüksek erdemi elde edilmesini mümkün kılan yönetim türüdür.⁶⁰²

II. Yasa Koyuculuğun Psikolojik/Epistemolojik Temelleri

Sıradan insanlardan farklı olarak yöneticilerin sahip olduğu özellikler, onları beşerî olandan uzaklaştırıp ilâhî alana yaklaştırdığı gibi yönetimlerinin meşruiyetini ve mutlaklığını da güçlendirmektedir. Bu nedenle toplum yöneticilerin sahip oldukları ayırt edici özellikler, siyaset felsefesinin önemli konuları arasında yer almıştır. Bu çerçevede İslâm filozofları, yasa koyucunun özellikleri hakkında çeşitli önerilerde bulunmuşlardır. Yasa koyuculuk için gerekli görülen özellikler, bilhassa Platon'un bu husustaki görüşleriyle uyuşsa da önemli ölçüde İslâm düşünce ve kültür dünyasından etkiler taşımaktadır.

İslâm felsefesinde peygamberlik ve filozofluğu felsefi bir problem olarak ele almaları ve bunların nefsin idrak güçleri temelinde açıklamaları bakımından Fârâbî ve İbn Sînâ isimleri öne çıkmaktadır. Peygamberliği mütehayyile gücü ile ilişkilendiren Fârâbî, filozofu ise akıl zemininde açıklamaktadır. Buna karşın İbn Sînâ, peygamberi sezgi kavramıyla açıklarken filozofu ise nazarî yetkinlik ile ilişkili olarak ele almaktadır. Bu durum, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın epistemolojik sistemleri bağlamında mütehayyile gücünü ve akıl mertebelerini incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Fârâbî, peygamberlikle ilişkilendirdiği mütehayyile gücünün temel işlevinin epistemolojik anlamda duyu ve akıl güçlerine hizmet etmesi olduğunu belirtmektedir. Duyu güçleri tarafından algılanan duyusal sûretlere, yönetici duyu gücü, yani ortak duyu (*hissi müşterek*) tarafından anlamlı bir bütünlük kazandırılmaktadır. Ayrıca mütehayyile gücü, ortak duyudaki bu sûretleri kendisinde korumaktadır ki, bu yönüyle duyusal sûretlerin toplandığı bir tür depo görevini de görmektedir. Bu gücün bir diğer

⁶⁰² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 186; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 44; Fârâbî, "Fusulü'l-medîni", çev. Hanefi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medîni, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde*, İstanbul: İFAV, 2005, s. 64-65; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 102.

önemli işlevi ise kendisinde bulunan sûretler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Buna göre mütehayyile gücü, duysal sûretleri birbirinden ayırarak ya da birbiriyle birleştirerek yeni formlar ortaya çıkarmaktadır.⁶⁰³

Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, mütehayyile gücünün farklı bir özelliğinden daha bahsetmektedir. Bu özellik, akıl gücü tarafından gönderilen şeyin kendisine eklenmesi sonucunda yeni bilgi formlarının oluşturmastır. Mütehayyile gücünün bu özelliğini taklit (*muhâka*) kavramıyla açıklayan Fârâbî şöyle demektedir:

“Böylece o, (a) bazen beş duyudan gelen duyuları, nezdinde mahfuz bulunan duyuları onların taklitleriyle birleştirmek sûretiyle taklit eder, (b) bazen makulleri taklit eder, (c) bazen beslenme gücünü taklit eder ve (d) bazen de arzu gücünü taklit eder. O, yine bedeni üzerinde bulunduğu mizacı taklit eder.”⁶⁰⁴

Mütehayyile gücünün taklit özelliği, hayvanî nefsin herhangi bir gücünde bulunmadığı gibi aklî güçlerinin de sahip olmadığı yeni bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle taklit özelliği sadece mütehayyile gücüne özgü bir özelliktir.⁶⁰⁵ Ayrıca Fârâbî, yukarıdaki pasajın devamında söz konusu özelliğin bütün insanlarda eşit olarak bulunmadığına, ancak mizaca bağlı olarak yetkinliğinin değiştiğine işaret etmektedir. Buna göre mütehayyile gücünün taklit özelliği, mizaçları itidalli bir şekilde oluşan insanlarda son yetkinliğine ulaşmaktadır.

Mütehayyile gücünün, bedenin sahip olduğu mizaca bağlı olarak taklit özelliğini gerçekleştirmesi ve mizacın itidalli olması tanrısal inayetin bir sonucudur.⁶⁰⁶

⁶⁰³ Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 53-53; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 22.

⁶⁰⁴ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 172.

⁶⁰⁵ Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara: Atlas Kitap, 2015, s. 251.

⁶⁰⁶ Fârâbî'nin felsefî sisteminde nübüvvetin tanrısal bir inayet sonucunda belirlendiğini düşünmeyen Türker'e göre sudûr sistemi içerisinde peygamberlik bir seçki (*ihisâs*) değil, kabiliyet olarak değerlendirilmez. Çünkü bu sistem içerisinde peygamberlik makamı, tanrısal iradenin doğrudan bir seçkisi sonucunda değil, varoluş sürecinde insanın itidalli bir mizaç ve mükemmel bir mütehayyileye sahip olmasıyla elde edilir. Diğer bir ifadeyle gerekli niteliklere sahip olan herkes tanrısal bilgiye muhatap olabilir. Nitekim sudûrcu bir metafizik sistem içerisinde Tanrı'nın bir iradesinin bulunmaması, insanlar arasında bir peygamber seçilmesini de mümkün kılmamaktadır. Bkz. Ömer Türker, **İslâm'da**

Bu bağlamda taklit işlevinin yerine getirilmesinin ilâhî bir lütfun sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mütehayyile gücünün bu özelliği, bilhassa akledilirlerin taklit edilmesi, bütün insanlarda ortak olan bir istidad değildir aksine, yalnızca buna uygun mizaca sahip olan insanlarda gerçekleşmektedir. Bu durum da sudûr teorisinde insanın varoluş süreci ile ilişkilidir.⁶⁰⁷ Buna göre, bir kişi belli bir eğitim süreci sonucunda ya da riyazet yöntemlerini uygulayarak mütehayyile gücü bakımından yetkinliğin son sınırına ulaşamaz. Bu yetkinlik seviyesi, ancak varoluş süreci sonucunda bu kişinin mizacının en mükemmel şekilde dengelenmesiyle gerçekleşmektedir.⁶⁰⁸

Fârâbî'nin mütehayyile gücü hakkındaki söz konusu tasvirî karşısında İbn Sînâ bu gücü daha çok iç idraklerden birisi ve ilâhî âlem ile ilişkisi yönüyle ele almaktadır. Buna göre, nefste ortak duyu ve hayal gücünden sonra ortaya çıkan mütehayyile gücü, beynin ortasındaki boşlukta yer almaktadır. Bu gücün en temel işlevi, hayalde saklı olan duyuşal sûretlerin bir kısmını birbirinden ayırıp birleştirmektir. Böylece dış duyular tarafından sağlanan her sûret, ister akli ister mantıkî veya duygusal olsun fark etmeksizin, mütehayyile gücü tarafından çeşitli sembollere dönüştürülür. Mütehayyilenin ilâhî âlem ile olan ilişkisi ise buraya ait bilginin elde edilmesiyle ilişkilidir ki, bu bilgi Faal Akıl tarafından verilen akledilir küllî kavramlar ve tikeller hakkındadır. Bu güç, hayvanî nefslerde mütehayyile olarak isimlendirilirken; insanî nefslerde mütefekkiye şeklinde isimlendirilmektedir.⁶⁰⁹

Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 256, 257-258. Fakat sudûr sisteminde bütün nedenlerin Tanrı'da son bulması, bu sistem içerisinde ortaya çıkan peygamberliğin de ilâhî bir nedenin sonucu olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu sistemde ortaya çıkan tanrısal irade, İslâm dinî literatüründe Tanrı'ya nispet edilen kadîr-i mutlak anlayışından da farklıdır. Burada neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde var olan bir felsefî tanrısal inayet söz konusudur. Dolayısıyla peygamberlik bu türden bir inayet neticesinde hangi insanlara verileceği belirlenmektedir.

⁶⁰⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 172.

⁶⁰⁸ Bu anlayış çerçevesinde mütehayyile gücü bakımından yetkinliğin son sınırına ulaşan peygamberler, nazarî ilkeler veya yasa hakkındaki bilgiye ulaşmak için filozofunkine benzer şekilde burhânî bir araştırmaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü itidalli bir mizaca sahip olan peygamberler, iç idraklerinin akılla uyumlu ve en mükemmel şekilde kullandıkları için bu bilgilere hemen ulaşmaktadırlar. Bkz. Ömer Türker, **a.g.e.**, s. 185-186.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 112; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 151. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya benzer şekilde Âmirî, mütehayyile gücünü geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar bilgilerin verilmesiyle ilişkilendirmektedir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ, mütehayyile gücünün bu yönünü peygamberlere özgü kılarken Âmirî ise böyle bir ilişki kurmamaktadır. Bu bağlamda Kaya, Âmirî'nin peygamberlerin "görmesini", ayrı bir kategoride değerlendirdiğine dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra,

Akıl mertebeleri hususunda büyük ölçüde benzer görüşleri paylaşan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre insanın eylemleri düşünmeye dayalı bir seçim ve çıkarıma dayanmaktadır. İnsan nefsi, bitkisel nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahip olmakla birlikte hayvanî nefsin güçlerine de kendi mizacı ölçüsünde sahiptir. İnsana ait nefs-i nâtika/akıl, amelî ve nazarî şeklinde iki ana kısma ayrılmaktadır. Bu çerçeveye göre nefs-i nâtikanın amelî kısmı bedene yönelik iken nazarî kısmı ise yüce ilkelere yöneliktir.⁶¹⁰

Nefs-i nâtikanın amelî kısmı, belli tikel fiillere yönelik bedensel hareketlerin yapılmasını sağlamaktadır. Buna göre amelî akıl, insan bedenini duyuşal öncüllerden düşünmeye özgü tikel amaçlara ulaşabilmesi için gerekli olan hareket ettirici ilke konumundadır. Ayrıca amelî akıl, diğer güçlerden etkilenmediği gibi onları kontrol altına alan ve yöneten güçtür. O, bu yönüyle insanî iradenin kapsamına girmektedir. Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ aklî güç sayesinde nefs-i nâtika, bedenî güçlere üstün gelmesinden dolayı temel ahlâkî yargıları oluşmasına imkân sağladığını düşünmektedirler. Buna göre insanın ilim ve sanatları elde etmesine benzer şekilde, yalanın ve zulmün kötü olması şeklindeki temel ahlâkî öncülleri de amelî akıl sayesinde kazanmaktadır. Ancak söz konusu ahlâkî yargıların ortaya çıkması nefsin nazarî akıl kısmıyla olan ilişkisinin bir sonucudur. Başka bir anlatımla, amelî aklın bedenî güçlere üstün gelmesi ve nazarî akla tâbi olması, temel ahlâkî öncüllerin oluşmasına imkân sağlamaktadır.⁶¹¹ Bu çerçevede amelî aklın toplumsal hayatın kurulması, düzenlenmesi ve sürdürülmesinin kaynağı konumunda olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹²

Nazarî gücün temel özelliği, maddeden soyutlanmış tümel sûretleri kendi yapısında bulundurmasıdır. Buna göre bu güç, herhangi bir maddeyle ilişkili olmayıp bizatihi soyutlanmış sûretleri oldukları hal üzere kabul etmektedir. Ancak bu sûretler,

mütehayyile gücü özelinde ortaya çıkan bir diğer husus ise Âmirî'nin, bu güce duyuların sûretlerinin saklama yetkinliğini vermesidir ki, bu çerçevede onun Fârâbî ile benzer bir görüş paylaştığı anlaşılmaktadır. Bkz. "Şeyh [Ebû Ali b. Sînâ] ile Âmirî Arasındaki Yedi Oturum", nşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 72, 73-dn. 52, 138, 35. soru/cevap.

⁶¹⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 166; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 152.

⁶¹¹ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 166; İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme", **İbn Sînâ Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç; M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, s. 117.

⁶¹² M. Cüneyt Kaya, **a.g.m.**, s. 66.

soyutlanmamış durumda olduklarında onları maddeden herhangi bir eklenti kalmayınca kadar soyutlayarak bu haliyle onları kabul eder. Fakat nazarî gücün soyut sûretleri kabul etmesi, öncelikle kendisinde kuvve olarak yer aklın bilfiil hale gelmesiyle mümkün olmaktadır.⁶¹³

Bu çerçevede Fârâbî insanî aklı, “makullerin intibalarını kabul etmek için hazırlanmış bir maddede bulunan bir heyet” şeklinde tanımlamaktadır.⁶¹⁴ Buna göre aklın ilk mertebesi, kendisinde henüz herhangi bir soyut ilkenin ya da varlığa ait sûretlerin yer almadığı *heyûlânî akıl* mertebesidir.⁶¹⁵ Ayrıca heyûlânî akıl, bütün insanlarda ortak olan bir istidad durumdaki akıldır; bu potansiyellik tabiatı gereği insanı diğer canlılardan ayıran, kendisine özgü bütün yetkinlikleri kuvve olarak barındırmaktadır.⁶¹⁶ Ancak bu ortaklığın aklın diğer mertebeleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü diğer akıl mertebelerinde insan kendi çabası sonucunda derinlik ve yetkinlik kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle, insanı bilfiil akıl mertebesinden müstefâd (*kazanılmış*) akıl mertebesine çıkartan şey, felsefî ilimlerin tahsil edilmesi ve bunlar üzerinde yapılan derinlikli düşünmedir.

Heyûlânî aklın cevherinde, dışarıdan herhangi bir etki olmadan kendisini kuvveden fiile geçirecek bir yetkinliği bulunmamaktadır. Buna karşın her var olanın nihai gayesi kendi türüne ait kemale ulaşmaktır, çünkü her varlık türü herhangi bir engelle karşılaşmadıkça kendisine özgü olan tabii yetkinliğine ulaşma eğilimindedir. Bunun yanı sıra, Faal Akıl maddeden kurtulma yönünde istidadı bulunan herhangi bir şeye bu yönde bir etkide bulunarak bu yetkinliği gerçekleştirmesini sağlamaktadır.⁶¹⁷ Bu anlayış çerçevesinde nazarî gücün en son gayesi maddeyle herhangi bir ilişkisi bulunmayan ve bu yönüyle ayırık akıllara benzeyen akıl mertebesine ulaşmaktır. Bu

⁶¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 114.

⁶¹⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 160.

⁶¹⁵ Fârâbî, “Risâle fi me’ânî’l-akl”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 131. İbn Sînâ, bu akıl mertebesinin heyûlânî olarak isimlendirilmesinin nedenini şu şekilde ifade etmektedir: “*Bizatihi hiçbir suretin zatına sahip olmayan ve bütün suretler için konulmuş olan ilk heyulanın istidatına olan benzerliğinden dolayı heyulani diye isimlendirilmiştir.*” Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 116.

⁶¹⁶ Fârâbî, “Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, çev. Hanefi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, İstanbul: İFAV, 2005, s. 149; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 92.

⁶¹⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 64; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 81.

amacın gerçekleştirilmesi için öncelikle heyûlânî aklın kuvveden fiil haline geçmesiyle mümkün olmaktadır. Bu durumda heyûlânî akıl dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymaktadır ki, bu etki de semavî akılların sonuncusu olan Faal Akıl’dan gelmektedir. Bu anlamda Faal Akıl’ın insan aklına etkisini İbn Sînâ şu sözlerle ifade etmektedir:

“Akledilirlerin sûretleri de kesinlikle bu şeyin yanındadır ve o halde bu şey bizatihi akıldır. Eğer [bu şey] bilkuvve akıl olsaydı bu iş sonsuza kadar uzardı ki bu imkânsızdır ya da kendi cevheri itibariyle akıl olan bir şeyin yanında durur. İşte bu şey bilkuvve akıl olan her şeyin bilfiil akıl olmasının sebebidir. O, akılların kuvveden fiile çıkmasında tek başına sebep olarak yeterlidir. Bu şey, bilkuvve halde olup ondan dolayı bilfiil hale geçen akıllara kıyasla Faal Akıl olarak isimlendirilmektedir.”⁶¹⁸

Bütün insanlarda ortak olan bilkuvve aklın bilfiil hale geçmesi, yani kullanılabilir bir duruma sahip olması, sürekli olarak bilfiil olan Faal Akıl’ın etki etmesiyle mümkün olmaktadır. Ayrıca bu durum insan aklının tanrısal bir etkinin sonucunda kendi yetkinliğini gerçekleştirmeye başladığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Faal Akıl’ın etkisini kabul eden insan aklı, aslında özü itibariyle tanrısal bir kökene sahiptir.

Heyûlânî akılda, parçanın bütünden küçük olduğu ve tek bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine de eşit olduğu şeklindeki ilk akılsallar, yani aklın başlangıç ilkeleri (*bidâyetü’l-‘ukûl*) ortaya çıkmaktadır ki, bu ilkeler herhangi bir kıyas veya öğrenime ihtiyaç duymadan ortaya çıkan önsel bilgilerdir.⁶¹⁹ İnsan bu ilkelerden herhangi birisine delalet eden bir lafzı duyup o anda onun, kendi nefsinde var olduğunu farkına varmadan önce onun varlığının farkına varamaz. Ayrıca insan nefsinde söz konusu ilkelerin ortaya çıkması ve insan zihninin onları kavraması, aynı zamanda insanî yetkinliğin başladığı ilk mertebeyi de göstermektedir. Fârâbî söz konusu ilkelerin yanı

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi*, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 124.

⁶¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 5. Fârâbî’den farklı olarak İbn Sînâ, söz konusu ilk akledilirlerin insan nefsinde ortaya çıkması *heyûlânî akılda değil, bilmeleke akıl* olarak isimlendirdiği akıl mertebesinde ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 116.

sıra, Faal Akıl'dan gelerek akla yerleştğinde, mütehayyile gücünde saklı olan duyulara dayalı birtakım akledilirlerin de akletme gücünde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Dolayısıyla insan nefsinde ilk ortaya çıkan akledilirler yalnızca doğrudan Faal Akıl'dan gelmemektedir, ondan gelen bir etkiyle duyusal suretlerden hareketle de ilk akledilir ilkeler oluşmaktadır.⁶²⁰

Ancak bu bedihî bilgiler insanın, “hakkı hak olarak bilmek ve iyiliği de onunla amel etmek ve onu elde etmek” şeklinde ifade edilen yetkinliğini gerçekleştirmek için tek başına yeterli değildir.⁶²¹ Dolayısıyla söz konusu yetkinliğin elde edilmesi için öncelikle bu ilkelerden, yani bilinenlerden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi gerekir. Bu durum farklı bir akıl mertebesini ortaya çıkarmaktadır. Bu akıl mertebesi Fârâbî tarafından bilfiil akıl şeklinde isimlendirilmektedir.⁶²²

Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ, bilfiil aklın bilmeleke akılda ortaya çıkan akledilirleri akletmesi ve aklettiğini akletmesi sonucunda oluştuğunu düşünmektedir. Bu akıl mertebesi, nefs-i nâtıkada ilk akledilirlerin ortaya çıkması ve ikinci akledilirlerin elde edilmesi için nefsin hazır hale geldiği durumda oluşmaktadır. Bilfiil akıl sayesinde insanlar, kendisinde yer alan akılsallardan hareketle diledikleri zaman araştırmalar yapabildikleri gibi çeşitli çıkarımlarda da bulunabilmektedirler. Nitekim insanların büyük bir çoğunluğu bu akıl mertebesinde bulunmaktadır. Ayrıca akledilenler çoğaldıkça akletme gücü de buna bağlı olarak artmaktadır. Bu nedenle bilfiil akıl ile çok fazla akledilenlerin akledilmesi, farklı bir akıl mertebesinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır; çünkü bu akıl mertebesi, ilk ilkelere sahip olmasından dolayı tümel biçimleri tasavvur etme melekesine sahiptir.⁶²³

Bilfiil akılda akledilir sûretler yer aldığında onlar üzerinde düşünme ve incelemede bulunduğu gibi onları bilfiil akleder ve hatta aklettiğini de akleder. Bu durumda, yani akledilirlerin bilfiil akledilmesi sonucunda insan nefsinde müstefâd akıl

⁶²⁰ Fârâbî, “Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 169; Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 162. Yaşar Aydın, **a.g.e.**, s. 147.

⁶²¹ İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 48.

⁶²² Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 70-71.

⁶²³ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 118; İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 10.

olarak isimlendirilen farklı bir akıl mertebesi daha ortaya çıkmaktadır.⁶²⁴ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de, müstefâd akıl mertebesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Akletme gücü bilfiil akıl olarak hâsıl olunca, an itibariyle bilfiil akıl olan zâtını akleder ve ondan akledilen, akleden haline gelir. Bu durumda, akletmesi yönünden akledilen olmasıyla akledilen bir cevher olur. Bu durumda onda; akleden, akledilen ve akıl bir ve aynı şey olur. Bununla da Faal Akıl'ın derecesine/*rütbesine* ulaşmış olur; bir derece ki, insan ona ulaştığında mutluluğu tamamlamış olur.”⁶²⁵

Buna göre müstefâd akıl mertebesi, maddeyle herhangi bir ilişkisi bulunmayan düşünürlüğün nefs-i nâtıkada bilfiil idrak edilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burada maddeyle ilişkisi bulunmayan sûretler söz konusu olduğu için herhangi bir soyutlamaya gerek duyulmadan bu sûretlerle doğrudan ilişki kurulur. Diğer bir ifadeyle, bu aşamada insan düşünme fiiliyle, bütün mâkul sûretleri kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil mâkul olarak kavrar. Böylece daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranılan sûretler artık maddelerinden ayrılmış bilfiil mâkuller olarak akıl tarafından kavranmaktadır.⁶²⁶

İbn Sînâ, müstefâd aklın konumunu diğer akıl mertebelerine ve amelî akla nispetle şu şekilde açıklamaktadır:

“Zira sen müstefâd akli başkan olarak bulursun, hepsi ona hizmet eder ve en üst gayedir. Sonra bilfiil akla bilmeleke akıl hizmet eder. Kendisindeki istidat sebebiyle heyulani olan akıl ise bilmeleke akla hizmet eder. Daha sonra amelî akıl, bunların hepsine hizmet eder.”⁶²⁷

⁶²⁴ Fârâbî, “Risâle fî me‘ânî'l-akl”, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 132; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 118.

⁶²⁵ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 26.

⁶²⁶ Yaşar Aydın, **a.g.e.**, s. 97.

⁶²⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 118.

Bu çerçevede müstefâd akıl, nefs-i nâtikanın son mertebesini oluşturduğu gibi bu aklın elde ettiği akletme yetkinliği bakımından ayırık akıllara benzediği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, nefs-i nâtıkada müstefâd aklın ortaya çıkması, tanrısal kökene doğru gerçekleşen bir yükseliş anlamını taşımaktadır. Bu anlamda müstefâd akıl mertebesi, nefs-i nâtikanın aklî yetkinleşme bakımından ulaşmak istediği son erektir. Bunun gerçekleştirilmesi durumunda insan, ontolojik sistemde yeni bir statü kazanmakta ve bu sayede bütünüyle farklı olan yeni bir entelektüel deneyim, yani gerçek mutluluğa (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaşma imkânına da kavuşmaktadır. Bu entelektüel deneyimin en önemli göstergesi ise gerçek anlamda insanî mutluluğun bu aşamada gerçekleşmesidir. Başka bir anlatımla, insanî nefsin aklî yetkinleşmesinin kuvveden gerçek anlamıyla bilfiil haline geçmesi, insanî kemâle giden yolu açmaktadır. Ayrıca nefs-i nâtikanın sahip olduğu diğer bütün güçler müstefâd akla tabi oldukları gibi onun amacının gerçekleştirilmesi için de kendisine hizmet etmektedirler.⁶²⁸

III. Yasa Koyucular ve Özellikleri

İslâm siyaset felsefesinde yasa koyucu karakter olarak öncelikle peygamber ve filozof öne çıkmaktadır. Ancak her peygamber ve her filozof yasa koyucu güce sahip değildir. Bu çerçevede İslâm filozofları, yasa koyuculuğu sistemli bir şekilde belirlenen bazı koşulların sağlanmasına bağlamışlardır. Bu durum, peygamber ve filozof için elzem olan özelliklerin incelenmesini gerekli kılmaktadır.

İslâm siyaset felsefesinde peygamber ve filozofun yanı sıra halife, fakih ve melikü's-sünne kavramlarıyla ifade edilen yöneticiler de yasa koyucu güce sahiptirler. Fakat bu kişiler, peygamber ve filozofun aksine tümel yasaları değil, tikel yasaları ihdâs etmektedirler. Bu durum, onları ikincil derece yasa koyucu karakterler yapmaktadır. Bu türden yasa koyucuların ihdâs ettiği yasalar, peygamber ve filozofun oluşturduğu yasaları temel aldıkları gibi en önemli meşruiyet kaynakları da yine bu yasalardır.

⁶²⁸ Fârâbî, "Risâle fi me'ânî'l-akl", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 132133; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 18; İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 432; Yaşar Aydın, **a.g.e.**, s. 104.

A. Yasa Koyucu Olarak Peygamber ve Özellikleri

İslâm filozoflarına göre, Tanrı'nın ilâhî kelimine ay-altı dünyada yalnızca insan muhatap olmaktadır. Bu anlamda insanın biricikliğinin temel nedeni, onun özü itibariyle yeryüzündeki en saf, zıtlıklardan en uzak ve en dengeli mizaca sahip olmasıdır. Nitekim bu yönü itibariyle nefis-i nâtika, maddeden kurtulma eğilimindedir ve ondan uzaklaştığı ölçüde tanrısal feyizden daha çok pay almaktadır.⁶²⁹

İhvân-ı Safâ, ilâhî kelâmın ilk muhatapları olan peygamberleri, “Allah’tan aldıkları mânâları, anlama ihtimali ölçüsünde her ümmetin anladığı ve tanıdığı şeylerle insanlara farklı dillerle açıklayan ve anlatan Allah ile yarattıkları arasındaki elçilerdir” şeklinde tanımlamaktadır.⁶³⁰ Bu tanıma göre, ilâhî bilginin insanlara ulaşması ve bu bilgi temelinde yeni bir yaşamın inşa edilmesinde peygamberler merkezî bir konumda yer almaktadırlar. Diğer bir ifadeyle, insanların ahlâkî ve toplumsal sınırlarını belirlenmesine yönelik olan ihtiyaç, peygamberliği zorunlu kılmaktadır.

İhvân-ı Safâ’ya benzer şekilde peygamberlerin varlıklarını bir zorunluluk olarak değerlendiren İbn Sînâ, insanları muhatap alan bir bilgi taşımalarından dolayı öncelikle onların insan olması gerektiğini düşünmektedir.⁶³¹ Ayrıca peygamberin insan olması, onu diğer insanlardan ayıran özelliklerin bulunmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu özellikleri sayesinde peygamberler diğer insanlardan üstün olduğu gibi getirdiği ilâhî bilginin insanlar tarafından kabul edilmesine de imkân sağlamaktadırlar.

Fârâbî, peygamberliği nefsin mütehayyile gücü ile ilişkili olarak açıklamaktadır. Bu bakımdan epistemolojik alanda peygamberliğin öne çıkan ilk özelliği mütehayyile gücüyle alakalıdır. Ona göre, mütehayyile gücünün temel işlevi

⁶²⁹ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 77.

⁶³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 285.

⁶³¹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 188; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013, s. 279. **Kur’an**’da peygamberlerin melek ya da başka bir varlık değil, insan oldukları İsrâ 17/84-93, Şuara 26/154 ve Mü’minûn 23/24 gibi çeşitli ayetlerde ifade edilmiştir. Bu durumun, İbn Sînâ’nın peygamberlerin özellikleri arasında öncelikle onların insan olması gerektiğini zikretmesinde etkili olduğu söylenebilir.

her ne kadar duyu ve akıl güçlerine hizmet etmek olsa da onun, nefsin amelî ve nazarî akıl ile olan ilişkisinden dolayı Faal Akıl'dan ilâhî bilginin alınmasında aracı olmasına imkân sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Faal Akıl'dan nefsin akletme gücüne taşan bilgiler bazen mütehayyile gücüne de taşmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne ilâhî bilgilerin aktarılmasını şu şekilde ifade etmektedir:

“Dolayısıyla Faal Aklın mütehayyile gücü üzerinde belli bir fiili olur; o, ona bazen akletme gücünün nazarî kısmında bulunma özelliğine sahip olan şeyleri, bazen de akletme gücünün amelî kısmında bulunma özelliğine sahip olan duyulur tikelleri verir.”⁶³²

Bu çerçevede aklî güce benzer şekilde mütehayyile gücü de Faal Akıl'dan çeşitli bilgiler almaktadır. Ancak mütehayyile gücünün ilâhî feyzi kabul etmesi, aklî güçten farklıdır. Bu noktada ise bu gücün *taklit* özelliği öne çıkmaktadır. Buna göre mütehayyile gücü, gönderilen bu akledilirleri kendisinde saklı bulunan duyusal sûretlerle taklit ederek kabul etmektedir. Çünkü tabiatı itibarıyla maddî olanla ilişkili olan mütehayyile gücünün, özü gereği herhangi bir maddeyle ilişkili olmayan akledilirleri olduğu hal üzere kabul etmesi mümkün değildir. Ayrıca bu durum, mütehayyile gücünün Faal Akıl'dan aldığı bilgileri, ancak mecazî bir dil ile ifade edebildiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, mütehayyile gücü aracılığıyla Faal Akıl ile gerçekleştirilen her ittisal sonucunda nefste sûretlerin duyusal çağrışımları yer aldığı için hakikat sembolik bir formda ortaya çıkmaktadır.⁶³³

Mütehayyile temelinde Faal Akıl ile gerçekleştirilen bu ittisal uyanıklık ve uyku sırasında gerçekleştirilebilmektedir. Öyle ki, uyku sırasında gerçekleşen ittisal uyanırken gerçekleşenden çok daha fazla sayıdadır.⁶³⁴ Bunun yanı sıra, mütehayyile gücünün bir insanda yetkinliğinin son sınırına ulaşması durumunda bu güç, uyanık olduğu sırada kendi işlevini gerçekleştirdiği gibi Faal Akıl'dan çeşitli bilgilerin

⁶³² Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 178.

⁶³³ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 178; Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 37, 40.

⁶³⁴ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 178.

alınmasına da imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla** 'da, mütehayyilesi son derece güçlü olan bir kişinin uyanık olduğu sırada bu güç aracılığıyla Faal Akıl ile yaptığı ittisali ve bu ittisalin peygamberlikle olan ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir:

“Şu hâlde, mütehayyile gücü son derece yetkin olan insanın uyanıklık durumunda Faal Akıl'dan, meydana gelmiş/hazır ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Böylece bu insan, (a) aldığı ve gördüğü tikeller vasıtasıyla şimdi olan ve ileride meydana gelecek olan şeylere ilişkin nübüvvete sahip olurken, b) aldığı makuller vasıtasıyla da ilâhî şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur ki, bu mütehayyile gücünün ulaşacağı mertebelerin en mükemmel halidir.”⁶³⁵

Bu anlayıştan hareketle, peygamberlerin tanrısal bilgiye sahip olması aklî yetkinlikten ziyade, mütehayyile gücüyle ilişkili bir durumdur. Dolayısıyla peygamberler, aklî güç bakımından değil, mütehayyile gücü bakımından yetkinliğin son sınırına ulaşmışlardır. Ayrıca peygamberlerin aldıkları ilâhî bilginin içeriği dinî alanla da doğrudan ilişkili değildir. Buna göre peygamberler, tikel şeyler hakkında çeşitli bilgilere sahiptirler ki, bu bilgilerin önemli bir kısmını, kendisinde saklı bulunan duyusal tikellerle taklit ederek kazanmaktadırlar.⁶³⁶ Bu itibarla Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda *nübüvvet* kelimesini kullanması, onun zihnindeki peygamberlik tipolojisinin, haber veren anlamındaki *nebî* ile sınırlı olduğu söylenebilir. Ayrıca Fârâbî'nin çizdiği söz konusu çerçeveye göre mütehayyile gücünün gelişmesine bağlı olarak çeşitli peygamber mertebeleri de bulunmaktadır.⁶³⁷

⁶³⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 180.

⁶³⁶ Ömer Türker, **a.g.e.**, s. 257.

⁶³⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 180-182. Fârâbî'ye benzer şekilde İbn Miskeveyh de farklı peygamber tipolojilerinin bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre tebliğ ile vazifelendirilmiş peygamberler Tanrı'dan aldıkları ilâhî bilgiyi insanlara ulaştırmaya ve bu bilgi temelinde onları mutluluğa yönlendirmekle görevlidirler. Tebliğ ile görevlendirilmemiş peygamberlerin ise böyle bir görevi bulunmamaktadır. Bu peygamberler, eşyanın hakikatine sahip olmakla birlikte bu bilgiler aklî güçten mütehayyile gücüne ve oradan da diğer güçlere inmemektedir. Diğer bir deyişle gayri mürsel peygamberler, ilâhî bilgiyi yalnızca aklî güçlerinde müşahade etmekte olup, bunları görünür ve duyulur şeylere dönüştürme istidadları bulunmamaktadır. Çünkü tanrısal olandan gelen akledilir bilginin duyusal tikellere dönüşmesi çok daha güçlü nefsi yetkinliklere bağlıdır. Bu itibarla gerçek yasa koyucu peygamberlerin kendilerine

Peygamberlik öğretisinde İbn Sînâ, Fârâbî'nin peygamberlik düşüncesinin temel ilkelerini benimsemesine karşın, onu kendi nefis teorisi çerçevesinde değiştirmiş ve geliştirmiştir. Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberin öne çıkan ilk özelliğinin onun aklî yetkilikleriyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Buna göre, peygamberler sahip oldukları üstün aklî güç sayesinde nazarî ve amelî hikmete sahiptirler. İnsanları da bu yetkinlik sayesinde gerçek mutluluğa sevk etmektedirler. Bu anlayışla müstefâd akıl, akıl mertebeleri bakımından son sınır olmasına karşın akledilir bilgilerin insan nefsinde yer alması yalnızca bu akıl ile gerçekleşmemektedir. Kıyasın doğruluğundan şüphe dahi edilemeyen orta teriminin nefste yer alması, düşünmenin bir parçası olan müstefâd akıl tarafından gerçekleştirildiği gibi sezgiyle (*hads*) de gerçekleştirilmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ sezgiyi, “zihnin, kendisiyle bizatihi orta terimi elde ettiği bir fiil” olarak tanımlamaktadır.⁶³⁸ Ancak nefsin, düşünme temelinde orta terimi elde etmesi belli bir süreç sonucunda gerçekleşirken sezgi gücüyle bu durum bir anda gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle peygamberler, sezgi gücü sayesinde herhangi bir öğrenime ve yol göstericiye ihtiyaç duymadan hakikate zaman üstü bir bilişle, Faal Akıl ile gerçekleştirdikleri ittisalın yoğunluğu sebebiyle bir anda sahip olmaktadır.⁶³⁹

Bu çerçevede İbn Sînâ sezgi gücünü, herhangi bir eğitim-öğretime ihtiyaç duymaksızın zihnin kendisiyle kıyasın orta terimini keşfettiği fiil olarak tanımlamaktadır.⁶⁴⁰ Dolayısıyla insanın kendi başına bir sezgiye ulaşması ve herhangi bir öğretici olmadan zihninde kıyas kurarak orta terimin bilgisine sahip olması mümkündür. Ayrıca sezgi gücü sadece belirli konular hakkında orta terimin bilgisini

gönderilen tanrısal feyzi, nefslerinin bütün güçleriyle kabul eden ve böylece onları görünür duyulur şeylere dönüştüren kişiler oldukları söylenebilir. Bkz. İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asğar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 146.

⁶³⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 434.

⁶³⁹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 114; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 480. İbn Sînâ'nın epistemolojisinde sezginin konumu hakkında; bkz. Şaban Haklı, “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak “Sezgi””, **Hittî Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. VI, sy. 11, ss. 35-52; Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, sy. 1, ss. 191-120.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 154.

vermemektedir bununla birlikte, bilgiye konu olan bütün meselelerde orta terimi verebilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre sezgi, her insanda güçlü değildir ve ortaya çıktığı insanlarda nicelik ve nitelik olarak farklılık göstermektedir. Bu çerçevede, bazı insanların orta terimin bilgisine ulaşmak için çok sayıda sezgiyi kullanmaya ihtiyaç duyması nicelik farklılığını ortaya çıkarırken, bazı insanlarda ise sezginin ortaya çıkması çok hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu durum ise nitelik farklılığına neden olmaktadır.⁶⁴¹

Sezgi gücü yüksek olan insanlar, herhangi bir eğitim-öğretime ihtiyaç duymaksızın, Faal Akıl ile ittisal ederek kıyastaki orta terimin bilgisine ulaşırlar; buna karşın sezgi gücü daha düşük olan insanlar ise belli bir hazırlık sürecine ihtiyaç duymaktadırlar. Ayrıca peygamberler dışında sezgi gücü aracılığıyla ay-üstü alemle bağlantı kuran kişilerin aldıkları bilgiler de sınırlıdır.⁶⁴² Bu çerçevede İbn Sînâ, sezgi bağlamında insanlar arasında orta çıkan söz konusu farklılığa işaret ederek sezgi gücünün bütün insanlarda aynı seviyede gelişmediğini düşünmektedir. Buna göre, mizaca bağlı olarak sezgi gücü bir insanda neredeyse hiç bulunmadığı bir seviyeye kadar azabildiği gibi sezginin son derece güçlendiği bir seviyeye kadar da yükselebilir.⁶⁴³

Sezgi gücünün son derece güçlendiği *arındırılmış* bir nefis, Faal Akıl'dan gelen etkiyi kabul edecek bir düzeye ulaşmaktadır ki, bu durumda ilâhî feyz dikey bir

⁶⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 432-434; İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 144.

⁶⁴² Michael E. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", **Journal of Near Eastern Studies**, sy. 22/1, s. 51.

⁶⁴³ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 47; İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 146; Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 116. İbn Sînâ epistemolojisinde sezgi kavramının sadece ilâhî bilgi bağlamında ortaya çıkmadığı, sezginin her türlü bilgiye temel teşkil edecek nitelikte çok daha geniş bir işlev alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ, zekâyı sezginin bir gücü olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir kişinin öncüllerden bir sonuç çıkarma yetisinin bulunması bu kişinin zeki, yani sezgi sahibi olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın sezginin neredeyse hiç bulunmadığı mertebeden kastettiği kişiler ise herhangi bir düşünme eylemini gerçekleştiremeyen insanlardan oluşmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, zekâ ve güçlü sezgi gücünün karşıtının budalalık olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 434; Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın "Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", **DEUİFD**, sy. XLII, s. 49.

düzlemde yukarıdan aşağıya doğru inerek nefs-i nâtıkaya yerleşmektedir.⁶⁴⁴ Bu çerçevede İbn Sînâ, **en-Necât**'ta, sezgi temelinde Faal Akıl ile kurulan bu ittisali şu şekilde açıklamaktadır:

“İnsanlardan bir ferdin, saflığın en üst düzeyinde bulunmasıyla ve aklî ilkelerle her hususta hasd [ateşini] tutuşturacak kadar en üst düzeyde ilişki kurmasıyla -her şeye ilişkin olarak faal akıldan gelen ilhamı kabulü kastediyorum- nefsinin desteklenmiş olması mümkündür. Orada her şey, faal akılda bulunan suretlerin ya tek bir seferde ya da tek bir sefere yakın olarak, taklîdî bir şekilde değil, orta terimleri kapsayacak bir tertiple resmolunması suretleriyle resmolunur.”⁶⁴⁵

Böylece İbn Sînâ'nın sezgi kavramını, insan nefsinin Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirdiği gücü ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Sezginin ittisal için gerekli olan zemini oluşturması her türlü meselenin idrakinin onunla mümkün olduğunu göstermektedir. Başka bir anlatımla, sezgi gücü bakımından son derece güçlü olan insanlar, arındırılmış/saf/temiz/güçlü bir nefs ile desteklenmesi durumunda her konu hakkında Faal Akıl'dan gelecek akledilirleri kabul etme istidadına sahip olan kimselerdir.⁶⁴⁶

Bu bağlamda aklî yetkinlik bakımından son mertebeye ulaşmanın yanı sıra, sezgi gücü bakımından da yetkinliğe ulaşan kimselerin peygamberler oldukları anlaşılmaktadır. Bu hususta Âmirî, nefs-i nâtikanın en yüksek mertebesinin nübüvvet mertebesi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴⁷ Buna göre peygamberler hem aklî yetkinlik hem de sezgi gücü bakımından en son yetkinliğe ulaşan kişilerdir. Bu çerçevede İbn Sînâ peygamberin sahip oldukları aklî yetkinlik mertebesi *kutsî akıl* olarak isimlendirilirken, sezgi güçlerini ise *kutsî güç* şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

⁶⁴⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 432. Ayrıca karş. İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 131.

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 154-155.

⁶⁴⁶ James W. Morris, “The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy”, **The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essay in Honor of Muhsin S. Mahdi**, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 183.

⁶⁴⁷ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 82.

Benzer şekilde peygamberin sahip olduğu arındırılmış/saf/temiz/güçlü nefis ise *kutsî nefis* olarak isimlendirilmektedir.⁶⁴⁸

İbn Sînâ epistemolojisinde yalnızca peygamberlere özgü olan kutsî akıl, peygamberlerin sezgi gücüyle ilişkilidir. Ona göre, sezgi bir çeşit nübüvveti ifade ederken kutsî akıl ise bu sezgi gücünün en gelişmiş halidir. Öyle ki bu yetkinlik seviyesini kutsî güç olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu gücün insanî güçlerinin en üst mertebesi olduğunu düşünmektedir. Böylece kutsî aklın, peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özellik olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴⁹ Ayrıca İbn Sînâ felsefesine benzer şekilde Âmirî felsefesinde de sadece peygambere özgü olan bir akıl mertebesi yer almaktadır. Âmirî'nin *ilâhî akıl* olarak kavramsallaştırdığı bu akıl, vahiy yoluyla Tanrı'dan gelen ilâhî bilgileri ilk kabul eden akıldır.⁶⁵⁰

İnsan türünün en faziletlipleri, herhangi bir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın en üst yetkinlik derecesine ulaşan peygamberlerdir. Ayrıca peygamberlerin sahip oldukları aklî güçten hareket eden İslâm filozofları, akıl temelli bir vahiyden elde edilen bilgi ile burhânî felsefe arasında tür bakımından herhangi bir farklılığın bulunmadığını düşünmektedirler. Ancak filozofun akledilir bilgileri kavraması ve duyularını kullanması belli bir entelektüel süreci gerektirirken, peygamberin kavrayışı ise doğrudan ve herhangi bir sürece ihtiyaç duyulmadan gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî dışındaki İslâm filozofları, peygamberin bilgisini gerek nitelik gerek gerçekleşme tarzı bakımından filozofun bilgisinden üstün bir konuma yerleştirmektedirler.⁶⁵¹

İbn Sînâ peygamberlerin nefislerinde iffet, hikmet ve şecaatin yanı sıra, bunların toplamından meydana gelen adalet erdeminin de bulunduğunu düşünmektedir. Ayrıca o, bu erdemlerle birlikte nazarî anlamda da yetkinleşen bir kimsenin beşerî sınırın sonuna ulaşacağını belirtmektedir. Öyle ki İbn Sînâ,

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 482; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013, s. 154.

⁶⁴⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 434.

⁶⁵⁰ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 172.

⁶⁵¹ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 274; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 1113-14; Michael E. Marmura, **a.g.m.**, s. 52.

peygamberin, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵² Bu çerçevede İbn Sînâ, insanlar arasında peygamberin konumunu Tanrı'ya nispetle "Sonra, bu insan (peygamber), geçim vesilelerini ve âhiret maslahatlarını sağlamak üzere insanların hallerini yönetme işini deruhte edendir. O, teellüh etmesiyle (Tanrı'ya benzemesiyle) diğer insanlardan ayrılan kimsedir." şeklindeki sözlerle ifade etmektedir.⁶⁵³

Peygamberlerin sahip oldukları üstün nitelikler yalnızca nefslerinin sahip olduğu sezgi ve akıl yetkinliği ile ilişkili değildir. Buna göre Faal Akıl ile gerçekleştirdikleri ittisal sonucunda aldıkları akledilir bilgileri görebilmeleri, sezgi gücü onlar kadar güçlü olmasa da Faal Akıl'dan çeşitli bilgiler alan kâhin ve diğer insanlardan ayrılmalarını da sağlamaktadır. Başka bir anlatımla, peygamberlerin aldıkları vahyi kendi nefslerinde doğru bir şekilde görmeleri, onları çeşitli şekillerde Faal Akıl ile ittisal kuran kişilerden farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, peygamberlerin özellikleri arasında a) Tanrı'nın kelamının işitmeleri ve b) ona bu vahyi getiren ilâhî varlığı/meleği görülebilecek bir sûrete dönüştürmelerini zikretmektedir.⁶⁵⁴

Peygamberlerin, Tanrı'dan bilgileri akledilir bilgiler şeklinde alıp almadıkları meselesi bağlamında İslâm felsefesinde çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ, vahyin sonucunda Faal Akıl'dan akledilirlerin temsili ya da basitleştirilmiş hallerini değil, oldukları hal üzere nefslerinde yer aldıklarını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, tanrısal bilgiye muhatap olan kişiler bu bilgiyi temsil ve misallerle değil, olduğu şekliyle değiştirmeden almaktadırlar. Bu durumun oluşmasını sağlayan en temel unsur, vahyin aklî yetkinlikler temelinde gerçekleşmesidir. Çünkü herhangi bir maddenin bulaşmadığı saf bir akıldan peygamberin maddeyle ilişkili olan mütehayyile gücüne değil, onun maddi olan her şeyden tam anlamıyla soyutlanmış kutsî aklına bir akış gerçekleşmektedir. Nitekim

⁶⁵² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, c. II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 204; Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 35.

⁶⁵³ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 194.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 181; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 275.

bunun neticesinde sezgi aracılığıyla sahip olunan bilgi, insan zihninin kabul edebileceği aklî bir bilgiye dönüştürülmektedir.⁶⁵⁵

Semavî cisimlerin nefsleri kendilerine özgü bir etkilemeyle ay-altındaki tikelleri aklediyor olması, söz konusu İslâm filozoflarının peygamberlik hakkındaki fikirleri ile kozmolojik anlayışları arasındaki ilişkinin zeminini hazırlamaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın sudûr şemasında gök cisimlerinin her birisinin bir nefsi ve bir aklı bulunmaktadır. Her bir feleğin semavî aklı tamamen gayri maddidir ve bilgisi de maddî olan her şeyden uzaktır, yani ezelî ve küllî kavramları ihtiva etmektedir. Bu nedenle ayırık akıllar oluş ve bozuluş dünyasındaki olayları tek tek değil, küllî olarak bilmektedirler. Gök cisimlerinin nefslerinde ise ay-altındaki tek tek şeyleri ve olayları etkilemesini sağlayan bir yön bulunmaktadır.⁶⁵⁶ İbn Sînâ, ay-altında gerçekleşmiş olan, gerçekleşmekte olan ve gerçekleşecek olan tikellerin, hiçbir şey gizli kalmadan, gök cisimlerinin nefsleri tarafından bilindiğini düşünmektedir.⁶⁵⁷ Bu anlayışa göre peygamberlerin tanrısal alandan bilgiler alması sadece Faal Akıl ile kurdukları bağlantı sonucunda gerçekleşmemektedir. İnsan nefsinin semavî cisimlerin nefsleriyle köken ortaklığına (*mücânese*) sahip olmasından dolayı peygamberler, uyanık veya uyku sırasında bağlantıya geçerek onlardan çeşitli bilgiler almaktadırlar.⁶⁵⁸ Fakat semavî cisimlerden alınan bilgiler, metafizik/teolojik nitelikteki bilgilerden ziyade tikel şeyler hakkındaki bilgilerdir. Ayrıca söz konusu bağlantı nazarî akıl değil, amelî akıl temelinde gerçekleştirilmektedir ki bu akla, mütehayyile ve vehim güçleri de eşlik etmektedir. Çünkü nazarî akıl tümellerle ilgili akledilirlerin alınması için kullanılırken, amelî akıl, mütehayyile ve vehim güçleri ise tikel olaylarla ilgili bilgilere sahiptirler.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 480; İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 280.

⁶⁵⁶ M. Cüneyt Kaya, a.g.m., s. 68; Michael E. Marmura, a.g.m., s. 51.

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 318; İbn Sînâ felsefesinde peygamberin gök cisimlerinin nefslerinden tikel olaylar hakkında çeşitli bilgiler alması vahiyden farklı bir durumdur. Ayrıca bu bağlantının nazarî akıl temelinde gerçekleştirilmemesi vahye kıyasla daha aşağı bir mertebede yer almasını sağlamaktadır; bkz. Fazlur Rahman, a.g.e., s. 36.

⁶⁵⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 100-102; Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 178.

⁶⁵⁹ İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 132-134; Michael E. Marmura, a.g.m., s. 51; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 155-157.

Peygamberler tikellerin bilgilerini uyanık halde alabildikleri gibi uyku sırasında da almaktadırlar. Buna göre, uyku sırasında duysal güçler ortak duyuya herhangi bir sûret göndermedikleri için bu güç âtil durumda kalır. Bu durum mütehayyile gücünün, kendisini meşgul eden şeylerden kurtulmasına ve vahyin nefse yerleşmesi için uygun koşulların oluşmasına imkân sağlamaktadır. Farklı bir deyişle, uyku sırasında dış duyular nefse sûretleri göndermeyi bıraktıkları için nefis kendi mizacı ölçüsünde tanrısal alemden bilgi almaya uygun hale gelir. Fakat Fârâbî, uyku sırasında peygamberlerin mütehayyile gücüne taşan bilgilerin önemli bir kısmının tikeller hakkında olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶⁰ Dolayısıyla bu güç aracılığıyla alınan bilgiler, metafizik/teolojik alanla ilgili bilgiler değildirler. Benzer şekilde İbn Miskeveyh de peygamberlerin mütehayyile gücüne inen bilgilerin, tikellerin geçmiş, şimdi ve gelecekteki durumları hakkında olduklarını düşünmektedir.⁶⁶¹

İbn Sînâ'ya göre uyku sırasında peygamberin vehim gücüne taşan bilgilerin herhangi bir forma dönüştürülme ihtiyacı duyulmaz; çünkü onun nefsi güçlü olduğu için vahyi olduğu hal üzere alır. Buna karşın sıradan insanların gayb alemine ilişkin bilgilerini oluşturan ilkeler, öncelikle vehim gücü tarafından anlayabilecekleri formlara dönüştürülerek mütehayyile gücüne gönderilir. Mütehayyile ise bu formların anlamlarını kavrayıp onları hafıza gücüne göndermektedir. Bu formlar son olarak hayal gücüne gönderilir ki, bu sayede uyandıktan sonra rüyada alınan bilgiler nefste yer almaya devam etmektedir. Ayrıca peygamberlerin rüyaları, herhangi bir yoruma ihtiyaç duymazken, diğer insanların rüyaları büyük ölçüde yoruma muhtaçtır.⁶⁶² Çünkü peygamberler güçlü nefslere sahiptirler ve bu sayede uyku sırasında duysal sûretler yerine akledilirler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Böyle bir durumda ise uyku sırasında bilgiler oldukları hal üzere alındıkları için herhangi bir yoruma ihtiyaç duymazlar.

Mezkûr epistemolojik özelliklerin dışında peygamberlerin sahip olduğu diğer özellikler arasında onların maddenin tabiatını değiştirebilecek, yani mucizeler

⁶⁶⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 178.

⁶⁶¹ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.132.

⁶⁶² İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 314; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 474; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 198-199.

gösterebilecek bir istidada sahip olmaları önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberlerin olağanüstü şeyler yapmalarını insanın nefs ve bedenden oluştuğu fikri temelinde açıklamaktadır. Ona göre, insan bedeni nefsin yönetimi altındadır ve dilediği şekilde onu yönlendirmektedir.⁶⁶³ Benzer şekilde ay-altı dünyanın meydana gelmesi, gök cisimlerinin hareketlerine ve onların nefslerinin etkilerine bağlıdır; çünkü buranın heyûlâsı/maddesi, nefs ve akla itaat etmektedir. İnsan nefsi, nefs olması itibariyle gök cisimlerinin sahip oldukları nefslerin cinsindendir ve bu yönüyle tabii cisimler üzerinde etkide bulunması mümkündür. Başka bir ifadeyle, sahip oldukları arınmış ve güçlü nefsler sayesinde peygamberler, tabii cisimler üzerinde etkide bulunarak depremleri meydana getirebildikleri gibi yağmur yağdırabilir, yıldırım düşürebilir veya hastaları iyileştirebilir.⁶⁶⁴ Bu çerçevede İslâm felsefesinde mucizelerin peygamberlik iddiasının bir ispatı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asğar**'da, şunları ifade etmektedir:

“Allah bir kavme peygamber gönderdiği zaman o peygambere gönderildiği kavmin üstün, hünerli emsaline layık olduklarını iddia ettikleri türden, gösterildiğinde misalini getirmeye güç yetiremeyecekleri bir mucize verir ki peygamberlerin hüccet ve delaleti sağlam ve parlak olsun...”⁶⁶⁵

Dolayısıyla mucizeler, peygamberleri diğer insanlardan ayıran önemli bir özellik olmakla birlikte nübüvvet iddiasını da destekleyen en önemli delillerdendir. Başka bir anlatımla mucizeler, peygamberin insanlara bildirdiği ilâhî bilginin doğruluğu, haklılığını ve yöneticilik vasfının meşruiyetini açıklayan en temel unsurlar

⁶⁶³ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 354; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 478, 480. İbn Miskeveyh, nefs ve aklın bedene olan üstünlüğünü şu şekilde ifade etmektedir: “*Nefs ve akla gelinde onlar basittir, cisim değildir, cisme tabi de değildirler, bilakis cisimleri yönetirler ve onlara ilişkin duyu ve idraklerin tamamına hükmederler.*” Bkz. İbn Miskeveyh, **Nefs ve Akıl Risalesi**, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021, s. 98.

⁶⁶⁴ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 48.

⁶⁶⁵ İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asğar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüs Kitabevi, 2020, s. 143.

arasında yer almaktadır.⁶⁶⁶ Ayrıca Âmirî'ye göre mucizeler, peygamberlerin gönderildikleri toplumun hükümdar ve liderlere karşı koymaları ve görevlerini gerçekleştirmeleri için gerekli imkânı sağlamaktadır.⁶⁶⁷

İbn Rüşd, insan aklının kavrayamayacağı tanrısal bir olay olarak gördüğü mucizelerin mümkün olduğunu kabul etmesine rağmen bunların nübüvvetin bir ispatı olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır.⁶⁶⁸ O, bu durumu şu akıl yürütmeyle açıklamaktadır:

- a) Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan şu kişi mucize göstermektedir.
- b) Mucize gösteren kişi peygamberdir.
- c) O halde bu kişi bir peygamberdir.

Ona göre, birinci öncülün doğru kabul edilmesi öncelikle mucizelerin mümkün olabileceğinin kabul edilmesini gerektirmektedir. Benzer şekilde ikinci öncül ise peygamberlerin varlıklarının kabul edilmesi durumunda doğruluk kazanmaktadır. Bu sebeple söz konusu akıl yürütme ancak peygamberliğin varlığını kabul edilmesi ve mucizelerin de onların bir kanıtı olarak kabul eden kişiler için geçerlilik kazanmaktadır. Fakat İbn Rüşd, peygamberlerin varlıklarının ve mucizelerin mevcudiyetinin kabul edilmesi durumunda bile vahiy kaynaklı delillerle destekleneceğinden dolayı bu tarzdaki bir akıl yürütmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, mucizelerin peygamberlik için bir delil olduğunun kabul edilmesi, peygamberlerin kendi delillerini dahili delillerle ispatladıklarını göstermektedir. Böyle bir durum ise “bir şeyi, bizzat kendisi ile tahsis etme nev’inden bir iş” olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlayışla İbn Rüşd, “akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemediği” için mucize ve hârikulâde olayların peygamberliğin bir ispatı için esas ve zorunlu deliller olarak değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir.⁶⁶⁹ Bu bağlamda o, Aristoteles’in **Retorik** kitabına yazdığı küçük serhte şunları ifade etmektedir:

⁶⁶⁶ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 117.

⁶⁶⁷ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 114-116; İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 97.

⁶⁶⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. s. 287; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Kur'an'a Giriş**, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2013, s. 162-166.

⁶⁶⁹ İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci'l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi't-te'vil mine's-şübehi'l-müzîğa ve'l-bide'i'l-mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 225-227; Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 249-252.

“Meydan okuma farklı şeylerle olur. Ancak onun en ikna edici olanı alışılmışın dışında çıkan mucizeyle yapılanıdır, ki bunlar insan için imkansız görülen şeylerdir. Fakat açıktır ki yapılan son derece garip (fi nihâyeti’l-garâbe) bir şey bile olsa, bu ilâhî bir şey olduğunda, bu onu yapana karşı hüsnü zan beslenmesinden, ona güven duyulmasından ve onun faziletli olduğunu göstermesinden başka bir şey ifade edemez.”⁶⁷⁰

İbn Rüşd’ün ortaya koyduğu söz konusu çerçeveye göre, peygamberliğin en önemli ispatı, yasaların ihdâs edilmesi ve düzen ve adaletin tesis edilmesi ile ilişkilidir. Nasıl ki bir hastalığın tedavisi tabipliğe delalet ediyorsa, vahiy kaynaklı yasalar temelinde düzen ve adaletin tesis edilmesi de peygamberliğe delalet etmektedir.

İbn Rüşd, **el-Keşf an minhâci’l-edille**’de, peygamberlik görevinin, iyi bir ahlâka sahip olmaları için insanları kötü ve çirkin işlerden uzaklaştırmak olduğunu belirtmektedir.⁶⁷¹ Dolayısıyla peygamberlerin esas fiilleri mucizeler göstermek değil, ahlâk ve yasahlığı tesis etmektir; bu fiil aynı zamanda onların peygamberlik iddiasının da bir ispatıdır.⁶⁷² Başka bir ifadeyle, peygamber sadece hârikulâde olayların gerçekleşmesini sağlayan kişi değil, aynı zamanda aldığı vahiy temelinde insanlar arasında yasalar ihdâs etme istidadına sahip olan kimsedir. Nitekim hârikulâde olaylar yalnız başlarına değerlendirildiğinde peygamberlere, peygamber isminin verilmesini sağlayan yasa koyuculuk türünden bir fiiller değildir.⁶⁷³ Bu çerçevede İbn Rüşd’ün peygamberliği yasa koyucu otoritenin yanı sıra, ahlâkî bir otorite olarak da değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca İslâm düşüncesindeki *nebî* ve *resûl* arasındaki

⁶⁷⁰ İbn Rüşd, “Retorik Üzerine Küçük Şerh”, thk. Charles E. Butterworth, çev. Ali Tekin, **KTÜİFD**, c. II, sy. 2, Güz/2015, s. 192.

⁶⁷¹ İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci’l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi’t-te’vil mine’ş-şübehi’l-müzîğa ve’l-bide’i’l-mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu’l-makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 229-230.

⁶⁷² İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü’t-Tehâfüt)**, çev. Kemal Işık; Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. s. 287.

⁶⁷³ İbn Rüşd, “el-Keşf an minhâci’l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi’t-te’vil mine’ş-şübehi’l-müzîğa ve’l-bide’i’l-mudille”, çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu’l-makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 236-237; Hüseyin Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 253-254.

farkın göz önünde bulundurulması durumunda İbn Rüşd'ün bahsettiği peygamber karakterinin yasa koyucu peygamber tipolojisine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ, mezkûr özellikleri kapsayacak şekilde peygamberlerin kırk altı haslete sahip olduklarını belirtmektedir.⁶⁷⁴ Bunlar arasında öne çıkan ilk haslet, a) peygamberlerin Tanrı'dan vahiy almalarıdır ki, bu özellik aynı zamanda peygamberliğin temel ölçütünü ifade etmektedir. Çünkü bundan sonra peygamberlerin sahip olduğu bütün hasletler bu temel özellik ile ilişkilidir. b) Peygamberler insanları doğru yola yönlendirebilmek için vahiy kaynaklı çeşitli yasalar ortaya koyma istidadına sahip yasa koyucu kimselerdir. Peygamberlerin bir diğer temel özelliği ise c) vahyin içeriğini açık ve ikna edici bir dil kullanmalarıdır.⁶⁷⁵ Bu özellik peygamberlerin iyi bir dil kullanıcıları olduklarını göstermekle birlikte vaz ettikleri dinin dışında dünya işlerine dair her türlü şeyin ayrıntılı bir şekilde insanlara anlatma gücüne de sahip olduklarını göstermektedir. Bu çerçevede İhvân, peygamberlik için vahiy almayı, bu vahiy temelinde yasalar ihdâs etme kabiliyetine sahip olmayı ve en nihayetinde de ikna edici bir dil kullanarak bu yasaların mahiyetini insanlara anlatmayı gerekli görmektedir.

Bununla birlikte İhvân, yasa koyucu peygamberlerin doğuştan sahip olması gereken özellikleri sistematik olarak da sıralamaktadır.⁶⁷⁶ Ancak burada zikredilen özellikler, Fârâbî'nin **el-Medînetü'l-fâzıla**'da,⁶⁷⁷ erdemli şehrin ilk başkanı için zikrettiği özelliklerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Öyle ki, bu özelliklerin sıra düzeni dahi **el-Medînetü'l-fâzıla**'daki özelliklerin sıra düzeniyle uyuşmaktadır. Bu itibarla İhvân'ın söz konusu özellikleri doğrudan Fârâbî'den aktardığı anlaşılmaktadır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV, s. 99. İhvân, peygamberlerin sahip olduğu hasletleri belirtmek için zikrettiği söz konusu sayı, "*Sâdık rüya nübüvvetin kırk altı bölümünden bir bölümdür.*" hadisine dayandırmaktadır. İhvân bu hadisi aktardıktan sonra geri kalan kırk beş hasleti açıklayacaklarını belirtmektedir. Bkz. İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 99.

⁶⁷⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III, s. 394-395.

⁶⁷⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV, s. 102-103.

⁶⁷⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 200-202.

⁶⁷⁸ İhvân-ı Safâ'nın Fârâbî'den mülhemle zikrettiği özellikler, esas itibarıyla Platon kökenlidir. Farklı bir anlatımla, İhvân'ın peygamberlere nispet ettiği hasletlerin Platon'un filozof-kral karakteri kaynaklıdır. Bu itibarla İhvân'ın söz konusu özellikler bağlamında Fârâbî'nin aracılığıyla Platon'dan etkilendiği söylenebilir. Platon ve Fârâbî'nin yönetici için gerekli gördükleri özellikler çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Âmirî, diğer insanlardan farklı olarak peygamberin melekî mertebede bulunduklarını ve onlara çeşitli hasletlerin verildiğini düşünmektedir. O, bu hasletleri sistematik olarak şu şekilde zikretmektedir:

“Melekî mertebede insan öyle bir hâlet içindedir ki Allah’ın kendisine nimet olarak vermiş olduğu sahih akıl, Allah’ın kendisine ihsân etmiş olduğu sağlam görüş; Allah’ın kendisini halis hikmeti ayırt etme ve doğru bilgisini artırma hususunda başarılı kılması; rûhâniyetiyle aşağı ve yüce (süfli ve ulvî) âlemde yükselmek için aldığı mânevî destek, bu iki âlemdeki ilâhî yönetim ve gerçek düzeni tanıma; altın gümüş, misk, anber, kadın ve uşak gibi şeylerden haz almaktan uzak kalmasını temin etmek için bu iki âlemin her tarafında aklının seyahat etmesi ve fikrinin, bu iki âlemin güzelliğinde gezinme bahtiyarlığının kendisine verilmesiyle sevinç içerisinde (mesrur) olur.”⁶⁷⁹

Bu anlayış temelinde peygamberin öne çıkan ilk özellikleri epistemolojik alanla ilgilidir. Buna göre peygamberler, a) yüksek aklî güce, b) sağlam görüşe, c) doğru bilgi ile yanlış bilgiyi ayırt etme istidadına, d) doğru bilgilerini artırmak için üstün gayrete, e) gayb âlemi ile görünürler âleminin işleyişi bilgisine ve f) bilgileri koruyan güçlü bir hafızaya sahiptirler. Ayrıca onların g) maddi âlemi küçük gören yücelikleri, h) eşitlik ve adalet duyguları, ı) sorgulama ve hesaba çekme yetenekleri ve son olarak i) mükâfat ve cezalandırma yetkinlikleri de bulunmaktadır.⁶⁸⁰

Benzer şekilde İbn Miskeveyh de peygamberin, diğer insanlardan farklı olarak, bütün üstün faziletleri kendisinde topladığını düşünmektedir. Bu çerçevede o, dünyevi haz ve lezzetlere ihtiyaç duymamaları ve onları küçümsemelerini peygamberlerin sahip oldukları önemli özellikleri arasında zikretmektedir. Çünkü onlar, maddi olandan yüz çevirerek ulvî sûretlere yönelmişlerdir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, epistemolojik özelliklerinin dışında peygamberlerin sahip oldukları diğer hasletleri sistematik olarak şu şekilde ifade etmektedir:

⁶⁷⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 160-162.

⁶⁸⁰ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 184.

“Bu insanda özellikleri sayesinde, konuşarak ikna noktasında yüksek bir kabiliyet, insanları kendi görüşüne sevk etmede üstün bir başarı (*te'yîd*), insanların görüşleri duyulduğunda ikna olacakları şekilde bahsettiği şeylere çevirme yeteneği bulunur. Keza ona örnekler sunma ve kendi nefsinde yerleşmiş/karar kılmış halde bulunan hakikatleri farklı muarızlara anlatabilme özelliği bulunur.”⁶⁸¹

Bu çerçevede mezkûr hasletler arasında öncelikle peygamberin a) iyi bir dil kullanıcısı olma özelliği öne çıkmaktadır ki, bu sayede peygamberler insanları Tanrı’dan aldığı ilkelerle yönlendirmektedirler. Bu itibarla peygamberlerin iyi birer hatip oldukları anlaşılmaktadır. Bununla ilişkili olarak b) peygamberlerin bir diğer önemli özelliği ise insanları ikna etme kabiliyetidir. c) Ayrıca peygamberler, insanların istidadlarına, toplum ve kültür yapılarına uygun olacak şekilde yasalar ihdâs edebilmektedirler. Bunlarla birlikte d) üstün ahlâkî ilkelere sahip olmaları itibariyle insanlar arasında en yüksek mertebede yer alırlar. Bu durum onların yalnızca nazarî anlamda değil, amelî anlamda da örnek alınması gereken önemli kimseler olduklarını göstermektedir.

İslâm filozoflarına göre peygamberlerin sahip oldukları bir diğer özellik ise gök cisimleri ile onların ortaya çıkmaları arasındaki ilişkide saklıdır. Bu çerçevede Âmirî, peygamberlerin ortaya çıkışı ile gök cisimlerinin hareketlerinin birbirleriyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Çin, Türk ve Horasan topraklarında peygamberlerin ortaya çıkmamasının temel nedeni, “enlem derecesinin otuz üçten fazla” olmasıdır.⁶⁸² Âmirî ile benzer şekilde İbn Miskeveyh de peygamberlerin bulundukları dönemde ya da ortaya çıktıkları döneme yakın bir zamanda gök cisimlerinin hareketlerinden büyük bir olayın gerçekleşeceğine dair çeşitli işaretler ortaya çıktığını belirtmektedir.⁶⁸³ Dolayısıyla diğer insanlardan farklı olarak peygamberler, ortaya çıkmaları sırasında olağanüstü olayların yaşanmasına neden olan üstün nitelikli kişilerdir.

⁶⁸¹ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 151.

⁶⁸² Ebü'l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 30.

⁶⁸³ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 142-143.

II. Yasa Koyucu Olarak Filozof ve Özellikleri

İslâm siyaset felsefesinde yasa koyucu karakter bağlamında peygamberin yanı sıra, filozof karakteri de öne çıkmaktadır. Buna göre vahiy ve dinin toplumsal yasaların ilkeleri için temel kaynak olmasına benzer şekilde felsefe ve akıl da bir kaynak niteliğine sahiptir. Ancak bu durum, filozofun ihdâs ettiği yasaların bütünüyle tanrısal bilgiden bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü peygambere benzer şekilde sosyo-politik yasaları oluşturan filozof da aynı tanrısal kaynaktan yine aynı ilkeleri almaktadır. Ayrıca filozofun sahip olduğu özelliklerin önemli bir kısmı - epistemolojik özelliklerin dışında- peygamberin hasletleri ile uyumaktadır.

Yasa koyucu filozof karakterinin İslâm siyaset felsefesinde yer almasını sağlayan en önemli isimlerden birisi olan Fârâbî'nin geliştirdiği yasa koyucu karakter, filozof olması itibarıyla Platon ve Aristoteles'in yasa koyucu karakterlerini çağrıştırmakla birlikte, peygamberle ortak özelliklere sahip olması yönüyle de onlardan ayrılmaktadır. Fârâbî felsefesinde yasa koyucu filozofu, yasa koyucu peygamberden ayıran temel unsur, tanrısal olanla ilişkinin kurulması anlamında ortaya çıkan epistemolojik farklılıklardır. Başka bir anlatımla, filozofun sahip olduğu epistemolojik ayrıcalıklar onu peygamberden farklılaştırdığı için bu temelde bir incelemenin yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Fârâbî'ye göre insan nefsinin köken olarak ayırık akıllarla ortak olmasından dolayı Tanrı'ya dair tasavvuru, akli yetkinleşmeye bağlı olarak maddeden uzaklaştığı ölçüde artmaktadır. İnsan nefsinin nazarî anlamda ulaşabileceği en son yetkinlik sınırı maddeden en çok uzaklaştığı sınır olan müstefâd akıl mertebesidir. Ulvî aleme en yakın olan müstefâd aklı elde etmiş kişinin, Tanrı'ya dair tasavvuru daha kesin ve doğrudur. Ayrıca bu yetkinlik seviyesine ulaşan bir kişi, Tanrı'yı bilerek aslında bütün varlığa dair kuşatıcı bir bilgiye de ulaşmaktadır. Bu anlamdaki mükemmellikten dolayı duyulan zevk ve mutluluk da buna bağlı olarak artmaktadır. Diğer bir deyişle, sahip olduğu aklî yetkinlik hasebiyle Tanrı tasavvuru en yüksek olan kişi en çok mutluluğa

ulaşmış olan kişidir ki, böylece Fârâbî'nin mutluluğu aklî bilgiye dayandığı anlaşılmaktadır.⁶⁸⁴

Fârâbî, erdemli şehrin ilk başkanın sahip olduğu üstün yetkinlikler sayesinde insanlar arasında en yüksek mutluluğa ulaştığını, hatta bu durumun, onun toplumsal konumu gereği bir zaruret olduğunu düşünmektedir. Çünkü ilk başkan, şehir halkının mutluluğa ulaştırılabilmesi için nazarî ve amelî bilgiyle birlikte, ahlâkî ve diğer amelî erdemlere de en üstün haliyle sahip olmalıdır. Nitekim bu yönüyle o, erdemli şehirdeki bütün değerlerin kaynağı konumundadır.⁶⁸⁵

İnsanın gerçek mutluluğa ulaşması ile aklî yetkinlik arasında kurulan söz konusu ilişki, Tanrı'dan ilâhî bilgilerin alınması hususunda da sürdürülmektedir. Buna göre müstefâd akıl mertebesine ulaşan bir kimse, Faal Akıl ile arasında herhangi bir mertebe bulunmadığı için bağlantıya geçtiği bu ayırık akıl aracılığıyla Tanrı'dan insanları gerçek mutluluğa ulaştıracak ilkeleri almaktadır. İbn Sînâ bu türden ilişkinin ilâhî alandan beşerî alana, yani “*aşağıya doğru bir akış*” içinde olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁶

Fârâbî, bu akıl mertebesine ulaşan kimse ile hükümdar arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

“Kudemâ nezdinde gerçek anlamda hükümdar bu insandır ve onun, kendisine vahyedilen kişi olduğu söylenmelidir. Çünkü insana ancak bu dereceye ulaştığında yani kendisi ile Faal Akıl arasında herhangi bir aracı/vasıta kalmadığında vahyedir.”⁶⁸⁷

Bu anlayışa göre müstefâd akıl mertebesi, Faal Akıl'dan ilâhî bilgilerin alındığı en yüksek mertebedir; insanları gerçek mutluluğa ulaştıran yasaların temel ilkelerini

⁶⁸⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak- Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 563

⁶⁸⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 64-66; Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 66.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021, s. 432.

⁶⁸⁷ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 118.

sağlaması yönüyle de erdemli yönetimin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Fârâbî, söz konusu akıl mertebesine ulaşarak Faal Akıl'dan ilâhî ilkeleri alan kişinin erdemli şehrin ilk başkanı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁸

Fârâbî felsefesinde, müstefâd akla sahip olması ve bu yönü itibariyle Faal Akıl ile ittisal gerçekleştirmesi bakımından erdemli şehrin ilk başkanının, İslâmî ilimler literatüründe açıklandığı haliyle bir peygamber değil, bir filozof olduğunu göstermektedir. Çünkü filozof Faal Akıl'dan hakikatleri kendi akıl gücüyle alırken peygamber ise bütün bunları hayal gücü yoluyla almaktadır. Ayrıca bu durum, sahip oldukları bilginin değeri bakımından mertebe olarak filozofun peygamberden üstün olduğuna da işaret etmektedir.⁶⁸⁹

Fârâbî'ye benzer şekilde Âmirî ve İbn Rüşd de ideal şehrin başkanının bir peygamberden ziyade bir filozof olması gerektiğine işaret etmektedirler.⁶⁹⁰ Çünkü filozof, esas itibariyle nazarî erdemler bakımından yetkinliği elde eden kişidir ki, bu yetkinliğe ulaşan bir kimsede zorunlu olarak diğer yetkinlikler de yer almaktadır. Bu bağlamda İbn Miskeveyh nazarî alanın yanı sıra, amelî alanda da yetkinliğe ulaşan bir kişinin gerçek anlamda filozof ismini almayı hak ettiğini belirtmektedir.⁶⁹¹

Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**'de, yasa koyucuda herhangi bir eksikliğin bulunmadığını, onun yetkinliğinden daha tam bir yetkinliğin ve onun varlığından daha üstün bir varlığın olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.⁶⁹² Bununla birlikte Fârâbî, yasa koyucu kişi ile filozofu karşılaştırdığı **Tahsîlû's-sa'âde**'de şunları ifade etmektedir:

⁶⁸⁸ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 200; Yaşar Aydın, **a.g.e.**, s. 99.

⁶⁸⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 562.

⁶⁹⁰ İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 87; Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 227; Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 185. İbn Rüşd'ün burada ifade ettiği filozof, Platoncu değil, Aristotelesçi bir karaktere sahiptir. Nitekim İbn Rüşd, Platon'un filozof tanımını aktardıktan sonra Aristoteles'in filozof tanımını kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles'in filozof tanımını şu şekilde ifade etmektedir: “*Bilmen gerekir ki; filozof, [Aristo'ya ait olan] Kitabı'l-Burhan'da (: Analytica Posteriora) şu dört koşul çerçevesinde, teorik bilimleri birincil amaç olarak araştıran kişidir.*” Bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 85.

⁶⁹¹ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 95.

⁶⁹² Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 60.

“*Kanun koyucu* [vâdî‘u’n-nevâmîs] deyimi, pratikle ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletlerde ve şehirlerde var etme kabiliyetine işaret eder. Bunların bilgiye dayanarak varlığa getirilmeleri söz konusu ise, nazarî erdemın diğerlerinden önce gelmesi gerekir. Çünkü sonra gelen, daha önce gelenin varlığını gerektirir.”⁶⁹³

Buna göre dinamik ve değişken yapıya sahip olan bir toplumda eşitlik ve adaleti tesis edecek yasaların ihdâs edilmesi, ancak amelî alanda kazanılan bir yetkinlikle mümkündür. Ayrıca bu durum sadece nazarî bir akıl değil, aynı zamanda yasa koyucunun deneyim ve tecrübeleri temelinde de gerçekleşmektedir. Başka bir anlatımla, yasaların ihdâs edilmesi için yasa koyucunun üstün *siyasi fikrî erdeme* sahip olması gerekir. Toplumsal yasaların kişisel deneyim değil de nazarî akılla ihdâs edildiği bir durumda ise farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Çünkü nazarî akıl anlamında en son yetkinliği ifade eden müstefâd akıl mertebesine ulaşan bir yasa koyucu, yasaların temel ilkelerini tanrısal kaynaktan olduğu hâl üzere almaktadır.⁶⁹⁴ Bu ilkelerin topluma uygulanması ise amelî anlamda bir yetkinliği gerektirmesinden dolayı, bu akıl mertebesine ulaşan kişide diğer yetkinlikler zorunlu olarak yer almaktadır. Bu anlayışla Fârâbî, nazarî yetkinliğe ulaşan her filozofun aynı zamanda bir yasa koyucu ve hükümdar olduğunu, fakat her yasa koyucunun ve hükümdarın nazarî yetkinlikleri elde edemediği için filozof olmadığına işaret etmektedir.⁶⁹⁵

Bu çerçevede Fârâbî felsefesinde yasa koyucu filozofun ortaya çıkan en temel özelliğinin nazarî anlamda en son yetkinliğe ulaşması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî’yi destekler şekilde İbn Sînâ, iffet, hikmet ve şecaat erdemlerine ek olarak nazarî düşünme gücü bakımından yetkinliğe ulaşan kişinin bilge filozof (*el-hakime el-feylesûf*) olacağını düşünmektedir.⁶⁹⁶ Bu bağlamda İbn Miskeveyh ise ancak nazarî anlamda yetkinleşen kişinin filozof olarak isimlendirileceğini ifade etmektedir.⁶⁹⁷ Ancak İbn Miskeveyh, filozofun nazarî akıl temelinde Faal Akıl ile gerçekleştirdiği

⁶⁹³ Fârâbî, *Tahsîlu’s-sa’âde*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 95.

⁶⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 64-68.

⁶⁹⁵ Fârâbî, *Tahsîlu’s-sa’âde*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 96.

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 93.

⁶⁹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 31.

ittisal sonucunda alınan bilgilerin esas itibariyle bu kişinin felsefî çalışmalarından gelen ilhamlar ve aklî faaliyetlerinde aldığı semavî desteklerden ibaret olduğunu düşünmektedir.⁶⁹⁸ Dolayısıyla filozof, Faal Akıl'dan metafizik/teolojik alanla ilişkili bilgileri değil, kıyastaki orta terim hakkındaki bilgileri almaktadır. Ayrıca bu kişinin yetkinliği, eğitim ve öğretim sonucunda gerçekleştiği için bu yönü itibariyle peygamberden farklılaşmaktadır.

Fârâbî özelinde İslâm felsefesinde yasa koyucu filozofun öne çıkan bir diğer önemli özelliği ise nübüvvetle ilişkili olan mütehayyile gücüdür. Bu bağlamda Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla** 'da, şunları ifade etmektedir:

“Bu insan ancak şöyle bir insandır ki, (a) yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir; (b) mütehayyile gücü, daha önce açıkladığımız tarzda, tabiat bakımından (tab'an) yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda, hem uyanıklık esnasında hem de uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve makulleri de taklitleri ile almaya tab'an hazır olarak bulunur. (c) Onun münfail aklı, hiçbirisi eksik olmayacak tarzda bütün makullerle yetkinleşmiş ve bilfiil akıl ve bilfiil makul hâline gelmiştir.”⁶⁹⁹

Buna göre, müstefâd akıl mertebesine ulaşan bir filozof, akledilirler tarzında Faal Akıl ile ittisal gerçekleştirmektedir. Bu şekilde gerçekleşen ittisal neticesinde elde edilen bilginin kendisi de akledilir bilgi olmak zorundadır. Bu nedenle filozof, erdemli şehrin yasalarının ilkelerini Faal Akıl'dan akledilir bir formda almaktadır. Ancak bu ilkelerin toplumsal yapıya uygulanması ve bu ilkeler temelinde yasaların ihdâs edilmesi ise farklı bir yetkinlik gerektirmektedir ki, bu da mütehayyile gücüdür. Çünkü mütehayyile gücünde son yetkinliğe ulaşan bir kimse, müstefâd akıl aracılığıyla Faal Akıl'dan alınan akledilirleri, bu gücün taklit özelliği sayesinde onları duyuusal tikellere dönüştürebilmektedir. Bu itibarla, müstefâd akıl mertebesine ulaşan bir kimsenin aynı zamanda mütehayyile gücü bakımından da yetkinliğe ulaştığı söylenebilir.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017, s. 92.

⁶⁹⁹ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 196.

⁷⁰⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 198.

Fârâbî'nin söz konusu düşüncesi, gerçek anlamda yetkinliğin elde edilmesiyle ilişkili bir durumdur. Bu anlayışa göre asıl yetkinlik, nazarî bilgiyi kavrayabilecek istidada sahip olmayan insanların gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayabilmekle kazanılmaktadır. Nitekim nazarî yetkinliğe ulaşan bir kimse aynı zamanda şehirlerin ve milletlerin mutluluğa ulaşılmasını mümkün kılan her türlü fiili de bilmelidir.⁷⁰¹ Dolayısıyla yalnızca nazarî anlamda yetkinliğe ulaşılması gerçek anlamda eksiksiz bir yetkinliğin tamamlanması için yeterli değildir.⁷⁰² Nazarî yetkinlikle birlikte akledilir bilginin insanlara aktarılmasını sağlayacak mütehayyile gücünün son derece gelişmesi de bir zorunluluktur. Bu anlayışla Fârâbî, hakiki anlamda tam ve mükemmel bir filozofun hem nazarî alanda yetkin olan hem de bu yetkinliğini insanların gerçek mutluluğu elde etmeleri için kullanan kişi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰³

Hakikî filozofun hem müstefâd akıl mertebesi hem de mütehayyile gücü bakımından yetkinliğin son sınırında yer alması, onun diğer İslâm filozoflarının zikrettiği yasa koyucu peygamberle ortak özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre nazarî yetkinliğe ulaşan yasa koyucu, Faal Akıl ile bağlantı kurarak erdemli şehrin yasalarının temel ilkelerini almaktadır.⁷⁰⁴ Nazarî yetkinlik, felsefe ve filozofla ilişkilendirildiği için de bu kişi ancak bir filozof olabilir.⁷⁰⁵ Benzer şekilde mütehayyile gücü bakımından en son yetkinliğe ulaşan kişi gerek uyanık gerekse de uyku sırasında Faal Akıl'dan çeşitli bilgiler almaktadır. Bu yetkinliğe ulaşan kişi ise nübüvvet ile ilişkilendirilip *nebî* kavramıyla ifade edilmektedir. Fârâbî felsefesinde mütehayyile gücü aracılığıyla Faal Akıl'dan yalnızca tikeller hakkında bilgiler almasından dolayı tek başına *nebî*, erdemli şehrin yasalarının temel ilkelerine sahip olmadığı için yasa koyucu bir karakter değildir.

Filozof karakterinin mezkûr epistemolojik yetkinliklerinin yanı sıra, sahip olduğu diğer yetkinlikler arasında öne çıkan en belirgin özellik onun mizacıyla alakalıdır ki, bu özellik diğer bütün yetkinliklerinin temelinde yer almaktadır. Buna göre yasa koyucunun bedeni, en dengeli mizaca sahiptir. Bu özellik onun fitrat ve

⁷⁰¹ Miriam Galston, **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi**, New Jersey: Princeton University Press, 2016, s. 104.

⁷⁰² İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 60-61.

⁷⁰³ Fârâbî, **Tahsilu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 95.

⁷⁰⁴ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 64; Şenol Korkut, **a.g.e.**, s. 248.

⁷⁰⁵ Miriam Galston, **a.g.e.**, s. 122.

doğası bakımından yöneticiliğe uygun olduğunu göstermektedir. Mizaç yetkinliği sayesinde o sadece iradeyle değil, aynı zamanda tabiat bakımından da yöneticidir. Nitekim yasa koyucunun sahip olduğu bütün üstün hasletler, üstün bir mizaca sahip olan kişilerde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mizaç bakımından yetkin olmayan bir kişinin gerekli olan diğer özelliklere tek başına sahip olması mümkün olmadığı için yasa koyucu olamaz.⁷⁰⁶

Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, filozofun sahip olması gereken ikinci derecedeki on iki özelliği sistematik olarak şu şekilde sıralamaktadır:

“(1) Birincisi, organlarının tam ve işler olması; organlarının kendileriyle ilgili işleri yapmada ona uyması ve organlarından biriyle bu organa ait bir şey yapmak istediğinde onu kolaylıkla yapması. (2) Sonra, tabiatı bakımından, kendine söylenen her şeyi çok iyi anlayıp tasavvur etmesi ve (kendisine söyleneni) bu anlayışı sayesinde hem söyleyenin kastettiğine hem de söz konusu şeyin mahiyetine uygun olarak alması. (3) Sonra, anladığı, gördüğü, işittiği ve genel olarak idrak ettiği şeyi çok iyi bir şekilde bellemesi ve özetle neredeyse hiç unutmaması. (4) Sonra, çok iyi bir kavrayışa sahip olması, zeki olması ve bir şey hakkında en küçük bir delil gördüğünde, bu şeyi delilin delalet ettiği yönde kavraması. (5) Sonra, ifadesinin güzel olması; dilinin ona içinde olan her şeyi tam bir açıklıkla açıklamaya imkân vermesi. (6) Sonra, öğrenmeyi ve bilgi elde etmeyi sevmesi; bunun ardına düşmesi; kolay kavrayabilir olması; öğrenmenin meşakkatinin onu rahatsız etmemesi ve bu uğurda zahmet çekmenin de ona sıkıntı vermemesi. (7) Sonra, tabiatı bakımından doğruluğu ve doğru insanları sevmesi, yalandan ve yalancıdan nefret etmesi. (8) Sonra, tabiatı bakımından yemeye, içmeye ve cinselliğe düşkün olmaması; tabiatı bakımından oyundan eğlenceden uzak durması ve bu gibi şeylerin verdiği hazlardan nefret etmesi. (9) Kendini üstün görmesi; onuruna düşkün olması; ruhunun tab'an çirkin ve alçaltıcı şeylere tenezzül etmemesi ve ruhunun tab'an bu şeylerin üstünde olması. (10) Sonra, dirhem, dinar ve sair dünyevî amaçların/malların onun nezdinde değersiz olması. (11) Sonra, tabiatı gereği adaleti ve âdil insanları sevmesi, adaletsizlik/cevr ve zulümden ve bunları yapanlardan nefret etmesi; kendi yakınlarına ve başkalarına hak ettiğini vermesi ve buna (bunu uygulamaya) teşvik etmesi; adaletsizliğe uğrayanlara acıması; iyi, güzel ve adaletli gördüğü her şeyin yanında olması; âdil olmaya davet edildiğinde

⁷⁰⁶ Fârâbî, “Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, çev. Hanefî Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 81; Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 194; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 87.

inatçı, aksi ve dik kafalı olmaması, ama adaletsizliğe ve genel olarak çirkin şeyler yapmaya davet edildiğinde dik kafalı olması. (12) Sonra, yapılmasını gerekli gördüğü şeyle ilgili olarak tavizsiz bir kesin kararlılığa sahip olması ve bu konu da korkak ve zayıf iradeli değil cesur ve atılgan olması.”⁷⁰⁷

Fârâbî’nin, filozofun sahip olduğu özellikler arasında ilk olarak onun beden bakımından herhangi bir eksikliğin bulunmaması gerektiğini zikretmesi, siyasi iktidarın sürdürülmesi ve savaşla ilişkilidir. Buna göre bedensel anlamda eksikliği bulunan bir kişinin düşmanlarına karşı bizatihi savaşarak iktidarı elde geçirmesi ya da onu sürdürmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onun bu hususta herhangi bir eksikliğin bulunmaması gerekir. Ayrıca filozofun bedenî eksikliğin bulunması, onun mükemmelliğini yarım bırakacağı için Fârâbî, bunu ikincil özellik olarak zikretmektedir. Yasa koyucunun ikinci, üçüncü ve dördüncü özellikleri ise filozofun sahip olduğu güçlü nefsiyle ilişkilidir. Buna göre filozof, kendisine söylenen her şeyi eksiksiz bir şekilde anlamalı ve unutmamalı ve onlardan çıkarımlarda bulunmalıdır. Beşinci özellik ise insanların belli bir düşünce etrafında örgütlenmesini sağlaması bakımından iyi bir dil kullanıcısı olmasıyla ilişkilidir. Bu temelde yasa koyucunun iyi bir hatibin sahip olması gereken bütün hasletlere sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Altıncı özellik ise onun yeni şeyler öğrenmeye sürekli olarak istekli olması ve bu yolda ortaya çıkabilecek her türlü zorluğa karşı da sabırlı olmasıyla ilişkilidir. Nitekim bu durum onun güçlü bir iradeye sahip olduğunu göstermektedir ki, bu da onun on ikinci özelliğini yansıtmaktadır. Yedinci, sekizinci, dokuzuncu, onuncu ve onbirinci özelliklerinin ahlâkî yetkinlikle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu özellikler, nefsin terbiye edilmesinin yanı sıra, maddi şeylerden uzak durulması ve âdil olmasıyla da ilişkilidir. Bu çerçevede filozofun sahip olduğu ikincil özelliklerin temelde bedeni, nefsi, ahlâkî, dil ve irade/dirayet alanlarında yetkinliklere ilişkin olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**’nın dışında **Fusulü’l-medenî**’de de yasa koyucu filozof karakterinin sahip olduğu hasletleri sistematik olarak şu şekilde sıralamaktadır:

⁷⁰⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 200-202.

“a) Hikmet, b) Tam pratik hikmet, c) (Başkalarını) ikna edebilme mükemmelliği, d) Hayalî bir etki meydana getirme mükemmelliği (iyi hayal ettirme), e) Bizzat cihada katılma gücü, f) Bedeninde, cihâd’la ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması.”⁷⁰⁸

Fârâbî’nin yukarıda zikrettiği özelliklerden ilki filozofun nazarî akıl yetkinliğine, ikincisi onun amelî akıl alanındaki yetkinliğine işaret ederken üçüncüsü ise mütehayyile gücüyle ilişkilidir. Bu anlamda birinci, ikinci ve üçüncü özelliklerin epistemolojik yetkinlikle ilişkili oldukları anlaşılmaktadır. Dördüncü özellik, dili iyi kullanma becerisiyle alakalıyken beşinci ve altıncı özellikler ise bedenin tam olması gerektiğine işaret etmektedir.

Bunlarla birlikte **es-Siyâsetü’l-medeniyye**’de filozofun özelliklerini sistematik olarak zikret eden Fârâbî’ye göre, mutlak anlamda ilk yöneticinin sahip olduğu özellikler şunlardır:

“O, [a] tikeller çerçevesinde yapması gereken her şeyi mükemmel idrak etme kudretine, [b] kendi dışındaki herkesi, öğrettiği her şeye mükemmel irşat etme gücüne, [c] kendisine doğru hazır kılındığı bu amelle ilgili olarak belli bir şey yapma durumunda olan herkesi kullanma kudretine ve [d] amelleri belirleme, onları tanımlama ve mutluluğa doğru yönlendirme kudretine sahiptir.”⁷⁰⁹

Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla** ve **Fusulü’l-medenî**’ye benzer şekilde burada da vurguladığı en önemli özellik, idrak gücünün son derece yüksek olması gerektiğidir. Bu itibarla, erdemli şehrin ilk yöneticisi olan filozofun en önemli ayırt edici ikincil özelliğinin son derece gelişmiş bir aklî güç olduğu söylenebilir. Nitekim bu yetkinlik yasaların ihdâs edilmesinin temelinde yer almaktadır. Bunun yanı sıra, yukarıdaki

⁷⁰⁸ Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 83.

⁷⁰⁹ Fârâbî, **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 116.

pasajda belirtilen ikinci ve üçüncü özellikler ise esas itibariyle yasa koyucunun hitabeti kullanarak toplumu yönlendirme gücüne işaret etmektedir. Dördüncü özellik iyi ve güzel erdemlerin elde edilmesi için gerekli olan fiil ve davranışların belirlenmesi hakkındadır.

Fârâbî'nin yasa koyucu filozof için zikrettiği mezkûr özelliklerin büyük ölçüde Platon'un **Devlet** diyalogunda zikrettiği özelliklerle uyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Platon felsefesinde, yasa koyucu filozof a) bilime düşkündür, b) varlığı bütünüyle sever, c) yalandan tiksiniyor doğruyu sever, d) her türlü bedenî zevkten uzak durur, e) ölçüsüz ve açgözlü değildir, f) içinde hiçbir aşağılık taraf yoktur, g) korkak değildir, h) açgözlü, aşağılık ve gösterişli olmadığı için insanlarla iyi geçinen birisidir, ı) öğrenimi sever ve her şeyi kolayca öğrenir, i) öğrendiklerini unutmayan güçlü bir hafızaya sahiptir, j) ölçü ve incelik sahibidir.⁷¹⁰

Bu çerçevede Fârâbî'nin yasa koyuculuk için gerekli gördüğü şu özelliklerin Platon kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır: a) tabiatı bakımından tasavvur gücü yüksek olmak, b) güçlü bir hafızaya sahip olmak, c) öğrenimi sevmek ve her türlü şeyi kolayca kavramak, d) yalandan tiksiniyor doğruyu sevmek, e) her türlü bedeni zevklerden ve f) çirkin ve alçaltıcı şeylerden uzak durmak, g) insanlarla iyi geçinmek.

Mezkûr ortak özelliklerin dışında Fârâbî, Platon'dan farklı olarak aşağıdaki özellikleri de yasa koyucu için gerekli görmüştür: a) iyi bir dil kullanıcısı olmak, b) kesin kararlılığa, c) ikna kabiliyetine ve d) hayal ettirme gücüne sahip olmak, e) bizzat savaşa katılmak ve f) bunun için herhangi bir bedenî engele sahip olmamak.

Bu çerçevede Fârâbî'nin, bilhassa **el-Medînetü'l-fâzıla**'da zikrettiği özelliklerin büyük ölçüde Platon kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, **Fusulü'l-medenî** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de dile getirdiği farklı özelliklerle de Platon'un söz konusu görüşünü geliştirmiştir.

Fârâbî'ye benzer şekilde Âmirî de filozofun özellikleri bağlamında Platon'dan etkilenmiştir. Buna göre Âmirî, **Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed**'de hakîmin, yani filozofun sahip olduğu hasletleri şu şekilde ifade etmektedir:

⁷¹⁰ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 485 b-486 e.

“Hakîm kişi cinsel ilişki, yemek lüks elbiseler giymek gibi bedenî zevklere düşkün olmadığı için bu tür şeyleri ancak zarurî ihtiyaç duyduğu miktarda elde etmek ister. Böyle bir insanın yöneticiliğe ve mala karşı da ilgi duymaktan kaçınması gerekir. Özellikle bu kişi bilgini arttırmaya çok düşkün olduğundan kesinlikle bilir ki, ne zaman bunun için girimde bulunsa onun, düşünmek ve fikir üretmek için dikkatini bir noktada toplaması ve akleden nefsinin bedenden ve bedeninin ilgi duyduğu şeylerden bağımsız kılması gerekir. Böylelikle o, istediğini gerçekleştirmede kendini meşgul ettiğini ve hedeflediğini elde etmede bir engel teşkil ettiğini bildiği için bedenî zevklerden uzak durmaya kendini zorlamış olur.”⁷¹¹

Buna göre filozofun ilk sahip olması gereken özellik, a) her türlü bedeni zevklerden uzak durmasıdır. Çünkü bu tür zevkler, nefsi ilâhî aleme yönelmesinden alıkoyduğu için maddi olana bağlanmasını sağlamaktadır. Bu anlayış temelinde b) filozof, mal biriktirmekten uzak olmalı ve c) yönetimi/iktidarı ele geçirmek için herhangi bir tutkuya sahip olmamalıdır. Buna karşın d) bu kişi, ilimleri elde etmek için nefsinin bu türlü şeylerden uzak tutmalıdır. Ayrıca e) bunu gerçekleştirdiği sırada ortaya çıkacak bütün zorluklara da dayanabilme iradesini gösterebilmelidir.

Âmirî, bu özelliklerin yanı sıra **es-Sa‘âde ve’l-is‘âd**’da, yöneticinin öncelikle filozof olması gerektiğine işaret ettikten sonra, onun kendisinden önce ihdâs edilmiş yasaları ve hadiseleri, onların niçin ve hangi sebeplerle meydana geldiğini bilecek nitelikte olması gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte yöneticinin sahip olması gereken ikinci özellik ise daima itidalli olmasıdır. Bu yöneticinin üçüncü ve dördüncü özellikleri ise yiğitlik ve alçak gönüllülüktür (*tevâzu*’).⁷¹²

Âmirî’nin filozof için gerekli gördüğü özellikler arasında Platon ile ortak olanlar şunlardır: a) Her türlü bedenî zevkten uzak durmak, b) yönetimi ele geçirmek için güçlü bir isteğe sahip olmamak, c) öğrenimi sevmek, d) tevazu sahibi olmak, e) alçak gönüllü olmak, e) korkak olmamak.

İbn Rüşd **Cevâmi‘u Siyaseti Eflâtûn**’da, yasa koyucu filozofun sahip olması gereken özellikleri sistematik olarak şu şekilde sıralamaktadır:

⁷¹¹ Ebü’l-Hasan el-Âmirî, **a.g.e.**, s. 74.

⁷¹² Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 227.

- “[a] Bunlardan birincisi -ki, bu özelliklerin en belirgin olanıdır- bu kimsenin yaradılışının teorik bilimlerin tahsiline yatkın olmasıdır.
- [b] İkincisi, öğrendiklerini unutmayan bir hafıza gücüne sahip olmasıdır.
- [c] Üçüncüsü, öğrenimi tutku düzeyinde sevmesi ve bilimin tüm bölümlerinde yetkinleşmek için son derece arzulu olmasıdır.
- [d] Dördüncüsü, doğruyu seven ve yalandan nefret eden bir kimse olmasıdır.
- [e] Beşincisi, duysal hazlardan uzak durmalıdır.
- [f] Altıncısı, bu kimseler mala karşı hiçbir sevgi duymazlar.
- [g] Bu kimsenin nefsi [: iç dünyası emelleri ya da beklentileri] çok yüksek olmalıdır.
- [h] Sekizincisi, iyi güzel gördüğü şeylerin tümüne, örneğin adalet ya da diğer erdemler gibi nefsinin [: iç dünyasını] harekete geçiren şeylere istidadı olmalıdır.
- [ı] Bu saydıklarımıza ek olarak, düzgün konuşan, konuşma sanatında yetkin, düşündüklerini dile getirebilen ve orta terime (*el-haddül-evsat*) süratle intikal edebilecek kadar zeki bir kimse olmasıdır.”⁷¹³

İbn Rüşd’ün zikrettiği hasletlerin önemli bir kısmı, Platon’un **Devlet**’te ve Fârâbî’nin, bilhassa **el-Medînetü’l-fâzıla**’da, dile getirdiği özelliklerle ortak olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede öne çıkan ilk özellik, yasa koyucunun nazarî yetkinliğe ulaşmış olmasıdır. Buna göre yasa koyucu, öncelikle nazarî yetkinliği elde etmesi gerekir. Öne çıkan bir diğer özelliği ise güçlü bir nefse sahip olmasıdır. Bu haslet sayesinde güçlü bir hafızaya sahip olacağı için o, her türlü unutkanlıktan uzak olacaktır. Yüksek ahlâkî değerlere ve öğrenime karşı tutkulu olmasına karşın her türlü duysal hazdan ve maddi olandan uzak durması onun diğer bir özelliğidir. Ayrıca toplumun belli bir düşünce etrafında örgütlenmesiyle alakalı olan hasleti, yasa koyucunun iyi bir hatip olduğunu göstermektedir.

Bunun yanı sıra İbn Rüşd, bu özelliklere ek olarak iyi hayal ettirme (*cevdetü’l-tahyîl*) özelliğini de zikretmektedir.⁷¹⁴ Bu özellik akledilirlerin insanların büyük bir kısmının anlayabileceği temsil ve misallere dönüştürülmesiyle ilişkilidir. Bu anlamda

⁷¹³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 87-88.

⁷¹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 125.

söz konusu özellik, Fârâbî'nin zikrettiği güçlü bir mütehayyile gücünü çağrıştırmaktadır.

İslâm siyaset metinlerinde filozofun zikredilen mezkûr özellikleri, hikemiyât eserlerinde aktarılan özelliklerle büyük oranda uyuşmaktadır. İbn Fâtik, **Muhtâru'l-hikem**'de, yöneticinin özellikleriyle ilgili olarak Aristoteles'e nispet edilen şu sözleri aktarmaktadır:

“Hükümdar, anlayışı yüksek, ufku geniş, iyi araştırma yapan, işlerin ne ile sonuçlarını görebilen, şefkatli ve merhametli biri olmalıdır; öfkelenildiğinde hemen öfkesine göre hareket etmeme, bir şeye karşı aşırı istekli olduğunda onu akıl gücüyle bilgisine göre değerlendirmelidir. İsteği, doğruya uygun düştüğünde bıktırmadan, büyülenmeden ve gevşeklik göstermeden onu uygulamalıdır. Kendinden önceki yöneticilerin izinden gitmeli, insanları kıymetlerine göre hak ettikleri yere koymalı ve onlara bulundukları mertebeye yakışmayan şekilde davranmamalıdır. Hükümdar güzel ahlâk ve dine bağlı olmalı; hayra ve faziletlere teşvik edici olmalıdır.”⁷¹⁵

İslâm siyaset metinleri ve hikemiyât literatüründe zikredilen söz konusu özellikler göz önüne alındığında yasa koyucunun ilk olarak a) dengeli bir mizaca sahip olması gerektiği öne çıkmaktadır. Çünkü diğer bütün özellikler, dengeli bir mizacın ortaya çıkmasına bağlıdır. Ayrıca bu özellik yasa koyucunun yalnızca iradeyle değil, tabiatı itibarıyla de hükümdar olduğunu gösterdiği gibi onun hükümdarlığının tanrısal bir inâyet sonucunda gerçekleştiğine de işaret etmektedir. Öne çıkan bir diğer önemli özellik ise b) nazarî anlamda en üst yetkinliğe ulaşılmasıdır. Bu özellik, erdemli şehrin yasalarının ilkeleriyle ilişkilidir. Buna göre yasa koyucu, nazarî yetkinliğin son sınırı olan müstefâd akıl mertebesine ulaşmıştır ve bu sayede Faal Akıl'dan akledilirleri almaktadır ki, bunlar ihdâs edilecek yasaların temel ilkelerini oluşturmaktadır. c) Söz konusu akledilirlerin insanların büyük bir kısmının anlayabilecekleri temsil ve misallere dönüştürülmesini kapsayan bir diğer özellik, filozofun son derece gelişmiş bir mütehayyile gücüne sahip olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca insanları

⁷¹⁵ Mübeşşir İbn Fâtik, **Muhtâru'l-hikem**, çev. Osman Güman, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 362.

tanrısar ilkelere etrafında örgütlemesi ve insanları ikna edilmesi, güçlü bir dil kullanıcısı olmasıyla ilişkilidir. Bu çerçevede yasa koyucunun başka bir önemli özelliğı ortaya çıkmaktadır ki, o da d) iyi bir hatip olmasıdır. Bunlarla birlikte e) güçlü bir nefis, f) üstün ahlâkî ilkelere ve g) maddi olan her şeye karşı uzaklık onun sahip olduğı diğere özelliklerdir. Yasa koyucunun öne çıkan son özelliğı ise ı) bedensel anlamda herhangi bir eksikliğinin bulunmamasıyla ilgilidir. Savaş ile ilişkilendirilen bu özelliğın karşılınmaması durumunda yasa koyucunun sahip olduğı üstün mükemmellikte eksiklikler ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde bir kişinin yasa koyucu olabilmesi için öncelikle mezkûr sekiz temel özelliğere sahip olması gerekir.

C. Yasa Koyucu Olarak Halife, Fakih ya da Melikü's-Sünne ve Özellikleri

Hız. Peygamber, yaşadığı dönem boyunca hem Allah'tan aldığı vahyi insanlara duyurmuş hem de bu vahyin rehberliğinde yeni bir toplumsal düzen kurmuştur. Böylece o, inananlar arasında dinî ve dünyevî alanda en büyük yetkiye sahip lider olmuştur. İslâm düşünürleri, Hız. Peygamber'in insanlığa gönderilmiş son peygamber olmasından dolayı onun vefatından sonra dinî anlamda onun yerini alabilecek kimsenin olmadığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak buna karşın İslâmî hükümlere uygun olarak toplumsal düzen ve adaletin sürdürülebilmesi için bu hükümler çerçevesinde toplumu yöneten bir yöneticiye ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim bu gerekçeyle onun vefatından hemen sonra hem İslâm'ın temel ilkelerinin korunması hem de bu ilkelere bağılı olarak kurulan toplumsal düzenin sürdürülmesi için bir lider seçilmiştir.

Sözlükte “bir kimseye halife olmak”,⁷¹⁶ “bir kimseden sonraya kalmak” ve “bir kimseye halef olmak”⁷¹⁷ anlamlarında kullanılan *halife* kelimesi, bir başkası adına onun görevini üstlenmeyi ifade eder.⁷¹⁸ Nitekim Hız. Peygamber'in vefatından sonra

⁷¹⁶ Vankulu Mehmed, “el-hilâfet”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, s. 1491.

⁷¹⁷ Mütercim Asım Efendi, “el-hilâfet”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. IV, s. 3686.

⁷¹⁸ Rağıp el-İsfahanî, “h-l-f”, **Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 356.

terim olarak hilâfet, İslâm devletinde ondan sonraki devlet başkanlığını ifade etmek için kullanılırken, “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” anlamındaki *halife* ise Hz. Peygamber’den sonraki İslâm devletinin devlet başkanları için kullanılmaya başlanmıştır.⁷¹⁹

İslâm dünyasında Hz. Peygamber’in vefatından sonra başa geçen devlet başkanları halifeyle birlikte, *imam*⁷²⁰ ve *emîr* kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Ancak halife kelimesi İslâm devletinin devlet başkanın politik yönüne işaret ederken, onun dinî liderliği ise *imam* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn, İslâm devlet başkanının imam ile halife olarak isimlendirilmesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Halifeye imam denilmesi, kendisine uyulması bakımından halifenin namaz kıldırın imama benzetilmesidir. Bunun için hilafete İmamet-i kübra denilmiştir. Halifeye, halife denilmesi ümmeti içinde Hz. Peygamber (s.a.)’in halefi olduğu içindir.”⁷²¹

İmam ve halife kavramları çerçevesinde ortaya çıkan bu tablo, emîr kavramı içinde geçerlidir. Hz. Ömer döneminden itibaren halife olan devlet başkanını cemaate namaz kıldırın imamdan ayırmak için “emîrü’l-mü’minîn” ve “imâmet-i kübrâ” tabirleri kullanılmaya başlanmıştır.⁷²² İslâm düşüncesinde din ile toplumsal teşkilatlanma arasında kurulan ilişkiden hareketle halife, Hz. Peygamber’e benzer

⁷¹⁹ Casim Avcı, “Hilâfet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XVII, s. 539. İslâm dünyasında *halife* kelimesi söz konusu anlamlarının yanı sıra, farklı kullanımlara da sahiptir. Buna göre hicretin ilk asrından itibaren devletin yönetim merkezinde bulunan ve yerel vergi memurlarının tahsil ettiği vergilerin kendisine tevdi ettikleri memuru ifade etmek için kullanılırdı. Bkz. T.W. Arnold, “Halife”, **M.E.B. İslâm Ansiklopedisi**, c. V/I, s. 149.

⁷²⁰ Şîî düşüncesinde merkezi bir konumda yer alan *imamet* ve *imam* kavramları, Sünnî düşüncesindeki *hilâfet* ve *halife* kavramlarından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sünnî düşüncede halife, İslâm devletinin başında yer alan, siyasetten ve dinî uygulamadan sorumlu kişi olarak kabul edilirken, Şîî düşüncesindeki imam ise itikadî konuların yanı sıra, diğer bütün görüşlerinde de mutlak anlamda yanılmaz olarak kabul edilmektedir. Sünnî düşüncesinde yalnızca toplumsal düzen ve adaletin sürdürülmesi için hilâfet makamının zorunlu olduğu savunulurken, Şîî düşüncesinde imama tabi olup onun otoritesine teslim olmak Allah’a ve Hz. Peygamber’e inanmadan sonra gelen üçüncü bir iman esası olarak kabul edilmektedir. Diğer bir anlatımla Sünnî düşüncesinde hilâfet ve halife siyasi ve toplumsal bir çerçevede değerlendirilirken Şîî düşüncesinde ise imamet ve imam itikadî bir problem olarak değerlendirilmektedir. Bkz. İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 433-438; Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1993, s. 243.

⁷²¹ İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 423.

⁷²² Casim Avcı, **a.g.mad.**, s. 539.

şekilde, “camideki namazda imam ve dünya işlerinde de devletin başkanı” anlamını taşımaya başlamıştır.⁷²³

Dolayısıyla İslâm düşüncesi halifeyi -imam ya da emîr fark etmeksizin- sadece siyasi alanla değil, aynı zamanda dinin temel uygulama alanlarında yani ibadetlerin gerçekleştirilmesi hususundan da sorumlu tutmuştur. Böylece hilâfet makamı, siyaset ve ibadet işlerinin tek bir merkezde toplanan kurumu temsil etmektedir. Fakat bu durum hilâfeti bütünüyle dinî bir otorite olduğunu göstermemektedir. Çünkü İslâm siyaset düşüncesinde hilâfet esas itibariyle temeli din olan bir devlet başkanlığı kurumu olarak değerlendirilmektedir.

Hilâfet ve halife kavramları merkezinde gelişen bu anlayış, İslâm kültür ve düşünce dünyasını oluşturan pek çok ilim/disiplin tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda hilâfet ve halife kavramları İslâm filozoflarının siyaset felsefesinde ideal yönetimden sonra ortaya çıkan yeni yönetim biçimi bağlamında kendisine yer bulmuştur. Başka bir anlatımla, Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm dünyasında oluşan yeni yönetim deneyimi, ikincil yasa koyucu karakter bağlamında İslâm filozofları için önemli bir kaynak oluşturmuştur.⁷²⁴ Buna göre hilâfet, erdemli yönetimin yerini alan yeni yönetim biçimini için kullanılırken; halife ise bu yeni yönetim sisteminin başkanını ifade etmektedir. Böylece İslâm siyaset felsefesinde peygamber ve filozof dışında farklı/ikincil bir yasa koyucu karakter ortaya çıkarmaktadır.

Fârâbî, birinci yönetime tabi olan yönetimi ikinci yönetim olarak tanımlamakta ve bu yönetimi gerçekleştiren kişiyi yasaya/geleneğe tabi olan yönetici (*resîsü’s-sünne*) ve yasaya/geleneğe tabi olan hükümdar (*melikü’s-sünne*) şeklinde isimlendirmektedir.⁷²⁵ İbn Sînâ ise bu yönetim türünün mertebe olarak ilk yönetimden sonra geldiğini belirtmekte ve ilk yönetimi gerçekleştiren kişiyi büyük başkan (*er-*

⁷²³ Muhammed Hamidullah, **İslâm’a Giriş**, çev. Cemal Aydın, Ankara: TDV Yayınları, 2007, s. 173-174.

⁷²⁴ Bu çerçevede ikinci yönetim türünün tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünmelerine karşın İbn Rüşd ve İbn Bâcce, bu yönetimin Hz. Peygamberin vefatından sonra oluşan yeni yönetim anlayışından ziyade Fars/Sâsânî yönetimine dayandırmaktadırlar. Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsü’l-Hatâbe**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Daru’l-Kalem, t.y., s.69; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlakı Akli**, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 462.

⁷²⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 46.

reîsü'l-kebîr) şeklinde kavramsallaştırmaktadır.⁷²⁶ Herhangi bir düzensizliğin oluşmaması için *er-reîsü'l-kebîr* kendisinden sonra toplumu yönetecek kişiye itaat edilmesi yönünde kesin hükümler vermesi gerektiğini düşünen İbn Sînâ, yasa koyucunun yerine geçecek kişinin yani halifenin sahip olması gereken özelliklere şu sözlerle işaret etmektedir:

“İleri gelenler, halife olacak kişinin siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi gerekli ahlâklara sahip olduğunu ve kendisinden daha iyi bilen olmayacak şekilde şeriatı bildiğini, cumhurun huzurunda aleni şekilde doğrulamalıdır.”⁷²⁷

Bu çerçevede yasa koyucunun yerini alan ikincil yasa koyucunun öne çıkan en önemli özellikleri a) yasaları çok iyi bilmesi, b) bu yasalardan çıkarım yapabilecek üstün bir akletme yeteneğine ve c) bunları kendi yaşamına uygulayacak yüksek bir ahlâka sahip olmasıdır. Bunların dışında kalan özelliklerini mutlak anlamda zorunlu görmemektedir; çünkü bunlar, kanonik bir nitelik kazanan ilk yasaların toplumsal hayata dahil olmaları ve bunlardan tikel amelî yasaların oluşturulması için gerekli olan en önemli özelliklerdir.⁷²⁸ Nitekim mezkûr özellikler sayesinde ilk yönetimin ilkeleri toplumsal yapıyı şekillendirmeye devam edebilir ve bu sayede yasamanın dinamizmi de önemli ölçüde muhafaza edilebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya benzer şekilde İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Hatâbe** ve **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**'da, şehir halkının mutluluğa ulaşmasının, yasaya bağlı bir başkanlık sisteminin sürdürülmesine bağlı olduğu düşüncesini desteklemektedir. Ancak ona göre ikinci yönetim yalnızca fiilleri bakımından erdemlidir ki, bu da yasaya bağlı kaldığı ölçüde geçerlidir. Diğer bir anlatımla ikinci yönetim, benimsediği nazarî görüşlerden

⁷²⁶ İbn Sînâ, **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 150.

⁷²⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II, s. 200.

⁷²⁸ Ömer Mahir Alper, **a.g.e.**, s. 111.

ziyade gerçekleştirdiği fiiller itibariyle erdemli bir yönetimdir.⁷²⁹ İlk düzenin varlığını sürdürmesi ise ancak ikinci yönetimin ilk yönetime ait yasaların sabitleştirilmesine/kanonlaştırılmasına bağlıdır. Nitekim ilk yöneticinin sahip olduğu bütün hasletlerin bir insanda toplanması zor olduğu gibi bu fitrata sahip olan kişiler çok nadir ortaya çıkmaktadırlar.⁷³⁰ Bu çerçevede teşkilatlı toplum tarihinin önemli bir bölümünün ikinci yönetim olarak tanımlanabilecek yönetimlerden oluştuğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî, **Fusulü'l-medenî**'de, ilk yöneticiden sonra erdemli toplumun başkanının kim olması gerektiği hakkında üç farklı öneri geliştirmektedir. Ona göre, erdemli şehirde yasa koyucunun sahip olduğu bütün hasletlere sahip tek bir kişi bulunmadığı durumda erdemli şehrin yönetimi paylaştırılmalıdır. Bu çerçevede ilk olarak a) nazârî ve b) amelî hikmete sonrasında c) ikna ve d) hayal ettirme gücüne (*mütehayyile*) ve son olarak e) savaşma gücüne sahip olan gruplar erdemli şehri birlikte yönetmelidir.⁷³¹ Yönetimi oluşturan bu grubu *en iyi reisler* şeklinde isimlendiren Fârâbî, mezkûr şartlara sahip olmayan böyle bir grubun bulunmaması durumunda aşağıdaki özelliklere sahip kişinin erdemli şehrin başkanı olması gerektiğini belirtmektedir:

“a) İlk imamların kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları eski kanun ve âdetler (es-sünen) i bilmek; b) Daha öncekilerin bu âdetlerdeki amaçları göz önünde bulundurulduğunda, onların, uygulamaları gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırd edebilmek; c) Sözlü (el-mahfûza) ve (ya) yazılı (el-mek-tûbe) olan eski âdetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski âdetlerin (es-sünen) örneğini taklid ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak; d) Şehrin imarını korumak için, zaman zaman meydana gelen eski âdetlerde bulunduğu gibi olmayan olaylarda mükemmel bir fikir ve amelî (pratik) hikmet sahibi olmak; e) Hitabet, (başkalarını) ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme

⁷²⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.69; İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 125-126.

⁷³⁰ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 202.

⁷³¹ Fârâbî, “Fusulü'l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulü'l-medenî, Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 84. Fârâbî'nin bu husustaki düşüncesinin ve Aristoteles kökenli olduğu söylenebilir; karşı. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, 1145a 30.

mükemmelliğine (cevde) sahip olmak; f) Aynı zamanda, cihada katılabilme gücüne de sahip olmak.”⁷³²

Fârâbî, ilk yönetimden sonra gelen en iyi ikinci yönetimin sahip olduğu nazarî hikmet dışındaki diğer bütün hasletleri bu yönetim için elzem görmektedir. Ayrıca bu yönetimin nazarî hikmete sahip olmaması, onu yasa koyucunun oluşturduğu yasalara bütünüyle bağlı olmasını da sağlamaktadır. Nitekim bu yönetimin öne çıkan en önemli özelliği, herhangi bir değişiklik yapmadan, önceki yasaları oldukları haliyle korumaları ve yönetimi bu yasalarla gerçekleştirmeleridir. Dolayısıyla ikinci yönetimin amacı, erdemli topluma yeni bir yasal düzen getirmekten ziyade var olan erdemli yasal düzeni sürdürmektir. Bunu ise ilk başkanın oluşturduğu yasalara kanonik bir nitelik kazandırarak gerçekleştirmektedir. Nitekim en iyi yönetim şekli, ancak bu şekilde korunabilecektir.⁷³³

Zamanın ve koşulların değişmesi toplumda yeni yasaların oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum, kanonik bir yapı kazanan birinci yönetim ile yasaya bağlı yönetim arasında yasaların ihdâs edilmesi merkezinde bir gerilimi ortaya çıkarmaktadır. Bu hususta Fârâbî, ilk yönetimden farklı olarak yeni bir yasa koyma

⁷³² Fârâbî, a.g.e., s. 85.

⁷³³ Charles E. Butterworth, “Philosophy of Law in Medieval Judaism and Islam”, **A History of the Philosophy of Law From the Ancient Greeks to the Scholastics**, ed. Fred D. Miller, Jr.-Carrie-Ann Biondi, Dordrecht: Springer, 2007, s. 236; Miriam Galston, a.g.e., s. 96-97. Fârâbî, erdemli yönetim şeklinin korunmaması durumunda bu yönetimin erdemsiz bir yönetime dönüşebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda erdemsiz şehirlerden olan değişmiş şehir öne çıkmaktadır. Erdemsiz şehir türlerinin sonuncusu olan değişmiş şehir, görüş ve fiilleri eskiden erdemli şehrin görüş ve fiilleri ile aynıydı. Ancak zaman içinde bundan uzaklaşarak yerini farklı görüş ve fiillere bırakmıştır. Bu şehrin zamanla erdemli şehirden erdemsiz şehre dönüşmesi, burada erdemli ilk başkanın ölümünden sonra onun yerini alabilecek ve toplumu erdemli yasalara uygun olarak yönetecek bir grup ya da birey bulunmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla erdemli şehirde yasa koyucunu ölümünden sonra onun yerine geçecek bir kişi/kişilerin bulunmaması ya da yönetimin doğasında herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi durumunda felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarak zamanla erdemsiz bir şehre dönmüştür. Bkz. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 204. Bu çerçevede Câbirî, erdemli şehrin devam etmesi için felsefenin varlığının en önemli şart olarak koşulmasının siyasi gerekçesinin, ilk başkanın ölümünden sonra bu şehirde onun niteliklerine sahip olan başka bir yöneticinin varlığını mümkün kılmak olduğunu belirtmektedir. Fârâbî'nin demokrasi şehri bağlamında ilk başkanın, felsefenin kendisine çok sınırlı da olsa yer bulduğu bir toplumsal yapıda ortaya çıkabileceğine işaret eden sözleri Câbirî'nin söz konusu yorumunu haklı çıkardığı söylenebilir. Bkz. Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 164; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, çev. A Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 76.

yöntemi ile bu sorunun çözülebileceğini düşünmekte ve bu yeni yasama yöntemini **Kitâbü'l-Mille**'de şu şekilde açıklamaktadır:

“Hakiki anlamda hükümdar olan bu iyi önderlerden biri göçüp giderse ve bütün hallerde kendisi gibi olan biri onun halefi olmazsa; öncekinin yönetimi altında bulunan şehirde yapılan her şeyde, onun [a] belirleme yaparken öncekinin yolunu takip etmesi ve ayrılığa düşmeden ve değiştirme cihetine gitmeden onun belirlediklerinin tamamını olduğu gibi bırakması ve [b] öncekinin açıklamadığı şeylerden belirlenmesine ihtiyaç duyulan her şeyi incelemesi ve bunlar hakkında İlk'in bizzat belirleyerek açıkladığı şeylerden istinbat ve çıkarımda/istihraçta bulunması gerekli olur.”⁷³⁴

Buna göre erdemli şehirdeki düzenin sağlanması, öncelikle buradaki görüş birlikteliğinin sürdürülmesiyle ilişkilidir. Bu da ilk başkanın oluşturduğu yasaların ve sünnetin, herhangi bir değişiklik yapılmaksızın olduğu şekliyle korunmasına bağlıdır. Çünkü toplumsal yapıda bu ilkeleri yeniden kuracak bir kişi olmadığı için bunların bozulması ya da değiştirilmesi durumunda yeniden kurulmaları da mümkün değildir. Bu nedenle yasal düzen, öncelikle ilk başkanın yasa ve sünneti üzerinde yapılan birliktelik temelinde sürdürülebilir. Değişen toplumsal sorunların çözülmesi için gerekli olan yeni yasaların ihdâs edilmesi ise kanonik bir nitelik kazanan yasa ve sünnetle yapılabilir. Bu çerçevede yasalara bağlı yönetim, ilk yönetimin yasalarından istinbat ve çıkarım yoluyla toplumsal yasaları oluşturmaktadır ki, bu durum yeni bir yasama yöntemini ifade etmektedir. Böylece söz konusu yeni yasama yöntemi temelinde yasamanın dinamikliği ile kanonik yapı arasında uyum sağlandığı gibi ilk yönetimin ilkeleri de korunarak erdemli toplumun varlığı sürdürülmüş olur. Başka bir deyişle ikinci başkanın temel gayesi, kendisi için herhangi bir yarar gözetmeksizin erdemli şehirdeki ilk düzen ve adaletin korunmasını sağlamaktır. Bu çerçevede İbn Miskeveyh, ikinci başkanın bu yönüyle yasa koyucunun halifesi olarak nitelendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁷³⁵

⁷³⁴ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 32.

⁷³⁵ İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 141.

Önceki yasalardan istinbat ve çıkarım yoluyla yeni yasalar oluşturan kişiyi *fakih*, bu yasama yöntemini ise *fıkıh*⁷³⁶ ilmiyle ilişkilendirmek mümkündür. **Kitâbu'l-Hurûf**'ta, fakihi *pratik felsefeci*yle/*müte'akkil*le karşılaştıran Fârâbî, bu ikisinin birbirine benzediğini, ancak onların tikel amelî şeylerde akıl yürütmek için kullandıkları ilkeler bakımından ayrıldıklarını belirtmektedir. Fakih, ilk başkanın oluşturduğu erdemli dindeki ilkeleri; *müte'akkil* ise bütün insanlarda ortak olan ve tecrübeyle bilinen ilkeleri kullanmaktadır. Bu durum fakihi belli bir din ile sınırlandırırken *müte'akkil*in bu anlamda herhangi bir sınırının olmadığını göstermektedir.⁷³⁷

Bu anlayışla, yasaya bağlı yönetimi gerçekleştiren ikinci başkanın fakih olduğu söylenebilir. Ayrıca Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**'de, fakihin ilk yönetime ait yazılı ve sözlü yasalarının yanı sıra, ilk yöneticinin hitabet dilini de iyi bilmesi gerektiğini bunun da iyi bir kavrayış ve üstün bir fitrata sahip olmakla mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁷³⁸ Bu üstün niteliklerle fakih, yasa koyucunun oluşturduğu yasalara uygun yeni yasalar ihdâs edebilmekte ve bu onu *müte'akkil*in bulunmadığı bir toplumun en önemli seçkini yapmaktadır. Fakihin ikinci yönetici olması, onun yönetim sanatının da fıkıh olduğu göstermektedir. Nitekim Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da, fıkıh sanatını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Fıkıh sanatı öyle bir sanattır ki onun sayesinde insan kanun koyucunun hakkında açık olarak belirlemede (takdir) bulunmadığı tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirlemede bulunmuş olduğu şeylere bakarak belirleme gücünü elde eder ve

⁷³⁶ Fârâbî ilimler tasnifinde fıkıh, din değil siyaset kapsamına dâhil etmektedir. Böylece bu ilmin siyaset ilmine yardımcı olan ilimler konumunda yer aldığı anlaşılmaktadır; bkz. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 106-107. Ayrıca Fârâbî'nin ilimler tasnifinde siyaset ilmi ile dinî ilimler arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, **Eskiye**, sy. 28, s. 97-136.

⁷³⁷ Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 71. Fakihi, Aristoteles felsefesinde yer alan *fronimôs* karakteri ile karşılaştıran Özturan, fakihin *fronimôs* ile benzer işler yaptığını düşünmektedir. Bkz. Hümeysra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, **Nazariyat**, C. V, sy. I, s. 23.

⁷³⁸ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 32-34. Âmirî, Fârâbî'nin ilk başkanın ölümünden sonra başa geçen ikinci başkanın özellikleri arasında zikrettiği “kendisinden önceki yasaları ve hadiseleri iyi bilmeli, onların niçin ve hangi sebeplerle meydana getirildiklerini bilmeli” özelliğini, ilk başkanın özellikleri arasında zikretmektedir. Bkz. Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 227.

yine onun sayesinde kanun koyucunun kendisine kanun koyduğu halk için getirdiği dinin amacına uygun olarak onun gerçekleştirilmesine çalışma imkanına kavuşur.”⁷³⁹

İhsâu'l-ulûm'da ortaya çıkan bu tabloyu **Kitâbü'l-Mille**'de de takip etmek mümkündür ki, Fârâbî burada ilk başkanın halifesinin “fıkıh sanatını bilmek zorunda (*fe yedtarru hîneizin ilâ sinâ'atu'l fikh*)” olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁰ Ayrıca Fârâbî'yi destekleyecek doğrultuda İbn Rüşd de fıkıh sanatının yasaya bağlı yönetimin en önemli parçası olduğuna işaret etmektedir.⁷⁴¹ Bu çerçevede fıkıh sanatı, yeni yasaların ihdâs edilmesi bakımından ikinci yönetimin yasa koyma sanatıdır. Fârâbî, fıkıh ilminin dinde yer alan tikel ameli şeyleri müsellemler olarak alıp, bunlardan hareketle din kurucusunun görüşündeki açıklanmayan şeyleri destekler mahiyette açıklaması sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir.⁷⁴² Buna göre fıkıh ilmi, ilk başkanın oluşturduğu yasaların kökenini ve meşruiyetini sorgulamadan birer ilke olarak kabul edip çeşitli koşullarda ortaya çıkan tikel olaylar için onlardan çıkarımda bulunmaktadır. Başka bir anlatımla fakihin öncül olarak kabul ettiği şeyler, aslında yasa koyucunun görüşüne göre elde edilen sonuçlardır.⁷⁴³ Nitekim fıkıh ilminin amacı, yasa koyucunun önceden ihdâs ettiği yasaların belirli durumlara nasıl uygulanacağını açıklamak ve bunları, hakkında herhangi bir düzenleme bulunmayan konulara doğru genişletmektir.⁷⁴⁴ Ayrıca fıkıhın böyle bir amaçla kullanılması yasa koyucuya ait yasama yönteminden farklı olarak erdemli şehirde ortaya çıkan ve dinamik bir yapıya sahip olan yeni bir yasama yöntemini de ifade etmektedir. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla** 'da, ilk başkandan sonra erdemli şehri yöneten söz konusu kişinin sahip olduğu altı özelliği şu şekilde ifade etmektedir:

⁷³⁹ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014, s. 106.

⁷⁴⁰ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 32.

⁷⁴¹ İbn Rüşd, **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 126. Bu bağlamda İbn Rüşd, *fıkıh sanatını/the art of jurisprudence* ilk yasa koyucunun açıklamadığı konularda onun ilkelerine uygun olarak yeni yasalar oluşturulması şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, bir hükümdarın *melikü's-sünne/king [who rules] according to the laws* olabilmesi için cihat etme gücünün yanı sıra, fıkıh sanatına da sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Ralph Lerner, **Averroes on Plato's Republic**, Ithaca & London: Cornell University Press, 1974, s. 106.

⁷⁴² Fârâbî, **Kitâbü'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87; Fârâbî, **Tahsilü's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013, s. 106.

⁷⁴³ Miriam Galston, **a.g.e.**, s. 114.

⁷⁴⁴ Charles E. Butterworth, **a.g.m.**, s. 235.

“Onlardan biri, filozof olmasıdır. İkincisi, ilklerin (ilk yöneticilerin) şehri kendileriyle yönettiği yasaları, uygulamaları ve davranışları bilen ve belleyen biri olması ve bütün fiillerinde tamamen bunların izini takip etmesidir. Üçüncüsü, haklarında öncekilerden herhangi bir yasanın kaydedilmediği/*korunmadığı* şeyler hususunda mükemmel bir çıkarsama sahibi olması ve bunlarla ilgili çıkarımlarında ilk önderlerin/*imamların* gittiği yolu izlemesidir. Dördüncüsü, devam eden zamanların birinde kendini gösteren/*bilinen* ve öncekilerin/*ilk başkanların* yasamasına konu olmamış yeni durumlar ve ortaya çıkan olaylarla ilgili olarak çok iyi bir karar verme gücüne ve çıkarsama kuvvetine sahip olması ve bu hususlardaki çıkarımlarında şehrin maslahatı için en iyisini yapma gayreti içinde olmasıdır. Beşincisi, hem öncekilerin koymuş olduğu yasalara, hem de onlardan sonra olanların yoluna uygu olarak çıkarımlara söz/konuşma yoluyla çok iyi bir şekilde yönlendirme kabiliyetine. Sahip olmasıdır. Altıncısı, savaşa ilişkin fiilleri uygulayabilmek için dayanıklılığı yüksek bir bedene sahip olmasıdır ki, bu da onun hizmetçi ve yönetici kısımlarıyla harp sanatına sahip olması demektir.”⁷⁴⁵

Mezkûr özellikler, **Fusulü’l-medenî**’de ifade edilen özelliklerle büyük ölçüde uyuşmasına rağmen Fârâbî, burada *hâkim* kavramını kullanarak onun bir *filozof* olması gerektiğine işaret etmektedir. Buna karşın **Fusulü’l-medenî**’de mevcut yasaların müphem kısımlarını açıklaması ve bunlardan yeni tikel yasalar oluşturması yönüyle fakih olduğuna işaret etmektedir. Bu hususta şunu belirtmek gerekir ki, *hâkim* ibaresi ile işaret edilen filozof karakteri nazarî anlamda yetkinliğe ulaşmayı gerektirmektedir. Fârâbî felsefesinde nazarî yetkinlik ise müstefâd akıl mertebesiyle ilişkilidir ki, bu akıl mertebesi erdemli şehrin yasalarını ihdâs eden yasa koyucuya aittir; çünkü erdemli şehrin yasalarının temel ilkeleri müstefâd akıl sayesinde Tanrı’dan alınmaktadır. İkinci başkanın nazarî akıl anlamında yetkinleşmesi onun ilk başkan ile aynı hasletlere sahip olduğunu ve yasalara bağlı bir yönetim gerçekleştirmesine herhangi bir ihtiyacının olmadığı anlamını ortaya çıkarmaktadır ki, bu durum ikinci başkanın doğasına uygun değildir. Bu nedenle **Kitâbu’l-Hurûf**’ta, fakih ile *müte’akkil* arasında kurulan söz konusu ilişki göz önünde bulundurularak Fârâbî’nin, *hâkim* ibaresini *hakikî filozof*

⁷⁴⁵ Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 202-204.

anlamında kullandığı söylenemez. Ayrıca *müte* ‘*akkil*, bütün insanlarda ortak olan tikel amelî ilkeleri kullanmasından dolayı ilk başkanın ihdâs ettiği yasalardan istinbat ve çıkarım ile yeni tikel yasalar oluşturmaktadır. Bu itibarla, Fârâbî’nin **el-Medînetü’l-fâzıla**’da, *hâkim* ibaresiyle tikel amelî ilkeler üzerinde akıl yürütmesi yönüyle *müte* ‘*akkil* ile ortak olan fakihi kastettiği ileri sürülebilir.

Fârâbî’nin ilk yönetimden sonra erdemli şehrin yönetimi hususunda önerdiği üçüncü ve son yönetim türü ise ikinci başkanının haiz olduğu söz konusu altı özelliğin hepsine sahip olan bir kimsenin bulunmaması durumunda bu özellikleri ayrı ayrı taşıyan fertlerden oluşan bir grubun şehri yönetmesidir. Fârâbî bu yönetim biçimini geleneğe bağlı yöneticiler (*ruesâ’ es-sünne*) olarak isimlendirmektedir.⁷⁴⁶

Fârâbî’ye benzer şekilde İbn Rüşd de yasa koyucunun sahip olduğu özelliklerin belli grupta ortaya çıkması durumunda bu grubun toplumu yönetmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre *seçkin ve erdem sahibi yöneticiler* olarak isimlendirilen söz konusu grubun sahip olduğu ilk özellik, a) nazarî anlamda yetkinlikle ilişkilidir. b) İkinci özellik ise bu yetkinliğin nasıl elde edileceğini belirten amelî yetkinliğe ulaşılmasıdır. Bunların dışında bu grup, c) insanları bu yetkinliğe ikna etmeli ve d) onların nefslerinde bu yetkinliği en iyi şekilde hayal ettirecek istidada da sahip olmalıdır. Son olarak bu grubun e) savaş için de gerekli yetkinliğe sahip olması gerekir. İbn Rüşd, Fârâbî’den farklı olarak yönetimin gruplar tarafından paylaşılmasını, kendi dönemindeki İslâm devletlerinin yönetimiyle ilişkilendirmektedir ki, ona göre İslâm devletlerinin büyük bir kısmı bu şekilde çok kişili bir yönetimle idare edilmektedir.⁷⁴⁷

Fârâbî ile İbn Rüşd’ün yasa koyucudan sonra toplumu yönetecek grup için benzer şartları öne sürdükleri anlaşılmaktadır. Bu koşullar, yasa koyucunun nefsinde yer alan özellikler olmakla birlikte erdemli bir toplumun inşa edilmesi için gerekli olan en temel özelliklerdir. Dolayısıyla bu şartların bir grupta ortaya çıkması, erdemli şehrin devamlılığının sağlanması için son derece önemlidir. Öncelikle aklî yetkinliğe ulaşmış ve mütehayyile gücü sayesinde yasaların ilkelerini insanlara hayal ettiren ve

⁷⁴⁶ Fârâbî, “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, s. 85; Fârâbî, **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 204.

⁷⁴⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 125-126.

yasanın muhaliflerine karşı mücadele istidadına sahip olan söz konusu kişiler ilk başkandan sonra geçerli olan en iyi yönetimi de oluşturmaktadırlar.

Fârâbî ve İbn Rüşd'ün aksine Âmirî'ye göre, yönetimin birden fazla kişi tarafından paylaşılması görüşü doğru değildir. Çünkü başkanlık *re'y* ile elde edilir ki, buna sahip olmayan kişinin başkanlığa uygun olması da mümkün görünmemektedir. Bu grup arasında savaş gücüne sahip olan birisinin bulunması durumunda başkanlığın ona verilmesi gerekir. Diğer hasletlere sahip olanlar ise ancak bu başkanın danışmanı/vekili olarak yönetime dahil olabilirler.⁷⁴⁸

İslâm siyaset felsefesinde, ideal yönetimi oluşturan devlet başkanının yerine geçen ikinci derecedeki başkanın özellikleri bağlamında ortaya çıkan bu tablo, halife için gerekli görülen şartlarla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Buna göre halifenin sahip olması gereken ilk özellik a) ilim sahibi olmasıdır. Çünkü hilâfetin devlet başkanlığının yanı sıra, dinî bir tarafı da bulunmaktadır. Bu nedenle halife olan kişinin ortaya çıkan sorunlar karşısında dinî ilkeler bağlamında çeşitli çözüm önerileri geliştirmesi, yani içtihatla bulunması beklenmektedir ki, bunu da ancak ilim sahibi olmakla gerçekleştirilebilir. Halifelik için gerekli olan diğer şartlar arasında b) her yönüyle adil olmak, c) cihada engel olabilecek kulak, göz, dil ve benzeri herhangi bir uzvunun eksik olmaması, d) âmme işlerini yönetmesinde liyakatli olması ve e) Kureyş⁷⁴⁹ soyuna mensup olmasıdır.⁷⁵⁰

Bu çerçevede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ifade ettikleri ikinci derecedeki yönetim başkanının veya halifenin öncelikle a) ilim sahibi olması, b) kendilerinden önceki ideal yönetim sisteminde geçerli olan yasaları çok iyi bilmesi, c) kişisel çıkarlardan ziyade umumî maslahatı gözeterek yönetmesi, d) savaşa engel teşkil edebilecek her türlü eksiklikten uzak olması gerekir.

⁷⁴⁸ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s. 228.

⁷⁴⁹ İbn Haldûn, halifelik için gerekli olan şartlar arasında Kureyş kabilesinden olma şartının yer almasını asabiyet kavramı merkezinde açıklamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap kabileleri arasında asabiyet bakımından en güçlü olanlar Kureyşlilerdi. Bu sebeple onlardan başka bir kabilenin hilâfete sahip olması İslâm dünyasındaki birliğin bozulmasına neden olacaktı ki, bu nedenle halifelik için Kureyşilik şartı aranmıştır. Fakat Abbasilerin son döneminden itibaren Kureyş kabilesinde asabiyetin azalmasından İbn Haldûn, halifelik için bu şartın aranmaması gerektiğini belirtmektedir; bkz. İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 429.

⁷⁵⁰ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 193; Gazzâlî, **İhyâu Ulûmî'd-dîn**, çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, c. I, 2002, s. 296-297; Maverdî, **el-Ahkâmü's-Sultaniyye**, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976, s. 6-7; İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 428.

SONUÇ

İslâm siyaset felsefesinde yasa anlayışını konu edinen bu çalışmada yasa fikri; metinsel kaynakları, bu kaynakların intikali ve İslâm filozoflarının bunlar karşısındaki tutumu dikkate alınarak incelenmiştir. Bu incelemenin neticesinde şu çıkarımlara ulaşılmıştır:

Antik Yunan polislerinin kökeni, köylerin bir araya gelerek oluşturdukları büyük ölçekli toplumsal birlikteliklere dayanmaktadır. *Nomos* temelindeki hukukî sistem fikrinin esas kaynağı ise bu toplumsal yapıda ortaya çıkan tanrısal kökenli sözlü yasa, yani *themis* ve *dike*dir. *Nomos*un hak ve pay temelinde yurttaşlar arasında düzeni tesis eden temel unsur anlamına ulaşması, belirli bir semantik sürecin deneyimlenmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Böyle bir kullanım biçiminde *nomos*, *themis* ve *dike*'nin kaynaklık ettiği düzenden farklı olarak herkesin sosyal, dinî ve politik yaşamında geçerli ve bağlayıcı olan bir tür yasa alanını tanımlamaktadır. *Nomos* herhangi bir yaşam şeklini değil, belirli bir toplumdaki düzeni sağlayan temel ilke; en geniş anlamıyla yasal zeminde şekillenen yaşam düzeni ve biçimi anlamına gelmektedir.

Nomos ile polis arasındaki bu ilişkiyi sürdüren Platon ve Aristoteles için polis yalnızca toplumsal, iktisadî ve siyasi bir birlik değil, aynı zamanda ruhî, ahlâkî ve hatta dinî bir birliktelik anlamını da taşımaktadır. Bu çerçevede iyi yaşam, ancak iyi bir yönetim altında gerçekleştirilebilir. İyi bir yönetim ise iyi yasalar tarafından oluşturulur. İyi yasaların poliste bulunmasından dolayı iyi yaşam, ancak poliste mümkündür.

Yasaların ihdâs edilmesi hususunda aklın kaynaklık etmesi gerektiğini düşünen Platon ve Aristoteles, yasa ile yasa koyucu arasındaki ilişki hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Platon yasa koyucu dahil herkesin yasalara mutlak anlamda itaat etmesi gerektiğini düşünürken Aristoteles ise sahip olduğu üstün hasletlerden dolayı yasa koyucunun yasaya itaatini zorunlu görmemektedir.

Yasaların oluşturulması sırasında dikkat edilmesi gereken en önemli husus yönetilenlerin çıkarlarının gözetilmesidir. Bu bağlamda yasaların meşruiyetinin temel ölçütü, kişisel çıkarlardan uzak bir şekilde sadece toplumsal maslahatın gözetilerek ihdâs edilmesidir. Yasanın nesnelliğinin ve kamusal çıkarın gözetilmesi bağlamında

Platoncu bu görüş Aristotelesçi anlayışta, insanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamasının yanı sıra onların mutlu olmalarını sağlayacak temel ilke şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Platon ve Aristoteles, yasanın kapsayıcılık sınırını oluşturdukları vatandaşlık tanımına uygun olacak şekilde belirlemişlerdir. Buna göre yasalar, yalnızca özgür erkek yurttaşlar için geçerlidir. Böylece sınıflı bir toplumsal yapıya sahip olan polis düzeninin meşrulaştırılması için eşitsizliğin temel ilke olarak kabul edildiği bir hukuk sistemi desteklenmiştir.

Yazılı yasaların çokluğu meselesinde görüş birliği içerisinde olan Platon ve Aristoteles, yasa koyucunun toplumsal ilkeyi oluşturacak tümel yasaları ihdâs etmesi gerektiği fikrini benimsemektedirler. Toplumda meydana gelen düzensizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla ayrıntılı yasaların oluşturulması, düzeni yeniden tesis etmek yerine var olan düzeni daha da kötüleştirecektir. Bu durumda anayasanın çok sayıda ayrıntılı yasalardan oluşması, düzensizliğin kaynağı haline gelecektir. Kaldı ki toplumun bütün unsurlarının yazılı yasalar tarafından kuşatılması olanaksız bir durumdur. Buna karşın gelenek ve töre kaynaklı sözlü yasaların içerikleri daha geniş ve daha kapsamlıdır. Yazılı yasalarda hakkında herhangi bir düzenlemenin yapılmadığı durumlar için bazı kurallar geliştirilebilir, ancak bu kurallar töre ve geleneklere uygun olmalıdır. Ayrıca birer ilke olarak kabul edilen yazılı yasaların sözlü yasalarla uyum içinde olması, yasamanın dinamikliğine temel teşkil etmektedir.

Platon ve Aristoteles özelinde antik Yunan siyaset düşüncesinde ortaya çıkan bu yasa anlayışı çeşitli boyutlarda İslâm filozofları tarafından tevarüs edilmiştir. Bu tevarüs üç farklı şekilde gerçekleştirilmiştir. Buna göre öncelikli etkilenim yolu Platon ve Aristoteles'e ait otantik siyaset metinleridir. İkincisi, bu filozoflara nispet edilen sahte eserlerdir. Üçüncüsü ise hikemiyât eserlerinde onlara nispet edilerek aktarılan özlü sözlerdir.

İslâm siyaset felsefesine kaynaklık eden en kritik Yunanca siyaset felsefesi metinleri, Aristoteles'in bilhassa **Nikomakhos'a Ahlâk** eseri bir tarafa bırakılması durumunda, Platon'un bu kapsamdaki eserleridir. Buna karşın Platon'un siyaset alanıyla ilişkili diyaloglarının bütün bölümlerini içeren eksiksiz tercümelerinin sayısı da sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle, Arapçaya tercüme edilen geniş bir Yunanca metin

külliyatı bulunmasına rağmen bunun içerisinde siyaset metinleri sınırlı sayıda kalmıştır. Öyle ki bir bütün olarak tercüme edilen siyaset metinleri de oldukça azdır.

İslâm filozoflarının yasa anlayışının antik Yunan kaynaklarını oluşturması bakımından öncelikle Platon'un **Devlet** (*Kitâbü's-Siyâse*) ve **Yasalar** (*Kitâbü'n-Nevâmîs*) diyalogları zikredilmelidir. **Devlet** eseri bütün bölümleriyle birlikte tercüme edilse de bunun doğrudan Yunancadan mı yoksa Süryânîceden mi Arapçaya aktarıldığı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bunun yanı sıra **Yasalar** (*Kitâbü'n-Nevâmîs*) bir bütün halinde Arapçaya aktarılmadığı gibi tercüme edilen nüshalar ise ya eksiktir ya da bu diyaloga ait olmayan bölümler eklenmiştir. Platon'un siyasete ilişkin bir diğer eseri olan **Devlet Adamı**'nın (*Bulîtikâ's-Sağîr*) Arapçaya tercüme edilip edilmediği hususunda tartışmalar bulunmaktadır. İslâm filozofları bu eserden çeşitli iktibaslarda bulunmuşlardır, fakat bunlar doğrudan bu esere değil, onun telhîsine ya da ondan yapılan çeşitli iktibaslara dayanmaktadır.

Aristoteles'in **Nikomakhos'a Ahlâk** (*Kitâbü'l-Ahlâk*) eseri bir bütün olarak Arapçaya tercüme edilmiştir. Buna karşın otantik eserde yer almayan bir bölüm daha eklenmiştir. İslâm kaynaklarında Aristoteles'in **Politika** (*Kitâbü's-Siyâse*) isimli eserinin muhtevâsı hakkında çeşitli bilgiler verilmesine karşın onun bütün bölümleriyle birlikte tercüme edilip edilmediği, tercüme edildiyse bile hangi bölümlerin tercüme edildiği ya da mütercimim kim/kimler olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İslâm filozofları, Aristoteles'in **Eudemos'a Ahlâk**, **Magna Moralia** ve **Atinalıların Devleti** eserlerinin içeriklerine dair sınırlı bilgiye sahiptiler. Ancak bu eserlerin kim ya da kimler tarafından tercüme edildiğine dair tabakât kitaplarında kesin bir ifade bulunmamaktadır.

Platon'a ait siyaset metinlerinin önemli bir kısmı tercüme edilmesi/bilinmesi nedeniyle, Aristoteles'e nazaran daha az apokrif eser nispet edilmiştir. Bu durum, bilhassa Aristoteles'in ismi üzerinde yoğunlaşan dikkate değer bir apokrif eser literatürünün oluşmasına neden olmuştur. Ayrıca bu literatürü oluşturan eserleri dış ve iç olmak üzere iki temel kaynağa indirmek mümkündür. Buna göre tevârüs edilen felsefe-bilim geleneği dış nedeni oluştururken, tercüme hareketi sırasında ortaya çıkan çeşitli yanlışlıklar/yanılsamalar ise iç nedenleri oluşturmaktadır. İslâm filozofları, felsefe geleneği içerisinde oluşan apokrif eserleri olduğu gibi kabul ederken tercüme hareketleri içerisinde oluşan sözde eserleri ise neredeyse hiç kullanmamışlardır.

İslâm filozoflarının yasa fikrinin antik Yunan kaynaklarını oluşturan bir diğer önemli unsur ise hikemiyât eserlerine ilişkindir. Bu eserlerde bilhassa din-siyaset ilişkisi bağlamında aktarılan özlü sözler, İslâm düşüncesi içerisinde kullanılmıştır. Ancak bu yönde kullanılan hikemiyâtlar her ne kadar antik Yunan dünyasına nispet edilse de aslında içerik, üslup ve şekil olarak Sâsânî dünyasına aittir.

İslâm siyaset felsefesini antik Yunan siyaset felsefesinden ayıran ve özgün kılan en temel unsurlardan birisi, söz konusu Yunanca siyaset metinlerinde ortaya konan felsefî ilkelerin yanı sıra din olarak İslâm'ı ve onun yarattığı düşünce sistemini siyaset felsefesinin bir parçası haline getirmesidir. Başka bir anlatımla İslâm filozofları, yasa düşüncesinin en önemli sac ayaklarını oluşturan yasanın kökeni, kaynağı, meşruiyeti, kapsayıcılığı, müeyyidesi, dinamikliği ve yasa koyucunun özellikleri hususunda Platon ve Aristoteles'ten etkilenseler de din olarak İslâm'ın yarattığı düşünce dünyasını esas almışlardır. Nitekim bunun en önemli göstergelerinden birisi yasa koyucu karakter bağlamında ortaya çıkmaktadır. İslâm filozoflarınca tevarüs edilen antik Yunan kaynaklarındaki yasa koyucu filozof karakteri, yasa koyucu peygamber karakteriyle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde filozof ve peygamber olmak üzere iki farklı yasa koyucu karakter ve bununla bağlantılı olarak vahiy/din ve akıl/felsefe olmak üzere iki farklı kaynak bulunmaktadır.

İslâm felsefesinde Ebû Bekîr er-Râzî ve Fârâbî, yasa koyucu olarak filozof karakterini öne çıkarırken yasanın akıl kaynaklı olması gerektiğini düşünmektedirler. Buna karşın Âmirî, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ise vahiy ve peygamber karakterini öne çıkararak yasa koyuculuğu ve yasanın kaynağını açıklamaktadırlar. Bu görüş farklılığı toplumsal düzenin kökeni bağlamında da sürdürülmektedir. İslâm filozofları, insanın toplumsal bir varlık olduğu fikri zemininde buluşmalarına karşın toplumsal düzenin kimin hangi ilkeler temelinde kuracağı hususunda farklı açıklama modelleri geliştirmişlerdir.

Ebû Bekîr er-Râzî, vahiy ve peygamberliğin düzen kurucu olmaktan ziyade, neden oldukları din savaşlarıyla düzensizliğe yol açtıklarını ifade etmektedir. Bu anlayışla ideal toplumsal düzenin, ancak filozof tarafından kurulabileceğini düşünmektedir. Toplumsal düzenin kökeni hususunda kesin ve açık bir ifade kullanmayan Fârâbî, bunun henüz olgunluğa erişmemiş felsefe ve henüz tam

anlamıyla mükemmelliğe ulaşmamış filozof tarafından kurulacağını düşünmektedir. Bu tutum, onu Râzî'nin görüşüne yaklaştırmaktadır.

Felsefe ve filozof merkezli bu açıklama modeline karşın Âmirî, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ise toplumsal düzen ve adaleti oluşturan en önemli unsurun din ve peygamber olduğunu düşünmektedirler. Bu filozoflara göre insanı bütün boyutlarıyla kuşatan din olmaksızın insanların düzen ve adalet temelinde bir arada yaşamaları mümkün değildir. Çünkü insanlar her ne kadar kendi türdeşleriyle birlikte yaşamak zorunda olsalar da her birey bunun kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleşmesini istemektedir. Din, toplumsal maslahat temelinde yasaların ihdâs edilmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan peygamber her türlü kişisel çıkardan bağımsız bir şekilde bütünüyle ilâhî bilgiyi temel alan yasalar oluşturmaktadır.

Siyasi otoritenin ve ihdâs edilen yasaların meşruiyeti, bu toplumsal yapıda kabul gören epistemolojik sisteme olan uygunluğuna göre belirlenmektedir. Bu çerçevede İslâm siyaset felsefesinde toplumsal düzeni tesis eden yasalar, temel alındıkları kaynak bakımında farklılık göstermektedir. Buna göre yasalar, vahyi ve aklî olmak üzere iki farklı kaynağa dayanmaktadır.

Tanrısal kaynaklı yasaların hâkim olduğu bir toplumsal yapıda siyaset ve toplumsal teşkilatlanmayı oluşturan kurumlar büyük ölçüde din tarafından belirlenirken bu yasaların temel meşruiyet kaynağı da yine dinî ilkeler tarafından sağlanmaktadır. Bu hususta İslâm siyaset felsefesinde Âmirî, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleri öne çıkmaktadır.

Öte taraftan akıl kaynaklı yasaların yer aldığı toplumda ise felsefe ve siyaset, dinî yapıyı büyük ölçüde belirlemektedir; çünkü toplum tarafından kabul gören dinin temel ilkeleri felsefe tarafından sağlanmaktadır. Benzer şekilde geçerli olan yasaların meşruiyet kaynağı da yine felsefî ilkelere bağlıdır. Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî bu yönde bir siyaset felsefesi geliştirmişlerdir.

Yasanın toplumun bütün bireyleri kapsadığı görüşü temelinde Platoncu ve Aristotelesçi görüşün aksine İslâm filozofları arasında belli bir fikir birlikteliği hakimdir. Ancak yasa ile yasa koyucu arasındaki ilişki hususunda Platon ve Aristoteles'in görüşleri temelinde farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre Âmirî, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Platoncu bir etkiyle herkes gibi yasa

koyucunun da yasaya mutlak anlamda itaat etmesi gerektiğini düşünmektedirler. Buna karşın Fârâbî, Aristotelesçi görüşü takip ederek yasa koyucunun yasaya itaatini zorunlu görmemektedir.

İslâm filozoflarına göre, toplumun yasalara uymasını sağlamanın en önemli yolu çeşitli müeyyideler uygulamaktır. Ancak uygulanacak müeyyidelerde itidalli olunması gerektiği, bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra, İslâm felsefesinde müeyyide türleri arasında savaş da dahil edilmektedir. Fakat bu müeyyidenin temelinde yasaların çizdiği sınırların çeşitli görüş ve fiillerle aşılması değil, bu yasaların bütünüyle reddedilmesi yer almaktadır. Başka bir anlatımla bir müeyyide olarak savaş, erdemli şehrin vatandaşlarına yönelik değil, “yasa bütün insanları bağlamaktadır” doğrultusunda erdemli yönetimin yasalarını reddeden diğer şehirlere yöneliktir. Savaşı çeşitli türlere ayıran Âmirî, Fârâbî ve İbn Rüşd, yalnızca ideal yasanın diğer toplumlar tarafından kabul görmesi için yapılan savaşları haklı savaşlar olduğunu belirtmektedirler. Bunun dışında yapılan bütün savaşlar ise haksız savaşlardır. Dolayısıyla bir müeyyide olarak savaş, ancak diğer insanların mutluluğa yönlendirilmesi için gerekli olan görüş ve fiilleri kabul ettirmek amaçlandığında meşruiyet kazanmaktadır.

Yasamanın dinamikliği düşüncesi, İslâm siyaset felsefesinde insan doğasıyla ilişkili olarak gelişmiştir. Buna göre, toplum durağan bir yapıya sahip olmadığı için sürekli olarak değişmektedir; buna bağlı olarak insanî ihtiyaçlar ve sorunlar da sürekli olarak değişmekte ve çeşitlenmektedir. Dolayısıyla toplumsal düzen ve adaletin korunması için yasamanın da buna uygun olarak dinamik bir yapıda olması gerekir. Bu nedenle yasanın zaman üstü bir şekilde varlığını devam ettirmesi, dönemsel koşullardaki değişimlere ne derece uyum sağladığına bağlıdır. Fakat yasaların değişmesi, yasanın savunduğu ilkenin de değişmesine hatta yok olmasına neden olabilir. Bu kaygı temelinde İslâm siyaset felsefesinde yasanın çeşitli koşullar altında değiştirilmesi, ancak külli yasaların ve ilkelerin korunması koşuluna bağlanmıştır. Dolayısıyla yasanın değiştirilmesi ya da yeni yasaların ihdâs edilmesi sıkı bir şekilde belirlenen belli koşullar altında yapılmalıdır. Benzer durum, yasayı değiştirecek kişi için de geçerlidir ki, ancak belli hasletlere sahip olan kişi/kişiler yasaları değiştirebilir. Böylece İslâm filozofları, değişen ihtiyaç ve sorunlar temelinde yasanın dinamikliğine imkân tanırken, külli yasa ve ilkelere de kanonik bir yapı kazandırmışlardır.

Yasa koyucu peygamber ve yasa koyucu filozof karakterlerinin sahip oldukları en belirleyici özellikler, filozofların epistemolojik sistemiyle ilişkilidir. Fârâbî, peygamberliği nefsin mütehayyile gücüyle sınırlarken filozofu ise beşerî aklın ulaşabileceği son sınır olan müstefâd akıl merkezinde açıklamaktadır. Buna göre peygamberin tanrısal kaynaktan aldıkları bilgiler geçmiş-şimdi-gelecek hakkındaki tikel olaylarla sınırlıdır. Fakat müstefâd akıl sayesinde filozof bu kaynaktan akledilirleri oldukları hal üzere almaktadır. Bu durum filozofun sahip olduğu bilginin niteliği bakımından peygamberden üstün olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Fârâbî, yasa koyucu filozofun her bakımdan üstün niteliklere sahip olduğunu belirtmekte ve böylece onun bilhassa mütehayyile gücü bakımından peygamber ile ortaklığa sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede Fârâbî'nin siyaset felsefesinde hem peygamberin hem de filozofun özelliklerine sahip filozof-peygamber karakteri ortaya çıkmaktadır. Ancak burada sözü edilen peygamber, İslâm dinî literatüründe ortaya çıkan peygamberden ziyade filozofun sahip olduğu ilâhî bilgilerin insanlara aktarılmasını sağlayan gücü, yani mütehayyileyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde filozof-peygamber, *hakikî filozof* karakterinden farklı bir karakter değildir.

Fârâbî, yasa koyucu filozof karakterinin söz konusu epistemolojik özelliklerinin dışında sistematik olarak farklı özelliklerden de bahsetmiştir. Bu özellikler büyük ölçüde Platon'un yasa koyucu filozof karakterinin özellikleriyle uyuşmaktadır.

Fârâbî felsefesinde ortaya çıkan bu tablodan farklı olarak İbn Sînâ peygamberliği sezgi (*hads*) kavramı merkezinde açıklamaktadır. Ona göre orta teriminin nefste yer alması, müstefâd akıl tarafından gerçekleştirildiği gibi sezgiyle de gerçekleştirilmektedir. Ancak müstefâd akıl aracılığıyla nefsin orta terimi elde etmesi belli bir sürecin deneyimlenmesi sonucunda gerçekleşirken sezgi gücüyle bu durum bir anda gerçekleşmektedir. Farklı bir anlatımla peygamberler, sezgi gücü sayesinde herhangi bir öğrenime ve yol göstericiye ihtiyaç duymadan hakikate zaman üstü bir bilişle sahiptirler. Nitekim bu yönleri itibarıyla peygamberler, filozoflardan çok daha üstün bir konumda yer almaktadırlar.

Yasa koyucu peygamber karakterinin mezkûr epistemolojik özelliklerinin dışında öne çıkan en önemli özelliği mucizeler göstermesidir. Nitekim İslâm

filozoflarının önemli bir kısmı mucizeleri peygamberliğin ispatı için gerekli olduğunu düşünmektedirler. Bu hususta farklı bir açıklama modeli geliştiren İbn Rüşd'e göre peygamberliğin asıl fiili yasalar ihdâs etmektir. Başka bir ifadeyle peygamberlerin esas fiilleri mucizeler göstermek değil, ahlâk ve yasallığı tesis etmektir; bu fiil aynı zamanda onların peygamberlik iddiasının da bir ispatıdır.

İslâm siyaset felsefesinde peygamber ve filozofun dışında *halife*, *fakih* ve *melikü's-sünne* kavramlarıyla ifade edilen yöneticiler de yasa koyucu erke sahiptirler. Ancak bu kişiler, peygamber ve filozofun aksine tümel yasaları değil, tikel yasaları ihdâs etmektedirler. Bu durum onları *ikincil derece* yasa koyucu karakterler yapmaktadır. Nitekim bu türden yasa koyucuların ihdâs ettiği yasalar, peygamber ve filozofun oluşturdukları yasaları temel aldıkları gibi en önemli meşruiyet kaynakları da yine bu yasalar tarafından sağlanmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm dünyasında oluşan yeni yönetim deneyimi, ikincil yasa koyucu karakter bağlamında İslâm filozofları için önemli bir kaynak konumundadır.

KAYNAKÇA

- “Ebû Hatim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”: **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, ss. 268-323.
- “Şeyh [Ebû Ali b. Sînâ] ile Âmirî Arasındaki Yedi Oturum”: nşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, ss. 99-146.
- Adam, Baki: **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Aiskhylos: **Agamemnon**, çev. Ahmet Cevat Emre, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1943.
- Aiskhylos: **Zincire Vurulmuş Prometheus**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Akgül, Tülay Yıldız: “Bir ideoloji Taşıyıcısı Olarak Mit ve Tragedya”, **Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilimi Dergisi**, sy. 11, c. XI, 2014, ss. 1-16.
- Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî: “Nâmûs”, **Kitabu’t-Ta’rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, ss. 237.

Alper, Ömer Mahir:

“İbn Sînâ’da Dinî ifadelerin Epistemolojik Değeri: Dinî Önergeler Burhânî Kıyâsın Öncülleri Olabilir mi?”, **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji**, ed. Torrance Kirby-Rahim Acar-Bilal Baş, İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, ss. 205-218.

Alper, Ömer Mahir:

İbn Sînâ, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Alper, Ömer Mahir:

“Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına: İbn Haldûn’da Savaş ve Barış Kuramı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 17, 2008, ss. 29-47.

Altaş, Eşref:

“Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk”, **İslâm Ahlâk Literatürü**, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016.

Annas, Julia:

An Introduction to Plato’s Republic, New York: Clarendon Press, 1981.

Aristoteles (sahte):

“Risale Aristâtâlîs li’l-İskender fi’s-siyâse”, **Makâlat felsefiyye el-meşâhâre’l-müslimin ve’l-nasârâ**, nşr. Luis Şeyho, Kahire: Dârü’l-Arabî’l-bustânî, 1985, ss. 40-52.

Aristoteles (sahte):

“Vasiyyetü-Aristâtâlî lil İskender”, **Makâlat felsefiyye el-meşâhâre’l-müslimin ve’l-nasârâ**, nşr. Luis Şeyho, Kahire: Dârü’l-Arabî’l-bustânî, 1985, ss. 36-40.

Aristoteles (sahte):	Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme) , çev. Burak Takmer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
Aristoteles:	Atinalıların Devleti , çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul: Cumhuriyet, 1998.
Aristoteles:	Eudemos’a Etik , çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
Aristoteles:	Magna Moralia , çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
Aristoteles:	Nikomakhos’a Etik , çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018.
Aristoteles:	Politika , çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
Aristoteles:	Retorik , çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
Arnold, T.W.:	“Halife”, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi , c. V/I, ss. 148-155.
Arslan, Ahmet:	İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon’a , İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
Arslan, Ahmet:	İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles , İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
Assmann, Jan:	Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
Avcı, Casim:	“Hilâfet”, TDV İslam Ansiklopedisi , c. XVII, ss. 539-546.

- Aydın, Fuat: “Nâmûs”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXII, ss. 381-382.
- Aydın, Fuat: “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: “Bed’ü’l-vahy” Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, **Divan İlmi Araştırmalar**, sy.15, 2003, ss. 5385.
- Aydınlı, Osman: “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu‘tezile Düşüncesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. VI, sy. 1, ss. 7-23.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Barkan, Ömer Lütfi: **Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943, c. I: Kanunlar.
- Başok Dış, Sebile: “Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 19/1, ss. 1017-1046.
- Baştürk, Efe: **Platon’da Politik Düşüncenin Soykütüğü**, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Bedir, Murteza: “Sünnet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, ss. 150-153.
- Benveniste, Êmile: “Giving, Taking, and Receiving”, **Indo-European Language Concepts and Society**, çev. Elizabeth Palmer, Chicago: HAU Books, 2016, ss. 55-59.
- Berman, Lawrence V.: “Ibn Rushd’s *Middle Commentary On The Nicomachean Ethics*, In *Medieval*

- Hebrew Literature”, **Multiple Averroès**, Paris: Les Belles Lettres, 1978, ss. 287-321.
- Bıçak, Ayhan: **Felsefenin Kuruluşu**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: “Namus”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, ss. 125.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: “Şeriat”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, ss. 60.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: “Vahiy”, **Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, ss. 129.
- Bircan, Hasan Hüseyin: **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Black, Antony: **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, çev. Sevda Çalışkan & Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Bladel, Kevin van: **The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science**, New York: Oxford University Press, 2009.
- Bonnard, Andre: **Antik Yunan Uygarlığı I: İlyada’dan Parthenon’a**, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Boter, Gerard: **The Textual Tradition of Plato’s Republic**, Leiden-Boston: Brill, 1989.
- Brewer, Douglas J.-Teeter, Emily: **Mısır ve Mısırlılar**, çev. Nihal Uzun, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011.

Bulfinch, Thomas:

Bulfinch Mitolojileri, çev. Aysun Babacan, Bora Kamcez, Berk Özcangiller, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Butterworth, Charles E.:

“Philosophy of Law in Medieval Judaism and Islam”, **A History of the Philosophy of Law From the Ancient Greeks to the Scholastics**, ed. Fred D. Miller-Carrie-Ann Biondi, Dordrecht: Springer, 2007, ss. 219-250.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Arap Ahlaki Aklı, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller: İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd’ün Çilesi, çev. Numan Konaklı, İstanbul: Mana Yayınları, 2001.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Arap Siyasal Aklı, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. A Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003.

el-Câbirî, Muhammed Âbid:

Kur’an’a Giriş, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

- Campbell, Joseph: **Tanrının Maskeleri**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995, c. III.
- Carlier, Jeannie: “Moiralar”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. II, ss. 800.
- Crone, Patricia: **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa: “Kindî’nin Def‘u’l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 7-8-9-10, ss. 221-241.
- Çörekçioğlu, Hakan: “Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma”, **FLSF**, sy. 20, ss. 1-14.
- Daiber, Hans: **Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey**, Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Davidson, Herbert A.: **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Davutoğlu, Ahmet: **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkileri**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Derchain, Philippe: “Mısır Ritüelleri”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. İbrahim

- Elden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. II, ss. 777-782.
- Detienne, Marcel: “Demeter”, **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Nusat Çıka, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. I, ss. 152-155.
- DİA: “Kanun”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXIV, ss. 323-324.
- Doğan, Sedat: “Aristoteles’in Eylem Teorisinde Doğa, Toplum ve Tanrı”, **bilimname**, sy. 45, ss. 155-183.
- Duman, Mehmet Akif: **Mimesis**, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Durmaz, Melike: “Aristoteles’te Polis’in Doğal Temelleri ve İnsanın Tamamlanması”, **Kutadgubilig**, sy. 34/Aristoteles Özel Sayısı, ss. 537-554.
- Ebenstein, William: **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Ebü Bekir er-Râzî: “Ahlâkın İyileştirilmesi [et-Tıbbü’r-rûhânî]”, **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, ss. 82-195.
- Ebü’l-Hasan el-Âmirî: **es-Sa‘âde ve’l-is‘âd**, nşr. Müctebâ Mînovî, tak. ve thk. Hüseyin Kademî, Kum: Menşurât Ayât Eşrâk, t.y.
- Ebü’l-Hasan el-Âmirî: **Kitâbü’l-emed Ale’l-ebed**, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- el-Mes'ûdî: **Murûcu'z-zeheb**, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Ensarioğlu, Seda: "İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2015.
- Erhat, Azra: "Dike", **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 90.
- Erhat, Azra: "Temis", **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 282-825.
- Euripides: **Elektra**, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2013.
- Fahreddin er-Râzî: **Uyûnu'l-Hikme Şerhi**, çev. M. Cüneyt Kaya (Çevrimiçi: www.academia.edu, erişim tarihi: Aralık 2021).
- Fahri, Macit: **İslam Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu; Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî: "Appendix A: Commentary on the Nicomachean Ethics", çev. Berman Lawrence V., **Multiple Averroès**, Paris: Les Belles Lettres, 1978, ss. 306-311.
- Fârâbî: "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlîs)", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, haz. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, ss. 151-181.

- Fârâbî: “Ek IV: Tahsîlu’s-Saâde/Mutluluğun Kazanılması”, **Kitâbü’l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, ss. 132-153.
- Fârâbî: “Fusulü’l-medenî”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, ss. 39-127.
- Fârâbî: “Kitâbu’l-Hatâbe”, çev. Ali Tekin, **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu’l-Makûlât ve Kitâbu’l-Hatâbe**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, ss. 63-104.
- Fârâbî: “Risâle fî me’ânî’l-akl”, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, ss. 127-137.
- Fârâbî: “Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, çev. Hanefi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulü’l-medenî, Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde**, İstanbul: İFAV, 2005, ss. 142-170.
- Fârâbî: **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî: **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî: **İhsâu’l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2014.

- Fârâbî: **Kitâbu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Mille**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî: **Tahsîlu's-sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2013.
- Fârâbî: **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn**, nşr. ve çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Aktif Düşünce, 2018.
- Faure, Paul: "Girit ve Mikenler: Mitolojiye ve Din Tarihine İlişkin Sorunlar" **Mitolojiler Sözlüğü**, yay. haz. Levent Yılmaz, çev. Ömer Akgün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, c. I, ss. 325-334.
- Foxhall, L.-Lewis, A.D.E.: "Introduction", **Greek Law in its Political Setting Justifications not Justice**, ed. L. Foxhall-A.D.E. Lewis, Oxford: Clarendon Press, 1996, ss. 1-9.
- Freeman, Charles: **Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları**, çev. Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Friedell, Egon: **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, çev. Necati Aça, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Gagarin, Michael: **Written Greek Law**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Galston, Miriam: "Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan", **İslâm Felsefesinde**

- Galston, Miriam:
- Gazzâlî:
- Gazzâlî:
- Germino, Dante:
- Gören, Erman:
- Griffith, Sidney H.:
- Grimal, Pierre:
- Grimal, Pierre:
- Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, ed. Charles E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, ss. 83-131.
- Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi**, New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- İtikadda Orta Yol**, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- İhyâu Ulûmi'd-dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, c. I, 2002.
- Order and History: Plato and Aristotle**, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, c. III.
- Kratylos'a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, c. II.
- "Introduction", **Yahya İbn 'Adî: Reformation of Morals**, Utah: Brigham Young University Press, 2002, ss. XIII-XLVI.
- "Horalar", **Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma**, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997, ss. 297-300.
- "Zeus", **Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma**, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997, ss. 823-825.

Gutas, Dimitri:

“Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, ss. 777-797.

Gutas, Dimitri:

“Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope”, **Journal of the American Oriental Society**, Jan.-Mar. 1981, c. CI, sy. 1, ss. 49-86.

Gutas, Dimitri:

“İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi”, **İbn Sînâ’nın Mirası: Dimitri Gutas**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss.149-168.

Gutas, Dimitri:

“Popular Ethics, Practical Politics”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, ss. 655-675.

Gutas, Dimitri:

“Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirası: Dimitri Gutas**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss. 113-148.

Gutas, Dimitri:

“Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, **İbn Sînâ’nın Mirası: Dimitri Gutas**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss. 169-190.

- Gutas, Dimitri: “The Meaning of madani in al-Farabi’s “Political” Philosophy”, **Melanges de L’Universite Saint-Joseph**, 2004, c. LVII, ss. 259-282.
- Gutas, Dimitri: “The Rebirth of Philosophy and the Translations”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, ss. 95-142.
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Gürsoy, Adnan: “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, sy. 1, ss. 191-120.
- Haklı, Şaban: “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak “Sezgi””, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. VI, sy. 11, ss. 35-52.
- Hamidullah, Muhammed: **İslâm’a Giriş**, çev. Cemal Aydın, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed: **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2003, c. I.
- Hasse, Dag Nikolaus: “Plato Arabico-Latino: Philosophy - Wisdom Literature- Occult Sciences”, **The Platonic Tradition in the Middle**

- Haşlakoğlu, Oğuz:
- Herodotos:
- Hesiodos:
- Hesiodos:
- Homeross:
- İbn Haldûn:
- İbn Miskeveyh:
- İbn Miskeveyh:
- İbn Miskeveyh:
- Ages: A Doxographic Approach**, ed. Stephen Gersh-Maarten J. F. M. Hoene, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, ss. 31-66.
- Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Sentez, 2016.
- Tarih**, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- “İşler ve Günler”, **Theogonia-İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 47-80.
- “Theogonia”, **Theogonia-İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 1-45.
- İlyada**, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, c. I.
- el-Fevzü’l-Asğar**, çev. Mehmet Zahit Sezer-Emrah Alagaş, İstanbul: Endülüss Kitabevi, 2020.
- el-Hikmetü’l-hâlîde: Câvîdân-Hıred**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: 1952.
- Nefs ve Akıl Risalesi**, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.

- İbn Miskeveyh: **Tehzîbü'l-ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay, 2017.
- İbn Miskeveyh: **Tehzîbü'l-ahlâk**, Beyrut: Darü'l-kutubi'l-mülhime, 1985.
- İbn Miskeveyh: **Tertîbu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm**, çev. Hümeýra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd: "el-Keşf an minhâci'l-edille ve tarif uma vakaa fiha bi-hasebi't-te'vil mine's-şübehi'l-müzîğa ve'l-bide'i'l mudille", çev. Süleyman Uludağ, **İbn Rüşd: Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, ss. 135-266.
- İbn Rüşd: "Retorik Üzerine Küçük Şerh", thk. Charles E. Butterworth, çev. Ali Tekin, **KTÜİFD**, c. II, sy. 2, Güz/2015, ss. 179-193.
- İbn Rüşd: **Faslu'l-makâl fî takrir mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd: **Siyasete Dair Temel Bilgiler**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020. (Çalışma boyunca bu esere **Cevâmi'u Siyaseti Eflâtûn** şeklinde atıf yapılmıştır.)
- İbn Rüşd: **Telhîsu'l-Hitâbe**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kalem, Beyrut, t.y.

İbn Rüşd:

Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt), çev. Kemal Işık; Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.

İbn Sînâ:

“el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, **Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî**, haz. ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 1-47.

İbn Sînâ:

“el-Fasl fi'l-ibadat ve menfatihâ fi'l-dünya ve'l-ahir”, **el-Hikmetü'l-içtima ve's-siyaset fi'l felsefetü İbn Sînâ**, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Kahire: Hindâvî, 2017, ss. 15-21.

İbn Sînâ:

“el-Fasl fil ispatê'l-nübüvet ve'keyfiyat davete'l-nebî illallah teali ve'l-meade ileyh”, **el-Hikmetü'l-içtima ve's-siyaset fi'l felsefetü İbn Sînâ**, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Kahire: Hindâvî, 2017, ss. 11-15.

İbn Sînâ:

“Uyûnu'l-Hikme”, **İbn Sînâ Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç; M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, ss. 65-121.

İbn Sînâ:

Dânişnâme-i Alâî, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ:

el-İşârât ve't-tenbîhât, çev. Muhittin Macit; Ali Durusoy; Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

- İbn Sînâ: **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ: Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik**, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, c. II.
- İbn Sînâ: **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, çev. Fatih Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ: **Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâlesi**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ: **el-Hikmetü’l-Meşrikiyye**, çev. M. Cüneyt Kaya (Çevrimiçi: www.academia.edu, erişim tarihi: Aralık 2021).
- İbn Sînâ: **Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs**, haz. ve çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Tufeyl: **Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzan’ın Olağanüstü Serüveni**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- İhvân-ı Safâ: **er-Risâletü’l-rabia**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. III.

- İhvân-ı Safâ: **er-Risâletü'l-sedise**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. II.
- İhvân-ı Safâ: **er-Risâletü'l-sedise**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. IV.
- İhvân-ı Safâ: **er-Risâletü's-selase**, nşr. Hayrüddin ez-Zirikli, Kahire: Hindâvî, 2017, c. IV.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2012, c. I.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2013, c. II.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. III.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2014, c. IV.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı, 2016, c. V.
- Jaeger, Werner: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev., Güneş Ayas, İstanbul: İthaki, 2012.
- Jaeger, Werner: **Paideia: The Ideals of Greek Culture**, çev. Gilbert Highet, New York & Oxford: Oxford University Press, 1986, c. III.
- Karaman, Hüseyin: **Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kaya, M. Cüneyt: “‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, ss. 57-91.

Kaya, M. Cüneyt:

“İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, **Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, c. III, sy. 1, ss. 1-40.

Kaya, M. Cüneyt:

“Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme”, **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji**, ed. Torrance Kirby-Rahim Acar-Bilal Baş, İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, ss. 234-251.

Kaya, M. Cüneyt:

“Tabakât Literatürünün Endülüs’teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü’l-etıbbâ ve’l-hükemâ’sı”, **Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme**, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kaya, M. Cüneyt:

Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kaya, Mahmut:

“Muhtaru’l-Hikem ve Mahasinu’l-Kelim’de Aristoteles’e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları”, **Felsefe Arkivi**, sy. 26, ss. 247-296.

Kaya, Mahmut:

İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kindî:

“Akıl Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 264-267.

- Kindî: “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 268-287.
- Kindî: “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 126-177.
- Korkut, Şenol: “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, **Eskiye**, sy. 28, ss. 97-136
- Korkut, Şenol: **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara: Atlas Kitap, 2015.
- Kömbe, İlker: “Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2014.
- Kömbe, İlker: “İslâm Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru”, **İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan**, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, İstanbul: İLEM Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2018.
- Köse, Hızır Murat: “Siyaset”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. XXXVII, ss. 294-299.
- Kranz, Walther: **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Kuhrt, Amelie:

Eski Çağ'da Yakındoğu, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, c. I.

Kumeyr, Y.:

İslâm Felsefesinin Kaynakları, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.

Kundakçı, Deniz:

“Atina Demokrasisi’nin Zayıf Karnı: Leitourgia, Sykophantes ve Ostrakismos Uygulamaları”, **FLSF**, 2018, sy. 26, ss. 241-266.

Kur’an’ı Kerim Meâli:

haz. Halil Altuntaş; Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2011.

Kurtubî:

el-Câmî’li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Burcu Yayınları, 1999, c. XVI.

Kutluer, İlhan:

Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Lerner, Ralph:

Averroes on Plato’s Republic, Ithaca & London: Cornell University Press, 1974.

M. S. Khan:

“Miskeveyh’in ‘Adalet Üzerine’ Adlı Yayınlanmamış Risalesi”, çev. Semra Tüfenkçi, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 20, ss. 129-144.

Macdonald Cornford, Francis:

From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation, New York: Harper, 1957.

Marmura, Michael E.:

“Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy”, **Journal of Near Eastern Studies**, sy. 22/1, ss. 49-56.

Matta İncili: İncil-i Şerif'in Yüce İstanbul: Sabeel Media, 2011.

Anlamı:

Jean-François, Mattêi:

Platon, İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Maverdî:

el-Ahkâmu's-Sultaniyye, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.

Midilli, Muharrem:

Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şariat-Kanun Ayrımı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Mieroop, Marc Van De:

Babil Kralı Hammurabi, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Morris, James W.:

“The Philosopher-Prophet in Avicenna’s Political Philosophy”, **The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essay in Honor of Muhsin S. Mahdi**, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge: Harvard University Press, 1992, ss. 152-198.

Moseley, Geoffrey James:

Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato’s Dialogues, Text and Studies, Yale University, 2017.

Motzki, Harald:

“Nâmûs”, **Encyclopaedia of the Qur’an**, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston: Brill, 2003, c. III, ss. 515-516.

Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm:

el-Fihrist, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Muhammed İbn İshâk:

Siyer, yay. haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

Mübeşşir İbn Fâtik:

Muhtâru'l-hikem, çev. Osman Güman, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Mütercim Asım Efendi:

“el-hilâfet”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. IV, ss. 3686.

Mütercim Asım Efendi:

“el-kânun”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, ss. 5482.

Mütercim Asım Efendi:

“en-nâmûs”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. III, ss. 2745.

Mütercim Asım Efendi:

“en-nebî”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I, ss. 238.

Mütercim Asım Efendi:

“es-sunnet”, **Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, ss. 5400.

Mütercim Asım Efendi:

“resûl”, **Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. V, ss. 4516.

Mütercim Asım Efendi:

“Şeriat”, **Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. VI, ss. 339.

Nasîruddin Tûsî:

Ahlâk-ı Nâsırî, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Olguner, Fahrettin:

“Eflâtun”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 1994, c. X, ss. 469-476.

Olguner, Fahrettin:

Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Orhan, Özgüç:

“Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”, **FLSF**, sy. 13, 2012, ss. 11-38.

Ostwald, Martin:

“Ancient Greek Ideas of Law”, **Dictionary of the History of Ideas**, ed. Philip P. Wiener, New York: Scribner’s, 1973, c. II, ss. 673-685.

Ostwald, Martin:

Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy, Oxford: The Clarendon Press, 1969.

Ostwald, Martin:

Studies on Greek Law, Oratory and Comedy, ed. Ilias Arnaoutoglou-

- Konstantinos Kapparis-Dimos
Spatharas, New York: Routledge, 2018.
- Öteleş, Zeliha: **Sırru'l-esrâr ve Tedbîrât-ı İlâhiyye: Bir Karşılaştırma**, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Özturan, Hümeýra: “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, **Nazariyat**, C. V, sy. 1, ss. 1-36.
- Özturan, Hümeýra: “Fârâbî’nin Kayıp Nikomakhos Ahlâk Şerhi’nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, **Kutadgubilig**, 2015, sy. 28, ss.73-94.
- Özturan, Hümeýra: **Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâk’ın Kaynağı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Özturan, Hümeýra: **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Peters, Francis E.: “Dike”, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 71-74.
- Peters, Francis E.: “Kosmos”, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 201-204.
- Peters, Francis E.: “Nomos”, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 242-245.

- Pines, S.: “Aristotle’s *Politics* in Arabic Philosophy”, **Israel Oriental Studies**, c. V, ss. 150-161.
- Platon (sahte): “Risâletü ilâ Furfuryûs fî hakîkâti nefyi’l-hemm ve isbâti’r-ru’yâ cevaben ileyhi an suâl sâbık”, nşr. Abdurrahman Bedevî, **Eflâtun fî’l-İslâm**, Tahran: 1974, ss. 235-243.
- Platon: “Gorgias”, **Diyaloglar**, çev. Melih Cevdet Anday, haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, ss. 43-135.
- Platon: “Kriton”, çev. Tanju Gökçöl, **Diyaloglar**, yay. haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 279-298.
- Platon: “Büyük Hippias”, **Eflatun II**, çev. Oya Özey, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, ss. 417-458.
- Platon: **Devlet Adamı**, çev. Behice Bora-Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon: **Epinomis**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Platon: **Kratylos**, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, c. I.

- Platon: **Kritias: Atlas Efsanesi**, çev. Erol Güney-Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon: **Mektuplar**, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul: Cumhuriyet, 1999.
- Platon: Minos [Ya da Yasa üzerine]”, çev. Ayşın Akyor, **Eflatun II**, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, ss. 32-50.
- Platon: **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Plessner, M.: “Nâmûs”, **M.E.B. İslam Ansiklopedisi**, c. IX, ss. 72-75.
- Poggi, Gianfranco: **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Rağıp el-İsfahanî: “h-l-f”, **Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, ss. 356.
- Rahman, Fazlur: **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Rahman, Fazlur: **Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy**, New York: Routledge, 2008.
- Rippin, Andrew: “Foreign Vocabulary”, **Encyclopaedia of the Qur’an**, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston: Leiden-Boston: Brill, 2003, c. II, ss. 226-237.
- Rhodes, P.J.: “The Reform and Laws of Solon: An Optimistic View”, **Solon of Athens**, ed.

- Josine H. Blok-Andre P. M. H. Lardinois, Leiden-Boston: Brill, 2006, ss. 248-260.
- Rıza Tevfik: **Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü**, “Canon (Kanun)” yay. haz. Recep Alpyağıl, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, c. II, ss. 597-601.
- Rosenthal, Erwin I. J.: **Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi**, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- W. D. Ross: **Aristoteles**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Rudolph, Ulrich: “The Late Ancient Background”, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph-Rotraud Hansberger-Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden-Boston: Brill, 2017, ss. 29-73.
- Russell, Bertrand: **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, c. I.
- Sâid el-Endelüsî: **Tabakâtü’l-ümem**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Sarna, Nahum M.-Sperling, S. David: “Canon: General Titles” **Encyclopaedia Judaica**, c. III, ss. 575-586.
- Sezgin, Fuat: **İslâm’da Bilim ve Teknik**, çev. Abdurrahman Aliy, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, c. I.

- Sherwani, Haroon Khan: “Fârâbî’nin Siyasî Nazariyeleri”, çev. Hüseyin G. Yurdaydın, **AÜDTCF Dergisi**, c. XXIX, ss. 441-458.
- Sophokles: **Antigone**, çev. Güngör Dilmén, İstanbul: Mitos Boyut, 1997.
- Sophokles: **Kral Oidipus**, çev. Bedrettin Tuncel, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1992.
- Stalley, R. F.: **An Introduction to Plato’s Law**, Great Britain: Basil Blackwell 1983.
- Swain, S. C. R.: **Themistius, Julian and Greek Political Theory Under Rome: Text Translations and Studies of Four Key Works**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Syed Ameer Ali: **The Spirit of Islâm: A History of the Evolution and Ideals of Islâm With Life of Prophet**, London: Christophers, 1940.
- Şemsüddîn eş-Şehrezûrî: **Nüzhetü’l-ervâh**, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şentuna, Canan; Babür, Saffet: “Giriş”, **Yasalar**, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, ss. 17-46.
- Tanrıverdi, Eyüp: “Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2007, c. XXIII, ss. 93-150.
- Terkan, Fehrullah: **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

- Tevrat:** Kutsal Kitap Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- The Arabic Version of Nicomachean Ethics:** ed. Anna A. Akasoy; Alexander Fidora, çev. Douglas M. Dunlop, Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Thomson, George: **Tarih Öncesi Ege: Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler**, çev. Celal Üster, İstanbul: Homer Kitabevi, 2007.
- Thomson, George: **Aiskhylos ve Atina**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 1990.
- Todd, Stephen-Millett, Paul: “Law, Society and Athens”, **Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society**, ed. Paul Cartledge-Paul Millett-Stephen Todd, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, ss. 1-18.
- Treiger, Alexander: “The Earliest Dated Christian Arabic Translation (772 AD): Ammonius’ Report on The Martyrdom of The Monks of Sinai And Raithu”, **Journal of the Canadian Society for Syriac Studies**, sy. 16, 2016, ss. 29-38.
- Toktaş, Fatih: “Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî’nin “es-Sa‘âde ve’l-is‘âd”ındaki Yansımaları”, **DEUİFD**, 2016, c. XLIV, sy. 44, ss. 47-89.
- Toktaş, Fatih: “İbn Sînâ’nın “Risâle fî ‘ilmi’l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, **DEUİFD**, sy. XLII, ss. 7-52.

- Tosun, Mebrure-Yalvaç, Kadriye: **Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Turhan, Kasım: **Âmirî ve Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Türcan, Talip: “İslâm Hukuk Biliminde Şer’ilik Kavramı”, **Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları**, sy. 5-6, 2001, ss. 69-88.
- Türcan, Talip: “Şeriat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, ss. 571-574.
- Türker, Mübahat: “Yahya İbn ‘Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, **DTCFD**, c. XIV, sy. 1-2, ss. 87-102.
- Türker, Ömer: **İslâm’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Umut, Hatice: “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin ya da Devlet Görüşü”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, ss. 119-144.
- Uslu, Serdar: “Platon’da Düzen”, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2007.
- Vagelpohl, Uwe: **Aristotle’s Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition**, Leiden-Boston: Brill, 2008, c. LXXVI.
- Vankulu Mehmed: “el-hilâfet”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

- Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, ss. 1491.
- Vankulu Mehmed: “el-kânun”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, ss. 2309.
- Vankulu Mehmed: “en-nâmûs”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. I, ss. 1090.
- Vankulu Mehmed: “es-sunnet”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, ss. 2265.
- Vankulu Mehmed: “Şeriat”, **Vankulu Lugati**, yay. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, c. II, ss. 1364.
- Walker, Paul E.: “Râzî’de Dünya görüşü ve Siyaset”, **İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, ed. Charles E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, ss. 61-82.
- Walzer, Richard: “On the Legacy of the Classics in the Islamic Word”, **Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**,

- Cambridge: Harvard University Press, 1962, ss. 29-37.
- Walzer, Richard: “Platonism in Islamic Philosophy”, **Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge: Harvard University Press, 1962, ss. 236-252.
- Wilkinson, Toby: **Eski Mısır: M.Ö. 3000’den Kleopatra’ya Bir Uygarlığın Tarihi**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Yahya b. Adî: **Tehzîbü’l-ahlâk**, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yalazcı, Esra-Üstünel Keyinci, Ceyda: “Pseudo Aristoteles’in Oeconomica Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi”, **Archivum Anatolicum (ArAn)**, sy. 9/2, 2015, ss. 91-106.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Peygamber” **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIV, ss. 257-263.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Vahiy”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XLII, ss. 440-443.
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Tanju TOKA, ilkokulu Haydaroğlu Köyü İlkokulu'nda, ortaokulu Silivri 75. Yıl Cumhuriyet Ortaokulu'nda, liseyi ise Silivri Lisesi'nde bitirdi. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girmeye hak kazandı. 2014 yılında bu bölümden mezun olduktan sonra İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Yüksek Lisans programına girdi. Aynı yıl Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Pedagojik Formasyon Sertifika Programı'na yerleşti. Haziran 2015'te Pedagojik Formasyon Sertifika Programı'ndan mezun oldu. 2016'da **Fârâbî Felsefesinde Filozof ve Peygamber Tipolojileri** başlıklı teze Yüksek Lisans Programı'ndan mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Doktora programına kabul edildi. Nisan 2019'da Erzurum Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı ve halen bu görevini sürdürmektedir. Evli ve bir çocuk sahibidir.