

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

ORTA ÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL AHLÂK

DOKTORA TEZİ

Erol ŞİMŞEK

KASIM – 2021

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

ORTA ÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL AHLÂK

DOKTORA TEZİ

Erol ŞİMŞEK

Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Çağatay OKUTAN

KASIM – 2021

TRABZON

ONAY

Erol ŞİMŞEK tarafından hazırlanan “Orta Çağ İslam Düşüncesinde Siyasal Ahlâk” adlı bu çalışma 17.12.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği / oy çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Programı’nda **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı – Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Süleyman ERKAN	Başkan	☐	☐	
Prof. Dr. M. Çağatay OKUTAN	Danışman	☐	☐	
Prof. Dr. Atila DOĞAN	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Nihat YILMAZ	Üye	☐	☐	
Doç. Dr. Deniz KUNDAKÇI	Üye	☐	☐	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf SÜRMEN

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ - Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Erol ŞİMŞEK
04.11.2021

ÖNSÖZ

Siyasetin ahlâki boyutu düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Modern Çağ'da bu sorun daha karmaşık bir hâl almıştır. Günümüzde siyasete ve siyasetçilere duyulan güvende bir azalma görülmektedir. Bu güven kaybının temel sebeplerinden biri, siyasetçilerin toplumun ortak yararı yerine kendi kişisel menfaatlerini öncelikledikleri yönündeki kanaatin yaygınlaşmasıdır. Ayrıca siyasetçilerin yeteri kadar dürüst, adil, sorumlu, kısacası ahlâklı olmadıklarından yakınılmakta ve bu durum toplumun temel sorunlarından biri olarak görülmektedir. Bu yüzden son yıllarda siyasetin ahlâki bir temele oturtulması ve bir siyasal ahlâk oluşturulması düşüncesi gündeme gelmiştir.

Siyaset-ahlâk ilişkisinin oldukça karmaşık bir sorun hâline geldiği ve sorgulanmaya başlandığı günümüzde, Orta Çağ'da İslam medeniyetinde üretilmiş olan siyasi düşüncenin incelenmesi büyük bir gereklilik hâline gelmiştir. Zira, Batı düşüncesi için ilmî ve fikrî manada “karanlık” olarak addedilen Orta Çağ dönemi, İslam düşüncesi için adeta altın bir çağ olmuştur. Kindî, Ebû Bekir Razî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Maverdî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Nasîruddin Tusî, İbn Teymiye ve İbn Haldun gibi Orta Çağ dönemi İslam düşünürlerinden günümüze zengin bir düşünce mirası kalmıştır.

Bu Çalışma'nın amacı Orta Çağ İslam düşüncesinde siyaset-ahlâk ilişkisine ve dolayısıyla siyasal ahlâka bakışı ortaya koymaktır. Bu amaçla Çalışma'da, Orta Çağ dönemi İslam düşünürlerinin soruna dair görüşleri teorik düzeyde ele alınmaktadır. Düşünürlerin ideal devlet düzeni, yöneticilerde bulunması gereken özellikler, yöneten-yönetilen ilişkileri, adalet ve benzeri konulardaki düşünceleri, onların ahlâk, psikoloji ve metafizik anlayışlarıyla irtibatlı olarak değerlendirilmektedir. Literatürde bu kapsam ve içerikte bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu Çalışma'yla, İslam siyasi düşüncesi literatürüne bir katkı sunulmaktadır.

Bu Çalışma'nın her aşamasında kıymetli bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım danışmanım Sayın Prof. Dr. M. Çağatay OKUTAN'a, Sayın Prof. Dr. Süleyman ERKAN'a ve Sayın Prof. Dr. Atila DOĞAN'a teşekkür ederim.

Kasım, 2021

Erol ŞİMŞEK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET.....	VIII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR LİSTESİ	IX
GİRİŞ.....	1-7

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	8-30
1.1. Ahlâk Kavramı	8
1.1.1. Etik-Ahlâk Ayırımı.....	8
1.1.2. Ahlâkın Kaynağı ve Görecelik-Evrensellik Meselesi	18
1.2. Siyaset-Ahlâk İlişkisi ve Siyasal Ahlâk	23

İKİNCİ BÖLÜM

2. DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASAL AHLÂK	31-89
2.1. Antik Doğu Felsefesi.....	31
2.1.1. Buda	31
2.1.2. Konfüçyüs	35
2.2. Klasik Batı Felsefesi.....	41
2.2.1. Sokrates	41
2.2.2. Platon.....	48
2.2.3. Aristoteles.....	55
2.2.4. Stoacılık.....	63
2.2.5. Yeni Platonculuk	69

2.3. Orta Çağ Felsefesi	74
2.3.1. Yahudi Felsefesi	75
2.3.2. Hristiyan Felsefesi	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ORTA ÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL AHLÂK.....	90-184
3.1. Orta Çağ İslam Düşüncesinin Genel Karakteri	90
3.2. Nefis ve Akıl	100
3.2.1. Nefsin Tanımı	100
3.2.2. Nefsin Güçleri	106
3.2.2.1. Nebatî Güçler	107
3.2.2.2. Hayvanî Güçler	108
3.2.2.3. İnsanî Güç: Akıl	111
3.3. Ahlâk: Mutluluk ve Erdem.....	116
3.3.1. Ahlâkın Mahiyeti.....	116
3.3.2. Mutluluk.....	119
3.3.3. Erdem	129
3.4. Siyasal Ahlâk	134
3.4.1. Ahlâkın Temeli Olarak Toplum ve Siyaset.....	134
3.4.2. İdeal Siyaset: Ahlâkı Önceleyen Bir Devlet ve Yönetim Anlayışı	138
3.4.2.1. Erdemli Devlet - Erdemli Siyaset.....	139
3.4.2.2. Erdemli Olmayan Devlet - Erdemli Olmayan Siyaset	147
3.4.3. Erdemli Siyasetin İki Temel Esası: Adalet ve Sevgi.....	157
3.4.4. Erdemli Yönetici	170
SONUÇ.....	186-195
KAYNAKÇA	196-209
ÖZGEÇMİŞ.....	210

ÖZET

Düşünce tarihi boyunca siyaset ve ahlâk arasındaki ilişkiler en temel tartışma alanlarından birini teşkil etmiştir. Modern zamanlarda siyaset-ahlâk ilişkisi çetrefilli bir sorun hâline gelmiştir. Bu yüzden günümüzde siyaseti ahlâk temelinde yeniden oluşturma, yani bir “siyasal ahlâk” yaratma çabası söz konusudur. İşte bu çalışmanın amacı Orta Çağ İslam düşüncesinin söz konusu siyaset-ahlâk ilişkisine ve dolayısıyla siyasal ahlâka bakışını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, çalışmada Kindî, Ebû Bekir Razi, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Maverdî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Nasîruddin Tusî, İbn Teymiye ve İbn Haldun gibi Orta Çağ dönemi İslam düşünürlerinin görüşleri irdelenmiştir.

Çalışmada öncelikle etik-ahlâk ayrımı ortaya konmuş, siyaset-ahlâk ilişkisinden hareketle siyasal ahlâk kavramı açıklanmıştır. Ardından Antik Çağ’da Doğu’da Buda ve Konfüçyüs’ün, Batı’da Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılık ve Yeni Platonculuk’un; Orta Çağ’da Yahudi ve Hristiyan felsefesinin siyasal ahlâk düşüncesi ele alınmıştır.

Orta Çağ İslam düşüncesi, Platon, Aristoteles çizgisinde, Yeni Platonculuk yoluyla edinilen kavramsal mirasın İslam dininin öğretileri ile bütünleşmesiyle ortaya çıkıp gelişen özgün bir düşüncedir. Psikoloji, metafizik ve ahlâk anlayışıyla irtibatlı olarak geliştirilen İslam siyaset düşüncesinde erdemli devlet, doğru siyaset, adil yönetim, erdemli yönetici insanlar için en yüce amaç olarak belirlenen mutluluğa erişmenin aracı olarak görülmüştür. Bu anlamda İslam düşüncesine göre en iyi yönetim insanların hem dünya hem de ahiret hayatı gözetilerek uygulanan yönetimdir. İslam düşünürlerine göre doğru siyasetin temelinde fiziki güç değil adalet, sevgiye, erdeme, ahlâka ve dine dayalı manevi güç bulunmalıdır. Ayrıca siyasi sistemin merkezine konulan yöneticinin erdemli ve her yönüyle mükemmel olması gereği vurgulanmıştır. Zira yöneticiler erdemli olunca, onu örnek alan yönetilenler de erdemli olur. İyi bir toplumsal düzen hâsıl olur. Devlette tüm işler güzel ve düzgün olur. Böylece insanlar hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşabilir. Bu bağlamda siyaset ile ahlâk arasında sıkı bir bağ kurulan Orta Çağ İslam düşüncesinde, erdemli bir yönetici idaresinde, ahlâkı önceleyen bir devlet ve siyaset anlayışıyla mutlu bir birey, mutlu bir toplum yaratma düşüncesi hâkimdir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Ahlâk, Siyasal Ahlâk, Orta Çağ Felsefesi, İslam Düşüncesi.

ABSTRACT

Throughout the history of thought, the relationship between politics and morality has been one of the most fundamental areas of discussion. In modern times, the politics-morality relationship has become a complicated problem. That's why, today, there is an effort to reconstruct politics on the basis of morality, that is, to create a "political morality". The purpose of this study is to reveal the view of the medieval Islamic thought to the said politics-morality relationship and therefore to political morality. In line with this purpose, the views of medieval Islamic thinkers such as Kindi, Abu Bakr Razi, Farabi, Ibn Miskawayh, Mawardi, Ibn Sina (Avicenna), Ghazali, Ibn Rushd (Averroes), Tusi, Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldun has been examined in this study.

In the study, first of all, ethics-morality distinction has been handled, and the concept of political morality has been explained based on the politics-morality relationship. Then, in Ancient Age, Buddha and Confucius in the East, Socrates, Plato, Aristotle, Stoicism and Neo-Platonism in the West; the political moral thought of Jewish and Christian philosophy in the Middle Ages has been discussed.

Medieval Islamic thought is an original thought that emerged and developed in the line of Plato, Aristotle, as a result of the integration of the conceptual heritage acquired through Neo-Platonism with the teachings of the religion of Islam. In the thought of Islamic politics developed in connection with psychology, metaphysics and moral understanding, the virtuous state, correct politics, fair administration, virtuous administrator has been seen as a means of reaching happiness, which is determined as the highest goal for people. In this sense, according to the Islamic thought, the best administration is the one applied by considering both the world and the hereafter. According to Islamic thinkers, a spiritual power based on justice, love, virtue, morality and religion should be the basis of correct politics, not physical power. In addition, it was emphasized that the administrator placed at the center of the political system should be virtuous and perfect in all aspects. For, when administrators are virtuous, those who are governed who take them as examples become virtuous. A good social order emerges. All things become good and proper in the state. In this way people can reach happiness both in this world and in the hereafter. In this context, the thought of creating a happy individual and a happy society with an understanding of state and politics that prioritize morality, under a virtuous administrator, is dominant in the medieval Islamic thought, which established a strong connection between politics and morality.

Keywords: Politics, Morality, Political Morality, Medieval Philosophy, Islamic Thought.

KISALTMALAR LİSTESİ

Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
KTÜ	: Karadeniz Teknik Üniversitesi
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
t.y.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: ve saire
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan

GİRİŞ

İnsanın olduğu her yerde ahlâk, iktidar ilişkilerinin olduğu her toplumda siyaset vardır. Ahlâk ve siyaset, sosyal birer kurum olarak, (aile, din, hukuk, eğitim, ekonomi gibi diğerk tüm sosyal kurumlarla birlikte) toplumda etkinlik gösterir. Sosyal ilişki ve etkileşimler ağı olan toplumsal yaşam, özü itibariyle bir ahlâk ve değerler dünyasıdır. Bu ahlâk ve değerlerin ise gerek toplumsal gerek bireysel yaşamda, eylemler üzerindeki etkisi büyük olmaktadır. Dolayısıyla, her şeyden önce insanî bir eylem olan siyaset de bu etkiye açıktır.

Bu yüzden siyaset ve ahlâk ikilisinin genellikle birlikte var olmaları gerektiğı düşünölmektedir. Ancak pratikte bunun gerçekleşemeyeceğine dair bir inanç da vardır. Siyaset ve siyasetçinin toplumda oldukça önemli bir işleve sahip olduğı düşünölmektedir. Bu sebeple büyük bir saygı gösterilmektedir. Buna karşılık, çelişkili bir biçimde, ahlâki açıdan eleştirilmektedir. Bir yandan siyasetçinin ahlâklı olması gerektiğı düşünölmektedir. Diğerk yandan ise siyasetçi ile ahlâklı olmanın yan yana gelemeyeceğine, siyaset adamlarının ahlâklı olmadıklarına ya da olamayacaklarına inanılmaktadır. Zira gündelik hayatta siyaset kavramı çoğı kez “yalan söyleme”, “tarafli bakma”, “çıkarcılık” gibi olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır. Bu bakımdan söz konusu olumsuz algının giderilebilmesi için ahlâk kavramının siyasette daha fazla yer alması gerektiğı düşünölmektedir.

Modern zamanlarda genel olarak toplum ahlâkının, özel olarak da siyasal ahlâkın bozulduğundan yakınılmaktadır. Siyasetçilerin yeteri kadar iyi, doğru, dürüst, sorumlu, kısacası ahlâklı olmadıkları düşünölmektedir. Bu durum toplumun temel sorunlarından biri olarak görölmektedir. Siyasetteki ahlâk dışı tavırlar, iletişim olanaklarındaki gelişmelerin de etkisiyle daha bilinçli ve organize bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Hâl böyle olunca siyasetçiler ve yöneticiler mevcut konumlarını koruyabilmek için insanların güvenini kazanmak adına, kendilerini daha dikkatli, daha sorumlu davranmak zorunda hissetmişlerdir. Böylece siyasette ahlâk daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır.

Çağdaş İslam dünyasında yöneticilerin, halktan ziyade kendi itibarlarını ve çıkarlarını korumak amacıyla hareket ettikleri düşünölmektedir. Eğitimden sağliğa, bilimden ekonomiye, güvenlikden adalete ve daha pek çok konuda kötü durumda olunmasının temel gerekçesi olarak da yöneticilerin bu gayri ahlâki ve sorumsuz tavırları görölmektedir. Buna karşılık yönetim kademesinde görölen olumsuzluklar halklara da sirayet etmektedir. Bu anlamda yönetilenlerin

durumunun, yöneticilerden çok da farklı olmadığı söylenebilir. Nitekim ahlâktan yoksun bir yönetimin kaçınılmaz sonucu; toplumda kötülüklerin yaygınlaşması, düzensizlik ve huzursuzluktur.

Bu bağlamda siyaset-ahlâk ilişkisi ya da siyasal ahlâk, felsefî, dinî, tarihi, toplumsal, hukuki, ekonomik vs. boyutları olan, günlük yaşamda hemen her gün karşılaşılan bir konudur. Bugün artık siyasetle ilgili tartışmalarda öncelikli meselelerden biri, siyaset ile ahlâkın ilişkisidir. Yani, siyasette ahlâkın olup olamayacağına ilişkin tartışmalardır. Esasında bu tartışmalar yeni değildir. Siyasi düşünce tarihi boyunca en fazla tartışılan hususlardan biri bu olmuştur. Ancak günümüzde siyaset-ahlâk ilişkisi artık karmaşık bir sorun hâline gelmiştir. İnsanî eylem alanı olarak siyasetin, ahlâk temelinde yeniden oluşturulması istenmektedir. Kısacası bir “siyasal ahlâk” yaratma çabası söz konusudur.

Genel anlamda ahlâk, insanlar arası ilişkilerde bireylerden uyulması beklenen doğru ve yanlış şeklindeki davranış kuralları bütünüdür. Siyaset ise devlet işlerini düzenleme ve insanları yönetme sanatıdır. Buradan hareketle “siyasal ahlâk”, devlet yönetiminde var olması gereken, yönetenler ve yönetilenlerden uymaları beklenen kurallar ve ilkeler şeklinde tarif edilebilir. Literatürde “siyasal ahlâk” yerine “siyaset ahlâkı”, “siyaset etiği”, “siyasal etik”, “siyasette etik” gibi kullanımlara da rastlanmaktadır. Bu farklı kullanımların işaret ettiği anlam temelde aynıdır. Buradaki kullanım farklılığının, biraz da etik ile ahlâk arasındaki ayrıma ilişkin belirsizlikten ve kararsızlıktan kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki gündelik dilde çoğunlukla aynı anlamda kullanılan etik ve ahlâk kavramları arasında belirgin bir ayrım yapma konusunda akademik çevrelerce yoğun çabalar olmuştur. En yaygın ayrıma göre etik, doğru ve yanlış davranışın teorisi; ahlâk ise onun pratiğidir. Başka bir deyişle etik, ahlâk felsefesine karşılık gelen bir kavram olarak kabul edilmektedir. Ancak literatürde en çok karşılık bulan ayrım bile bir ölçüde muğlak kalmıştır. Hiçbir ayrım üzerinde tam anlamıyla mutabık olunamamıştır. Dolayısıyla bu hususta kesin ve net bir ayrımın yapılması olanaksız görülmektedir. Bu yüzden iki kavramı anlam içerikleri bakımından aynı kapsamda değerlendirmekte bir sakınca olmadığı söylenebilir. Nitekim bu çalışmada etik ve ahlâk kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte, daha kadim bir kavram olması ve İslam düşüncesine ait temel eserlerde ağırlıklı bir yeri olması hasebiyle çoğunlukla “ahlâk” tercih edilmiştir. Bu bağlamda, çalışmada “siyasal ahlâk” kavramıyla, bir toplumda hangi ahlâki ilkelerden yola çıkıldığında nasıl bir siyasal yapılanmanın oluşturulacağı ya da iyi bir devlet düzenin ilke ve kurallarının neler olduğu sorununun felsefî düzeyde incelenişi kastedilmektedir.

Siyaset-ahlâk ilişkisine dair tartışmalarda yanıtlanması gereken bazı sorular vardır. Bunlardan birisi, siyasetin ve siyasetçinin, toplumda işgal ettikleri önemli konuma rağmen aynı anda ahlâki açıdan eleştirilmelerinin nasıl açıklanabileceğidir. Bu soruya siyasetin ve ahlâkın doğalarından hareketle yapılacak bir açıklama, kuşkusuz siyasal ahlâkın özgüllüğünü de ortaya koyacaktır. Siyasal ahlâkın esas konusu ise ahlâki kural ve ilkelerin, toplumsal yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi siyasi alan için de geçerli olup olmadığı ve ahlâkla siyaset arasında bir ilişki bulunup

bulunmadığıdır. Kısacası, siyasal ahlâkın temel problemi, toplumun her alanında geçerli olan normatif değer ve ilkelerin siyasal alana da aynı şekilde uygulanıp uygulanamayacağıdır.

Bu bağlamda siyasal ahlâk, siyasal faaliyetlerin yöneleceği amaçların neler olması gerektiğini ve siyasetin doğası ile ahlâkın doğasının örtüşüp örtüşemeyeceğini konu edinir. Ayrıca genel geçer ahlâki ilkelerin devlet yönetiminde ve siyasette geçerli olup olamayacağı, siyasal faaliyetlerin yürütülmesinde ahlâki davranış kurallarına uyulması gerekip gerekmediği, gerekiyorsa bu ilke ve kuralların neler olduğunu sorgular. Kısacası, bir siyasal ahlâkın var olup olmadığı, olması gerekip gerekmediği ya da olmasının mümkün olup olmadığı gibi sorulara yanıt verme çabası sergiler. Dolayısıyla siyaset felsefesinin temel konuları olan siyasetin doğası, siyasetin yapılış biçimi, siyasetin amaçları, adalet, eşitlik, ortak iyi, hak, hukuk, ideal toplum ve devlet gibi hususlarla ilgili yaklaşımlar siyasal ahlâkın konusunu oluşturmaktadır.

Siyasetin ahlâkla ilişkisi, felsefî bir sorun olarak, düşünce tarihi boyunca sürekli tartışma konusu olmuştur. Düşünce tarihine bakıldığında siyaset-ahlâk ilişkisi ve dolayısıyla siyasal ahlâk konusunda “Batı”da klasikleşmiş iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir.

Bunlardan biri; siyaset-ahlâk ilişkisinde ahlâkı önceleyen, bir anlamda siyaseti ahlâka feda eden Platoncu yaklaşımdır. Siyaset ile ahlâkın iç içe bir görünüm sergilediği bu yaklaşıma göre; siyaset ya da devlet, ahlâki değerleri ve erdemleri yaşama geçirmek suretiyle, insanları iyiliğe ulaştıracak bir araçtır. Devletin görevi yurttaşları ahlâka yönlendirmek ve erdemli kişiler yetiştirmektir. Bunun için de, her şeyden önce yöneticiler erdemli olmalı ve yönetimlerinde ahlâki değerlere bağlı kalmalıdır. Bunun karşısında yer alan görüş ise, siyasal alanda ahlâka yer olamayacağını ileri süren Machiavellici yaklaşımdır. Siyaset-ahlâk ilişkisinde siyaseti önceleyen, bir anlamda ahlâkı siyasete feda eden bu anlayış, siyasetin ahlâkî değerlere bağlanarak yapılamayacağını savunmaktadır. Machiavelli (2015: 107, 109)’ye göre siyasetçi, koşullara göre davranmayı bilen, esnek bir karaktere sahip olmalıdır. Siyasi amaçlarına ulaşabilmek için kendini ahlâk kurallarıyla sınırlamak zorunda hissetmemelidir. Gerektiğinde, devletin menfaatleri uğruna, ahlâki değerlere uymayabilir. Hatta uymamalıdır.

İşte bu çalışmanın temel araştırma konusu/sorusu, söz konusu siyaset-ahlâk ilişkisinin ve dolayısıyla siyasal ahlâkın Orta Çağ İslam düşüncesinde nasıl tezahür ettiği. Bu noktada belirtmek gerekir ki “İslam düşüncesi” ya da “İslam felsefesi” tabiri, bir din felsefesi yani İslam dininin felsefesi manasında bir kullanım değildir. Buradaki “İslam” kelimesi, bir dini değil, bu dine mensup insanları yani Müslümanları ve onların İslam dinine bağlı kalarak meydana getirdikleri bir medeniyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesi/felsefesi deyimıyla ifade edilmek istenen, Müslüman/İslam medeniyetinde gerçekleştirilen ve gelişen felsefî ya da fikrî faaliyettir. Özellikle bazı oryantalistler bu felsefe geleneğini “Arap felsefesi”, “Pers felsefesi” gibi tabirler kullanarak birilerine mal etme eğiliminde olmuşlardır. Ancak, söz konusu felsefî düşünceye, İslam

medeniyetinde yer alan Araplar, Türkler, İranlılar, Berberîler gibi birçok milletin, çoğunlukla Arapça olmakla birlikte, Türkçe ve Farsça gibi dillerde katkıları olmuştur. Dolayısıyla, İslam felsefesini bunlardan birine ya da birilerine mal etmek tarihsel gerçeklikle uyuşmayacaktır. Tüm bu unsurları aynı çatıda toplayan kavram “İslam” olduğundan, bu felsefî düşüncüyü en iyi niteleyen genel isim de “İslam düşüncesi/felsefesi” tabiridir.

Bu bağlamda, “Doğu” düşüncesinin siyasal ahlâka bakışını ortaya koyma amacındaki bu çalışmada Kindî (801-866), Ebû Bekir Razî (865-925), Fârâbî (871/2-950), İbn Miskeveyh (932-1030), Maverdî (974/5-1058), İbn Sînâ (980/1-1037), Gazzâlî (1058-1111), İbn Rüşd (1126-1198), Nasîruddin Tusî (1201-1274), İbn Teymiye (1263-1328) ve İbn Haldun (1332-1406) gibi Orta Çağ dönemi İslam düşünürlerinin siyaset-ahlâk ilişkisi üzerine görüşleri değerlendirilmiştir. Böyle bir değerlendirme oldukça önemlidir. Zira kültür ve düşünce mirasının, medeniyetler arası etkileşim sayesinde, birikerek ve birbirlerine katkı sağlayarak tekâmül ettiği bilinen bir gerçektir. Bu gerçeği yadsıyan oryantalist ve etnosentrik yaklaşımların etkisiyle dünya; felsefî, ideolojik ve siyaseten Doğu ve Batı şeklinde iki kutba bölünmüştür. Hem genel anlamda düşünce tarihi hem de siyasî düşünce tarihi her daim Batı merkezli ele alınmıştır. Batı dışındaki yerlerde dahi bu yaklaşım hâkim olmuş, siyasî düşünceler tarihi okullarda bu anlayışla okutulmuştur. Siyasî düşüncenin başlangıcı olarak Antik Yunan medeniyeti kabul edilmiş, Helenistik Dönem ve Hıristiyan düşüncesiyle sürdürülmüştür. Sonrasında ise büyük bir yanılgıyla, İslam/Doğu düşüncesi adeta yok sayılarak, siyasî düşünce tarihi Batı merkezli ele alınmaya devam edilmiştir. Ancak şu bir gerçektir ki, düşünce tarihi bir gelişim süreci içerisinde. Her dönem bu sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla düşünce tarihi birbirinden kopuk ve müstakil bir biçimde anlaşılamaz. Her dönem ancak diğerleriyle birlikte değerlendirilerek anlaşılabilir.

Her şeyden önce, Antik Doğu medeniyetlerinden günümüze ulaşan siyasî düşüncelerin varlığı görmezden gelinemez. Siyasî düşünür olmamakla birlikte, Antik Çağ’da Hindistan’da Buda ve Çin’de Konfüçyüs’ün dinî görüşleri çerçevesinde ortaya koydukları bir siyasî düşünceden söz edilmelidir. Batı’da ise Sokrates, Platon, Aristoteles çizgisinde gelişip devam eden Antik Yunan düşüncesi, siyasî düşüncenin ve teorisinin altın çağını yaşatmıştır. Helenistik Dönem’de, Stoacılık ve Yeni Platonculuk ile birlikte, siyasî düşünce mistik ve dinî bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. Orta Çağ’a gelindiğinde ise Yahudi ve Hıristiyan medeniyetlerinde tamamen dinî bir temel üzerinde gelişmiştir.

Orta Çağ, Batı düşüncesi için Antik Çağ’a kıyasla felsefî düşüncenin sınırlı kaldığı, verimsiz bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Orta Çağ, Batılılar açısından, daima olumsuzlukları çağrıştıran fikrî karanlık çağı olarak görülmüştür. Buna karşılık aynı dönem, dokuzuncu yüzyıldan itibaren, İslam düşüncesi için fikrî zenginlikle belirginleşen bir altın çağ olmuştur. Başka bir deyişle, Batı düşüncesinin Antik Çağ’da gördüğü zirveyi; Doğu düşüncesi, İslam düşünürleriyle Orta Çağ’da görmüştür. Hayatın bütün alanlarına ilişkin talepler içermesi

hasebiyle İslam dininin siyaset alanıyla da ilgisi ve ilişkisi kaçınılmazdır. Bu dine mensup düşünürlerin, İslam dünyasında ortaya koymuş oldukları fikrî hareketler, pek çok alanda olduğu gibi siyasi boyutuyla da tarihe damga vurmuştur.

Modern zamanlarda, pozitivist bilim anlayışı ve Machiavelli'yle birlikte, siyasetin ahlâki bir mesele olduğu unutulmaya yüz tutmuştur. Bu yüzden siyaset-ahlâk ilişkisi sorunlu ve karmaşık bir hâl almıştır. Ancak son yıllarda bu anlayış sorgulanmaya başlanmıştır ve eskisi kadar rağbet görmemektedir. Bu sayede siyasetin yeniden ahlâki bir temele oturtulması ve bir siyasal ahlâk oluşturulması düşüncesi gündeme gelmiştir. Dolayısıyla siyaset-ahlâk ilişkisinin oldukça karmaşık bir sorun hâline geldiği ve sorgulanmaya başlandığı Modern Çağ'da, İslam medeniyetinde üretilmiş olan siyasi düşüncenin incelenmesi büyük bir gereklilik hâline gelmiştir.

Bir bütün olarak bakıldığında İslam düşüncesinin çeşitli felsefî hareketleri, entelektüel gelenekleri, ekolleri, siyaset ve ahlâk görüşlerini çevreleyen bir düşünce sistemine karşılık geldiği görülmektedir. Söz konusu düşüncenin farklı tarihsel ve entelektüel kaynakları olmuştur. İslam siyasi düşüncesi, Müslüman fakih, âlim, felâsife ya da düşünürler tarafından ahlâk, adalet, devlet düzeni, yöneticilerde aranması gereken özellikler ve benzeri konular odağında geliştirilmiştir. Bu düşüncenin vahiyle aklın, din ile felsefenin kesişim noktasında ortaya çıkan, özgün bir düşünce olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada İslam düşüncesi, coğrafya ya da ekoller bakımından bir ayrıma tabi tutulmaksızın bir bütün hâlinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu değerlendirme, düşünürleri ayrı ayrı ele almaktan ziyade, onların siyaset ve ahlâk alanındaki görüşlerini ortaya koydukları temel ve ortak meseleler bağlamında yapılmıştır. Bu süreçte, düşünürlerin -günümüze ulaşmayan eserlerinin sınırlılıkları çerçevesinde- bizzat kendi eserlerine müracaat etmeye gayret gösterilmiştir.

Böyle bir çalışmanın, İslam ahlâk ve siyaset kültürüne olduğu kadar, çağdaş İslam dünyasının, kendi kültür tabanına dayalı bir siyaset düşüncesi geliştirme ve iyi, doğru, adil, erdemli bir siyasal düzene ulaşma yolunda, pratik sorunlarını aşma çabasına kendi uygarlık tarihinden bir katkı değeri taşıması umulmaktadır. Yanı sıra literatürde İslam düşüncesinde siyasal ahlâkın yerini ortaya koyan bu kapsam ve içerikte bir araştırma bulunmamaktadır. Son yıllarda oryantalist paradigmanın hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte Batı dışı düşünce ve medeniyet birikimine katkı yapan felsefe ve düşüncelere ilgi artmıştır. Dolayısıyla, bu çalışmanın, tüm eksikliklerine rağmen, İslam düşüncesine ilişkin ortaya konulan çalışmalara naçizane katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu perspektiften hareketle hazırlanan çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde kavramsal çerçeve sunulmuştur. Burada ilk olarak ahlâk kavramı ele alınmıştır.

Ancak ahlâk kavramını anlamaya ve açıklamaya yönelik her çaba mutlaka etik kavramı ile karşılaşır. Bu yüzden ahlâk kavramı, etik ile birlikte değerlendirilmiştir. Kavramlar öncelikle etimolojik olarak ele alınmıştır. Sonrasında etik ve ahlâk kavramlarının farklı kullanımlarına ve aralarındaki ayrıma dair görüşlere ana hatlarıyla yer verilmiştir. Ardından ahlâkın kaynağı, yani nasıl temellendirileceği ve görece mi yoksa evrensel mi olduğu yönündeki tartışmalara değinilmiştir. Daha sonra siyaset kavramı açıklanmıştır. Buradan hareketle siyasetin ahlâksal boyutunun neden incelenmesi gerektiği, siyasetin doğası ile ahlâkın doğasının hangi noktalarda bulunduğu gibi sorular çerçevesinde siyaset-ahlâk ilişkisi ele alınmıştır. Nihayetinde ise siyasal ahlâk kavramına ulaşılmıştır.

Orta Çağ İslam düşüncesinde siyasal ahlâka bakışın değerlendirilebilmesi ve doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için tarihi arka plana yani düşünce tarihindeki siyasal ahlâka ilişkin görüşlere bakmak gerekir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümünde, belli ölçüde Orta Çağ İslam düşüncesinin fikrî kaynaklarını da oluşturan düşüncelere yer verilmiştir. Bu bölümde öncelikle fikirleri ve eylemleriyle ahlâk kahramanları olarak kabul edilen Buda ve Konfüçyüs ele alınmıştır. Fikirleri doğrudan siyasete yönelik olmasa bile, dinî görüşleri üzerinden dolaylı olarak ortaya koydukları ve siyasal ahlâk olarak nitelendirilebilecek görüşlerine değinilmiştir. Ardından siyasi düşüncenin Batı’da altın çağını yaşadığı Antik Yunan ve Helen düşüncelerine yer verilmiştir. Burada Sokrates’ten başlayıp Platon, Aristoteles çizgisinde devam edilmiştir. Sonrasında Stoacı ve Yeni Platoncu siyasal ahlâk düşünceleri ayrı ayrı ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise Orta Çağ düşüncesine giriş yapılarak, bu dönemdeki Yahudi ve Hristiyan felsefelerinin siyaset-ahlâk ilişkisine bakışları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise çalışmanın esas konusu olan Orta Çağ İslam düşüncesinde siyaset-ahlâk ilişkisinin ve dolayısıyla siyasal ahlâkın nasıl tezahür ettiği meselesi irdelenmiştir. Bu bölümde ilk olarak Orta Çağ İslam düşüncesinin genel karakterinden bahsedilmiştir. Burada “İslam düşüncesi” tabiriyle kastedilenin ne olduğu açıklanmıştır. İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan fikir hareketlerinden ve ahlâk teorilerinden söz edilmiştir. Akabinde Orta Çağ İslam düşüncesinin yerli ve yabancı kaynaklarının neler olduğu belirtilmiştir. Ardından İslam düşünürlerinin ahlâk ve siyaset ilişkisine dair anlayışlarını temellendirirken hareket noktaları olan psikolojiye (ilmü’n nefis) dair görüşleri ele alınmıştır. Bu anlamda onların, insandaki nefis ve akıl cevheri, nefsin güçleri ve bu güçlerin bedenle ilişkisi hususundaki genel düşünceleri ortaya konulmuştur. Daha sonra psikoloji temeli üzerine inşa ettikleri ahlâk görüşleri incelenmiştir. Bu kısımda İslam düşüncesinde ahlâkın mahiyeti, konusu, gayesi, ilimler içindeki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır. Ahlâkın gayesi olarak belirlenen mutluluk düşüncesi iyi (hayır), erdem (fazilet), haz (lezzet) ve elem (üzüntü) gibi kavramlarla irtibatlı bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra mutluluk gayesine ulaşmanın temel vasıtaları olarak görülen erdemler tasnif edilmiştir. Bölümün son alt başlığında ise siyasal ahlâk meselesi ele alınmıştır. Burada öncelikle İslam

düşünürlerinin ahlâkın ve mutluluğun gerçekleşmesi için toplumun ve siyasetin gerekliliği hususundaki görüşlerinden bahsedilmiştir. Ardından düşünürlerin ahlâki bir bakış açısıyla yapmış oldukları siyasi yönetim ya da devlet tasniflerinden hareketle İslam düşüncesindeki ideal, doğru, iyi, erdemli yönetim ve siyaset fikri irdelenmiştir. Daha sonra erdemli siyasetin gerçekleşmesinin temel saikleri olarak belirlenen adalet ve sevgi anlayışları ortaya konulmuştur. Bölümün sonunda ise İslam siyaset düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olan devlet başkanı ya da yönetici konusu ele alınmıştır. Burada “Devleti kim yönetmelidir?”, “Yönetici olacaklarda aranan şartlar nelerdir?” ve “Yöneticilerin sahip olması gereken ahlâki nitelikler neler olmalıdır?” gibi sorulara, İslam düşüncesinde verilen yanıtlar değerlendirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Ahlâk Kavramı

Ahlâk kavramını anlamaya ve açıklamaya yönelik her türlü girişim muhakkak etik kavramı ile karşılaşır. Bu yüzden burada öncelikle ahlâk kavramı, etik ile birlikte değerlendirilecektir. Daha sonra ahlâkın nasıl temellendirileceği, yani kaynağının ne olduğu ve ahlâkın görece mi yoksa evrensel mi olduğu meseleleri ele alınacaktır.

1.1.1. Etik-Ahlâk Ayrımı

Etik ve ahlâk kavramlarının ayrımı, sosyal ve beşeri bilimlerin en çetrefilli konularından biridir. Gündelik dilde çoğunlukla aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bu iki kavram arasında, özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, akademik çevrelerce belirgin bir ayrım yapma konusunda yoğun çabalar olmuştur. Ancak bu süreçte etik ve ahlâk kavramlarını anlam içerikleri bakımından birbirinden ayırmanın büyük güçlükler içerdiği de görülmüştür. Nitekim literatürde en çok karşılık bulmuş etik-ahlâk ayrımı bile bir ölçüde muğlaktır. Bu yüzden hiçbir ayrım üzerinde tam anlamıyla mutabakat sağlanamamıştır.

Etik ve ahlâk kavramlarının farklı kullanımlarına ve aralarındaki ayrıma dair görüşlere geçmeden önce etimolojilerine bakmakta yarar vardır. Etimolojik anlamda “etik” sözcüğü (Alm. ethik) (Fr. éthique) (İng. ethics) (Lat. ethica) Grekçe “ethos” kökünden gelmektedir. Batı dillerinde ahlâk anlamına gelen (Alm. moral) (Fr. morale) (İng. morals) sözcükler ise Latince “mos” sözcüğünden türemektedir. Hem “ethos/êthos” hem de “mos”; töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, mizaç, karakter anlamlarına gelmektedir. “Moral” karşılığı olarak Türkçedeki “ahlâk” kelimesi Arapça “hulk” kökünden türemiştir. Bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarını taşımaktadır (Özlem, 2006: 74; 2015: 27; Cevizci, 2015: 12; Akarsu, 2016: 18 ve 74; Gündüz, 2016: 2-3). Bu açıdan, “etik” ve “ahlâk (moral)” kavramları, etimolojileri bakımından, aynı anlamlara sahip sözcükler gibi görünmektedir. Bu nedenle günlük dilde, hatta felsefede ve akademik çevrede bu iki sözcüğün çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılageldikleri görülmektedir. Ancak sözcüklerin felsefede kazanmış oldukları anlam içerikleri bakımından aralarında bir ayrım olduğu görüşünü savunanlar da vardır. Bu da beraberinde etik ve ahlâk

kavramlarının kullanımında ve tanımlarında çeşitlilik meydana getirmiştir. Literatürdeki bu çeşitlilik, genel bir kanaat oluşması açısından, ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (2016: 18)'nde ahlâk kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

- Belirli bir dönemde belirli insan toplulukları tarafından benimsenmiş olan, insanlar arası ilişkileri düzenleyen törel davranış kuralları, yasalar ve ilkeler toplamı; farklı toplumlarda ve zamanlarda kapsam ve içeriği değişebilen ahlâksal değerler alanı.
- Bir kişi veya grup tarafından benimsenmiş olan davranış kuralları bütünü.
- Bir kişiye, ulusa, topluma ya da çağa ait, ahlâksal olan şeyler ile ilişkisi olan bir görüşler dizgesi.
- Felsefenin bir dalı olarak: (1) Ahlâk üzerine kavramsal öğretiler; (2) İnsanların bireysel ve toplumsal yaşamdaki ahlâksal fiillerine dair sorunları inceleyen felsefe öğretileri.

Buna karşılık etik kavramını ise ahlâksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim olarak tanımlamıştır. Ayrıca insanın bireysel ve toplumsal yaşamdaki ahlâksal davranışlarıyla ilgili sorunları inceleyen, “İyi nedir?”, “Ne yapmalıyız?” türünden soruları kendine ödev olarak belirleyen felsefe dalı (ahlâk felsefesi) şeklinde ifade edilmiştir (Akarsu, 2016: 74).

Tepe (2004: 11-15) etik ile ahlâk kavramlarının aynı anlamda kullanılmaması gerektiğini savunmaktadır. O, genelde ahlâkın üç farklı anlama gelecek şekilde kullanıldığını belirtmiştir. Bunlardan yalnızca birinin etikle örtüştüğünü, diğer kullanımların esas olarak etikten ayrıldığını ifade etmiştir:

Birinci kullanımıyla ahlâk, insanların diğer insanlarla ilişkilerinde uymaları beklenen veya istenen davranışlara işaret etmektedir. Bu açıdan ahlâk yapılması-yapılmaması gereken, izin verilen-verilmeyen ya da teşvik edilen-yasaklanan davranışlardır. Yani belirli bir grupta veya genel olarak iyi ya da kötü kabul edilen eylemlerdir. Bu hâliyle ahlâk, insanlar arası ilişkilerde davranışlarla ilgili, belli bir toplumsal grupta, belli bir dönemde ya da genel olarak geçerli olan veya olması beklenen çeşitli değer yargıları sistemlerini ifade etmektedir.

İkinci kullanımıyla ahlâk kavramı, “ahlâklılık” anlamına karşılık gelmektedir. Bu anlamıyla ahlâk (yani ahlâklılık), “İnsanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir.”, “Sözünde durmak gerekir.”, “İrk ayrımı yapmamak gerekir.”, “İşkence yapmamak gerekir.” gibi “insanın değerinin bilgisi”nden yola çıkılarak belirlenen ilkelerin ifade ettiği şeydir.

Ahlâkın üçüncü kullanımı ise “etik” anlamındadır. Etik, insana dair etik sorunlar ile ilgili doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bilgiler ortaya koyan ya da koyması beklenen, felsefenin en temel disiplinlerinden biridir. Etik, yapılması gerekeni bildiren ya da normlar koyan bir faaliyet olarak değerlendirilemez.

Özlem (2002: 124; 2006: 75; 2015: 19-21, 175-176) ise ahlâkı tanımlamaya yönelik şunları ifade etmiştir:

- Ahlâk (moral) bir bireyin ya da topluluğun belirli bir zamanda belirli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek ve bunlarda içerilmiş olan değerlere, buyruklara, normlara ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu hâliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşam biçimidir.
- Ahlâk, bir kişi, grup, halk, toplumsal sınıf, ulus ya da kültür çevresinin belirli bir zamanda hayatına dahil olan ve eylemlerine yön veren inançlar, değerler, normlar, buyruklar, yasaklar ve tasarımlar topluluğu ve ağıdır.
- Ahlâk, “iyi” olduğuna yaşam tecrübesiyle veya düşünüp hesap edilerek ya da herhangi bir sorgulama olmaksızın, bir otorite kaynağı (din, devlet, cemaat vb.) tarafından ikna veya zor yoluyla benimsetilmiş bir kurallar bütünü ve yaşama tarzıdır.
- Ahlâk, her insan topluluğunda çeşitli duygusal eğilimlere, düşüncelere, inançlara, törelere, alışkanlıklara, geleneklere vb. bağlı eylemler alanı olarak ortaya çıkan bir fenomendir.

Özlem (2006: 77-78; 2015: 178-179)’in etik tanımları ise şu şekildedir:

- Ahlâk, bireysel ya da toplumsal planda fiilen yaşanan bir fenomen iken; etik, bu fenomen üzerine felsefi bir düşünmedir. Bu yönüyle etiğe “ahlâk felsefesi” de denebilir.
- Ahlâk üzerine bir düşünme faaliyeti olarak etik, tek tek ahlâklar, ahlâk öğretileri üzerine düşünme faaliyeti olmaktan ziyade, bunlarda geçen “iyi”, “kötü”, “mutluluk”, “yarar”, “haz”, “irade”, “erdem”, “ödev”, “değer”, “sorumluluk”, “özgürlük”, “adalet”, “eşitlik”, “yükümlülük”, “gereklilik” vb. kavramların anlamlarını genel olarak çözümlemeyi görev edinmiş bir felsefe disiplini. Bu yönüyle etiğe, özellikle yirminci yüzyıl Anglo-Sakson felsefesinde “meta-etik” isminin verildiği görülmektedir.

- Belirli bir ahlâk anlayışının savunulması, ahlâkın kapsamına girer. Ancak, bir savunuyu konusu kılınmadan, ahlâklara, ahlâk anlayışlarına dair tarafsız ve nesnel bir düşünme şekli geliştirmek, ahlâkları nitelikleriyle tasvir etmek, etiğin temel görev alanına girer. Bu anlamıyla etik “betimleyici etik” olarak da isimlendirilmektedir.
- Etik, ahlâksal yargılar sunmaz; bu yargılarda ne ifade edilmek istendiğini inceler. Bu yanıyla etik, bir “ahlâk yargıları mantığı” şeklinde ortaya çıkmaktadır.
- Ahlâk kural koyucudur, normatiftir; etik ise eleştireldir. Bu bakımdan etik, “eleştirel etik” adıyla da anılmaktadır.

Bu açıdan Özlem (2015: 26-27)’e göre ahlâk fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal ya da toplumsal düzeyde yaşanan bir fenomen iken; etik, bu fenomeni ele alan, ahlâk görüşlerini, öğretilerini araştırıp inceleyen, sınıflandıran, aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkaran, bunları karşılaştıran ve eleştiren bir felsefe disiplindir.

Bu hâliyle etiğin görevi, herhangi bir ahlâk geliştirmek, ahlâklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlâka uyulmasını öğütlemek değildir. Aksine etik, “ahlâk” denen fenomeni araştırma alanıdır. Diğer bir deyişle etik, pratik bir faaliyet alanı olan ahlâkı teorik bir inceleme ve araştırma konusu hâline getiren felsefe disiplinin adıdır. Ancak Özlem (2015: 27-28)’e göre; etikçilerin, ahlâk fenomenini ve farklı ahlâk görüşlerini değerlendirme tarzlarına, belirli bir ahlâkın, tikel bir ahlâk anlayışının bakış ve değerlendirme tarzı az ya da çok sızmış, sinmiş olabilir. Yani ne kadar tarafsız ve nesnel olduğu iddiasıyla karşımıza çıkarılırsa çıkarılsın, hiçbir etik şu veya bu türden ahlâksal içermelerden tam olarak arınmış olamayacaktır. Her etikte, açık veya örtük, bir ya da birkaç ahlâkın belli yönleri içerilmiştir. Hâl böyle olunca etikle ahlâk arasındaki sınırlar belirsizleşir ve iç içe girerler. Dolayısıyla, etik-ahlâk ayrımı, her zaman belli ölçülerde bulanık bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden o, bu kavramlar arasında belli bir noktaya kadar ayrım yapmayı gerekli bulmakla birlikte, ayrım yapmanın bir noktadan sonra olanaksız olduğu görüşündedir (2006: 73, 80).

Feldman (2016: 22-23)’a göre bir toplumun ahlâkı, o toplumda kabul edilen ahlâk ilkeleri bütünüdür. Aynı şekilde, bir insanın ahlâkı da kendisinin kabul ettiği ahlâk ilkeleri bütünü olarak alınabilir. Bu durumda genel olarak ahlâk, tüm doğru ahlâk ilkeleri bütünü olarak görülebilir. Tanilli (2014: 219) de ahlâkı, bir kişinin veya bir insan topluluğunun, iyi ve kötü üzerine verdiği değer yargısı şeklinde tanımlamıştır. Yine Ülken (2016: 21), ahlâk kavramını, insanlık tarafından kabul edilmiş ve başka kesinlik ölçüleri ile ölçülemeyen davranışlara ilişkin değerler toplamı olarak ifade etmiştir.

Pieper (2012: 46) ise ahlâkı, bir yönüyle felsefeden bağımsız bir alan, bir yönüyle de felsefenin ana disiplinlerinden biri olan etiğin temeli olarak görmektedir. Ona göre felsefeden bağımsız olan yönüyle ahlâk, daha çok sosyolojik ve kültürel bir alandır. Bu yönüyle ahlâk, öncelikli olarak, toplum içerisinde bir şekilde oluşturulmuş olan normlar sistemini ifade etmektedir. Bu bakımdan, ahlâkın, insan eylemlerini ve insanlar arası ilişkileri düzenleme gayesiyle oluşturulmuş davranış kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi olduğu söylenebilir. Bu durumda ahlâk kavramı esasında bir ilke değil; devlet gibi, bilgi gibi, sanat gibi bir düzen kavramıdır.

Bu hâliyle ahlâk kavramı belli ölçüde doğal olarak oluşmuş, belli ölçüde uzlaşım ile belirlenmiş, belli ölçüde de gelenekle aktarılmış karşılıklı kabullenme süreçleri neticesinde meydana gelen tüm düzen ve kural sistemlerini kapsamaktadır. Bunlar maddi norm ve değer anlayışlarından oluşan bir katalog biçiminde, bir taraftan toplumun ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağını bildiren kuralları düzenler. Diğer taraftan da bu kuralların bağlayıcı, yani bir anlamda ödev olduğunu kabul eden topluluğun özgürlüğe yaklaşımına ilişkin bilgi verir (Pieper, 2012: 45). Ayrıca ahlâk, söz konusu topluluğun yaşama pratiğini, hayata ve dünyaya bakış tarzını, değer dünyasını oluşturur. Bu, ahlâkın alışkanlıkla, toplumun dünyayı alımlama ve değerlendirme biçimiyle, kısacası töre veya görenekle ilgili olduğu, bu zemin üzerine yükseldiği anlamına gelir (Cevizci, 2015: 12-13).

Ahlâk, toplumsal bir düzen olarak ele alındığında, belli ölçülerde hukuk kurallarına, geleneklere ve görgü kurallarına benzer. Bunların hepsi toplumsaldır ve hepsinde “doğru” ve “gerekli” gibi ortak ifadeler kullanılır. Fakat gelenekler, hukukun ve ahlâkın ilgilendiği önem derecesi yüksek toplumsal sorunlar ile ilgilenmez. Geleneklerin daha çok, görünüş, beğeni ve uygunluk düşüncelerine dayandığı söylenebilir. Bu bakımdan ahlâk, hukuk kurallarıyla ortak olan belli bazı özellikleriyle geleneklerden ayrılır. Benzer şekilde, gelenekler ile ortak olan özellikleriyle de hukuk kurallarından ayrılır. Yani ahlâk; yasama, yürütme, yargı gücü gibi herhangi bir güç tarafından oluşturulamaz ya da değiştirilemez. Fiziksel güç uygulamaz ya da bununla tehdit edemez. Daha ziyade övme ve kınama türünden, esas olarak beğenme ya da beğenmeme anlamlarına gelen sözselsel ifadelerle dayalı yaptırımları vardır (Frankena, 2007: 25-26).

Bu açıdan bakıldığında ahlâk; hukuk kuralları, görgü kuralları, gelenekler, örf-adet kuralları hatta din kuralları gibi toplumsal hayatı düzenleyen kurallarla belli ölçülerde iç içedir. Ancak özellikle yaptırımları noktasında hukuk kurallarından ayrılır. Zira hukuk kurallarının yaptırımı, devletin zor kullanma gücüne sahip olması anlamında, maddidir. Ahlâk kuralları ise daha çok toplum tarafından kınanma, ayıplanma, dışlanma şeklinde, manevi bir yaptırıma sahiptir.

Cevizci (2015: 17)’ye göre ahlâk, toplumda düzeni sağlayan davranış kuralları ve normlar bütünü olarak görüldüğünde, söz konusu düzen bir şekilde benimsenip alımlanması gereken,

açıklanıp anlaşılmaya muhtaç bir anlamın varlığını gerektirir. İşte, bu anlamın açığa çıkartılması, felsefî bir faaliyettir. Ve bu faaliyet büyük oranda ilkeler temelinde gerçekleşir. Bu ilkeler, düzen kavramı üzerinde inşa edilen yapıyı ve pratiği bütünüyle anlamayı, temellendirip haklı kılmayı sağlayan ilkelerdir ve etik alanı oluşturur.

Başka bir deyişle toplumsal yaşam, doğası gereği ahlâki bir varlık olarak insanın kendi özgür seçimleri ve diğerleriyle etkileşimi sonucunda meydana gelen ahlâki davranış örüntülerinden meydana gelmektedir. Teorik bilgi boyutuna geçildiğinde ise etik, felsefe disiplini olarak ahlâki olanın ne'liğini soruşturan bir bilgi çabasını temsil etmektedir (Yelken, 2009: 153- 154). Bu açıdan ahlâkın temelinde sosyal bir unsur vardır. Yani ahlâkın konusu, insanın, diğer insanlarla ilişkilerinde sergilediği iradeli davranışlarıdır. Ahlâklılık ve ahlâksızlık, mutlaka bir insanın diğer insanlar üzerinde yaptığı, istenen veya istenmeyen etkileri ifade eder (Topçu, 2017: 18, 20). Etik ise ahlâki eylemlerin temelinde yer alan genel yasa ve ilkeleri araştıran epistemolojik bir felsefe disiplini. Ahlâki davranışı sağlayan temel ilkenin yapısını, özünü ve doğasını bilgi açısından inceler (Çüçen, 2013: 247).

Bu anlamda Cevizci (2015: 20)'nin ifadesiyle, insan için hem ahlâk hem de etik gereklidir. Zira bunlardan biri, bireyin değer dünyasının ve ahlâki hayatının maddesini; öteki de formunu sağlar. Gerçekten de ahlâk, kişiye belli bir anlam dünyası sunar. Kimlik ve değer bilinci verir. Böylece kendisini bir yere bağlayarak köksüz ve yabancı bir varlık olmasına mâni olur. Kişiye bir hayat doğrultusu verirken, bir anlatı sunar. Etik ise ahlâka özgü anlam dünyasını idrak etmeyi sağlayan felsefeyi veya ilkeleri temin eder. Bunun yanında ahlâk adı verilen pratik hayata, genel bir çerçeve sağlamak suretiyle bir yapı kazandırır ve temel sağlar. Buradan da anlaşılacağı üzere Cevizci, ahlâkı içerik ve pratik üzerinden; etiği ise ilke, form ve teori üzerinden tanımlamıştır.

Ona göre etik, norm ve kuralların varsaydığı anlam ve değer dünyasını açıklayıp anlamaya yönelik ilkeler topluluğudur. Diğer bir ifadeyle etik ya da ahlâk felsefesi, ahlâksal yaşamı ele alıp tartışan, moral değerler ile ideallerden oluşan ve ahlâk adı verilen olguya yönelik felsefe disiplini. Bu durumda ahlâk, eylemin pratiği; etik ise eylemin teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2015: 18). Yine Badiou (2016: 17), etik sözcüğünün Yunanca'da, iyi bir "varoluş tarzı", bilgece bir eylem yolu arayışını ifade ettiğini ve bu yüzden felsefenin, pratik varoluşu iyi tasarımı çerçevesinde düzenleyen bir parçası olduğunu belirtmiştir.

Benzer şekilde Billington (2011: 46-47) da etiği doğru ve yanlış davranışın teorisi, ahlâkı ise onun pratiği şeklinde görmektedir. Ona göre ahlâki ilkelerden ve etik davranış tarzından ziyade etik ilkelerden ve ahlâki davranış tarzından söz etmek daha doğrudur. Etik, bir kimsenin belirli bir durumda ifade etmek istediği değerler ile ilgiliyken; ahlâk ise bunu yaşama geçirme tarzıdır. Başka bir deyişle etik, bir anlamda manzaranın bütününe içerirken; ahlâk ayrıntılarıyla ilgilidir. Bu açıdan etikle ahlâk arasındaki ilişkinin, hedefle amaç arasındaki ilişkiye benzer olduğu söylenebilir. Etik,

insan davranışlarının ilkeleriyle; ahlâk ise bu ilkelerin münferit bir durumda uygulanmasıyla ilgilidir. Şu hâlde etik ilkeler ile ahlâk kuralları arasındaki temel ayrım şöyle belirtilebilir: Etik, insan davranışlarının süregiden amaçlarıyla ilgiliyken; ahlâk bu amaçların günlük yaşamda belirli durumlarda uygulanmasıyla ilgilidir (2011: 60).

Ahlâkı, toplumsal yaşamda, insanlararası ilişkiler ve etkileşimler bağlamında vuku bulan değerler ve normlar bütünü şeklinde tanımlayan Yelken (2009: 155-156), etik ve ahlâk kavramlarını, felsefî bir soruşturmada anlamsal olarak ayırmak gerektiğini ifade etmiştir. Fakat sosyolojik analizde kesin çizgilerle ayırmanın kolay olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre ahlâk kavramı çoğunlukla, iyi-kötü, doğru-yanlış değerler bakımından bireyin sosyal ilişkilerdeki durumuna ve yaşamına gönderme yapar. Etik kavramı ise daha ziyade bilgi/bilim/felsefe disiplinine gönderme yapar. Yanlış ile doğruyu birbirinden ayırabilmek gayesiyle ahlâk kavramının doğasını anlamaya çalışır. Kısacası etik, doğru ve yanlış davranışın teorisidir ve bir felsefe türüdür. Ahlâk ise onun pratiğidir ve normlarla ilgisi vardır.

Bu açıdan etik ya da ahlâk felsefesi, felsefenin en temel alt dallarından birisidir. O, felsefenin değerlerle ilişkili olan, normatif disiplinidir. Ahlâk, toplumlar tarafından, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan davranışları düzenleme gayesiyle geliştirilmiş norm ve değerler bütünü şeklinde kabul edildiğinde, etik söz konusu ahlâk ve ahlâklılık olgusu üzerine felsefî bir düşünme ve sorgulama etkinliği şeklinde karşımıza çıkar (Cevizci, 2016a: 17).

Etik, içeriği ne olursa olsun, bir davranışın “ahlâkî” olarak nitelenebilmesi için gerekli olan şartları, tamamen biçimsel yoldan yeniden tesis eder. Ahlâkî olanla bağlantısı bulunan tüm sorunları çok genel, ilkesel ve soyut düzeyde tartışır. Bu yüzden etik, hangi somut amaçların tek tek iyi, herkes için ulaşılmaya değer amaçlar olduğunu belirlemekten ziyade, kriterleri tespit eder. Bunlara göre öncelikle hangi amacın iyi amaç olarak bağlayıcı olabileceğini ortaya koyar. Yani etik, iyinin ne olduğunu söylemekten ziyade, iyi bir şeyin iyi olduğu hükmüne nasıl varıldığını söyler. Bu anlamda etik ahlâk üretmez, ahlâk üzerine konuşur. Etik, tek tek eylemler hakkında ahlâkî yargılarda bulunmaz. Eylemler hakkında ahlâkî yargıların nasıl oluştuğunu bir üst bakışla tahlil eder (Pieper, 2012: 29-30). Kullanılan ahlâk terimlerini ve ahlâkî yargıların statüsünü analiz eder. Takınılan ahlâkî tutumların ardında yatan yargıları değerlendirir (Nuttall, 2011: 15). Bu açıdan ahlâk, ahlâksal meseleler ve ahlâksal yargılar üzerine felsefî düşünme olarak etik veya ahlâk felsefesi, eleştirel ve genel terimlerle düşünüldüğünde ve ahlâkî özne olarak bir tür bağımsızlık kazanılan bir düzeye geçildiğinde başlar (Frankena, 2007: 20).

Böylece etik, tek tek ahlâklardan ya da genel ahlâktan farklı olarak; ahlâkı, felsefî bakışla irdeleyen ve açıklayan bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefenin alt dallarından biri olarak etik, ahlâkın ne olduğunu, ahlâkî davranışların nasıl meydana geldiğini, iyi ve kötü davranışların sebeplerini inceler. Yani etik, ahlâkı genel olarak ele alır ve ahlâklı olmanın ne

anlama geldiğini araştırır. Ahlâkın yapısını, özünü ve doğasını felsefî açıdan analiz eder. Temel değer ve ilkelerin ne olduğu üzerine yoğunlaşır. Bir fiili ahlâksal bakımdan iyi bir fiil yapan niteliksel durum ile ilgilenir. İnsan için iyi ve kötünün ne olduğunu tanımlamayı, olan ve olması gerekeni belirlemeye çalışır. Kısacası etik, ahlâkı sistematik olarak ele alan felsefe dalıdır. İnsan davranışları üzerine yapılan felsefî bir etkinliktir (Bayram, 2013: 20; Çalışır, 2013: 226; Çüçen, 2013: 246).

Görüldüğü gibi etik ve ahlâka dair çeşitli tanımlar vardır. Söylenenler farklı olsa da ana fikir esasında hep aynıdır. Gerek ahlâkın gerek etiğin temel meseleleri, her şeyden önce insan merkezlidir. İnsan tabiatının özellikleri ile ilgilidir. Ve amaçları aynıdır: İnsanlar arası ilişkileri düzenlemek.

İnsan, her ne kadar iyiye eğilimi biraz daha fazla olsa da, yaratılıştan iyiye de kötüye de yatkın bir varlıktır. İnsan, bu yatkınlığının yanı sıra, yadsınamayacak özgürlük niteliklerine sahip bir şekilde dünyaya gelmiştir. Bu durumda ahlâk, hem iyiye hem de kötüye eğilimli biçimde yaratılan ve bu hususta tercih özgürlüğüne sahip olan insanın, katiyen dışına çıkamayacağı ve ilgisiz kalamayacağı bir değerler dünyasına karşılık gelmektedir. Bu yüzden doğasından kaynaklanan nedenlerle ilk insandan beri ahlâk, ahlâk sorunları, ahlâki çözüm yolları ve ahlâki gelişim imkânları hep var olmuştur. İnsan var olduğu müddetçede var olamaya devam edecektir (Yaran, 2010: 12).

Bu açıdan ahlâkın geçmişi oldukça eskilere gider. En ilkel olanları da dâhil tüm insan toplumlarında, ahlâki inançlar, duygular, kurallar mevcuttur. Her toplulukta yapılması emredilen-yasaklanan, onaylanan-kınanan, övülen-ayıplanan ya da ödüllendirilen-cezalandırılan eylemler muhakkak vardır (Russell, 2014: 35, 47). Kısacası en eski toplumlar için bile ahlâktan bahsetmek mümkündür.

Bu yönüyle ahlâk, felsefeden bağımsız olarak, her insan topluluğunda belli derecelerde var olan davranış kuralları, normlar ve değerler sistemini ifade eder. İnsanlar, ilk topluluk hâline gelişlerinden itibaren, ahlâk kurallarını da aralarındaki bilinçli ya da bilinçsiz bir kabul ile belirlemişlerdir (Çüçen, 2013: 245). Yani her ahlâk, insanlara birbirleriyle olan ilişkilerinde nasıl davranmaları ya da davranmamaları gerektiğini bildiren hazır bir değer yargıları dizgesidir. Ahlâk, kişilerin ve durumların biricikliğinden kaynaklanan tüm özellikleri bir yana bırakır. Kişilerden, hazır biçimde önceden sunulmuş değer yargıları dizgesine göre değerlendirmelerde, yargılarda bulunmasını ve buna uygun davranmasını bekler (Tepe, 1993: 292). Başka bir deyişle ahlâk, kişinin davranışlarına ilişkin bir değerlendirme olsa da, onun ölçütleri kişi doğmadan önce toplum içerisinde yerleşmiş bir hâldedir (Tanilli, 2014: 219).

Bu bakımdan ahlâk mevzubahis olduğunda, birey büyük ölçüde pasif ve alıcıdır. Toplum, benimsemiş olduğu değer ve kuralları, bilhassa genç mensuplarına toplumsallaşma sürecinin başından itibaren bir şekilde empoze eder. İnsan, bu değer ve kuralları, ilkin tamamen bilinçsiz bir biçimde kabul eder. Hayatının ilerleyen dönemlerinde ise içinde yaşadığı toplumla ters düşmemek ve ona yabancılaşmamak için, olduğu şekliyle alır (Cevizci 2015: 17-18). Bu bakımdan toplumun, ahlâk üzerinde iki yönden etkisi olduğu görülür: Bireylerin uyması gereken ahlâk kurallarını ortaya koyan da bu kurallara uymak için bireyleri zorlayan da toplumdur (Topçu: 2017: 18).

Bu açıdan bakıldığında ahlâk, kişinin, kendisine rehber alacağı basit bir keşfi ya da buluşundan ziyade toplumsal bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişinin dili, devleti ya da dini gibi, ahlâk da kişiden önce var olur ve ondan sonra da var olmayı sürdürür. Kişi, bunun içine doğar ve bir şekilde onun parçası olur. Ayrıca ahlâk, sadece kişinin diğer kişilerle olan ilişkilerini yönetmesi anlamında toplumsal değildir. Kökenleri, yaptırımları ve işlevleri açısından da toplumsaldır. Kişinin, ilk defa, bir şekilde karşılaştığı, bir bütün olarak toplumun, bireylere ve küçük gruplara rehberlik yapacağı bir araçtır (Frankena, 2007: 23-24).

Bu aşamada bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Daha önce etiğin genellikle bir felsefe disiplini olarak kabul edildiği belirtilmişti. Ancak etiğin, bir felsefe disiplini olmasının yanında, “töre, gelenek” anlamındaki Grekçe “ethos” sözcüğünden ziyade, “karakter” anlamındaki “éthos” kelimesinden türeyen ikinci bir anlamı daha vardır. Bu hâliyle etik, bireyin ilkeli ve bilinçli davranışına, miras alınmak yerine düşünüp hesap edilerek form kazanmış tutum ve eylemine karşılık gelir. Bu bakımdan etik, bireyin alıcı olmaktan çok, tümüyle etkin olduğu bir tutuma işaret etmektedir. Zira birey, burada, içinde doğduğu toplumda hazır olarak bulduğu kural ve değerleri yaşamına bir şekilde dahil etmekle kalmaz. Bu değerleri akli bir düzeyde tartışır. Onların hesabını sorgulayarak ve temellendirerek verir (Cevizci, 2015: 19). Bu anlamıyla etiğe göre eylemde bulunan kişi, aktarılan geleneksel eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamaz. Bunun yerine üzerinde düşünmek ve kavramak suretiyle beklenen ve istenen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştürür. Böylece etik alışkanlık, töre ve gelenek-görenek anlamlarının yanı sıra karakter anlamını da almış olur ve erdemli olmanın temel tavrı olarak pekişir (Pieper, 2012: 31).

Bu bağlamda ahlâk, aile içindeki gelişim aşamalarında öğrenilerek ve toplumsallaşma sürecinde iyice içselleştirilerek edinilir. Ahlâk, kazanılan bir bilgiden ziyade yaşanan bir realitedir. Yani iyiliğe ve kötülüğe dair öğrenilen değerlerin (gerek huy olarak gerek davranış/eylem olarak) “yaşanması”dır. Ahlâkın yaşanmasının bir üst seviyesi ise yaşanan bu ahlâk üzerine “düşünmek”tir. Ve gerektiği zaman tartışma, soruşturma, sorgulama gibi yollarla ahlâk üzerine zihinsel faaliyetle bulunmaktır, yani etikdir (Yaran, 2010: 10-11).

Bu açıdan etik gündelik yaşamdan kaynaklanır. Etiği insanların gündelik yaşamlarıyla hiçbir bağlantısı olmayan salt “akademik” bir çalışma alanı şeklinde kabul etmek pek doğru bir bakış açısı değildir. Gündelik yaşamda aklını kullanan ve çeşitli sorunlarla karşılaşan herkesin bir bakıma etik filozofu olduğu söylenebilir (Türkeri, 2014: 12). Zira etik sorun ve sorular (neyin değerli/değersiz olduğu; ne tür eylemlerin doğru/yanlış olduğu gibi), yalnız filozofların değil; tüm insanların hemen her gün karşı karşıya kaldığı durumlardır. Zira yaşamak, eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Eylemde bulunmak da kararlar vermeyi ve değerlendirmeler yapmayı beraberinde getirmektedir. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki belli bir kişinin günlük hayatta sorduğu etik sorular (mesela “Bu durumda neyi yapmam doğru olur?”) ile bir filozofun ya da felsefecinin belli bir durumun ötesinde sorduğu sorular (mesela “Doğru eylem nedir?”) birbirlerinden önemli ölçüde farklıdır. Etik sorular, eylem ve değerlendirme ile ilgili yaşanan sorunlara felsefî bir bakışın ürünüdür (Tepe, 2004: 14-16). Etiğin soruları genelde “iyi olan”la (örneğin “İyi nedir?”, “İyi yaşam nedir?”, “Nasıl yaşamalı?”, “Etik değerler nedir?” vb.) ve “özgürlük”le ilgilidir (örneğin “İnsan özgür müdür?”, “Özgürlük nedir?”, “İnsan nelerden sorumludur?” vb.) (Kuçuradi, 2009: 29).

Etik tarafından yöneltilen söz konusu sorular, bizzat tekil eylemlerle ilgili olmadıklarından yani belli bir somut, münferit, özel durum ile ilgilenmediklerinden ahlâkın sorularından ayrılır. Etik sorular ahlâk ilkesini ya da ahlâkiliği öngören eylemleri yargılama ölçütünü sorgular. Ahlâki değer ve normların geneli ilgilendiren nitelikteki koşullarını araştırıp inceler. Yani bir üst bakışla ahlâki eylemi konu olarak ele aldıkları için ahlâk sorularından farklıdır (Pieper, 2012: 33).

Görüldüğü üzere esasında etik ve ahlâk kavramları iç içe geçmiştir. Bu kavramları birbirlerinden soyutlayarak tahlil etmek güçtür. Etik ve ahlâk kavramları arasında ayırım yapma konusunda çabalar olsa da bunlar hep belirsiz kalmıştır. Hatta ayırım sahiplerince bile yeterince tutarlı bir şekilde kullanılamamıştır. Genel olarak bakıldığında ahlâk daha kadim ve kapsamlı bir kavram olarak görülmektedir. Etik ise ahlâk ile ilişkili kavramlardan olmakla beraber, daha modern çağa ait, modern toplum olgusu ile ilişkili görülmektedir. Ve daha dar alanlardaki ilişkilere yönelik bir kavram olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Batı kökenli olmasından dolayı etik kelimesini asla kullanmamayı tercih edenler olabilmektedir. Benzer şekilde Arapça kökenli olması, İslam dinine dair temel metinlerde önemli bir yerinin olması ve bu nedenle dinî çağrışımları olduğu düşüncesiyle, ahlâk kelimesini asla kullanmamaya çalışanlar da olabilmektedir (Yaran, 2010: 11; Özturan, 2011: 191-192; Gündüz, 2016: 10-11). Ancak kavramlardan birini dışlayıp diğerine bağlı kalmak gereksizdir. Zira iki kavramı anlam içerikleri bakımından aynı kapsamda değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Nitekim bu çalışma boyunca etik ve ahlâk kavramları aynı anlamda kullanılacaktır.

1.1.2. Ahlâkın Kaynağı ve Görecelik-Evrensellik Meselesi

Ahlâkın nasıl temellendirileceği konusunda felsefeciler farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu yaklaşımlara bir bütün olarak bakılıp ortak noktaları tespit edildiğinde, ahlâkın genelde üç temel kaynağa dayandırıldığı söylenebilir (Alkan, 1993: 88-93; Yelken, 2009: 157-158; Çüçen, 2013: 257-258; Cevizci, 2015: 16-17):

Bunlardan birincisi, tanrısal-ilâhi veya aşkın kaynaktır. Kaynağını Tanrı'dan alan ahlâka, dinî ahlâk da denebilir. Platon, Hegel, Thomas Aquinas, Aurelius Agustinus gibi düşünürler bu kategoridedir. Dinî ahlâk, insanın yükümlülüklerinin neler olduğu, nelerden sakınması ve neleri yapması gerektiği gibi hususları bildiren ahlâk kurallarının kaynağı olarak Tanrı'yı kabul etmektedir. Buna göre Tanrı, insanların hayattaki amaçlarının ne olması ve nasıl davranmaları gerektiğini, bir peygamber aracılığıyla insanlara göndermiştir. Ayrıca bilhassa tek tanrılı dinler, dinî inançlarıyla bağlantılı olarak ve bir bütün oluşturacak şekilde kendi ahlâk yasalarını da insanlara sunmaktadırlar. Bu ahlâk yasaları, bir üst varlık yani Tanrı tarafından belirlendiğinden, onların tartışılması veya yanlışlanması aynı zamanda dine karşı gelmek olacaktır. Dolayısıyla bir dinin önermelerine inanan bir kimsenin, kaçınılmaz olarak o dinin ahlâk yasalarını da kabul etmesi gerekmektedir. Burada ahlâk, insanlara verilmiştir. Yani hazır şekilde sunulmuştur. İnanç temelinden hareket eden ve mutlaklık/evrensellik iddialarıyla ortaya çıkan aşkın ahlâkın temel bir sorunundan söz etmek mümkündür. O da, bir dönem insanların tartışmasız olarak kabul ettiği kuralların, başka bir dönemde ya da toplumda uygulanıp uygulanamayacağı sorunudur. Zira dünyada aynı iddiada bulunan pek çok dinin, inancın yani aşkın ahlâk anlayışının var olduğu bilinen bir gerçektir.

Ahlâkın ikinci kaynağı toplumdur. Bu kaynak, dinin, bireylerin hayatından atılmasa bile, kamusal alandan bir şekilde uzaklaştırılması sonucunda ortaya çıkar. Özellikle sosyologlar ve antropologlar tarafından benimsenmiş olan bu yaklaşıma göre ahlâk, toplumsal yaşamda birtakım işlevleri yerine getiren kurallardan oluşmaktadır. Toplumsal varlıklar olarak insanların; birlikte etkileşim içerisinde yaşarlarken, birbirleriyle olan ilişkilerini devam ettirebilmeleri ve bir topluluk oluşturabilmeleri için karşılıklı olarak sorumluluk yüklenmeleri gerekmektedir. Bu sorumluluk, belirli değerler ve kurallar sistemini gerektirmektedir. Ahlâk, toplumsal değerler sistemiyle birlikte bu işlevi yerine getirmektedir. Böylece ahlâk; hem insanların toplum içerisindeki karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kuralları oluşturur hem de insanların diğer insanlara karşı ödevlerinin neler olduğunu ortaya koyar. Bu durumda bir kurallar sistemi olarak ahlâk, insanların birlikte barış ve mutluluk içinde yaşamalarını temin eder. İnsanların, diğer insanları da düşünerek geliştirmiş oldukları toplumsal ahlâk sisteminin, ahlâk felsefecilerinin büyük çoğunluğunca kabul edilen ahlâk çeşidi olduğu söylenebilir. Ahlâkın kaynağı toplum olduğunda, kuşkusuz, toplumsal koşullar değiştikçe, uyulması beklenen kurallar da değişecektir.

Ahlâkın kaynaklarından üçüncüsü bireydir. Eski çağlardan günümüze kadar, bireye ilişkin gözlem ve varsayımlar, ahlâk kurallarının en önemli temellerinden birisini oluşturmuştur. Bu yaklaşıma göre ahlâk kendi kendisiyle baş başa kalan bireyin vicdanından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımda ahlâkın konusu, bireyi erdeme kavuşturmadır. İnsan, ahlâk kurallarına mutlu olmak için uymaktadır. Bu nedenle de mutluluk ahlâkıdır. Ahlâkın bir başka bireyci temellendirme biçimi yine vicdan gibi evrensel olduğu iddiasına dayalı bir olguya, yani akla dayandırılmaktadır. Aklın başlıca görevi doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü değerlendirmektir. Bu yüzden akıl, bireye uyması gereken davranış kurallarını verecek ve diğerleriyle ilişkilerinin yönünü düzenleyecektir. Bireyci bir ahlâk sistemi tasarlayan bu anlayışa göre ahlâk, bilinçli öznenin, başta din ve toplum olmak üzere, hiçbir etkiye bağlı kalmaksızın, yalnızca kendileri için geliştirmiş oldukları kurallardır. Bireysel ahlâk, kişiye özel bir ahlâktır. Bu yüzden çok büyük bir çeşitlilik sergiler. Bu bakımdan evrensel geçerliliği oldukça tartışmalıdır.

Bu noktada karşımıza, incelenmesi gereken başka bir mesele çıkmaktadır. Bu da ahlâkın görece mi yoksa evrensel mi olduğudur. Başka bir deyişle ahlâk yargılarının öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorusudur. Bu, ahlâk felsefesinin merkezî ve en çetrefilli konularından birini oluşturmaktadır.

Toplumsal yaşam, ahlâki bir yaşamdır. Yani ahlâk, kişinin başkalarıyla ilişkileri içinde söz konusudur. Bu yüzden ahlâktan söz edildiğinde akla ilk gelen insan davranışları olmaktadır. İnsan dışındaki canlılar için ahlâktan söz etmek mümkün değildir. İnsanlar bir arada yaşadığı için ahlâktan söz edilebiliyor. Bu, ahlâk kavramının ontolojik temelidir. Yani ahlâk, toplumla birlikte vardır ve hiçbir insan ahlâki davranışları bilerek doğmaz. Ahlâk toplum içinde yaşanarak öğrenilir (Yelken, 2009: 158-159). Bu bakımdan bir toplumda çeşitli ulusal, dinî, etnik vb. kimliklerin bulunması değişik ahlâk anlayışlarını da beraberinde getirir. Böylece her bir topluma, gruba ya da kuruma ait ahlâki değerler ve normlar oluşur. Ahlâki değerler kişilere, toplumlara, bölgesel, ulusal değerlere ve başta görgü olmak üzere ekonomik, kültürel düzey, eğitim düzeyi ve din gibi unsurlara bağlı olarak değişiklik arz edebilir (Yüksel, 2010: 29). Bu yüzden ahlâkın büyük ölçüde yerel olduğu söylenebilir. Bu niteliğiyle ahlâk; bir kişinin, topluluğun ya da cemaatin yaşam içerisinde geliştirdiği değerler ve kurallar dizisine, yaşama bilgeliğine işaret etmektedir (Cevizci 2015: 17-18).

Ahlâk denildiğinde, genellikle belirli bir ahlâktan yani davranışlarla ilgili olarak belli bir yerde, belli bir dönemde geçerli olan değer yargılarından bahsedilmektedir. Bu yüzden bir ahlâk her hâlükârda belli bir topluluğun ahlâki olmaktadır ya da en azından ondan kaynaklanmaktadır. Bu şekilde tek tek ahlâklara bakıldığında, karşımıza “iyi-kötü”, “yapılması-yapılmaması gerekenler” eksenini etrafında kümelenen değer yargıları, normlar, ilkeler ve kurallar topluluğu çıkar. Her ahlâkın “iyi” olarak gördüğü ve yapılmasını beklediği şeylerle, “kötü” olarak gördüğü ve yapılmamasını istediği şeyler vardır. Bunların farklı olması, yani bir ahlâkta “iyi” olarak kabul edilen bir şeyin

diğerinde “kötü” olarak nitelenmesi çok doğaldır. Dolayısıyla, ahlâkın göreceli olduğunu, toplumdan topluma değiştiğini savunan görüşlere rastlanması da doğaldır (Tepe, 2004: 13; 2011: 14-15).

Ahlâklara bu açıdan bakıldığında, değer yargılarının toplumdan topluma farklılık göstermesinin yanında, aynı topluluk içerisinde de zamanla değişebildiği görülür. Yani aynı eylem, bir ahlâk tarafından iyi, diğeri tarafından kötü olarak değerlendirilebilmektedir. Bunun yanında, aynı ahlâk aynı eyleme farklı zamanlarda hem iyi hem de kötü diyebilmektedir (Tepe, 1993: 292-293). Kısacası iyi ve kötü imgeler yere ve döneme göre değişmektedir (Bauman, 2016: 58). Bu durumda ahlâkın, belli bir topluluk içerisinde ve o topluluğa göre bir anlamı olmaktadır. Bu yönüyle ahlâk aynı topluluk içerisinde de zamanla değişikliklere uğramaktadır (Tanilli, 2014: 219).

Diğer yandan bir toplumun ahlâk anlayışını ve davranış şeklini büyük ölçüde belirleyen inanç ve görgü gibi ortak değerlerin, o toplum içerisinde farklı biçimlerde gelişmesi, kişilerin ahlâk anlayışlarında da farklılıkları gündeme getirir (Maghaminiya, 2013: 110). Zira çoğu insana göre ahlâk bir kişisel vicdan meselesidir. Kişinin kendisi için neyin doğru ya da yanlış olduğuna karar vermesi kendisine kalmıştır. Bu açıdan ahlâk yargıları öznel yargılardır. Yargılar kişiden kişiye farklılık göstermekle birlikte, hiçbir iddia ötekinden daha iyi ya da daha doğru olamaz (Nuttal, 2011: 43-44). Nitekim bir kişinin ahlâk görüşü, birçok başka görüşten yalnızca biridir (Bauman, 2016: 59).

Bu bağlamda ahlâk dendiği zaman genellikle göreceli, öznel bir kavramla karşılaşılmaktadır. En azından öyle olduğu varsayılmaktadır. Bu görüşe göre ahlâki değerler, zaman ve mekân içinde değişiklik gösterebilir. Üstelik belli bir toplumdaki ahlâki yapı, kendi içinde de çok farklı anlayışları taşıyabilir.

Ahlâka böylesine göreceli bir nitelik yükleyen bu görüşe karşı çıkanlar, ebedi, evrensel, nesnel bir ahlâkın bulunduğunu ileri sürerler. Etik ile ahlâkı aynı anlamda kullanan Singer (2015: 19, 25-34) ahlâkın, ne içinde yaşanılan topluma bağlı olduğunu ne de sadece öznel bir kanaat meselesi olduğunu savunur. Zira ona göre ahlâki yargıların temelinde evrensel bir akıl yürütme ve muhakeme vardır. Yani ahlâkın evrensel bir bakış açısı vardır. Bunun anlamı, ahlâki yargılarda bulunurken kendi sevdiklerimiz ve sevmediklerimizin ötesine geçtiğimizdir. Ahlâki perspektiften bakınca, seni aldatmakla yarar sağlayanın ben olması, bundan kaybedenin sen olması hiç önemli değildir. Ahlâk “ben” ve “sen”in ötesinden, evrensel yasaya, evrenselleştirilebilir yargıya gider.

Nuttal (2011: 53)’a göre yüzeyde, farklı insanların hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları arasında büyük farklar varken, derinlerde büyük oranda fikir birliği vardır. Örneğin, insanlar bir arabanın sağladığı rahatlık konusunda hemfikir olmakla birlikte, tercih ettikleri arabanın nitelikleri hakkında farklılaşabilirler. Benzer şekilde, acıdan sakınmak, çoğu insanda ortak bir tercihtir. Bu temel

tercihlerin evrenselleşebilirliği sayesinde bir kişinin ahlâki yargılarının, başkaları için ilk görüldüğünden çok daha fazla bağlayıcılığı olduğu söylenebilir. Eğer bir ahlâk yargısı doğruysa, o yargı bir şeyi yapma (ya da yapmama) için bir neden sağlar. Kişisel hoşlanma ve hoşlanmama meselesi olmaktan çok öte olan bu neden, böylesi kişisel tercihlere karşı geçerlidir. Bu anlamda Nuttal, ahlâki yargıların öznel yargılar olmadıklarını, nesnel bir ağırlık taşıdıklarını ileri sürmüştür.

Öte yandan bazı filozoflar değerler ile yasaların nesnel olduğunu ve insanlardan bağımsız bir şekilde var olduğunu düşünürler. Bu düşünceye göre değerler, değişmez ve evrenseldir. Buna rağmen insanların farklı değerlere ve yasalara göre ahlâki davranışta bulunmalarının sebebi ise şudur: İnsanlar akla ve bilgiye uygun şekilde değil de maddenin ve cehaletin hâkimiyeti altında davranırlar. İnsanlar değişen olgular içindeki değişmeyen değerleri aramak yerine, öznel değer yargılarının ardından koşmaktadırlar. Değer yargılarını, birer evrensel değermiş gibi benimsedikleri için, değişmez, mutlak ve evrensel değerlere karşı çıkmaktadırlar. İnsanlar yeterli bilgi sahibi olurlarsa, değerlerin nesnel, evrensel, mutlak ve değişmez olduklarını fark edeceklerdir. Buna karşılık değer yargılarının ise öznel, görelî ve değişken olduklarını da göreceklerdir (Çüçen, 2013: 258-259).

Ancak burada da belli bir görecelik söz konusu olmaktadır. İyilik, adalet, erdem gibi evrensel değerlerden söz edilse ya da bu tür değerlerin olduğu varsayılsa bile, yine de bunlara özgü bir görecelik olgusu gündeme gelecektir. Çünkü bu değerlere, bu kavramlara, farklı toplumlarda farklı anlamlar yüklenebilir. Ya da belli bir toplumdaki farklı bireyler, gruplar, sınıflar, bu tür değerlere farklı anlamlar yükleme eğilimi gösterebilirler. Dolayısıyla evrensel ahlâk, evrensel değerler dendiği zaman bile, yine de işin içinde belli bir görecelik payının bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır (Ağaoğulları, 1993: 284). MacIntyre (2001: 5-6) bu noktaya şöyle temas etmiştir:

Ahlâk kavramları, toplumsal hayat formları içerisinde cisimleştirilirler ve toplumsal hayat formlarının kısmen kurucusudurlar. Bir toplumsal hayat formunu bir diğerinden ayrı olarak teşhis edebilmemizin temel bir yolu, ahlâk kavramlarındaki farklılıkları teşhis etmekten geçer. Bu yüzden, genellikle adâlet (justice) diye çevrilen Grek dilindeki δικαιοσύνη sözcüğünün İngiliz dilinde hiçbir sarfî eşdeğeri olmadığına işaret etmek temel bir klişedir. Ama bu salt dilsel bir kusûr değildir, yani Grek dilinin tek bir sözcükle başardığı şeyi başarmak için İngiliz dilinin dolambaçlı bir söze ihtiyâc duyacağı türden bir kusûr değildir. Daha ziyâde, kadîm Grek söyleminde belli kavramların ve modern İngiliz dilinde ise başka kavramların ortaya çıkması, iki toplumsal hayat formu arasındaki bir farkı belirtir. Bir kavramı anlamak, onu ifade eden sözcüklerin anlamını kavramak, dâimâ, en azından bu tür sözcüklerin kullanımını yöneten kuralların neler olduklarını öğrenmek ve böylelikle o kavramın dilde ve toplumsal hayatta oynadığı rolü kavramaktır. Kendi içerisinde bu, farklı toplumsal hayât formlarının kavramlara oynayacak farklı roller vereceğini kuvvetle telkin eder. Ya da en azından bazı kavramlar için durum muhtemelen böyle görünür.

Tepe (1993: 293)'ye göre gruptan gruba ya da zamandan zamana değişmeyen değer yargıları da, muhakkak ki, vardır. Örneğin; “Yalan söylemek kötüdür.”, “Sözünü tutmak iyidir.”, “Dayanışma iyidir.”, “Yardımlaşma iyidir.” gibi. Ne var ki farklı toplumlarda ve çağlarda genel

kabul gördüğüne tanık olunan bu ve benzeri değer yargıları, belirli bir ahlâka ait değer yargılarından kimi açılardan farklıdır. Buna karşın bunlar tek tek eylem ya da durumları değerlendirmede başvurulan hazır değer ölçütleri olarak kullanıldığında, diğerleriyle (özel değer yargılarıyla) aynı sonucu paylaşırlar. Değerlendirilen durumların tekliği ve kendine özgü koşulları, kendilerinin bu türden genel kabul görmüş yargılarla da olsa doğru değerlendirmesine izin vermez. Nitekim yaşam içerisinde yalan söylemenin ve yardımlaşmamanın daha doğru ve değerli olabileceği kimi durumlar da söz konusu olabilir.

Benzer biçimde Tanyol (1960: 39-42) da bütün toplumlarda muteber kabul edildiği düşünülen öldürmemek, yalan söylememek, çalmamak gibi ilkelerin, esasında her toplumda ve her zamanda geçerli olmadığını ifade etmiştir. Örneğin, hemen her topluluk, savaşta düşmanı öldürüp mağlup eden kimseleri kahraman olarak görür. Özellikle ilkel topluluklara gidildikçe, insan öldürmenin genellikle çok doğal bir hadise olduğu görülür. Buna karşılık adam öldürmeyi ahlâk bakımından çok fena görüp, katile büyük cezalar veren ilkel topluluklar da olmuştur. Benzer şekilde yalan söylemek de her zaman ahlâk dışı kabul edilemez. Örneğin, yolda giderken, paranızı almak istediğini anladığınız şüpheli bir adamın, “Paran var mı?” diye sorunca, paranız olmasına rağmen, “Hayır, yok” demeniz, ahlâk dışı kabul edilemez. Yine hırsızlığın, birçok ilkel toplumda, ahlâksızlık olmak bir yana, şeref ve cesaretin en büyük delili olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Görecelik-evrensellik meselesine dair başka bir görüş ise ahlâkın göreceli olduğunu, ancak etik ya da ahlâk felsefesinin evrensel olduğunu savunur. Mesela Cevizci (2016a: 17-18)’ye göre ahlâk ve etik arasındaki en mühim farklılık, ahlâkın yerel, etîğin genel veya evrensel olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeptendir ki etik, esasında çağlarının ruhu olan, insanların ne tür amaçların ardından gitmesi, ne tür değerleri cisimleştirmesi gerektiğini sorgulayan filozoflar tarafından meydana getirilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere, ahlâk söz konusu olduğunda, insanlar çoğu zaman pasif ve alıcıdır. Çünkü toplum, gelenekselleşmiş kural ve değerlerini yeni mensuplarına bir şekilde âdeta empoze eder. Kişi, ne zaman ki bu kural ve değerler üzerine düşünmeye başlar, hayatına birtakım ilkeler ışığında düzen vermeye kalkışır, o zaman ahlâktan etiğe geçme durumuna gelir. Bu bakımdan etik, bir yönüyle refleksif yani düşünümsel bir faaliyetten meydana gelirken diğer yönüyle de evrensel değer ve ilkeler alanını oluşturur.

Yine Tepe (2011: 15-16)’ye göre etiğin, konu edindiği alana ilişkin, mümkün olduğunca, doğru ve kesin bilgilere ulaşma amacı vardır. Bilgiler, toplumdan topluma değişmesi söz konusu olan şeylerden değildir. Belki bir ölçüde ilişkin oldukları şeylerin yapısına bağlı olarak, bilgilerin kesinliklerindeki farklılıklardan bahsedilebilir. Bu bağlamda etik, çeşitli ahlâklardan bağımsız bir şekilde, insanların yapıp-etmeleriyle, eylemleriyle ilişkilidir. Eylemin felsefî bilgisidir ve bu anlamda evrenseldir.

Soysal (2009: 211) da etiğin görece olmadığını savunmaktadır. Ona göre, etik yalnızca bir ahlâkın bilgisi değil de doğrunun aranmasının bilimi ise, görece olmaması gerekir. Ama birçok farklı etik var. Bunların, yalnız mesleklere göre, ayrıntılar bir yana, özü bakımından değişmemesi gerektiği gibi; ülkelere ve zamana göre de değişmemesi gerektiğine inanılmalıdır. Böylelikle insan, etik denen bir felsefe dalına ilgi duyabilsin. Aydın (2016: 8)’a göre de özellikle meslek etiğine (tıp etiği, sanat etiği, hukuk etiği, medya etiği vb.) ilişkin ilkelerin bir evrensellik arayışı söz konusudur. Nitekim her mesleğin kısmen sıradan insanlardan farklı ve çoğunlukla daha kesin olmak üzere kendi etik kuralları oluşmaktadır (Russell, 2014: 51).

Bu bağlamda etikte, genellikle, daha evrensel anlamda bir ideallığın söz konusu olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden etik değerlerin daha evrensel olduğu görüşü savunulmaktadır. Ancak bu görüşü savunarak etikle ahlâkı ayrı görenler söz konusu iki kavramın birçok noktada çakıştıklarını da kabul ederler. Dolayısıyla etik ilkeler, değerler, genel kabul görme bakımından evrensel birtakım temellere dayanmış olsa bile, toplumlar bu ilkeleri farklı anlamlandırabilir ve uygulayabilirler.

Sonuçta etik-ahlâk ayrımında karşılaşılan güçlüğün ve muğlaklığın benzeri, ahlâkın göreceliği-evrenselliği meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak, genel olarak bakıldığında, kaynağı her ne olursa olsun, ahlâkın, ahlâki ilkelerin, yargıların ve davranış kurallarının mutlak, evrensel, nesnel olduğunu söylemek güç görünmektedir. Ahlâkın, daha çok, kişiye, topluma, dine, zamana göre değişiklik gösterebilen bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

1.2. Siyaset-Ahlâk İlişkisi ve Siyasal Ahlâk

“Siyaset” ve “ahlâk” ikilisi sıkça karşı karşıya konulan kavramlardır. Genellikle birlikte varolmaları gerektiği düşünülse de pratikte bunun gerçekleşeceğine dair inanç oldukça azdır. Siyasetçinin ahlâklı olması gerektiğine ne kadar inanılıyorsa bir o kadar da siyasetçi ile ahlâkın yan yana gelemeyeceğine, siyaset adamlarının “ahlâklı” olmadıklarına ya da olamayacaklarına inanılmaktadır. Zira gündelik hayatta siyaset kavramı çoğu kez “yalan söyleme”, “tarafli bakma”, “çıkarıcılık” gibi olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır.

Ahlâki meseleleri siyaset ile ilgili olarak tartışmak, bazılarına yersiz görünür. Çünkü genel olarak toplumda siyasetin “pis bir iş” olduğu, tilki gibi kurnazların ve her devrin insanların uğraşı olduğu imajı yaygındır. Siyaset “mümkün olanın sanatı” ve daha alaycı bir ifadeyle, “ikinci en iyinin sanatı” olarak tanımlanmıştır. Siyasetçiler, çoğu insanların gözünde, gücün arkasından koşan ilkesiz şöhret avcılarıdır. Ama siyasetçiler arasında yalnızca dolandırıcılar, yalancılar, piyonlar ve aptallar yoktur. Aynı zamanda ahlâki meseleleri önemseyen, tartışma konusu hâline getiren seçkin insanlar da vardır. Siyasetçilerin yalnızca at gözlüğü takmış zorbalar oldukları genellemesini yapmak çok yanlıştır. Siyasetçiler, halkın içinden çıktıklarından, doğal olarak insanın erdem ve

zaaflarının bütününe yansıtacaktır. Eğer birincisi, yani erdem belli bir zaman diliminde hâkim görünüyorsa, sarkacın er ya da geç erdemden yana salınacağını beklemek akla yakındır. Bu yüzden ahlâki meseleler söz konusu olduğunda siyaseti de buna dâhil etmek yanlış olmayacaktır (Billington, 2011: 308-309).

Günlük yaşamda siyaset ve siyasetçi sözcüklerinin taşıdığı olumsuz anlam, siyaset biliminde ve toplum bilimlerinde görülmez. Öncelikle *siyaset*, etimolojik anlamda, Arapça kökenli bir kelimedir. Arapçada *siyasa* biçiminde kullanılmaktadır. Arapçada *s-v-s* veya *sâ-sa* kökünden türeyen *siyasa* sözcüğü *yönetmek*, *eğitmek*, *yetiştirmek*, *düzenlemek* gibi anlamlara gelir. *Seyis* kelimesi ile aynı kökten gelen siyaset, önceleri atların yetiştirilmesi ve terbiye edilmesi anlamında kullanılmıştır. Daha sonraları ise, şehirlerin ve insanların yönetimi olarak kullanılmıştır. İnsanları yönetme sanatı şeklinde de ifade edilmiştir. Batı dillerinde siyaset kelimesinin yerine *politika* (*politics*) sözcüğü kullanılmaktadır. Bu sözcük, etimolojik olarak, Eski Yunan'daki “polis”, “polites”, “politeia”, “politica” ve “politiké” kelimeleri ile aynı kökten gelmektedir. Buradan hareketle politika kavramı, devlet (polis) yönetimine ilişkin işler, devlet ile ilgili faaliyetler anlamına gelmektedir (Dursun, 2006: 25-27). Siyaset kavramı uzunca bir süre devlet odaklı tanımlanmıştır. Bir anlamda devletle siyaset özdeş görülmüştür. Ancak daha sonraları, özellikle siyaset biliminin bağımsız bir disiplin hâline gelişiyle beraber, siyaset farklı anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.

Genel olarak bakıldığında, siyaseti tanımlamaya yönelik birbirine zıt, iki farklı görüşün olduğu söylenebilir. Görüşlerden biri, siyaseti toplumda yaşayan insanlar arasındaki bir çatışma ve mücadele olarak görür. Bu anlayışa göre siyaset, toplumun çatışmalı doğasını yansıtır ve “farklı çıkarları ve değerleri temsil eden grupların kolektif kararlar aldığı bir süreci” ifade eder (Garner vd., 2016: 2). Bu yönüyle siyaset, en kısa ve öz şekilde, Lasswell (1958) tarafından “kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde edeceğine” ilişkin bir faaliyet ya da süreç şeklinde tanımlanmıştır. Karşıt anlayış ise siyasetin amacının, öncelikle toplumda düzen ve bütünlüğü sağlamak, özel menfaatler yerine toplumun ortak menfaatini gerçekleştirmek olduğunu savunur. Bu anlayış siyasetin barışçı yönünü öne çıkarmaktadır. Nitekim Lipset (1986: 1) siyaseti, barış içinde iktidar oyununa izin veren bir sistem olarak tasvir etmiştir. Aynı perspektiften Crick (1973: 21, 167) ise siyaseti, toplumdaki farklı çıkarların belirli kurallar bütünü içerisinde uzlaştırılması faaliyeti olarak tanımlamıştır. Burada toplumsal düzene ilişkin problemlerin şiddet ve zorlama yerine uzlaşmayla çözümüne vurgu yapılmaktadır.

Duverger (1971: 14) bu iki karşıt anlayıştan her birinin siyaset gerçeğinin ancak bir yönünü yansıttığını belirtmiştir. Siyaseti savaşa benzeterek analiz eden Duverger'e göre her savaşın, nihayetinde bir kaynaştırıp birleştirme arzusu vardır. Savaş, tabii olarak, birleştirip kaynaştırmayı doğurur. Dolayısıyla siyaset bir yönüyle çatışma, mücadele ve savaş iken, diğer yönüyle kamu yararına birleşip kaynaşmayı ve toplumsal düzeni sağlayan bir araçtır (1971: 15, 189). Bu

bakımdan siyaset “özü bakımından tartışmalı” bir kavramdır. Çatışma ve işbirliği olguları ile karmaşık bir ilişki içerisindedir. Bu sebeple, siyasetin temel niteliği; rakip fikirlerin ve rekabet hâlindeki çıkarların uzlaştırıldığı, bir çatışmayı çözme süreci şeklinde ifade edilebilir. Böylece bilimsel anlamda siyaset “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler” olarak tanımlanabilir (Heywood, 2006: 2-3). Toplumdaki genel kararların alınması ve uygulanması sürecindeki başlıca aktör ise siyasetçidir. Bu nitelikleriyle, siyaset ve siyasetçi için olumsuz nitelermeler yapılması doğru değildir. Tam tersine, onlar, toplumsal yaşamın en önemli ve vazgeçilmez unsurları arasında sayılırlar (Alkan, 1993: 105-106).

Peki, siyasetin ahlâksal boyutu neden incelenmelidir? Çünkü siyaset, öncelikle insani bir eylem olduğundan ahlâki tutumlarla donanmış bireyler tarafından yürütülen bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle siyaset “ahlâk yoğun” bir eylem alanıdır. Siyaset, mevcut bir toplumsal birliktelik tarzını korumaya ya da değiştirmeye yönelik bir eylemler dizisi olarak anlaşıldığında, oldukça açık bir şekilde “ahlâk”la ilişkilidir. Siyasi failer olarak bireyler “iyi” olduğunu düşündükleri şeyleri korumak, “kötü” olduğunu düşündükleri şeyleri ise “iyi”ye doğru değiştirmek isterler. Bu yüzden siyaset pratiğini oluşturan eylemler dizisinin, iyi-kötü şeklindeki ayrım üzerinde temellenen eylem ilkelerini belirleyen normlar topluluğu anlamındaki “ahlâk”ın bir parçası olduğu söylenebilir. Zira siyasal yaşamdaki tartışmaların ve uygulamaların çoğu ahlâksal çerçevede yapılır. Gerekçelendirmeler ahlâksal boyutta ele alınır. Mücadeleler ahlâksal platformda geçer. Kısacası siyaset, “ahlâki eylem”dir (Alkan, 1993: 24; Köker, 1993: 338; Bayram, 2013: 23).

Bu açıdan felsefenin bütünsel bakışı çerçevesinde ahlâki soruları, siyasal alan da dâhil tüm insani eylem alanlarını kapsayacak biçimde genişletmek mümkündür. Böylece, insan ile onun müdahil olduğu bütün müşterek oluşumlar arasındaki ilişkilerde husule gelen siyasetin de, insani bir eylem olması hasebiyle, doğallıkla ahlâk ile iç içe olduğu söylenebilir (Bayram, 2005: 43; 2013: 30).

Siyasetin ahlâkla bu kadar içli dışlı oluşunun en önemli nedeni, onun temelinde yer alan unsurların ahlâksal bir tartışma olmaksızın açıklanamayacak, anlaşılamayacak ve uygulanamayacak bir nitelik taşımasında yatmaktadır. Yani devlet ile ahlâk zorunlu olarak birbirini çağrıştırmaktadır. Zira herkesin aynı ahlâki değer yargılarını paylaştığı bir ortam, egemen devletin ortaya çıkmasıyla mümkün olur. Çünkü kurumsallaşmış siyasal iktidar olarak devlet, varlığını sürdürebilmek için üzerinde temellendiği toplumsal yaşamın uyumlu, istikrarlı, düzenli bir nitelik göstermesini ister. Bu amaçla da toplumun üyelerinden belli davranış kurallarına uymalarını bekler. Dolayısıyla siyasal yapı, ahlâki bir yapının varlığına gereksinim duyar. Aynı şekilde ahlâki yapının da kurumsallaşmış bir siyasal yapıya ihtiyacı vardır (Ağaoğulları, 1993: 285).

Siyasetin başlıca sorun alanlarından birisi, “bölüşüm” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan siyasetin; kimin, neyi, ne zaman ve nasıl alacağı ya da alamayacağı hakkındaki kararlar bütünü olduğu ifade edilmişti (Lasswell, 1958). Bu durumda siyasetin en önemli niteliklerinden birisi, temelinde çıkar çatışmalarının bulunmasıdır. Nitekim bölüşülecek değerler kısıtlı olduğu için, birinin elde ettiği değer, diğerinin elde edemediği değer olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bireylerin yaşamsal çıkarlarıyla bu denli doğrudan ilişkili kararlar verilirken, bireyler arasında var olan çıkar farklılıklarının, çatışmalarının somutlaşarak fiziksel bir mücadele ya da çatışma hâline dönüşmesini engellemenin tek yolu vardır. Bu yol, kararların çok sağlam bir haklılık temeline oturtulmasından geçer. Eğer bölüşüme ilişkin verilen kararların “haksız” olduğu düşüncesi insanlar arasında yayılırsa, söz konusu toplumda siyasal yaşamı sağlıklı bir şekilde sürdürmek olanaksız hâle gelir. Böylece siyasal kararların haklı ya da adil olup olmadığıyla ilgili ahlâk yargıları, siyasal ahlâkın en temel öğelerinden biri olarak belirir (Alkan, 1993: 24-25).

Siyaset ile ahlâkın buluşma noktalarından biri de “otorite ilişkileri”dir. Max Weber (2014: 140-141), devleti, belli bir toprak parçası üzerinde meşru fiziksel güç kullanma tekeline sahip olan insan topluluğu şeklinde tasvir etmiştir. Bu bakımdan siyasetin temelinde şöyle ya da böyle bir şiddet/zor kullanımı yatmaktadır. Nitekim Weber, siyaseti de güç kavramı üzerinden tanımlamıştır. O, siyaset kavramını “devletler arasında ya da devlet içindeki gruplar arasında gücü paylaşmaya ya da gücün dağılımını etkilemeye çalışmak” biçiminde betimlemiştir. Dolayısıyla zor kullanımı ile birlikte, toplum içinde hiyerarşik ilişkiler belirecektir. Buna bağlı olarak daha güçlü ve güçsüz olanların durumlarının karşılıklı olarak tanımlanması ve ilişkilerin haklılaştırılması gerekecektir. Bu tanımlama ve haklılaştırma süreci, ahlâksal tartışma ve değerlendirmelerin dışında gerçekleştirilemez (Alkan, 1993: 25).

Bu açıdan siyaset, toplumsal yaşamda güç ve egemenlik kullanımını gerektiren ve emir-itaat ilişkisi bağlamında gerçekleşen tutum, düşünce, eğilim, eylem ve yapıp etmeler alanı olarak belirmektedir. Bu hâliyle siyaset başkalarına emretme ve onların davranışlarını kendi arzu ve isteklerine göre yönlendirme gücünü ifade etmektedir. Kısacası iktidarı ele geçirme ve sahip olunan bu gücü mümkün olduğunca devam ettirebilme sürecine karşılık gelmektedir. Toplumsal yaşamda en üstün emretme gücünü elde etme gayesine yönelen eylemler bütünü olarak siyaset, esas itibarıyla iktidarı ele geçirme, iktidarda tutunma ve iktidarı kullanma sanatı hâline bürünmektedir. Dolayısıyla belirli amaçlara yönelmiş düşünceler, eylemler ve davranışlar kümesi olması yönüyle siyasetin ahlâk ile çok yakından ilişkili olduğu ve her ikisinin de birbirlerini etkilediği söylenebilir. Zira bireyin içinde bulunduğu toplumsal hayat, özü itibarıyla bir ahlâk ve değerler dünyasıdır. Bu ahlâk ve değerlerin gerek toplumsal gerek bireysel yaşamda, eylemler üzerindeki etkisi büyük olmaktadır (Dursun, 2005: 18-19; 2009: 59-60).

Nitekim toplumdaki güç ve iktidar ilişkileri adalet, sevgi, saygı, merhamet ve bilgelikle yönetilmediği zaman yapıcı değil yıkıcı, düzen koruyucu değil, bozucu olmaktadır. Bu bakımdan

siyaset ahlâki değerlerle birleşmedikçe, toplumda iyilik hâkim olamaz ve kötülük etkisini kaybetmez. Kısacası ahlâklı bir toplumsal düzene ulaşamaz (Hökelekli, 2009: 29).

Siyaseti ahlâkla birlikte değerlendirme ya da ahlâki meseleleri siyaset ile ilgili olarak tartışma ihtiyacının sebeplerinden biri de siyasete ve siyasetçilere duyulan güven eksikliğidir. Siyasetin çıkarıcılık olduğuna, siyasetçilerin kendi çıkarlarını kamusal yarardan çok daha fazla önemsediklerine dair toplumsal algı, kuşkusuz, bu güvensizliğe yol açmaktadır. İşte söz konusu olumsuz algının giderilebilmesi için ahlâk kavramının işlevsel olarak siyasette daha fazla yer alması gerektiğine inanılmaktadır (Yılmaz, 2013: 36-37).

Siyaset ve ahlâkın hem kuramsal düzeyde hem de uygulamada böylesine yakın ilişki içinde bulunması, doğal olarak bu iki kavramın sıkça birlikte kullanılmasına yol açmıştır. Bu durum, nihayetinde “siyasal ahlâk” kavramını gündeme getirmiştir. Bu kavramın yerine bazen “siyaset ahlâkı”, “siyaset etiği”, “siyasal etik”, “siyasette etik” gibi kullanımlar da olabilmektedir.

Çok genel bir niteleme ile siyaset, devlet işlerini düzenleme ve yürütme bilimi ya da sanatıdır. Ahlâk ise yapılması-yapılmaması gereken davranışlar bütünüdür. Böylece “siyasal ahlâk” da “devlet ve ülke yönetiminde yönetenlerin ve yönetilenlerin uygulamaları, uymaları gereken kurallar, ilkeler, yöntemler” anlamına gelir (Turan, 1993: 315).

Şenel (1993: 258), ahlâkı, toplum yaşamının olanaklı, uyumlu, olumlu, verimli olabilmesini sağlamak adına bireylerden uyulması talep edilen davranış kuralları olarak ifade etmiştir. Siyaseti de, farklılaşmaya uğramış toplumlarda, bu yöneten-yönetilen farklılaşması ile ilişkili yapılar, kurumlar, roller, düşünceler ve eylemler şeklinde tanımlamıştır. Buradan hareketle, ona göre siyasal ahlâk ise, siyasal farklılaşma ile ilgili yapılara, kurumlara, rollere, düşüncelere ve eylemlere ilişkin, toplumsal yaşamın olanaklı, uyumlu, olumlu, verimli olmasını sağlayacağı düşünülen normlardır.

Siyaseti toplumun yönetimine ilişkin kural ve kurumların oluşturduğu sistem bütünü olarak gören Aktan (1993: 429) ise siyasal ahlâkı toplumun yönetiminde varolması ve uyulması gereken kurallar ve kurumlar şeklinde tanımlamıştır. Bu anlamda “siyasal ahlâk”ın esasında normatif özellikte bir kavram olduğunu ifade etmiştir.

Siyasal ahlâk; iyi bir sosyal düzenin temel ilke, kural ve kurumlarının neler olduğunu araştırır. Devlet yönetiminde, siyasette uyulması gereken ahlâk kurallarını belirlemeye çalışır. “Siyasal yapı, gereksinim duyduğu ahlâki değerleri kendisinde nasıl, ne ölçüde yansıtır ya da yansıtmalıdır?”, “Yoksa yansıtmaması mı gerekir, yani kendini tümüyle ahlâki kaygılardan arındırmalı mıdır?” türünden sorgulamalar yapar. Kısacası “Bir siyasal ahlâk var mıdır, olmalı

mıdır, ya da olması mümkün müdür? gibi sorulara yanıt verme çabası sergiler (Ağaoğulları, 1993: 285; Aktan, 1993: 429; Cevizci, 2016a: 186).

Görüldüğü üzere ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi birbiriyle yakından ilişkilidir. Bir anlamda iç içe geçmişlerdir. Zira siyaset felsefesine dair pek çok kavram ahlâk felsefesinin alanı içerisinde de görülür. Benzer şekilde ahlâk felsefesinin bazı önemli kavramları (örneğin ahlâklı toplum kavramı gibi) açık bir şekilde siyaset felsefesinin kavramlarından alınarak oluşmuştur. Bu iki etkileşimli disiplin arasındaki söz konusu kavramsal bağ, açıkça, ahlâk ve siyaset şeklindeki iki tür insan davranışı üzerine temellenen kavramsal ve tarihsel ilişkilere dayanır (Canto-Sperber, 2011: 30).

Dursun (2005: 19-24; 2009: 60-64)’a göre siyasetle ahlâk arasındaki ilişkiye dair tartışma ya da sorun; siyasal alanın ilke ve kuralları ile özel hayatın ilke ve kurallarının birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Ahlâkî ilkelerin en belirgin özelliği onların tavsiye edici, “eylem kılavuzları” olmalarıdır. Ancak siyasetin kılavuzları özel hayatın eylem kılavuzlarından farklıdır. Bu yüzden siyasal alanda genel ahlâk kuralları çerçevesinde eylemde bulunanların başarı şansları genellikle şüpheli bir durum olmaktadır. Dolayısıyla siyasetin, özel hayata dair ahlâksal kural ve ilkelerle yürütülebilen bir alan olduğunu söylemek zordur. Onun daha çok kendine has ilke ve kuralları bulunmaktadır. Siyasetin doğası ahlâkı aşan, hatta çoğunlukla ahlâkla çelişen bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan siyaset-ahlâk ilişkileri değerlendirilirken bu ayrım muhakkak yapılmalıdır.

Benzer bir görüşü savunan Alkan (1993: 107)’a göre siyaset-ahlâk ilişkisine dair tartışmalarda yanıtlanması gereken öncelikli sorulardan birisi siyasetin ve siyasetçinin, toplumda taşıdıkları bunca önemli işleve ve bu yüzden gördükleri saygıya karşın, çelişkili bir biçimde, aynı anda ahlâki açıdan eleştirilmelerinin nasıl açıklanabileceğidir. Siyasetçinin ahlâksal konumunun sıradan insanın ahlâksal konumundan çok büyük farklılıklar gösterdiği görüşünden hareket eden Alkan’a göre bu soruya yanıt vermek, kuşkusuz, siyasal ahlâkın özgüllüğünü yani “kendine has” yönünü de ortaya koyacaktır. Alkan, siyasal ahlâkın özgüllüğünü, dört temele dayandırmaktadır (1993: 108-112):

İlk olarak, siyasal ahlâkın özgüllüğü, siyasetin temelinde yer alan yöneten-yönetilen ayırımından kaynaklanmaktadır. Zira insandan ve yaşamdan yana olan ahlâk, özü itibarıyla tüm insanların eşit olduğu düşüncesine dayanır. Siyaset ise insanların eşitsizliğini esas alan yöneten-yönetilen ayırımına dayandığından, doğasında ilkesel anlamda ahlâka aykırı bir yön vardır. Devlet kurumunun ve siyasetin olduğu her yerde insanlar yöneten ve yönetilen olarak ayrılır. Siyasetin doğasını oluşturan bu eşitsizlik ilişkisi ise, ahlâkın doğasına aykırıdır. Ahlâka aykırılık böylece siyasetin doğasından kaynaklandığı için, diğer ahlâk sorunlarından farklı olarak, çözülmesi zor bir niteliğe sahiptir.

Siyasal ahlâkın özgüllüğünü belirleyen ve diğer ahlâk anlayışlarından ayıran ikinci yön, siyasetin toplumdaki büyük çıkarların ve çelişkilerin kesiştiği bir kavşak noktası olmasından kaynaklanmaktadır. Siyaset bu niteliğiyle, toplumdaki çıkarların oluşum ve bölüşüm dinamiklerinde ve toplumdaki çelişkilerin çözülmesinde önemli bir rol oynar. Kısacası, kendisi, yöneten-yönetilen ilişkisi gibi temel bir çelişkinin ürünü olan siyaset, toplumdaki çelişkileri çözmenin veya yönlendirmenin de mercii olmaktadır.

Ahlâkın temelinde de çelişkiler yatmaktadır. Ahlâksal kuralların ortaya çıkmasında en temel rolü bu çelişkilerin oynadığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla çelişkileri çözmek gibi temel bir işlev yüklenen siyaset ile ahlâk arasında vazgeçilmez bir bağ, hatta özdeşlik olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Zira bir teknikten çok bir sanat ve felsefe olarak siyasetin, temel işlevi olan çelişkileri çözebilmek için, ahlâk kurallarından başka rehberi olmayacaktır. “Kim, neyi, nerede, nasıl alıyor?” diye tanımlanabilecek olan siyasal faaliyetin nesnel, tartışılmaz ve bilimsel ölçütleri yoktur. Bu işin temelinde meşruluk şekerine bandırılmış güç ilişkisi yatar. Siyasal ahlâk, bu ilişkileri düzenleyen mekanizmaların meşrulaştırılması sürecinde ortaya çıkan yargıların bütünü olarak görülebilir.

Siyasal ahlâkın özgünlüğünü belirleyen üçüncü nokta, siyasetin işlevi ile ilgilidir. Siyaset, toplumun tümüyle ilgili işlevleri içermektedir. Toplumda bulunan bütün kurumların işleyişinden sorumludur. Ekonomiden eğitime, aileden güvenliğe hemen her şey siyasetin etkinlik alanındadır. Toplumda ne kadar temel işlev varsa, siyaset bunların hepsiyle ilgilidir ve hepsinden sorumludur. Siyaset, bir bakıma, toplumun tümünün hedeflerini belirleme ve gerçekleştirme yükünü taşımaktadır.

Enflasyon, kalkınma hızı, gelir bölüşümü, ailenin korunması, fuhuş ve uyuşturucu ile mücadele, eğitimin kalitesi gibi meselelerin hepsi siyasetin ilgi alanına girer. Bütün bu politikalar birer “hedefi” içermektedir. Siyasetçinin tercihinine göre, bambaşka hedefler de benimsenebilir. Bir hedefin değil de diğerinin benimsenmesi tümüyle ahlâksal seçim sonucunda olmaktadır. Siyasal hedeflerin kendileri (“iyi” veya “kötü” olarak benimsenen veya yadsınan), sonuçlara ilişkin bir önerme oldukları için, safkan birer ahlâksal seçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Hedeflerin saptanmasında kuşkusuz ki bilimin ve tekniğin yardımı olur. Fakat bu yardım, hedefin “istenebilirliği” değil, “olabilirliği” konusundadır. Siyasetin temel hedeflerinin bilimsel ve teknik olmaktan çok felsefi bir nitelik taşıması, siyaset ile ahlâk arasındaki üçüncü buluşma noktasını oluşturmaktadır.

Yöneten-yönetilen ilişkisi, çıkar çatışmalarının çözülmesi ve toplumsal hedeflerin belirlenerek gerçekleştirilmesi şeklinde özetlenebilecek bu üç unsur, siyasetle ahlâk arasındaki yakın ilişkiyi (bu, özdeşleşme de sayılabilir) oluşturan dinamikleri içermektedir. Siyasal bir konu

tartışılırken söz kendiliğinden ahlâksal bir boyuta getiriliyorsa, siyasetle ahlâk arasında girift ve ayrıştırılamaz bir bağ olduğu sezinleniyorsa, arkasında yatan nedenler bunlardır.

Bu üç unsur kadar temel olmamakla birlikte, daha çok uygulamadan ve insanların siyaset hakkındaki güncel beklentilerinden kaynaklanan dördüncü bir neden daha bulunmaktadır. Toplumda her ne zaman ahlâkla ilgili konularda bir bozulma ve çözülme söz konusu olursa (siyasetin ve siyasetçinin ahlâksal bakımdan çok tartışmalı olan imajına karşın), bu sorunun çözümü için gözler hemen siyasete çevrilmektedir. Siyasetin, hem kendisini hem de toplumdaki diğer kurum ve işleyişleri ahlâksal uygulamalar açısından düzeltmesi beklenmektedir. Bu bakımdan siyaset, ahlâk konusunda yapılabilecek iyileştirme hareketlerinin başlangıç noktası olarak görülmektedir. Kısacası, ahlâksal bozulmanın çaresi için gözlerin siyasete çevrilmesi, ahlâkla siyaset arasındaki önemli bağlardan birisini oluşturmaktadır.

Siyasetle ahlâk arasındaki bu karmaşık ve çok boyutlu ilişki, ahlâkı adeta “siyaset kumaşının lifleri” yapmakta ve her siyasal sorunun ahlâksal bir irdelemesi olmaktadır. Ahlâksal değerlendirmelere başvurmadan tartışılabilecek pek çok konu vardır. Ama siyaset bunlardan birisi değildir. Zira bilinçli ya da bilinçsiz olarak, hemen her siyasal tartışmanın muhakkak ahlâksal bir boyutu olmaktadır (Alkan, 1993: 112). Siyasetin kendisinin bir etik mesele olduğunun unutulması, daha çok modernitenin ahlâki norm ve değerleri araçsal kılmasıyla vuku bulmuştur (Sarıbay, 2004: 56).

Sonuçta şurası açıktır ki toplum içindeki merkezî konumu ve kapsayıcılık niteliğiyle ahlâk, siyaset ile yakından ilişkilidir. İnsanlar arasındaki her türlü ilişki gibi siyasetin de ahlâki bir boyutu vardır. Ahlâk ile siyaset arasındaki bu ayrılmaz ilişki nedeniyle bir siyasal ahlâktan söz etmek mümkündür. Siyasal ahlâk meselesinin tartışılması, bazı dönemler tartışmanın temeli, düzeyi ve yönü farklı olmakla birlikte, düşünce tarihi boyunca süreklilik arz etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASAL AHLÂK

Siyasi düşünceler tarihini Antik Yunan felsefesi ile başlatmak bir gelenek olmuştur. Ancak Antik Doğu'da, fikirleri ve eylemleriyle birer ahlâk kahramanı olarak görülen Buda ve Konfüçyüs'ten günümüze ulaşan fikirler, siyaset-ahlâk ilişkisi açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla, bu bölümde öncelikle Buda ve Konfüçyüs öğretilerinin siyasal ahlâk niteliği taşıyan yönlerinden bahsedilecektir. Ardından siyasi düşünceler açısından Batı'ya altın çağını yaşatan Klasik felsefe incelenecektir. Burada Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının yanı sıra Helenistik dönemdeki Stoacı ve Yeni Platoncu düşünceler de ele alınacaktır. Daha sonrasında ise Orta Çağ siyasi düşüncesine giriş yapılarak Yahudi ve Hıristiyan felsefelerine yer verilecektir.

2.1. Antik Doğu Felsefesi

2.1.1. Buda

Asıl adı Siddhartha Gautama (Gotama) olan Buda (MÖ 563-483), Kuzey Hindistan'da doğmuştur. Sonradan aldığı Buda ismi arif (bilen), hâkim (bilge), ilhama kavuşan, aydınlanmış olan anlamlarına gelir.

Buda, Hint geleneğine uygun olarak başladığı yaşamını, Hinduculuğa meydan okuyarak tamamlamıştır. Nitekim Buda, bir süre mevcut Hindu geleneğine göre çile hayatı yaşamıştır. Çok sıkı perhizler yapmış, oruçlar tutmuş, hemen hemen hiçbir şey yememiştir. Ancak girmiş olduğu bu çilenin ruhunu arındırmadığını, mutluluğa ve kurtuluşa götürmediğini görünce, bunlardan vazgeçmiş ve ılımlı bir orta yol (altın orta) aramıştır (Lipson, 2003: 59; Challaye, 2015: 67; Gündüz, 2016: 88, 90).

Buda'ya göre bu dünyada iki ifrattan (aşırılıktan) kaçınmak gerekir. Bunlardan biri zevklere, eğlencelere, insanı alçaltan şehvî, kaba, adi, yararsız haz ve lezzetlere yönelmektir. Diğeri ise riyazetlere, iç karartıcı ve boş olan perhiz ve oruç yaşamıyla asil olmayan, faydasız bir hayata atılmaktır. Ona göre gönül rahatlığına, bilgiye, hikmete, irfana, huzura, ilhama ve mutluluk dolu bir hiçliğe, yani Nirvana'ya erişmek için bu iki aşırı ucun ortasından geçen, ortalama yoldan gitmek gerekir (Challaye, 2015: 68; Yücel, 2018: 23).

Buda'nın öğretisinin temelinde, onun insan deneyimini özetlediği Dört Yüce Hakikat vardır (Billington, 2011: 293-294; Challaye, 2015: 71-74; Yücel, 2018: 23, 25). Bunlardan birincisi, *acı (ızdırap)* hakkındaki hakikattir. Yaşamının doğasında acı çekmek vardır. Dünya hayatında belli ölçüde acı kaçınılmazdır. Zira yaşam acılarla doludur: doğum, yaşlılık, hastalık, ölüm, sevilmeyenle birlikte olmak, sevilenden ayrılmak, arzunun gerçekleşmemesi. Kısacası insanı kendisine bağlayan bütün varlıklar, nesneler, duygular acıdır. Acı tüm bunların devamlı olmayışından ileri gelmektedir.

İkincisi, *acının sebebi* hakkındaki hakikattir. Acının sebebi hayata (yaşamaya), zevke, servet ve güç gibi şeylere, sürekli olmayana susamışlık ve aşırı tutkudur.

Üçüncü hakikat, *acının yok edilmesi* üzerinedir. Acı, ancak arzunun tümüyle yok edilmesi ve bencil amaçlardan kurtulmakla sona erer. Bu yüzden insan sadece arzunun yok edilmesi amacına yönelmelidir. Arzunun tümüyle ortadan kaldırılması, yaşamaya olan susamışlığın giderilmesi yalnızca bu arzunun uzaklaştırılması ve ondan vazgeçilmesiyle olur. Hiçbir bencil amaç gütmeyen bir kimse, kendisini doğum ve ölüm dünyasından kurtarır. Böylece bencilliği ve bireyselliği de yok olur. Ancak bu şekilde acıdan kurtulunur ve Nirvana'ya girilir. Nirvana, bu anlamda, arzunun, hıncın, doğru yoldan çıkışın yok olmasıdır. Yaşamaya olan bağlılığın kaynağını oluşturan, Dört Yüce Hakikat'in cahili olmanın sona ermesidir. Bireysel varlık ile onun ayrılmaz parçası olan acının yok oluşudur.

Dördüncü hakikat, *acının yok edilmesine götüren yol* üzerinedir. İnsanı aydınlanmaya, Nirvana'ya götüren bu ortalama yol sekiz kola ayrılır: doğru inanç, doğru irade, doğru söz, doğru davranış, doğru geçim araçları, doğru çalışma, doğru düşünüş, doğru murakabe.

Görüldüğü gibi söz konusu sekiz yol, çeşitli zihin tutumlarını ve davranış biçimlerini kapsar. Ama merkezî özellik tefekkürdür, murakabedir. Zira insan tefekkür sayesinde zaman ve uzamdaki tüm olayların, düzenleyici prensiplerin iş görmesiyle ortaya çıktığının farkına varacaktır. Dolayısıyla yalnızca bu tefekkür ve murakabe sayesinde barış ve neşe durumuna erişilebilir. Neşeden vecde, vecdden de tam huzura ve Nirvana'ya varılır (Billington, 2011: 294; Yücel, 2018: 29).

Buda'ya göre beşer varlığı *dört rastlayış* (doğuş, ihtiyarlık, hastalık ve ölüm) sebebiyle acıya, ızdıraba mahkûmdur. O, bütün acıların sebebini üç noktada toplamıştır: (1) bilgisizlik (cehalet), (2) bilgisizlikten, cehaletten doğan arzular, (3) arzuları gidermek için yapılan hareketler. Buna göre acının kaynağı bilgisizliktir. Acıdan, ızdıraptan kurtulmak için önce bilgisizliği gidermek gerekir. Onu gidermek, bitmeyen saadete ermenin tek çaresidir. Zira ancak bilgiyle manasız arzular ortadan kaldırılabilir. Arzular olmayınca da onları doyurmak için yapılan hareketler kendiliğinden yok olur. ızdıraba düşme hâlleri ise genellikle şöyle özetlenmiştir (Yücel, 2018: 25-27):

- Duygulara hâkim olamamak,
- Duyulan intibalara (izlenim, algı) karşı şuursuz kalmak,
- Dikkatsizlik, fena idare edilen dikkat, düşüncesiz hareket,
- Dört Hakikat'e inanmamak,
- Dört Hakikat yolu hakkında bilgisizlik,
- Bu yolun gayesine varmış olanlarla temas etmemek.

Buda öğretisinin ahlâkı aslında burada açıkça görülür. Zira bu altı hâlin sonucunda beden ve ruh, kötü hareketler yapar. Hırs, kötü niyet, duygusuzluk, gurur, benlik ve şüphe gibi hâller meydana çıkar. Bu hâller de hiç kuşkusuz bilgisizliği besler.

Buna karşılık Buda insanın kurtuluşunun kendi içinde yattığını, acılardan kurtulmanın kendi elinde olduğunu savunmuştur. O, ızdıraptan kurtulmak için insanın çaba göstermesi ve mücadele etmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre insanın yapması gereken, ruhsal enerjisini iç varlığı üzerine yoğunlaştırmak, istekler ve algılar dünyasının dürtüleri üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurmaya çalışmaktır. Bunun yanında, nefret edilen şeylerle temasta bulunmak ve arzu edilen şeylerden uzak ve yoksun kalmaya çabalamaktır (Lipson, 2003: 51; Yücel, 2018: 25, 27). Dolayısıyla Buda'ya göre insan sevdiği, hayranı olduğu tüm şeylerden ayrılmalı, yoksun kalmalı, sıyrılmalıdır. Çünkü doğan, yaratılan, elle yapılan, dolayısıyla geçici olan her şey yok olmaya mahkûmdur. Bu yüzden acı verirler. Hiçbir tutku ve arzu duymayan, ben'in inatçılığını yenen kimse ızdıraptan kurtulur. Böylece mutlulukların en yücesine ulaşır (Challaye, 2015: 68-69).

Buda'nın ahlâk konusunda, daha çok neyi yapmamak gerektiğini emreden, on temel esası vardır (Challaye, 2015: 74-75; Yücel, 2018: 27-28):

- 1) Öldürmemek,
- 2) Çalmamak,
- 3) Fuhuş yapmamak,
- 4) Yalan söylememek,

- 5) Sarhoş edici içkilerden uzak durmak,
- 6) Müsaade edilmiş zamanların dışında yemek yememek,
- 7) Başı çiçekle süslememek, vücuda güzel koku sürmemek,
- 8) Yere serilmiş bir hasırın üstünde yatmak,
- 9) Dans ve teganni etmemek (şarkı söylememek), böyle manzaralara bakmamak, böyle şarkıları dinlememek,
- 10) Hiçbir zaman altına ve gümüşe dokunmamak.

Bunların yanında bir de neyi yapmak gerektiğini emreden birtakım ahlâk esaslarından söz edilebilir. Bunlar; bireysel acılara sabredip katlanma, diğer insanların acılarını düşünme, onların sevinçlerini ve kederlerini paylaşmaya çabalama, iyicil olma, merhametli olma, hakaretleri bağışlama, başkaları için fedakârlıkta bulunma şeklinde özetlenebilir (Challaye, 2015: 75).

Buda'ya göre tüm bu olumlu ya da olumsuz eylemler vakti geldiğinde bir şekilde, acı veya tatlı, meyvesini verir. Bu kural hiçbir zaman şaşmaz. Burada insan özgür seçimiyle, sonucun nasıl olacağını kendisi belirler. Öldürmek, kaba kuvvet kullanmak, hırsızlık yapmak, yalan söylemek gibi insanın gerçek menfaatine karşı olan tüm davranışlar, ön şartı doğru bir yaşam tarzı sürmek olan Nirvana'ya ulaşmayı engeller (Billington, 2011: 294). Bu noktada Buda'nın, kişisel sorumluluğu önemle vurguladığı görülür. Ona göre her birey kendi yazgısının nedenidir. Bu anlamda geleceğini kendisi biçimlendirebilir (Lipson, 2003: 165-166).

Buda'ya göre ahlâklı davranan ve kendisini kurtuluşa götüren yoldan giden bir kimsenin özellikleri şöyle özetlenebilir: Zenginlik peşinde koşmayan, her şeyden sıyrılmış olan, korku nedir bilmeyen; hem acizlere, hem güçlülere karşı zor kullanmayan, adam öldürmeyen ve öldürtmeyen. Bunun yanında hoşgörüsüzlere hoşgörüyle yaklaşan, sertlere yumuşak davranan, açgözlüler arasında gözütok davranan, benliğinden imrenmeyi, hıncı, gururu, iki yüzlülüğü silkeleyip atan, doğru sözü sertliğe sapmadan dinleten, başkasını incitmeyen (Challaye, 2015: 76).

Böylece insan iyilik ve kötülükten uzak, sevinçsiz olduğu kadar ızdırapsız huzura, yani Nirvana'ya erer. Nirvana, salt “yokluk” demek değildir. Bu ancak ruhta denge ve durgunluk, yaradılıştan gelen doğum silsilesinden kurtuluştur. Başka bir deyişle “Nirvana, gürültülü bir ummana benzeyen dünyada sakin bir adadır” (Yücel, 2018: 29). Bütün insan özleminin amacı olan Nirvana, yegâne nihai değerdir. Diğer bütün şeylerin tabi olması gereken bir gayedir. Bundan dolayı tek mutlaktır (Billington, 2011: 294).

Buda; herhangi bir ayırım olmaksızın, sosyal düzeyi ne olursa olsun, her insanın söz konusu kurtuluşa, Nirvana'ya kavuşabileceğine inanmıştır. Kast ve sınıf ayrılıklarına, ırk ve milliyet ayrılıklarına karşı çıkmıştır. En sıradan işçilerden krallara değin tüm insanları dinine kabul etmiştir. Herkese dinsel yaşamın kapılarını açarak, çok derin bir ahlâk devrimi meydana getirmiştir. Budizm sadece aşağı mertebedeki insanları değil, toplum tarafından dışlanan, düşmüş insanları da kalkındırmak suretiyle tüm insanları kendi bünyesinde toplama, evrensel bir din hâline gelme amacında olmuştur. Ona göre kurtuluş kadın ve erkek, herkes içindir. Buda, herkes için aydınlanma umudu taşır. Çünkü aydınlanma; doğru yol izlendiğinde, kavrayış, bilgi ve nefis terbiyesi sayesinde ulaşılabilecek bir şeydir. Bu bakımdan Buda'nın öğretisi tüm insanlığa verilmiş, kültür sınırlarını aşarak evrenselliğe ulaşacak bir mesaj içermiştir (Lipson, 2003: 59, 60, 165; Challaye, 2015: 68, 76; Yücel, 2018: 28).

Nitekim Buda'nın öğretisi zenginlik ve güce gönül vermemeyi, dost olsun düşman olsun herkese karşı sevgiyi, tüm canlı varlıklara karşı duygudaşlığı ve nezaketi öğretir. Ayrıca en düşüğü dâhil, tüm sınıfların eşitliğini kabul eder. Bu sebeple onun öğretisi savaşımlardan ve zorbalıklardan bıkmış, en iyi duyguları yöneten sınıflar tarafından suistimal edilmiş insanlar arasında hızla sayısız takipçi bulmuştur. Yavaş yavaş, Kuzey Hindistan'dan güneye ve doğuya doğru, Asya'nın tamamına yayılmıştır. On milyarlarca insan Budizmi benimsemiştir (Kropotkin, 2016: 138).

Görüldüğü gibi Buda'nın ahlâk öğretisi, en sıradan halka da en üst yöneticilere, krallara da verilen bir mesajdır. Onun, bilgi yoluyla acılara son vermeyi ve kesin mükemmelliğe ulaşmayı öğütleyerek, bir anlamda yöneticilere ve siyasete ahlâki bir görev yüklediği söylenebilir. Zira yöneticiler, önce kendileri Buda'nın öğütlediği doğru yoldan giderek, herhangi bir ayırım yapmaksızın toplumun her kesiminin, onun ahlâk öğretilerine uygun bir biçimde yetiştirilmesini ve böylece nihai huzura kavuşmalarını sağlayabilir. Bu hâliyle siyaset, Buda'nın düşüncesinde, toplumda ahlâklı bir yaşamın yerleşip yayılmasının ve dolayısıyla toplumun mutluluğa ve kurtuluşa erişmesinin bir aracı olarak görülebilir.

2.1.2. Konfüçyüs

Çinli filozof Konfüçyüs (MÖ 551-479)'ün asıl adı Kong Fuzi (Üstat Kong)'dir. Konfüçyüs bir bilgin, bir devlet adamı, bir reformcuydu. Ama her şeyden önce büyük bir öğretmendi, ahlâk öğretmeniydi. Kendisine has yöntemleriyle öğretimi halka yayan ve öğretmenliği bir uğraş hâline getiren ilk kişidir. Konfüçyüs toplumun her sınıfından gelen, yoksul ya da zengin bütün öğrencileri kabul etmiştir. Onları uygulamalı bir şekilde yetiştirmiştir. Öğretiminde devlet yönetiminden ahlâk ilkelerine, dinsel törenlerden toplumsal düzene ve ülküsel bir insanın ve toplumun nasıl olması gerektiğine kadar çeşitli konuları ele almıştır (Konfüçyüs, 2000: 9-10).

Konfüçyüs'ün öğretisi birkaç temel düşünce ve terim etrafında dolaşır. Öğretiminde *Li* terimine özel bir ehemmiyet vermiştir. Bu, uygun davranışları, terbiye gereklerini, toplumsal kuralları ve dinî törenleri kapsayan bir terimdir. Başta daha çok aile bireylerinin karşılıklı ödevlerini ifade eden bir terim olarak düşünülen *Hsiao*, sonraları hükümdar ile halk arasındaki bağları da kapsayan, daha geniş bir anlama kavuşmuştur. *Hsiao* genel olarak tüm erdemlerin kaynağı, göğün yolu ve insanın bir ödevidir. *Jen* terimi esas olarak, ahlâksal düşüncelerin kaynağıdır. İnsanların birbirlerine gösterdikleri ince duyguları, sevgiyi, erdemi, iyilikseverliği ve ilkeli insanı ifade etmektedir. Bunun, ayrıca *Te* (erdem) kavramıyla aynı anlamda olduğu söylenebilir. *Tao*, Konfüçyüs felsefesinin merkez kavramıdır. “Yol, yönetmek, davranmak ve anlamak” gibi anlamlara gelen *Tao*, bireylerin ve devletin takip etmesi gereken ülküsel yolu işaret eder. Bu kavram erdem, adalet, incelik, içtenlik ve saygı gibi hasletleri de içine alır. Müzik ve *Li* ile sıkı bir bağı olan *Tao*, insanları kötülüklerden alıkoyar ve aralarında arkadaşlık bağı kurar. Bu yüzden insanlar *Tao*'ya sahip olursa, halk gereği gibi yönetilir. Böylece ahlâki ilkeler dünyada hâkim olur. *Chün-tzu* kavramı onun en yüksek amacı olan ülküsel toplum ve ülküsel insanı ifade eder. “Hükümdar oğlu” anlamına gelen bu kelime soyluluğu anlatır. Fakat bu soyluluk asillikten ziyade iyilik anlamında soylu ve ülküsel insana karşılık gelir. Konfüçyüs düşüncesinde ülküsel insan akıllı, gözü pek, incelikli, müzik ve törenlere bağlı, hırsları olmayan, alçak gönüllüdür (Konfüçyüs, 2000: 10-13). İşte bu kavramlar, onun ahlâk öğretisinin özünü oluşturur.

İnsan aklına hitap eden Konfüçyüs öğretisinde ne gizemcilik, ne de doğaüstü kudretlere bir çağrı vardır. Her türlü metafiziğe karşı çıkılır. Konfüçyüs sadece insanla, insan davranışlarıyla ve insanî nesnelerle uğraşmıştır. Bu yüzden kendisine “Çin Sokrates'i” denilmiştir. Onun her türlü gizemcilikten uzak bir şekilde, insanı iyi muhakeme etmeye ve meramını iyi ifade etmeye yönelten bir mantıkla birlikte iyi yaşamaya sevk eden bir ahlâk kurma amacı güttüğü söylenebilir. Konuşmanın, örf ve âdetlerin disiplinini kurmaya yönelen Konfüçyüs'ün ahlâkı tümüyle insanîdir. Eski gelenekler içinden herkes tarafından kabul edilebilecek değerdeki canlı öğeleri bulup çıkarmaktadır. Bu yönüyle Konfüçyüs'ün, Antik bilgeliğe, kendi dehasına göre şekil verdiği söylenebilir (Challaye, 2015: 83-84).

Konfüçyüs insanları genel olarak “büyük ve üstün insan” ile “küçük ve düşük insan” şeklinde ayırmıştır. İki tür insana karşılık gelen kişilik ve davranış özelliklerinden tekrar tekrar bahsederek, yapılması ya da olması gerekenlerle, yapılmaması ya da olmaması gerekenleri gözler önüne sermiştir. Böylece ülküsel, ideal bir insanın nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur.

Konfüçyüs'e göre büyük ve üstün insan her şeyden önce bir bilgedir. Kendisini bilgiye verir, içtenlikle ve bağlılıkla öğrenmeye çalışır. Bu noktada insanları bilgilerine göre sınıflandıran Konfüçyüs, doğuştan bilgili olanların, en üstün sınıfı oluşturduğuna inanmaktadır. Öğrenmeyle bilgi edinenlerin, ikinci derece sınıfı; budaların ve bilgisizlerinse, en aşağı sınıfı oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre büyük ve üstün insan kendini yetiştirmekle yetinmez. Diğer insanları da

yetiştirmeyi arzular. Kendi bilgisini geliştirirken başkalarının bilgisini de geliştirmeye çabalar. Ayrıca büyük insan özgür düşüncelidir. Küçük ve düşük insan ise özgür düşünceden uzak ve dar görüşlüdür. Konfüçyüs düşünmeden öğrenmenin vakit kaybetmekten başka bir şey olmadığını, bir şeyi tam olarak öğrenmeksizin düşünce öne sürmenin de tehlikeli olduğunu söylemiştir. Bir kimse bir şey bildiğı zamansa onu bildiğini göstermeye çalışmalıdır. Ancak bilmiyorsa, bilmediğini de kabul etmelidir. Zira ona göre bu da bir bilgidir (Konfüçyüs, 2000: 24, 42, 49, 94).

Büyük ve üstün insan ayrıca ilkelere bağılı kalan ve sınırları aşmayan bir kimsedir. Doğru ilkelere göre ise en yüksek şey erdemdir. Büyük ve üstün insan erdemli olan şeyleri kazanmaya çalışır. İstencini gerçek ilkeler için kullanır. İstencini erdem çerçevesinde kuran bir kimsede nefret uyandırıcı davranışlar görülmez. Zenginlik ve onur gibi herkesçe istenen şeyler doğru bir yolda kazanılmadığı takdirde çabucak kaybedilir. Sonuçta yoksulluk ve düşkünlük gibi herkesin nefret ettiği şeyler kaçınılmaz olur. İnsanlar ancak her işlerinde dürüstlüğü ilke edinirlerse bundan sıyrılabilirler. Erdemli olmayanların uzun süre yoksulluk ve sıkıntıya karşı koymaları imkânsızdır. Bu yüzden akıllı kimse erdemi arar. İki yemek arasında dahi erdemden ayrılmaz. En ivedi anlarında, en tehlikeli zamanlarında bile erdeme uygun davranmaya gayret eder. Çünkü erdem, insanlar için sudan da ateşten de daha önemlidir (Konfüçyüs, 2000: 30-31, 42-43, 90).

Üstün insan dünyadaki bir şeye düşkünlük göstermeyeceğı gibi, o şeyi küçümsemez de. O, bu konuda doğru dengeyi sağlar. Ayrıca üstün insan erdemleri düşünürken, düşük insan rahatının peşinden koşar. Üstün insan yasalara uyma gayretinde olurken, küçük insan kendi menfaatini düşünür. Her konuda kendi çıkarına bakanlar ise çabucak ve çokça düşman sahibi olur. Bu anlamda büyük insan sadece doğruluğı düşünürken, küçük insan menfaatini göz önünde tutar (Konfüçyüs, 2000: 32).

Konfüçyüs'e göre "üstün erdem", "kendine yapılmasını istemediğın şeyleri başkasına yapmamak"tır. Bu, bir insanın bütün yaşamına kılavuz olabilecek bir ilkedir. Buna göre bir kimse gerek ülkesinde gerek ailesinde kendine karşı bir yakınmada bulunulmasına yol açmayacak şekilde davranmalıdır. Ona göre kendisine hâkim olan ve toplumsal kurallara bağılı kalan kimse "üstün erdemli" insandır. Bu bakımdan üstün erdemli olmanın yolu toplumsal kurallara uymayan şeyleri yapmamak, konuşmamak, dinlememek ve onlara önem vermemekten geçer. Üstün erdemli kimse, konuşmalarında yavaş ve sakıngandır. Bir kimse bağılılık ve içtenliğı öncelikli ilke olarak görür, doğruluktan ayrılmaz, gereken şeyi yapıp başarıyı sonra düşünürse erdeminin geliştirip yükseltebilir (Konfüçyüs, 2000: 66-71, 89).

"En iyi erdem nedir?" diye sorulduğunda Konfüçyüs, "İnsan yalnız yaşarken ağırbaşlı olmalı. Görevi başındayken dikkatli olmalı. Başkalarıyla arkadaşlık ederken içten olmalı." yanıtını vermiştir. Ona göre insan hangi koşullarda yaşarsa yaşasın bunları bırakmamalıdır. Çünkü erdemlerde devamlılık olmazsa, o kimsenin saygınlığı azalır (Konfüçyüs, 2000: 76, 77).

Konfüçyüs'ün erdemle ilgili dile getirdiği bir başka kavram “yetkin erdem”dir. O, beş ilkeyi, dünyadaki her işinde uygulayabilme yeteneğini “yetkin erdem” olarak ifade etmiştir. Bu ilkeler şunlardır: ağırbaşlı olmak, eli açık olmak, içten olmak, doğruluk ve incelik. Ağırbaşlı olan saygısızlık görmez. Eli açık olan, her şeyi elde eder. İçten olan halkın güvenini kazanır. Doğru olan çok şeyi başarır. İncelikli olan ise başkalarını hizmetinde kullanabilir (Konfüçyüs, 2000: 97).

Konfüçyüs'e göre bir kimse konuşmalarında içtenlikli ve doğru, eylemlerinde saygılı ve dikkatli olmalıdır. Zira üstün insan sözlerinde aşırılığa kaçmaz. Konuşmalarında sakıngandır. Davranışlarında ise ağırbaşlıdır. Ayrıca ona göre üstün insan, eylemleriyle konuşur. Yani konuşmadan önce eyleme geçer ve sonra eylemine göre konuşur. O her şeyde doğruluğu esas alır. Her zaman doğru konuşur. Aldatıcı sözler ve kurnazca davranışlardan sakınır (Konfüçyüs, 2000: 24, 33, 82, 86, 88, 99, 101).

Diğer taraftan büyük ve üstün insanın kaygısı da korkusu da yoktur. Her zaman rahat ve hoşnuttur. Küçük insan ise sürekli telaşlı ve üzüntülüdür. Büyük insanı hep hoşnut ve rahat kılan ise onun tek hedefinin gerçeklik olmasıdır. Zira o küçük insan gibi yemeği hedefine koymaz. Kıtlık zamanlarında bile çift sürerek bilgisi sayesinde kazanç elde edebileceğini bildiği için yoksul kalma düşüncesi onu kaygılandırmaz. O yalnızca gerçekliği elde edemeyeceğinden kaygılanır (Konfüçyüs, 2000: 47, 67, 90).

Bu bağlamda Konfüçyüs'ün büyük ve üstün insanla küçük ve düşük insan ayırımından hareketle, onun düşüncesindeki ülküsel insana ulaşılabilir. Ona göre ülküsel insanın; akıllı, bilgili, özgür düşünceli, gözü pek, hırsları olmayan, tokgozlü, alçak gönüllü, ağırbaşlı, dürüst, doğruluğu seven, incelikli, erdemli, toplum kurallarına uyan, konuşmalarında içten ve samimi, davranışlarında saygılı olan bir kimse olduğu söylenebilir.

Konfüçyüs'ün öğretisi, ilkeleri toplumun hem özel hem de toplumsal ilişkilerinde uygulanması amaçlanan bir ahlâk sistemidir. Onun ilkeleri, akraba grubunun özel yaşantısından, bir imparatorun halka karşı görevlerine dek uzanan sosyal ve politik bir yapıya tamamen uyacak şekilde belirlenmiştir. Aile için geçerli olan kuralların aynısı, imparatorluğu yönetirken de uygulanabilir. Çünkü ona göre, mecazi anlamda, imparatorluk toplumun en geniş ailesidir. Onun öğretisinde toplum hiyerarşik bir yapıdadır. Alt tabakadakiler üst tabakadalilere saygı göstermek zorundayken; üst grup da bunun karşılığını vererek, aşağıdakilere karşı görevlerini tam anlamıyla yerine getirmelidir. Bu anlamda öğreti, aile içinde ve dışında sağlam ilişkiler hiyerarşisinde görevlerin samimi olarak yerine getirilmesine dayanan bir dizi talimat içerir (Lipson, 2003: 46-47).

Konfüçyüs'e göre ahlâkın ilk kuralı insanın atalarına saygı göstermesidir. İnsanlar büyüklerinin hatıralarını minnetle korumalıdır. Onlara, geleneklerine uygun bir şekilde saygı duymalıdır. Çocuklar, bir yandan, atalarının temsilcileri olarak ana babalara bağlı olmalı, onlara

karşı sadakat ve itaatle birlikte, sınırsız bir sevgi göstermelidirler. Bir yandan da ana babalarının kendilerine gösterdikleri sevginin kıymetini iyi bilmelidirler. Bu anlamda en büyük ödev, evladın ana babasına karşı göstereceği sevgidir. Küçüğün büyüğüne, karının kocasına, halkın hükümdarına karşı olan ödevi gibi bütün diğer ödevler de evladın ana babasına karşı göstermesi gereken sevgi cihetinden yerine getirilmelidir. Dolayısıyla halk bir evlat gibi, hükümdar da bir baba gibi davranmalıdır (Konfüçyüs, 2000: 20, 33; Challaye, 2015: 84-85).

Böylece Konfüçyüs'ün hükümet işlerini aile münasebetlerine bağladığı görülür. Çocuk ana babasına bağlı olursa, evlatlık ödevini yerine getirmiş olur. Onun bu davranışı devleti etkiler ve hükümetin kurulmasına katkı sağlar. Bu yüzden herkes isminin gerektirdiği niteliklere sahip olmalıdır. Üzerine düşen ödevi yerine getirmelidir. “Bir ülkede hükümdar, hükümdar olarak; baba, baba olarak; oğul, oğul olarak davranırsa, orada bir hükümet vardır” (Konfüçyüs, 2000: 25, 69).

Konfüçyüs, ayrıca insanın vücuduna iyi bakmasına nasihat eder. Çünkü o, vücudu yetiştirmeden düşüncelerin doğru olamayacağına inanır. Ancak vücudu yetiştirerek düşüncelerin ıslah edilebileceği kanaatindedir. Nitekim toplum için varlığını mühim gördüğü ailenin yetiştirilmesini de ferdin vücudunu iyi terbiye etmesine bağlamıştır. “Bir kimse kendini yetiştiremezse, ailesini ıslah edemez” demiştir. Bu muhakeme sırasını takip eden Konfüçyüs, devlet idaresine kadar aynı düşünceleri sürdürmüştür. Ona göre bir kimse, kendi ailesini ıslah edemezse başkalarını yetiştirmesinin imkânı yoktur. Böylece olgun bir kimse, kendi ailesini ihmal etmeksizin devlete ait işleri de yapar. Yönetici gördüğü işlere evlatça bir saygı göstermelidir. Buna karşılık büyüklerin yaptıklarına da kardeşçe bir itaat lazımdır. Bu şekilde hep beraber görülen işlerde iyilik vardır. Bu anlamda Konfüçyüs'ün yöneticiyi merhametli bir aile başı olarak göstermek istediği söylenebilir (Yücel, 2018: 38-39).

Konfüçyüs'e göre bir yönetici büyük bir ülkeyi yönetirken dikkatli, içtenlikli, adaletli olmalıdır. Halkına sevgiyle yaklaşmalı ve onları iyi bir yolda kullanmalıdır. Yönetici ailesine bağlı ve herkese karşı incelikli olursa, halkı ağırbaşlılıkla yönetirse, halk da ona bağlı olur ve saygı gösterir. Yönetici doğruluktan ayrılmaz, yanlışlarını düzeltir, iyi yoldan gider ve elinden geldiğince çabalarsa, halk da söz dinler ve çok çalışır. Fakat yönetici doğruluktan ayrılır, yanlışlarını düzeltmezse, o zaman halk söz dinlemez (Konfüçyüs, 2000: 20, 25, 36, 41).

Konfüçyüs ülke yönetiminde erdeme büyük önem vermiştir. Ülküsel bir yönetimin temeline onu koymuştur. Ona göre ülke erdemle yönetilmeli, ülkede her zaman doğru ilkeler egemen olmalıdır. Çünkü ülkesini erdemle ve doğru ilkelerle yöneten bir kimse, halk arasında yerini her zaman korur. Halkı ona uyar ve halk arasında anlaşmazlıklar olmaz. Halk yasalarla yönetilir ve cezalarla yola getirilmek istenirse, onlar kendilerini cezalardan kurtarmaya çalışacaklardır. Ama hiç utanç duymayacaklardır. Onlar erdemle yönetilir ve terbiye gerekleriyle yola getirilmek istenirse, utanç duyacaklar ve böylece iyi olmaya çalışacaklardır. Ülke, toplum düzenlerine göre ve içtenlikle

yönetilirse, bir karışıklık çıkmaz. Toplumsal kurallara gerek bile kalmaz. Dolayısıyla bir yönetici doğru davrandığı müddetçe, devleti yönetmekte güçlük çekmez. Ancak kendisi doğru olmadıkça, başkalarını hiç düzeltemez. Bu anlamda bir yöneticinin kendi davranışları doğru olursa, yasalar çıkarmadan da yönetebilir. Kendi davranışları doğru ve dürüst olmazsa, ne kadar yasa çıkarırsa çıkarsın, bunlara kimse uymaz. Konfüçyüs ayrıca devlet işlerinde erdemli ve yetenekli insanların görevlendirilmesini tavsiye etmiştir (Konfüçyüs, 2000: 22, 32,72-74, 93).

Konfüçyüs'e göre devleti yönetmek, halkı doğru yola sevk etmek anlamına gelir. Yönetici, insanları doğrulukla yönetirse, kimse yanlış davranmayı göze alamaz. Büyük insan olan yönetici akrabalarına iyi davranırsa, ilgisini arkadaşlarından esirgemezse, kendisi doğru yoldan giderse, halk da doğru yoldan gider. Böylece halkını erdeme yükseltebilir. Yönetici iyiliğin peşinde olursa, halk da iyi olur. Yönetici açgözlü olmazsa, insanlara ödül verilse bile, onlar yine de çalmaz. Üstün insan doğruluğu, bağlılığı severse, halk da içten olur, ona uymaktan çekinmez. Saygısızlık etmeyi göze almaz. Bütün bunlar sağlanınca ülkenin her yerindeki halk mutlu olacaktır (Konfüçyüs, 2000: 48, 70, 75).

Ona göre iyi bir yönetim, halka yeterli ölçüde besin ve askerlik araç gereçleri sağlayan, halkın güvenini kazanan bir yönetimdir. Bunlardan en önemlisi ise halkın güveninin kazanılmasıdır. Zira askeri araç gereçlerden, yiyecekten vazgeçilebilir. Fakat halkın yöneticilerine güveni yoksa o devlet ayakta duramaz (Konfüçyüs, 2000: 68). Dolayısıyla Konfüçyüs'ün devlette korku ve baskıya dayanan bir yönetimden ziyade yöneticilerle halk arasında karşılıklı güven ve anlaşmanın bulunduğu bir yönetimi savunduğu ifade edilebilir.

Konfüçyüs devletin iyi yönetilebilmesi için bir yöneticinin nasıl davranması gerektiği konusunda beş üstün şey ve dört kötü şeyden bahsetmiştir. Beş üstün şey şunlardır: aşırı harcama yapmadan yararlı olabilmek, halkına pişmanlık getirmeyecek ödevler vermek, açgözlülük etmeden istediği şeyi alabilmek, gururlu olmadan saygınlık kazanmak ve korkunç olmadan yüce olabilmek. Ona göre iktidarda olan bir kimse, halkı için yararlı işler yapar ve halk bundan yararlanırsa, bu, aşırı harcama yapmadan yararlı olmaktır. İyi işçileri seçer ve onları çalıştırır, bundan kimse yakınmaz. İstekleri devletin iyiliği için olursa, kimse onu açgözlü olmakla suçlayamaz. Halkı ona saygısızlık gösteremez. Bu gururlu olmaksızın saygınlık kazanmaktır. Giysilerini kendine uygun biçimde seçer ve bakışları da ciddi olursa, o böyle de saygı görür. Bu, korkunç olmadan yüce olmaktır (Konfüçyüs, 2000: 111).

Dört kötü şey ise şunlardır: Gerekli eğitimi vermeden halkı ölüme sürüklemek; buna “kıyıcılık” denir. Halka haber vermeden ansızın iş yüklemek; buna “baskı” denir. Acil olmayan emirler verip bunların hemen uygulanmasını istemek; buna “acımasızlık” denir. Genel olarak, insanlara bir şey verirken ya da onları ödüllendirirken, eli sıkı davranmak; buna “yersiz davranış”

denir. Ona göre bir kimse bu beş üstün şeye değer verir ve dört kötü şeyi uzaklaştırırsa ülkeyi iyi yönetir (Konfüçyüs, 2000: 111).

Genel anlamda bakıldığında, siyasi karışıklıklar ve kişisel güvenilmezliklerin yaygın olduğu bir dönemde yaşayan Konfüçyüs, insanları, toplumu ve yöneticileri ıslah etmeyi kendine görev edinmiştir. O, ülküsel insan, ülküsel toplum ve ülküsel yönetimin peşine düşmüş ve çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Onun ahlâk öğretisi, geleneklerin ve toplumsal kuralların önemini vurgular. Toplumun en küçük biriminden, en genişine kadar uzanan birtakım ilkeleri barındırır.

Konfüçyüs, en iyi yönetimin, yöneticilerin büyük ve üstün insan olmaları sayesinde mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Yönetici ülkeyi yönetirken, büyük ve üstün insanın tüm özelliklerini sergilemelidir. Erdemli, incelikli, içtenlikli, adaletli, dikkatli, ağırbaşlı, alçak gönüllü, tokgözlü olmalıdır. Doğruyu ve iyiyi esas almalıdır. Devlet işlerine ve halkına, ailesine olduğu gibi bağlı olmalı ve saygı göstermelidir. Halkın güvenini kazanmalı, halkını doğru yola götürmeli ve erdemini yükseltmelidir. Ancak böyle bir yönetici ve devlet, halkın mutluluk ve gönence kavuşmasını sağlayabilir. Bu anlamda Konfüçyüs'ün siyasete birtakım ahlâki amaçlar yüklediği ve ahlâkla siyaseti bir bütün olarak ele aldığı açıkça görülmektedir.

2.2. Klasik Batı Felsefesi

2.2.1. Sokrates

İlk ahlâk felsefecisi ve etiğin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates (MÖ 469-399), kendisinden önceki doğa felsefecilerinden ayrılarak, felsefi ilgisini insana yöneltmiştir. Bu anlamda Sokrates, felsefeyi evren ve dünyanın fiziksel yönü ile ilgisinden insan yaşamının kişisel, toplumsal ve ahlâki boyutuna yönlendirmiştir. Sokrates, halkın içinden çıkmış, daima halktan ayrılmayarak yaşamıştır. Kendini toplumsal yaşamın irdelenmesine ve ahlâklı yaşamın sorgulanmasına adanmıştır. İnsan hayatının sorunlarına ahlâki bir ciddiyetle eğilerek, insanlara doğru yolu göstermeye çabalamıştır. Onlara kendilerini ve yaşamlarını sürekli sorgulamalarını önermiştir.

Sokrates, Atina'da geleneksel değerlerin saygınlığını kaybedip değersizleştirildiği bir sırada, ahlâklılık olgusu, beşeri iyi ve hayatın nihai amacı üzerinde enine boyuna düşünmüştür. Bunun sonucunda insanların nasıl davranmaları gerektiğini anlatan normatif bir teori ortaya koymuştur (Cevizci, 2015: 138). Teorisini ahlâk üzerine kuran Sokrates, bir anlamda insanları düşünmeye ve davranışlarının dayandığı ilkelerin hesabını vermeye ve açıklamaya zorlayarak onlara musallat olan bir ahlâkçı, ahlâk ıslahatçısıydı (Popper, 2014: 56-57). Lipson (2003: 70)'un deyişiyle, insanlara zihnini nasıl kullanacağını öğreten bir öğretmendi.

Burada belirtmek gerekir ki Sokrates, her şeyden önce kendini terbiye etmeye çalışmıştır. Ahlâk konusunda düşündüklerini aynı zamanda yaşama geçiren ender filozoflardan biridir. Sözleri ve eylemleri örtüşen hem filozof hem de fail olmuştur. Özü ile sözü bir olan Sokrates, savunduğu değerlerle yaşamış ve onlar uğruna ölmüş bir ahlâk kahramanıdır. Bu bakımdan Sokrates, ahlâk görüşleri ve yaşantısıyla, ahlâklı insanların nasıl yaşamaları ve davranmaları gerektiği hususunda iyi bir örnek olmuştur.

Sokrates çok şey söylemiş ancak hiçbir şey yazmamıştır. Onun hakkında bilinenler, daha çok iki öğrencisinin yazdıklarından öğrenilenlerdir. Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* (1997)'ı ve Platon'un *Diyaloglar* (2017)'ı Sokrates hakkında etraflı bilgi veren ve onu açıkça savunan eserlerdir. Bunlara karşılık Aristofanes'in *Bulutlar* (2010) adlı komedyasında Sokrates, toplumun töresine ve geleneklerine aykırı düşünceleriyle gençlerin ahlâk yapısını bozan bir sofist olarak canlandırılmış ve ona ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Sokrates, ölüme mahkûm edildiğinde, söz konusu oyunun kendisine yöneltilen suçlamalarda ve mahkûmiyetinde belirleyici olduğunu savunmuştur.

Sokrates genellikle Yunan düşüncesinde ruhu (*psukhe*) keşfeden kişi olarak kabul edilir. Ruh, insandaki canlılığın kaynağı olmanın yanı sıra, bilinç ve ahlâki karakterin ikamet ettiği yer olarak da ifade etmiştir. Ayrıca ruhun ölümsüz olduğu görüşündedir. Ahlâk anlayışını bu türden bir ruh ve insan düşüncesi üzerine temellendiren Sokrates, ahlâk felsefesinde, büyük ölçüde hayatın en iyi nasıl yaşanabileceği konusuna yoğunlaşmıştır (Cevizci, 2015: 138-139).

İnsan için en mühim şeyin yalnızca yaşamak değil, “iyi yaşamak” olduğunu belirten (Platon, 2017a: 48b) Sokrates'e göre insanın amacı ruhuna özen göstermesi, *psukheyi* olabildiğince iyi kılmasıdır. Ruhun olması gerektiği gibi olduğu, gerçek bir huzura eriştiği, mutlak bir memnuniyet hâli içinde bulunduğu durum ya da yaşantıya *eudaimonia* (mutluluk) adını vermiştir. Başka bir deyişle ahlâklılığın nihai amacı, insanın ereği mutluluktur. Bu hedefe ancak insanın varlığını bir bütün olarak geliştirmesi, gerçekleştirmesi ve kendisine has işlevini yaşama geçirmesiyle varılır (Cevizci, 2015: 139).

İnsan mutlu olabilmek için öncelikle bu ereği, yani kendi benliğinin ereğini bilmelidir. Onun bilgisine sahip olmalıdır. Sokrates'e göre bu bilgi (mutlulukla mutsuzluğun ne olduğunu bilip bilmemek), bilinmesi saygıya değer, bilinmemesi utanılacak konuların başında gelir (Platon, 2017b: 472c). Bu noktada Delphoi Tapınağı'nda yazılı olduğu söylenen ve Sokrates'in ahlâk düşüncesinin temeline koyduğu o ünlü sözle karşılaşılır: “Kendini bil/tanı!” Kendini bilmenin yolu ise öncelikle insan yaşamının amacının ne olduğunu, insanın kendisi için gerçek iyiliğin ne olduğunu bilmekten ve buna uygun olarak insan ruhunun yetkinleştirilmesinden geçmektedir (Yalçinkaya, 2016a: 81). Sokrates insanın kendini bilmesini, tanımasını iyi bir hayat sürdürebilmesi için oldukça mühim görmüştür (Ksenophon, 1997: IV.II.26-29):

İnsan kendini tanımakla pek çok iyilik bulur, kendini aldatmakla da pek çok kötülüğe uğrar: kendini tanıyan insanlar kendilerine uygun olanı bilirler, neyi yapıp yapamayacaklarını ayırdederler; bildikleri şeyi yapmakla da gereksinimlerini karşılarlar ve başarılı olurlar; bilmedikleri şeyden uzak durmakla da hata yapmazlar ve başarısız olmaktan kurtulurlar. Bu sayede başka insanları ölçebilirler ve kurdukları ilişkiler sayesinde iyiyi elde edip kötünden sakınırlar. Gücünü tanımayıp bu konuda yanılan insanlar ise başka insanlar ve insan kurumları karşısında aynı güçlük içine düşerler; ne gereksinimlerini ne yaptıkları işi de ne de uğraştıkları şeyi bilirler; bütün bunlarda yanıldıkları için iyiyi kaçırpı kötünün içine düşerler. Yaptığı işi bilenler ise yaptıkları şeyde başarılı olurlar, ün ve saygı kazanırlar; benzerleri onlarla seve seve ilişki kurar, işlerinde başarısız olanlar onlardan akıl danışır ve yardım ister, iyiyi elde etme konusunda onlara bel bağlarlar; böylece onlara büyük bir sevgi beslerler. Buna karşılık, yaptıkları işi bilmeyenler kötü seçim yaparlar, ellerini neye atsalar başarısız olurlar, bu yüzden kendileri zarar ve ceza görmekle kalmayıp, adlarını da kötüye çıkarırlar, gülünç durumlara düşerler, aşağılanmış ve onursuz bir yaşam sürerler. (...) devlet için de aynı şey geçerli: gücünü tanımayıp daha güçlü devletlerle savaşa giren ne kadar devlet varsa ya tümünden yok olur ya da özgürlüğünü yitirip köle olur.

Sokrates, sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değer olmadığını söyleyerek de (Platon, 2017c: 38a) insanların kendilerini tanımalarını, yaşamın amacını anlamalarını, kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunu öğrenmelerini nasihat etmiştir. Böylece kendi doğalarına, ruhlarına uygun bir şekilde yaşamalarını önermiştir. Zira ona göre ancak böyle bir yaşam insanı mutluluğa götürür.

Sokrates'in düşüncesinde *eudaimonia* (mutluluk), harici, maddi bir iyi değildir. Manevi ve deruni bir iyi, *psukhe*ye (ruha) özgü bir iyidir. Bu yüzden Sokrates, mutluluğu *arete* yani ahlâki erdem ile ilişkili bir şekilde ele alır. Ona göre mutluluğa erişmenin yolu ahlâki erdemlerden geçer. Zira erdem, insan doğasının tam olarak gerçekleştiği, insanın potansiyellerinin tam manasıyla yaşama geçtiği, kısacası kendi yetkinliğine eriştiği bir durumu ifade eden mutluluğa kavuşturan bir araçtır. Erdem, insanın kendisini bilip ruhuna gerekli özeni göstermesi anlamında mutlulukla özdeşdir. Erdemli karakter özellikleri ve eylemler mutluluğun en önemli bileşenidir. Mutluluğa erişmenin yegâne yoludur. Böylece erdemi temele alan Sokrates etiği, ahlâki erdem ile mutluluk arasında özel bir bağ kurar (Cevizci, 2015: 140-141; Gündüz, 2016: 101).

Sokrates insanda her şeyin ruha, ruhun kendisinin de akla bağlı olduğunu düşünür. Yine ona göre insan bir şeyi akılla öğrenirse, o şey faydalı olur. Akılla olmazsa zararlı olur. Erdem de ruha ait bir şeydir ve muhakkak faydalıdır. Bu yüzden erdem ya bütün olarak akıldır ya da aklın bir parçasıdır. Dahası erdem bir bilgidir. Zira erdem iyi bir şeydir ve bilgi her iyiyi kavrar. Bilgiyle birlikte olmadığı hâlde iyi olan bir şey yoktur (Platon, 2017c: 87c-89a).

Sokrates'e göre, çaba gösterilmesi gereken şey, hiçbir şekilde ödün vermeden ve büyük bir özenle yapılacak bir araştırmayla "asıl iyi"nin bilgisine ulaşmaktır. Bu suretle gerçek bilgiyle donanan erdemli bir kimse olmak ve böylelikle mutluluğa ulaşmaktır. Bu anlamda erdemde, akıl ve düşünce önemli bir yer tutar. Sokrates, bilgeliği, pratik bakımdan başarılı ve sağlam düşünmeyle bir tutmuştur. O, insanın yaptığı işi "bilmesi" üzerinde önemle durmuştur. İyi ve kötü hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini söylemiştir. Nitekim ona göre insana gerekli olabilecek bilgi,

iyinin ve kötünün bilgisidir. Bu bilgi, insan yaşamının diğer pratik alanlarına ilişkin tüm bilgilerden daha üstündür. Bu anlamda insan doğasının tam olarak gerçekleşmesini ve dolayısıyla insanın mutlu olmasını sağlayan tek bilgi budur. İnsanın kendisini bilmesi, tanınmasıyla, hayatın amacını bilmesiyle, kendisi hakkında gerçekten neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilir. Böylece ereğine yani mutluluğa ulaşabilir (Platon, 2017b; 2017d). Buna karşılık insanın kendini tanımamasını ve bilmediği şeyi bildiğini sanmasını, Sokrates delilik olarak tanımlamış ve bilgeliğin karşıtı olarak görmüştür (Ksenophon, 1997: III.IX.6).

Sokrates'te temel erdemler bilgelik, doğruluk, ölçülülük, cesaret, adalet, aklı başındalık ve dindarlık gibi erdemlerdir. Ona göre bunlar esasında ayrı erdemler değildir. Bütün erdemler tek bir birlik meydana getirir. Bir insanı doğru, ölçülü, cesur ya da adil yapan şey, bilgeliştir. Diğer tüm erdemler için de bu böyledir. Başka bir deyişle o, her türlü erdemin ve ahlâk üstünlüğünün, bilgiye dayandığını ileri sürmüştür. Böylece Sokrates erdemle bilgi arasında özdeşlik olduğunu, bilmenin yapmak olduğunu, iyi ile kötü hususunda olduğu gibi, ahlâki erdemler hususunda da sağlam bir bilgi edinilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Platon, 2017ç; 2017d; 2017e; 2017f).

Sokrates, hiç kimsenin bilerek yanlış veya kötülük yapmayacağını ileri sürerek, ahlâklılı davranışı bilgili olmaya dayandırmıştır. Bir insan iyiyle kötüyü, doğru ile yanlış öğrendiğinde, artık hiçbir şey onu yenemeyip kötü veya yanlış bir şey yapmaya zorlayamaz. İnsan için zekâ ve bilimden daha kudretli hiçbir şey yoktur. Bilim bulunduğu her yerde zevklerden ve diğer tüm hırslardan üstündür. İnsanın iyi şeyler ile kötü şeylerin seçiminde yanlış yapması bilgi eksikliğindendir. Ona göre bilgi eksikliği sebebiyle yapılan tüm yanlışlar cahilliktendir. Zevke kapılmak ise cahilliklerin en kötüsüdür. Dolayısıyla insanlar utanç verici ve kötü davranışlarda bulunuyorlarsa, tek sebebi bilgi eksikliği ve cahilliktir (Platon, 2017f: 352c, 357c-e, 360b).

Bu bağlamda Sokrates'in ahlâk felsefesinde ahlâklılık ile bilgililik ve ahlâksızlık ile bilgisizlik arasında bir paralellik görülür. Ahlâkın bilgisi ahlâklılı olmayı beraberinde getirir. Örneğin erdemin bir parçası olan cesaret, korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bilmektir. Buna karşılık korkaklık ise, korkulacak ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgisizliktir. Tehlikeli ve zor durumlarda güzel davranmasını bilenler cesur ya da yiğittir. Bu konuda yanılgıya düşenler ise korkaktır (Ksenophon, 1997: IV.VI.10; Platon, 2017e; 2017f: 360c-d).

Sokrates ayrıca bilgelik ile ölçülülüğü birbirinden ayırmamıştır. İyi ve güzeli bilip ona göre hareket eden, çirkinin ne olduğunu bilip ondan kaçınan kimseyi bilge ve ölçülü bir kişi olarak kabul etmiştir. Ona göre üstün bir amaç edinmek yerine, her durumda zevk peşinde koşan insan en akılsız hayvandan farksızdır. Yalnızca ölçülü kişiler üstün ve yüksek amaçlar edinebilirler. Sözlerinde ve hareketlerinde iyi ile kötüyü ayırt edip, iyi olanı seçebilirler ve kötü olandan uzak durabilirler (Ksenophon, 1997: III.IX.4, IV.V.11). Ona göre ölçülü bir kimsenin ödevi, yapmaması gerekenin ardına düşmemek, ondan kaçınmaktır. Yalnızca ödevi olan şeyleri sabırla yüklenmektir. Bu

bakımdan ölçülü insan; doğru, korkusuz, dinine bağlı, tam bir iyi insandır. İyi insan olduğundan, onun her yaptığı da iyidir ve eksiksizdir. Yaptıkları iyi olan ise esenlik içinde ve mutludur. Buna karşılık kötü şeyler yaparsa mutsuz olur. Bu yüzden mutluluğu arayan, her işinde alabildiğince ölçülü olmalı, ölçsüzlükten kaçabildiğince kaçmalıdır. Sokrates'e göre tüm insanların amacı bu olmalıdır. Herkes gerek kendi çabasıyla gerek devletin gücüyle bu amaca yönelmelidir. O herkesin her zaman doğru ve ölçülü davranarak mutlu olması, sınır tanımayan, ölçsüz tutkular sebebiyle acı çekmemesi, doymak bilmeyen isteklerini tatmin etmek için haydutça yaşamaması gerektiğini ifade etmiştir (Platon, 2017b: 507a-e).

Sokrates'e göre mutluluk doğruluk ve ölçülülükten, mutsuzluk da kötülükten doğar. Doğru olmayı yapmak kötülüklerin en büyüğüdür. Kötülük yapmaktansa, kötülük görmek yeğdir. Kim doğru ve iyi ise mutludur. Doğruluktan ayrılan, doğru olmayan işler yapan, kötü olan, mutsuzdur. Fakat yaptıklarının cezasını görmezse onun mutsuzluğu artar. Tanrı tarafından veya insanların eliyle doğru olarak cezalandırılanın ruhu ise bundan yararlanır ve kötülükten kurtulur. Böylece mutsuzluğu azalır. Bu anlamda kötülük etmektense, kötülük görmek; cezalandırılmamaktansa cezalandırılmak daha iyidir. Beden için hastalık ve biçimsizlik gibi şeyler kötü olduğu gibi ruh için de doğruluktan şaşmak, bilgisizlik, alçaklık gibi şeyler kötüdür. Bu kötülüklerin en çirkini, ruhun kötülüğü olan eğriliktir. Bu noktada ona göre hekimliğin hastaları kurtarması gibi, doğruluktan sapanlarla kendini bilmezleri de ancak doğruluk kurtarabilir. Bu anlamda en hoş ve en yararlı olan doğruluktur (Platon, 2017b: 469b-478b, 508b).

Sokrates bütün öteki erdem türleri gibi adaletin de bilgelik olduğunu söylemiştir. Buna göre adaletin gerçekte ne olduğunu bilen adil davranır. Adalet ve erdeme uygun yapılan her iş iyi ve güzeldir. Kişi bunu bildiği hâlde, bunların yerine başka bir şey seçemez. Bilmeyen ise doğru davranamaz, davranmaya kalksa bile başaramaz. Bu nedenle bilgeler güzel ve iyi işler yapar. Bilge olmayanlar ise yapamazlar, yapmaya kalksalar bile başaramazlar. Gerek adaletli işler gerek tüm diğer güzel ve iyi şeyler, erdemle yapıldığına göre, adalet ve tüm diğer erdemler bilgeliktir (Ksenophon, 1997: III.IX.4). Sokrates ayrıca adaletsiz ve eğri davranışın her durumda yanlış olduğunu savunmuştur. Bu nedenle bir adaletsizlik söz konusu olduğunda onu eğrilikle düzeltmeye çalışmanın da yanlış bir davranış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, kendisine ne yapılmış olursa olsun, bir kimse hiçbir durumda bile eğri davranmamalı, yanlışlık ve kötülük yapmamalıdır (Platon, 2017a: 49b-d).

Sokrates, insanı bilgi ve hakikatle dolu kabul etmiştir. Ona göre maharet, bu saklı bilgi ve hakikatleri meydana çıkarmak için akli kullanmasını bilmektir. Erdem de bir bilgi olduğuna göre o da insanın varlığında esasen mevcuttur. Bunun meydana çıkması için akli kullanmak ve aklın dediğini yapmak lazımdır. Bu açıdan Sokrates'e göre her insan ahlâklıdır. Çünkü her insan akıllıdır. Öyleyse insan hakikati ve erdemi kendi içinde aramasını bilmeli. Bunu bildikten sonra yanlışta ısrar etmez ve adaletsiz hareketlerde bulunmaz (Yücel, 2018: 47).

Sokrates'in sözü edilen ahlâk felsefesi onun siyaset felsefesinin temelini oluşturur. Ona göre erdem, gösterişte değil, gerçekten her şeyin üstünde tutulmalıdır. Hem özel yaşamda hem de devlet işlerinde onun yolundan gidilmelidir (Platon, 2017b: 527b). Erdem de bilgi olduğuna göre, onun düşüncesinde, bilgece yönetilen devlet iyi yönetilmektedir (2017d: 162a). Bu yüzden en büyük işlerin başında bulunan bir kimseye, en büyük bilgeliğe de sahip olmak yaraşır (2017e: 197e). Burada Sokrates'in erdemlilerin, en iyilerin, yani en bilgelerin yönetimini tercih ettiği açıkça görülür.

Sokrates'e göre insanın bilmediği şeyi söylemesi ya da yapması çok tehlikelidir. Bu yüzden insanın yapmak istediği şeyi elinden geldiğince iyi öğrenmeye çalışmasını ve bu konuda başkalarını geride bıraktıktan sonra devlet işlerine soyunmasını tavsiye etmiştir. Zira ona göre, insan gerekli olan her şeyi bilmezse, her şeyle ilgilenip bunları tamamlamazsa, kendi evini bile doğru düzgün çekip çeviremez. Kendi evini çekip çeviremeyen kentle de başa çıkamaz (Ksenophon, 1997: III.VI.14-16). Bu anlamda Sokrates'e göre, ruhça erdemli olanlar ve gerek ev gerek devlet yönetiminde, kısaca insan ve iş ilişkilerinde gerekli olan bütün bilgileri öğrenenler yalnız kendileri mutlu olmakla ve evlerini iyi yönetmekle kalmaz, öteki insanlarla devletleri de mutlu ederler (1997: IV.I.2).

Sokrates beden ve ruha uygun düşen iki sanat olduğunu ileri sürmüştür. Ruh ile ilgili olan, siyaset sanatıdır. Beden ile ilgili olanıysa, beden eğitimi ve hekimlik olarak iki türdür. Ayrıca siyaseti de yargılama ve yasalar şeklinde ikiye ayırmıştır. Yargılama beden eğitime, yasalar da hekimliğe karşılık düşer. Sokrates, bedene düzen ve düzgünlük verenin "sağlık" olduğunu ve sağlamlıkla bedenın bütün öteki iyiliklerinin bundan geldiğini söylemiştir. Ruhun davranış düzenine ve düzgünlüğüne ise "yasalara uygunluk" ve "yasa" adını vermiştir. Ona göre insanın yasalara uygun ve düzenli olmasını sağlayan bunlardır. İnsan ancak bu şekilde ölçülü ve doğru olur. Sokrates ruhun ve bedeninin yetiştirilmesinin iki yolu olduğunu, bunlardan birinin zevki, diğeri ise en yüksek iyiliği gözettiğini ifade etmiştir. Bunlardan zevki gözetene, bayağı bir dalkavukluktur. Diğeri ise, beden ve ruhtan hangisini ele alırsa, onu en büyük olgunluğa erdirtir. İnsanın devletine ve yurttaşlarına karşı da böyle yapması gerekir. Onları, elden geldiğince iyi kılmaya çalışmalıdır (Platon, 2017b: 464b-d, 504c, 513d-e).

Sokrates'e göre nasıl ki bir gemide bilen yönetiyorsa ve gemi sahibi ile gemide bulunan bütün insanlar bu bilene boyun eğiyorsa, bir devlette yönetici gerekeni buyurduğunda da, yönetilen ona boyun eğmek zorundadır (Ksenophon, 1997: III.IX.11). Ona göre kişi, içinde yaşadığı toplumun siyasi geleneklerini, yasalarını öğrendikten sonra, hoşuna gitmezse canının istediği yere gitme özgürlüğüne sahiptir. Ama bir kişi orada kalıp, adaletin nasıl dağıtıldığını ve diğer kamusal işlerin ne şekilde yönetildiğini gördükten sonra artık devletin/yasaların buyruklarına uymakla yükümlüdür (Platon, 2017a: 51d-e).

Sokrates, devletlerde yurttaşların yasalara saygılı olmasını sağlamış yöneticilerin en iyi yöneticiler olduğunu söylemiştir. Yurttaşları yasalara boyun eğen devletin de barışta çok yüksek bir yaşam düzeyine erişeceğini, savaşta da yenilgi yüzü görmeyeceğini savunmuştur. Buna karşılık, verilen hükümlerin, yasaların hiçbir gücü olmadığı, kişilerin onlara uymadığı ve onları yok ettiği bir devlet ise yaşamını sürdüremez. Zira devlet için birlik içinde olmak en büyük nimettir. Yurttaşlar yasalara bağlı kalırsa, devletler son derece güçlü ve zengin olur. Ama birlik olmadı mı, insan doğru düzgün ne devleti yönetebilir ne de evini. Özel yaşamda, yasalara boyun eğenin başı devletle derde girmez. Tersine onurlandırılır. Anne babaya el kaldırmak günahsa, bu, yurda karşı olduğunda çok daha günahdır (Ksenophon, 1997: IV.IV.12-18; Platon, 2017a: 50b, 51c).

Sokrates tam da bu düşüncelerle ölüme gitmiştir. Gençleri baştan çıkarmak, doğru yoldan ayırmak, gençlerin ahlâkını bozmak, devletin inandığı tanrılara inanmamak ve bunların yerine başka birtakım yeni tanrılar koymak suçlamalarıyla mahkemede yargılanmıştır (Platon, 2017c: 19b, 24c). Mahkemede yargıçlardan af dilemesi hâlinde çok küçük bir ceza ile kurtulacağını bilmesine rağmen, “Aşağılıklara katlanarak yaşamaktansa, kendimi savunduğum gibi savunarak ölmeyi daha çok severim.” diyerek kendini savunmayı tercih etmiştir (2017c: 38e). Yargıçların Sokrates’i ölüme mahkûm etmesi üzerine, arkadaşları hapishaneden kaçmayı teklif etmelerine rağmen, o, inandığı ilkeler adına teklifi reddetmiş ve ölüme razı olmuştur (2017a).

Bu bağlamda, ahlâk ve siyaset felsefesine bir bütün olarak bakıldığında, Sokrates öncelikle en başa bir erek koymuş ve insanın bu ereğinin bilgisine sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ardından insanın ereğine uygun davranarak erdemli olabileceğini ve ancak bu erdemlilik sayesinde mutlu olabileceğini savunmuştur. Böylece erdem, bilgi ve mutluluk arasında güçlü bir bağ kurmuştur. Devamında Sokrates, insanın temel ereği olan mutluluğa ulaşmasını erdemlilerin, bilgelerin, yani siyaset sanatının bilgisine sahip olan yöneticilerin önderliğindeki bir devlette mümkün görmüştür.

Sokrates’e göre bilgece yönetilen bir devlet, iyi yönetilmiş olur. İyi yönetilen bir devlet yasalar yoluyla yurttaşlarının ahlâkını iyileştirip, erdemini yükselterek nihai ereği olan mutluluğa ulaşmasını sağlar. İnsan ancak böyle bir devlette mutluluğa erişebileceğinden, yurttaşlara düşen görev de yasalara uygun davranmaktır. İnsanlar yasalara uyduğu müddetçe, kendisi ölçülü ve doğru olur. Devlet de birlik ve uyum içinde yaşamaya devam eder. Devlet yaşamaya devam ettikçe de insanların mutluluğu güvence altında olur. Görüldüğü gibi Sokrates, ahlâkla siyaseti birlikte ele almıştır. Toplumsal yaşamın her alanında olması gerektiği gibi devlet işlerinde de ahlâklılığın, erdemin hâkim olması gerektiğini, yani ahlâklı bir siyaseti savunmuştur.

2.2.2. Platon

Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası olan Platon (MÖ 427-347), felsefenin kurumsallaşmasına yaptığı katkı bakımından önem taşır ve siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilir. Platon devlet adamları yetiştirmek için, bilime ve felsefeye dayalı siyaset eğitimi veren ve Avrupa'nın ilk büyük eğitim ve araştırma merkezi olan, Akadimia (Akademi)'yı kurmuştur. Ayrıca, iki dünyalı metafiziği ile bütün bir Orta Çağ düşüncesini etkileyecek olan öte dünyacı, idealist felsefe anlayışının öncüsü olarak görülür. Yanı sıra Aurelius Augustinus üzerinden Hristiyan Orta Çağ felsefesine, Fârâbî üzerinden de İslam düşüncesine etki etmesi açısından oluça mühim bir filozoftur (Platon, 2018a: ix; 2018b: 7, 11-12).

Platon felsefesinin merkezinde devlet ve siyaset düşüncesi yer alır. Bununla beraber onun düşüncesinde bilgi, ahlâk, metafizik ve siyaset birbirinden ayrılmaz. Her şeyden önce, iyi bir insan ancak iyi bir siyasal örgütlenme ve toplum içinde varlık kazanabilir. Yani ahlâkı koşullayan şey, iyi bir toplumdur. Bu durumda öncelikle yapılması gereken, iyi bir toplumun inşasıdır. Bunun için gereken de iyiliğin bilgisidir. Bu anlamda Platon'un iynin, iyi bir toplumun ve iyi bir devletin peşine düştüğü söylenebilir.

Platon, toplumsal ve siyasal sorunların çözülmesinin, felsefe yoluyla yani nesneler dünyasından kurtulmuş, akılla elde edilen bilimin hâkimiyetiyle mümkün olabileceği kanaatindedir. Ona göre yapılması gereken şey, akıl yoluyla Varlık'ı, iyiyi, doğruyu kavramak ve hayatı buna göre düzenlemektir. Bu yolla siyaset evrensel değerlere ya da ideallara bağlanacaktır (Yalçınkaya, 2016b: 93). Dolayısıyla Platon'a göre en yüksek bilimin konusunu, iynin kendisi, yani ideası oluşturur. Doğruluk ve diğer tüm değerler, ancak insanı iyiye götürdükleri takdirde faydalı olur. Doğruluk; iyilik ve akıllılıktır. Eğrilik ise kötülük ve bilgisizliktir. Doğru insan iyi, eğri insansa kötü yaşar. İyi yaşayan insan mutluluğu kazanır. Kötü yaşayan ise kazanamaz. Kısacası doğru adam mutlu, eğri adam mutsuz olur (Platon, 2018a; 350c-d, 353e, 354a, 505a). Görüldüğü gibi Platon da, Sokrates gibi, doğruluğu, iyiliği ve dolayısıyla mutluluğu bilgiye, doğru bilgiye, "iyi"nin bilgisine dayandırmıştır.

Platon'un ünlü mağara benzetmesi (Platon, 2018a: 514a vd.) ile açıkladığı *iyi ideasına* göre evren, görünen dünya (duyularla algılanan nesneler dünyası) ve kavranan dünyadan (akılla kavranan düşünceler, idealar dünyası) meydana gelir. Ona göre kavranan dünyada "iyi" ideası vardır. Ama insanlar onu kolaylıkla göremezler. İnsanların onu görebilmesi ancak dünyada iyi ve güzel namına var olan her şeyin ondan geldiğini anlamalarıyla mümkün olur. Mağara zindanına benzettiği görünen dünyada, insanın gördüğü, duyduğu her şey bu "iyi"nin tezahürleri, yansımalarıdır. Yoksa iynin kendisi değildir. Görünen dünyada görülen nesneler, aslında hakikatin kendisi değil; gölgesidir. Bu noktada Platon, güneş ile "iyi" arasında bir benzerlik kurmuştur. O, görünen dünyada göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da "iyi"nin,

düşünce ve düşünülen şeyler için o olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideası olmaktadır. Kavranan dünyada doğruluk ve kavrayış ondan gelir. Bu yüzden insanlar ancak onu gördükten sonra hem iç hem de dış hayatlarında bilgece davranabilirler. Bu bakımdan gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Fakat bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsun, iyi ideası onlardan ayrıdır ve onların çok üstündedir (Platon, 2018a: 508c-e, 517b-c).

Anlaşıldığı üzere Platon'a göre evren, iyi ideasına göre biçimlenmiştir. Bu durumda insanın yapması gereken şey ise öncelikle akıl aracılığıyla evrenin gerçek bilgisine ulaşmaktır. Ardından idealar dünyasındaki düzeni nesneler dünyasında kurmaktır. Burada iyinin bilgisinin edinilmesi, Platon açısından kişisel ahlâki yetkinliğin elde edilmesi amacından çok, iyi bir toplum ya da iyi bir devletin inşa edilmesine yöneliktir.

Platon'un düşüncesinde devlet doğal bir topluluktur. Çünkü ona göre devlet, insanların tek başına kendi kendilerine yetememelerinin, başkalarına ihtiyaç duymalarının ve dolayısıyla bir arada yaşama eğilimlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Platon, 2018a: 369b-c). Platon, devleti/toplumu oluşturan insanları üç sınıfa ayırmıştır. Söz konusu ayrımı insanların değerlerine göre yapmıştır. İdeal devlet tasarımı da bu ayrım üzerine temellendirmiştir (2018a: 415a-c):

Bu toplumun birer parçası olan sizler (...) birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.

Görüldüğü gibi Platon insanların yeteneklerine ve yatkınlıklarına göre ideal devleti üreticiler, yardımcılar/koruyucular ve yöneticiler olmak üzere üç sınıfa ayırmıştır. Kuşkusuz bu üç sınıfa oluşturan insanların yetenekleri ve yatkınlıkları gibi sahip oldukları erdemler de farklıdır. Platon'a göre devleti oluşturan insanların ve dolayısıyla ideal devletin sahip olduğu dört temel erdem vardır: bilgelik, yiğitlik veya cesaret, ölçülülük, doğruluk veya adalet.

Bilgelik, yönetici sınıfın erdemidir. Yönetici denen devlet adamını belirleyen en önemli özellik, devlet yönetme işinin veya sanatının bilgisine sahip olmaktır. Bu, pek az kişinin, küçük bir topluluğun sahip olabileceği bir bilgidir. Bu bilgi devlette yurttaşların bir kısmını ya da bazı işlerini değil, toplumun bütününe düşünen, devletin öteki devletler ile ilişkilerini de düzenleyen ve doğru

kararlar verebilmek için sahip olunması gereken bir bilgidir. Platon'a göre ideal devlet gerçekten bilge bir devlettir. Çünkü bilgece ve yerinde kararlar verir (Platon, 2018a: 428b-429a; 2018b: 292b, 297b-c).

Yiğitlik veya cesaret, yardımcı/koruyucu sınıfın erdemidir. Platon, korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerine, yasalara uygun olarak beslenen inancın sarsılmazlığına yiğitlik demektedir. Yiğitlik bir çeşit korumadır. Korkulacak şeyler üzerine eğitim yoluyla, yasaların verdiği inancı korumasıdır. Ona göre, bu yiğitlik olmadan bir kimse devlet adamı olamaz. Zira devlet, yürekli olmasını, belli bir parçasına yani yiğit insanlara borçludur (Platon, 2018a: 429a-430c).

Ölçülülük; bilgelik ve yiğitlikten farklıdır. Zira bilgelik ve yiğitlik toplumun sadece bir parçasında bulunur. Bu parçalar, toplumun tümünü bilge ve yiğit kılar. Ölçülülük ise daha geneldir. Topluma bütünüyle yayılır. Ölçülülük daha çok bir düzene, bir ahenge benzer. Aşağıdaki, ortadaki, yukarıdaki, güçlüsü, güçsüzü, zengini, fakiri herkes aynı ahenge uyar. Ölçü, kişinin isteklerine, tutkularına vurduğu bir tür dizgindir. Bu anlamda kendini tutma, kendine hâkim olma şeklinde ifade edilebilir. Platon'a göre insanda iki yan vardır. Bunlardan biri iyi, diğeri kötüdür. İyi yanın, kötü yanı egemenliğine almasına, kendine hâkim olma denir. Bunu yapabilen kimseler övülür. Buna karşılık, kötü eğitim görmesi ya da daima kötülerle birlikte olması sebebiyle iyi yanı zayıflayıp, kötü yanın egemenliğine giren bir kimseye de kendinin kölesi denir. Bu kimseler ise yerilir. Ona göre insandaki bu iki yan devlette de vardır. Ve ideal devlet, tıpkı insanda olduğu gibi, kendine hâkim olan devlettir. Zira böyle bir devlette iyi yan, kötü yanı kendi buyruğuna alır. İdeal devlette iyi bir yaratılış ile iyi bir eğitimi birleştiren küçük bir azınlık, akıl ve düşünce yoluyla, sade ve ölçülü isteklerle yaşayacaktır. Yani çoğunluğun kötü tutkuları, değerli bir azınlıktaki aklın egemenliğine girecektir. Bu yüzden ideal devlet, zevklerine, tutkularına hâkim bir devlettir (Platon, 2018a: 430e-432a).

Doğruluk veya adalet, diğer üç erdemin gerçekleşme koşuludur. Onları doğuran ve yaşatan erdemdir. Doğruluk, öteki erdemlerle birlikte devletin üstünlüğünü sağlayan bir değerdir. Doğruluk veya adalet insanların yalnızca kendi işini yapması, kendi sınıfının işleriyle uğraşmasını ifade eder. Platon'a göre bir devleti doğru yapan budur. Herkes yaradılışına uygun bir tek işi görmeli, kendi işini istenilen biçimde yapmalı, başkalarının işine karışmamalıdır. Onun düşüncesinde bir devleti yıkacak olan, toplumdaki üç sınıfın birbirlerinin işlerine karışmaları, görevlerini değiştirmeleridir. Bu yüzden devlete karşı işlenen suçların en büyüğü budur; yani eğriliktir (Platon, 2018a: 433a-434c).

Platon'a göre devlet/toplum, özelliğini kişilerden alır. Devletteki değişik hâller her insanda bulunur. Devlet bunları insanlardan alır. Platon insanın içinde iki yanın olduğunu söylemiştir: Biri hesaplayan, düşünen yan, yani akıl yanıdır. Diğeri ise düşünmeyen, yalnızca arzulayan yandır. O,

yalnızca sever, acıkır, susar, coşar, doymak ve zevk almak ister. Bunların yanına bir de azgınlık, kırgınlık diye üçüncü bir yan eklenebilir. İşte Platon’a göre insanın içinde ne varsa devlette de vardır. Bir devleti akıllı yapan ne ise, insanı akıllı yapan da odur. Bir insan niçin yiğit ise, devlet de onun için yiğittir. Bütün değerler için aynı şey söylenebilir. Devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur. Her sınıf kendi işini yapmakla, devlet doğru olur. Öyleyse, insanın içindeki yanlardan her biri kendi işini gördüğünde insan da kendi ödevini yapan doğru kişiler olur. Akıl madem ölçülüdür, insanın içinde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek onun işidir. Öfkeye düşen işse onu dinlemek, ondan yana olmaktır. Dolayısıyla eğrilik de insanın içindeki bu üç bölümün uyumsuzluğu durumunu ifade eder (Platon, 2018a: 435e, 439d-e, 441c-e, 444b).

Platon’un siyaset felsefesinde başat konulardan biri ideal devlet düzeninde yönetenlerin kimler olacağı problemidir. Platon’a göre nasıl ki çiftçilerin en iyisi, toprağı işlemeyi en iyi bilense yönetenlerin de devleti kurmayı en iyi bilenler olması gerekir. Dolayısıyla devlet yönetimi için akıllı, değerli ve toplum ile ilgili olan kimseler seçilmelidir. Seçilecek kişiler yaşamları süresince sadece toplum yararına iş görmüş ve toplumun zararına olan işlerden kaçınmış kimseler olmalıdır. Bu kimseler her koşulda şu inanişaya sıkı sıkıya bağlı kalmalıdır: “Yapılması gereken şey, devlet için en yararlı olan şeydir” (Platon, 2018a: 412c-e).

Yönetici olarak seçilecek insanlar her şeyin özüne kendiliğinden rahatça gidebilecek yetkinlikte olmalıdır. Yani varlığın tam bilgisine sahip olmalıdır. Bu bilgiye varabilmek için de seçilecek kimsede bütün erdemlerin birbirine sıkı sıkıya bağlı bulunması gerekir. Yine öteki erdemlerle, değerlerle birlikte ölçü ve incelik de olmalıdır. Devlet işini, yönetme işini iyi görebilmek için insanın yaratılıştan sağlam bir hafızası, öğrenme kolaylığı, ruh üstünlüğü ve inceliği olmalıdır. Zira devlet işini gerçeğin, doğruluğun, yiğitliğin tokgozlülüğün dostu olmayan başaramaz. Dolayısıyla en dayanıklı, yiğit ve güzelleri seçilmelidir. Yanı sıra seçilecek kişilerin sadece iyi huylu ve akli başında olmalarına değil; anlayış gücü ve öğrenme kolaylığına sahip olmalarına da bakılmalıdır. Çünkü devleti yönetecek kişiler hem eğitimle hem de görenekle bu iş için yetişmiş kimseler olmalıdır (Platon, 2018a: 486d-487a, 535a-c).

Platon’a göre başa geçme, bir tutku olmamalıdır. Zira tutku olan yerde kavga ve kıskançlık kaçınılmazdır. Bu yüzden devlet işleri, en iyi düzeni kurmanın yollarını bilen ve devletin başına geçmekten daha üstün, daha şerefli bir hayatı olan insanlara yüklenmelidir (Platon, 2018a: 521b). Ona göre bu kişiler ancak filozoflardır. Bu yüzden en iyi devlet düzeninde ya filozoflar başa geçmeli ya da baştakiler filozof olmalıdır (2018a: 473d-e):

Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe (...) bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.

Platon'a göre filozoflar başa geçirilmelidir. Çünkü filozoflar bilgi dostudur. Gerçeği bilen, hiç değişmeden kalan şeye varabilen, her şeyin aslını bilen insanlar onlardır. Üstelik onlar varlığı bütünüyle severler. Özü sözü bir insanlardır. Yalnızca ruhun zevkini ararlar. Beden zevklerini bir yana bırakırlar. Böyle bir insanda ölçsüzlük, açgözlülük ve hiçbir aşağılık taraf olmaz. Bu yüzden filozoflar gerçekten zengin kişilerdir. Ama altın zengini değil, akıl ve erdem zenginidirler. İnsanları mutluluğa eristirecek olan da ancak bu türden bir zenginliktir. Sadece kendi çıkarını düşünen, açgözlü kimseler yönetici olur ve yönetici olmayı servet zengini olmanın bir yolu olarak görürlerse orada artık iyi bir düzen bulunamaz. Çünkü böyle bir durumda herkes başa geçmek için birbirini ezecek ve bu iç kavgada hem kendilerini hem de devleti zarara uğratacaklardır (Platon, 2018a: 480a, 484b-486a, 521a).

Bu yüzden Platon (2018a: 499b)'a göre bir devletin, bir düzenin, hatta bir tek insanın yetkinliğe ulaşabilmesi için, filozoflar kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmalı, devlet de onlara uymalıdır. Ya da devletin başına bir şekilde gelmiş olan kralların ve kral oğullarının bir Tanrı yardımıyla gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir.

Platon'un devlet tasarımına göre filozoflar iynin kendisini gördükten sonra onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklardır (Platon, 2018a: 540a). Bu noktada Platon, devlet sanatını bir tür dokumacılığa benzetmiştir. Ona göre devlet adamının en önemli işi veya görevi, farklı kişilik tiplerine sahip insanların oluşturduğu toplumda, iyi işleyen, sağlam ve herkese hakkını veren, her sınıfın kendi işini yaptığı adil bir düzen tesis etmektir. Devlet adamının sanatı işte bu yüzden farklı kişilik tipleri arasında birlik ve bütünlüğü sağlayarak, ahenkli beraberliklerinde sağlam bir dokuma ya da kumaş meydana getirmektir. Nihayetinde de ülkelerdeki devlet işlerini bu insanlara vermektir. Köle ya da efendi ayrımı olmaksızın bütün halk bu kumaşın içinde olduğunda, devlet hak ettiği daimi mutluluğa erişecektir (2018b: 279b-311c).

Böylece Platon (2018a: 540a-e)'a göre filozoflar şan ya da şeref için değil, yalnızca halkın iyiliği ve kaçınılmaz bir ödevi yerine getirmek için devletin başına geçeceklerdir. Onlar ödevini yapmanın getirdiği şerefi her şeyden üstün tutacaklardır. Doğruluğun en mühim ve en yararlı şey olduğu bilinciyle onun hizmetine gireceklerdir. Onu yeşertecekler ve toplumun yasalarını ona uyduracaklardır. Kendilerine benzer yurttaşlar yetiştirdikten sonra ise mutlular ülkesine göç edeceklerdir.

Bu bağlamda Platon felsefesinde, filozofların yönettiği, her sınıfın kendi işini yaptığı, tüm erdemlere sahip olan devlet; insanları mutluluğa ulaştıracak ideal, mükemmel devlettir. Bu devlet ayrıca filozofların ve koruyucuların varlık ortaklığına saygı gösterildiği, evlenecek olanların yöneticiler tarafından seçildiği, çocukların yöneticilerce eğitildiği (Platon, 2018a: 457c-466), kadınlarla erkeklerin aynı eğitimi görüp, aynı ödevleri üstlendiği (2018a: 449a-457b) bir devlettir.

Platon (2018a: 473b, 592b)'a göre böyle bir devlet dünyada yoktur ama belki bir örneği gökte bulunabilir. İnsanlara düşen bu örneğe bakıp, ona en yakın devleti dünyada kurmaya çalışmaktır.

“Devletin iyisi bizim anlattığımız devlettir, bütün öteki devlet şekilleri bozuktur” diyen Platon, ideal devlet örneğine yaklaşabilme durumuna göre dereceli olarak dört bozuk devlet şeklinden bahsetmiştir. Ona göre kaç tür insan yaradılışı varsa, o kadar da devlet şekli vardır. En iyi devlet tasarımıyla birlikte beş çeşit devlet şekli olduğuna göre beş çeşit de insan vardır (Platon, 2018a: 445c, 544a-e).

Devlet şekillerinden biri, Platon'un ideal devlet tasarımı olan ve en iyilerin yönettiği *aristokrasi* ya da *monarşidir*. Aristokrasi'ye karşılık gelen insan, iyi ve doğru insandır. Dört bozuk devlet şeklinden birincisi ise *timokrasi* ya da *timarşidir*. Bu düzen, aristokrasiyle oligarşi arası bir düzendir ve soyluluğa dayanır. Bu devlet şeklinin karşılığı olan insan bilgelik ve doğruluk yerine şan ve şöhret arayan, ünsever insandır. Değer bakımından ikinci bozuk devlet *oligarşidir*. Oligarşi, gelir üstünlüğüne dayanır. Zenginler tarafından yürütülen, fakirlerinse hiç karışmadığı, az kişinin yönettiği bir düzene karşılık gelir. Bu düzene uyan insan parasever, cimri, açgözlü insandır. Üçüncü bozuk devlet şekli ise oligarşinin karşısı olan yani halk yığınının yönettiği, aşırı özgürlüğün hâkim olduğu düzen olan *demokrasidir*. Bu düzene karşılık gelen insan, türlü boş isteklerin peşine takılıp, hovardalığa değer veren, her istediğini yapan, gelişigüzel yaşayan insandır. Dördüncü bozuk devlet şekli ise tek zorbanın yönetimi olan *zorbalık* ya da *tiranlıktır*. Bu devlet şekli demokrasiden doğar. Zira aşırı özgürlüğün tepkisi, aşırı bir kölelik olacaktır. Bu devlet düzeninde hemen hemen bütün insanlar boyunduruk altında, yoksulluk içindedir. Tiranlık, doğruluk bakımından, aristokrasinin tam tersidir; aristokrasi en iyisi, tiranlık en kötüsüdür (Platon, 2018a: 445d-e, 544e-577d).

Platon'un *Devlet* (2018a)'te ele aldığı ideal devletin dünyada kurulmamış ve belki de hiç kurulamayacak oluşu, adeta tanrılara layık oluşu, onu ilahi düzeyde değil de, daha insani düzeyde iyi yönetimin ilkeleri üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Nitekim *Devlet Adamı* (2018b) ve *Yasalar* (2007) adlı eserlerinde en iyi, en mükemmel modelden yani ideal devletten daha gerçekçi olan ikinci en iyi devlet modelini ortaya koyduğu söylenebilir.

Filozof-kralın yönetiminin erişilemez bir ideal olduğunu düşünen Platon'a göre adaletsizlik yapmadan tek başına yönetecek birini bulmak mümkün değildir. Yine hiçbir insan bir devlet içinde yaşamak için insanlara yararlı olan şeyi anlamaya, anlasa bile her zaman en iyisini yapabilmeye ve bunu istemeye yaratılıştan yeterli değildir. Bu yüzden insanların kendileri için yasa koymaları ve bu yasalara göre yaşamaları zorunludur (Platon, 2007: 713c, 874e-875d). Yani devlet tek bir yönetici tarafından değil, yasalar tarafından yönetilmelidir (2010: VII, 334c).

Platon, *Devlet Adamı* (2018b: 291d-303b)’nda, rıza, liyakat ve özellikle yasalara saygı ölçütüne göre yönetim biçimlerini tek adamın, birkaç kişinin ve çoğunluğun yönetimi şeklinde üçe ayırmıştır. Bu üç ayrı yönetim türünün iyi ve doğru biçimleriyle bozuk ya da sapkın şekilleri vardır. Tek adam yönetiminin doğru formu monarşi ya da krallıktır. Bunun sapkın ya da kötü şekli ise tiranlık veya zorbalıktır. Platon, birkaç kişinin iyi ve doğru yönetimine “aristokrasi” adını verirken, kötü yönetimini “oligarşi” olarak nitelendirmiştir. Çoğunluğun iyi ve doğru yönetimi “demokrasi”, çoğunluğun yasadan bağımsız olarak yönetimi ise demokrasinin kötü şeklidir. Platon’un sıralaması, özellikle yasaya itaat açısından, monarşiden aristokrasi ve demokrasiye doğru gider. Yani, onun gözünde en iyi yönetim yazılı kurallara, yasalara bağlı bir (anayasal) monarşidir.

Platon “akıl” (nous) ile “yasa” (nomos) sözcüklerini etimolojik olarak ilişkilendirerek, bunları bir anlamda özdeşleştirmiştir. Ona göre yasa, devletin bilincidir. Doğrudan eğitici etkisi vardır. Temelinde de, tıpkı eğitimde olduğu gibi, aklın gücü vardır. Yasanın hayatın her alanını düzenlemesi gerektiğini düşünen Platon, yasa koyucunun bunu yaparken üç ereği göz önünde bulundurması gerektiğini ileri sürmüştür: özgürlük, devletin birliği ve yurttaşların ölçülü olması. Devletin muhtemel haz ve acıları değerlendirerek saptamış olduğu erek, yasada biçimlenecektir. Böylelikle yasa, insan kendini hazdan alıkoyamadığı ya da acı ve korkusuyla engellendiği zaman ona yol gösterecektir (Platon, 2007: 701b, 714a, 788b, 957c).

Platon’a göre doğru yasalar, insanları mutlu kılacak bütün iyi şeyleri sağlar. İyi şeyler ise iki çeşittir: insansal iyiler ve tanrısal iyiler. Sağlık, güzellik, bedensel güç, sağduyu ile birlikte giden zenginlik insansal iyilerdir. Tanrısal iyilerin ilki akıl başındalıktır. İkincisi akıl ile birlikte giden ölçülü bir ruh huyudur. Üçüncüsü bu ikisinin yiğitlik ile bir araya gelmesiyle oluşan adalettir. Dördüncüsü ise yiğitliktir. Tüm bu tanrısal iyiler tabii olarak diğerlerinden önce gelir. Bu yüzden yasa koyucunun da bu şekilde sıralaması gerekir. Daha sonra yurttaşlara bu iyileri amaçlayan yaptırımlar getirilmelidir (Platon, 2007: 631b-d).

Bir insanda en büyük güç akıl ve ölçülülükle birleştiği zaman, en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların gerçekleştiğini düşünen Platon’a göre yasa koyucu, erdemiyle herkesten üstün olmalıdır. Yasa koyucu erdemi her yönüyle açıklayarak herkese öğretmeli, koyacağı yasalarla yurttaşların erdemlere olabildiğince uymalarını sağlamaya çalışmalıdır. İyi yasa koyucu bir şeyi düzenlerken yalnızca erdemlerden birine bakmamalıdır. Hepsine, özellikle de erdem bütünüünün başında yer alan kılavuz erdeme, yani “akıl”a bakmalıdır. Yasa koyucunun ayrıca güzel, iyi ve adil üzerine görüş bildirmesi gerekir. Mutlu olmak isteyenlere bunların nasıl şeyler olduklarını ve nasıl uygulanmaları gerektiğini öğretmesi gerekir. Zira insan ölçülü ve adil olduğunda, mutlu olur (Platon, 2007: 660e, 688a-b, 712a, 718c, 858d, 963a-d, 964b-d). Bu açıdan Platon gerçek yasa koyucunun eğitici işlevi olduğunu ileri sürmektedir.

Platon, yasalara uyma mecburiyetini, doğru inanç ve onur duygusu fikrine ve insanın gerek kendi gözünde gerek toplumda sahip olduğu ahlâki değerler ölçüsüne dayandırmıştır. Onun gözünde yurttaşlar arasında yasalara en çok uyan kişi, yönetici olmayı hak etmiştir. Başka bir deyişle devleti yönetecek kişi önce yasalara hizmet etmelidir –ki bu aynı zamanda tanrılara hizmet anlamına gelir. Bu anlamda Platon yöneticilere “yasaların hizmetkârları” adını vermiştir. O, bir devletin kurtulmasının da yıkılmasının da her şeyden önce buna bağlı olduğunu düşünmektedir. Platon’a göre bir devletin yasaları güçsüzse ve insanlar ona boyun eğmiyorsa, onun yıkılışı pek yakındır. Fakat yasalar yöneticilerden üstünse ve bir nevi yöneticiler onun kölesiyse, devlet kurtuluşa erer. Tanrıların devletlere verdiği tüm nimetlere sahip olur (Platon, 2007: 715a-d, 762e).

Görüldüğü gibi gerçekten iyi ve adil olan devlet şekli, Platon’un düşüncesinin merkez noktasını oluşturur. Devletin gücünü ve yasaların önemini kaybettiği bir devirde, Platon toplumsal düzeni yasaya dayandıran fikir yapısıyla da yeni bir devlet ahlâkının kurucusu olmuştur (Kranz, 1945: 161). Platon’un devlet ahlâkına göre gerek filozof-kralın yönetimiyle biçimlenen ideal devlet gerek yasaların aklına dayanan ikinci en iyi devlet, ahlâki bir amacı ve görevi yerine getirir. Aklılığında, bilge, ölçülü, adil ve yiğit yöneticiler/yasa koyucular önderliğinde, bütün erdemleri haiz bir devlet, yurttaşlarını da erdemli kılacaktır. Nihayetinde toplumun mutluluğunu sağlayacaktır. Bu bağlamda Platon’un felsefesinde devlet, insanları mutluluğa ulaştıracak bir araç olarak belirlemektedir.

2.2.3. Aristoteles

Antik Yunan’ın en büyük filozoflarından Aristoteles (MÖ 384-322), yaklaşık yirmi yıl Platon’un Akademi’sinde kalarak, onun öğrencisi olmuştur. Daha sonra kendi okulu olan Lykeion (Lise)’u kurmuştur. Aristoteles, genel olarak Platon’un Sokrates’ten devraldığı felsefe geleneğini sürdürmesine rağmen, bazı noktalarda ondan ayrılmıştır. Aristoteles’in, kendisinden sonraki birçok felsefi akımda olduğu gibi, İslam felsefesi üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Hatta İslam felsefesinde “Muallim-i Evvel” (ilk öğretmen) olarak görülür.

Aristoteles, insanın akıl yürütme, bilme etkinliklerini yani bilimleri üçe ayırmıştır: pratik (yapıp etmelere dair), poietik (üretken olmaya dair) ve teorik (incelemeye dair) etkinlikler. Matematik, fizik ve teoloji teorik etkinliklerdir. Sanat ve mühendislik gibi bir ürün ya da eser ortaya koyan etkinlikler poietik etkinliklerdir. Etik ve politika gibi insanın eylemleriyle ilgili olan etkinlikler ise pratik etkinliklerdir (Aristoteles, 2018: 1025b2-1026a7).

Aristoteles, etkinlikleri bu şekilde sınıflara ayırdıktan sonra, her etkinliğin bir ereğe doğru yöneldiğini söylemiştir. Bu erek “iyi”dir. Ona göre her sanat ve araştırma, aynı şekilde her eylem ve tercih, herhangi bir iyiye doğru yönelir. Bu sebeple “iyi”, her şeyin yöneldiği erektir. Daha sonra

Aristoteles, her şeyin arzuladığı, yöneldiği nihai bir iyi'den bahsetmiştir. Bu “En Yüce İyi”dir. En Yüce İyi, diğer bütün erekların ulaşmak istediği, nihai erektir (Aristoteles, 2014a: 1094a-20).

En Yüce İyi'nin, yüce bilime ve en mükemmel amaca bağlı olduğunu düşünen Aristoteles'e göre bu bilim politikadan başkası değildir. Ve etik de politikanın bir dalıdır. Ona göre politika diğer pratik bilimlerden yararlanır. Yapılması ve sakınılması gerekene ilişkin yasa yapar. Bilimlerin ve etkinliklerin en iyisi odur. Bu yüzden onun ereği, diğer bilimlerin ereklarını de içerecektir. Onun ereği iyilerin en iyisi, insanın gerçek iyiliği olacaktır. Dolayısıyla etiğin de dâhil olduğu politika “En İyi İyi” (to ariston agathon) hakkındadır (Aristoteles, 2014a: 1094a25-1094b5; 2016: 1181a23, 1182a32). Bu açıdan Aristoteles'in, bireyin iyiliği ile devletin iyiliği arasında özdeşlik gördüğü söylenebilir.

Aristoteles “En İyi İyi”yi, “En Yüce İyi”yi belirlerken, kendisinden daha iyi bir şeyin uğruna olanın, iyi bir şey olsa bile En İyi İyi olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre En İyi İyi bir tam erek olmalıdır. Yani kendisi bir başka erek için seçilir olmamalıdır. Aristoteles'e göre politikanın yöneldiği iyi, En İyi İyi, yani En Yüce İyi “mutluluk” (eudaimonia)tur. Hep kendinden dolayı istenen ve asla başka bir şey için istenmeyen, mutlak anlamda yetkin erek, tam erek mutluluktur. Tam erek, iyi olanların ereğidir. O her zaman kendisi için tercih edilir. Asla başka bir şey için seçilmez. Tersine her şey, tüm iyiler onun için seçilir. O tüm şeylerin en istenenidir ve diğer bütün iyileri içerir. Her şeyin en güzeli ve iyisi olan mutluluk, insana özgü iyilerin en önemlisi ve üstünüdür. İnsan açısından yapılacak olanların en iyisidir. İnsan eylemlerinin ereğidir (Aristoteles, 2014a: 1095a15, 1097b-20; 2016: 1184a3-8; 2017: 1214a5, 1217a20-40). Bu anlamda Aristoteles'in insan eylemleri ile politikanın, adına “mutluluk” denen, ortak bir ereği olduğunu ileri sürerek, ahlâk ile politika arasında çok sıkı bir bağ kurduğu açıkça görülür.

Aristoteles'e göre iyiler üç sınıfa ayrılır: zenginlik, onur, hâkimiyet gibi *dış iyiler*; sağlık ve güzellik gibi *bedenle ilgili iyiler*; erdem, aklıbaşındalık, haz gibi *ruhla ilgili iyiler*. Bunlardan ruhla ilgili iyiler, ereğe uygun, en başta gelen iyilerdir. Ona göre mutluluk iyi yaşamadadır. İyi yaşamak ve iyi eylemek mutlulukla aynıdır. Ve insanlar ancak ruhun erdemleri sayesinde iyi yaşayabilir. Bu anlamda iyi yaşama ya da mutluluk erdeme uygun yaşamdır. Ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Diğer iyilerden bazıları (dış iyiler) zorunlu olarak mutluluğun bütünleyici bir parçasıdır. Diğerleri yardımcıdır ve doğal araçlar olarak yararlıdır (Aristoteles, 2014a:1098b15, 1099b25; 2016: 1184b1-31; 2017: 1219a25-35).

Mutluluğu erdeme uygun etkinliğe dayandıran Aristoteles'e göre bir tam erek olarak mutluluk, hem bir yetkin erdemi hem de tamamlanmış bir hayatı gerektirir. Ona göre mutluluk öncelikle onu amaçlayan kişinin tam olmasını yani çocuk, kadın, köle olmamasını, özgür vatandaş olmasını gerektirir. Yine zaman açısından da bir tamlık olmalıdır. Zira mutluluk ne tek bir günün ne de kısa bir zamanın parçasının eseridir. Mutlu insan hayatının en uzun bölümünü sürekli

biçimde erdemli etkinlikleri uygulayarak geçirir (Aristoteles, 2014a: 1098a15-20, 1100a, 1100b10; 2016: 1185a2-9; 2017: 1219b5). Bu anlamda Aristoteles için mutluluk, yetişkin bir özgür vatandaşın yaşam boyu erdeme uygun etkinliğidir.

Mutluluk ruhun yetkin erdemle uyumlu bir etkinliği olduğundan, Aristoteles mutluluğun doğasını daha iyi düşünebilmek için erdemin doğasının incelenmesinin önemli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre gerçek politikacı özellikle kendini erdem incelemesine veren kişidir. Çünkü iyi olmayan birinin politik ilişkilerde bir şey başarması mümkün değildir. İyi olmak ise erdemlere sahip olmaktır. Ayrıca politikanın ereği, yüce erektir. Bu yüzden politikacı yurttaşlarını belli nitelikte kişiler yani namuslu, soylu davranışlar yapabilen ve yasalara itaat eden kişiler yapmayı ister. Bu açıdan, erdemi incelemek politika alanına aittir (Aristoteles, 2014a: 1102a 5-10; 2016: 1181a23).

Aristoteles incelemesinde, insanî erdemi kasteder. Ona göre insanî erdem, bedenın değil ruhun yetkinliğini ifade eder. İnsan için mutluluk da ruhun bir etkinliğidir. Nasıl gözleri tedavi etmek durumundaki bir hekim bedenın bütününe belli bir biçimde tanımak zorundaya, politikacı da ruhla ilgili olan şeyin belli bir bilgisine sahip olmalıdır. Kaldı ki politika hekimlikten daha soylu, üstün ve önemli olduğundan, ruhun bilgisi daha çok gereklidir. O hâlde politikacı ruhla ilgili olan şeyi bilmelidir (Aristoteles, 2014a: 1102a10-20).

Aristoteles'in düşüncesinde ruh; akla sahip olan ve akıldan bağımsız olan olmak üzere iki kısma ayrılır. Akla sahip olan kısımda aklıbaşındalık, kıvrak zekâ, bilgelik, öğrenmeye açıklık, hafıza ve bunlar gibileri ortaya çıkar. Akıldan bağımsız yanda ise erdemler, yani ölçülük, adalet, yiğitlik ve diğer tüm övülür olduğu düşünülen karakter özellikleri ortaya çıkar. Nitekim insanlar bunlar sayesinde övülmeye değer addedilir. Ancak akıldan bağımsız yan, itaatkâr olmadığı ve akla sahip olan yana itaat etmediği sürece, övgüye değer bulunmaz. Bu anlamda ruhun iki kısmından biri buyuran, diğeri boyun eğen ve söz dinleyen yandır. Bunların dışında Aristoteles, bitkisel yandan da söz etmiştir. Bu yan, insan ruhuna özgü olmayan, bitkiler dâhil bütün canlı varlıklarda ortak gibi görünen, beslenme ve büyümeyle ilgili olandır. Bunun için beslenmeyle, büyümeyle ilgili yanın erdemleri de yalnızca insana özgü değildir. Çünkü insan olarak insana özgü erdemler olaksa, yönetici olarak tartan yanın, eylemin olması gerekir. Tartan yan ise akli değil, iştahı ve duygulanımları yönetir. Dolayısıyla insanın bu yanları taşıması zorunludur. Ruh erdemi amaç olarak tek tek parçalardan oluşur (Aristoteles, 2014a: 1102a25-1102b30; 2014b: 414b 20 vd.; 2016: 1185b1; 2017: 1219b35-1220a).

Aristoteles ruhun bölümlerine uygun olarak, erdemleri de iki türe ayırmıştır: ahlâki (karakter) erdemler ve entelektüel (düşünce) erdemler. Bilgelik, zekâ, ihtiyat gibi erdemler entelektüel erdemlerdir. Cesaret, cömertlik, hazda ölçülülük, adalet gibi erdemler ise ahlâki erdemlerdendir. Entelektüel erdemler akılla birlikte gider. Bu tür erdemler akla sahip yana, akla sahip olmasından

dolayı ruhun buyuran kısmına has erdemlerdir. Ahlâki erdemler ise akıldan pay almayan yan ile ilgilidir. Dolayısıyla akla sahip yanın peşinden giden kısma has erdemlerdir. Nitekim birinin ahlâki niteliğinden söz ederken, onun akıllı ve zeki olduğu değil; yumuşak huylu ve alçakgönüllü olduğu söylenir. Yine de bilge, sahip olduğu nitelikten dolayı övülür. Nitelikler arasında övgüye layık olanlara, erdemler denir. Yani yalnızca adil kişiler övülmez; doğru yargılayan kişiler, bilge kişiler de övülür (Aristoteles, 2014a: 1103a 5-10; 2017: 1220a 5-10).

Aristoteles’e göre entelektüel erdemlerin öğrenilmesi de geliştirilmesi de önemli ölçüde alınan eğitime bağlı olduğundan deneyime ve zamana muhtaçtır. Buna karşılık ahlâki erdemler, alışkanlıkların ürünüdür. Bu tür erdemler alışkanlık kazanarak elde edilir. Ahlâki erdemlerin hiçbiri insanda doğal olarak ortaya çıkmaz. Ancak doğa insana onları kazanma kapasitesini vermiştir ve bu kapasite alışkanlıkla olgunlaştırılabilir. Nitekim Aristoteles’e göre insan, yapabilmek için öğrenmek zorunda olduğu şeyleri, yaparak öğrenir. Örneğin ev yapa yapa mimar, kitara çala çala kitaracı olunur. Tıpkı bunun gibi adil eylemler yaparak adil olunur. Hazda ölçülü eylemler yaparak hazda ölçülü olunur ve cesur eylemler yaparak cesur olunur (Aristoteles, 2014a: 1103a15-1103b5; 2016: 1185b39; 2017: 1220b5).

Aristoteles’in bu noktada Sokrates ve Platon’dan ayrıldığı görülür. Zira Sokrates ve Platon erdem ile bilgi arasında bir özdeşlik kurar. Onlara göre iyilik bilgiden, kötülük cahillikten gelir. Aristoteles’e göre ise herhangi bir sanata sahip olmak için (sadece) bilgi gerekli ise de erdemlere sahip olmak için bilgi çok az bir rol oynar. Hatta hiçbir rol oynamaz. Erdem hakkında bilgi sahibi olmak ve erdem ne demek olduğunu bilmek, erdemli olmak için yeterli değildir. Ancak bizzat tercih edilip, onu uygulayarak, onun gerektirdiği eylemler yapılarak erdemli olunur. Erdeme sahip olmak, örneğin adil ve hazda ölçülü eylemlerin tekrar tekrar yapılmasından doğar. Adil eylemler yaparak adil olunur ve ancak hazda ölçülü eylemler yaparak hazda ölçülü olunur. Bu anlamda ona göre erdem, birtakım tercih biçimleridir ve düşünülmüş tercih olmaksızın ortaya çıkmaz (Aristoteles, 2014a: 1105b-1106a, 1179b).

Aristoteles’e göre ruhta duygular, yetiler ve huylar bulunur. Erdemin yeri de ruhtur. Buradan hareketle, o, erdemi, duygulara karşı iyi durumda olma huyu olarak tarif etmiştir. Bu, duyguların aşırılığına da eksikliğine de yenik düşmemek, duygular konusunda “orta”yı bulabilmektir. Duygular acı ya da hazlar olduğundan erdem de acılarla ve hazlara ilişkilidir. Erdem, acılar ve hazlar karşısında en iyi davranışı yapmaya yönelir. Kötülük ise bunun tam tersini yapar. Ona göre gerek politikanın gerek erdem bütünü eserlerinin ana konusu hazlar ve acılardır. Çünkü insan acıları ve hazları iyi kullanırsa iyi, kötü kullanırsa kötü olacaktır (Aristoteles, 2014a, 1104b25-1105a10; 2016: 1186a9).

Aristoteles’in düşüncesinde ahlâki erdemler; aşırılığın, yetersizliğin ve ortanın bulunduğu duygulanımlar ve eylemler ile ilgilidir. Ahlâki erdemler hem aşırılıktan hem de yetersizlikten

dolayı doğal olarak yok olmakla karşı karşıyadır. Korkuyu, cüreti, isteği, merhameti ve genel olarak haz ve acının tüm duygularını uygun zamanda ve durumda, uygun kişilere karşı gerekli nedenlerden dolayı ve gerekli şekilde duymak, hem ortadır hem de yetkinliktir. Yani erdeme kesinlikle uygun özelliiktir. Aynı şekilde eylemlerle ilgili konularda aşırılık, yetersizlik ve orta söz konusu olabilir. Oysaki erdem aşırılığın hata, yetersizliğin ayıplama konusu olduğu duygulanımlar ve eylemler ile ilgilidir. Orta ise övgü ve başarı konusudur. Övgü ve başarı erdeme has iki avantajdır. O hâlde erdem bir tür orta yoldur ve ortayı amaçlar. Kötülüğün özelliği aşırılık ve yetersizlik; erdemin özelliği orta yoldur (Aristoteles, 2014a: 1104a10-25, 1106b15-35).

Aristoteles'e göre erdemler, kişinin kendisine bağlıdır ve istemlidir. Nihayetinde doğru kuralın buyruklarına göre etkin olur. Ahlâki kişiliğin niteliğini belirleyen, iyi veya kötü olan şeyin seçilmesidir. Ve tercih, açıkça istemli bir şeydir. O hâlde erdem, düşünülmüş taşınılmış bir biçimde davranmaya yatkınlıktır. Bu yatkınlık, kişiye bağlı tam bir ortadan ibarettir. Bu, biri aşırılıktan ve diğeri yetersizlikten kaynaklanan iki kötülük arasında orta yoldur. Erdem orta durumu keşfeder ve seçer. Erdem mükemmelin ve yetkinin düzeninde bir zirvedir (Aristoteles, 2014a: 1107a5, 1112a-15, 1115a26-30).

Aristoteles, aşırılıkla yetersizlik arasında ortalar olarak belirlediği ahlâki erdemlerin bazılarını tek tek ele almış ve her birinin özelliklerini tanıtmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: cesaret/yiğitlik, hazda ölçülülük, cömertlik, yüce gönüllülük, adalet.

Cesaret ya da yiğitlik, korku ve cüret arasında bir ortadır. Korkak kişi bir tür umutsuz insandır. Kendine güveni yoktur ve her şeyden ürküntü duyar. Korkulacak şeyler karşısında korkusuz olmakta aşırılığa düşenler, kendine aşırı güvenden dolayı hiçbir şeyden korkmayanlar ise cüretlidir. Korkulması gereken şeyleri sabırla karşılayan ve onlardan doğru bir erek için uygun şekilde ve zamanda korkan veya aynı şartlarda güven veren kişi cesur bir insandır. Başka bir deyişle tehlikelerin ortasında soğukkanlı olarak kalan ve onlara karşı olması gerektiği gibi davranan kişi cesurdur (Aristoteles, 2014a: 1115a-117b20; 2016: 1190b7-1191a23; 2017: 1227b25-1230a30).

Hazda ölçülülük, haz ve acılar konusunda bir tam ortadır. Hazda aşırılık ise bir haz düşkünlüğüdür. Haz düşkünü insan tüm hoş şeylerin iştahına sahiptir. Bu şeyleri tüm diğer şeylere tercih eder. Hem onlardan yoksun olduğunda hem de onları istediğinde üzülür. Hazlar konusunda yetersizlik gösteren, ilgisiz kalan ve onlardan gerektiğinden daha az zevk alan, nadir rastlanır kişilere duyarsız denir. Hazda ölçülü insan hoşlanılacak şeylerden gerektiği yerde ve gerektiği kadar hoşlanır. Bunların yokluklarında haz veya acı duymaz (Aristoteles, 2014a: 1117b25-119b15; 2016: 1191a36-1191b30; 2017: 1230a35-1231b25).

Cömertlik ise servet işlerinde, mal-mülk verme ve alma eylemi konusunda tam ortadır. İsrâf ve cimrilik ise para işlerinde aşırılığın ve eksikliğin iki biçimini oluşturur. Harcamada aşırılığa kaçan, servetini har vurup harman savuran kişi müsriftir. Harcamada yetersizliğe düşen ise cimridir. Zenginliğini en iyi biçimde kullanan insan para konusunda erdeme sahip olan kişidir. Yani cömert bir insandır. Cömert, imkânlara göre ve gereken şeyler için gerektiği kadar harcayan kişidir (Aristoteles, 2014a: 1119b25-1123a30; 2016: 1191b40-1192a15; 2017: 1231b30-1232a15).

Kendini beğenme ve kendini küçümseme arasında orta yol, yüce gönüllülüktür. Kendisinin önemli şeylere layık olduğunu düşünen ve gerçekten de böyle olan kişi, yüce gönüllüdür. Önemli şeylere layık olmadığı hâlde bunlara layık olduğunu düşünen kişi kendini beğenmiştir. Kendini değerinin altında düşünen kişi, önemli şeylere ya da orta şeylere layık olsa da veya hatta sadece küçük şeylere layık olduğu hâlde kendini bunlara layık görmezse, o, bir pısrıktır. Kendini beğenmiş insan ile pısrık insan aşırılığa ya da yetersizliğe düşer. Yüce gönüllü insan en önemli şeylere layık olduğundan, sadece yetkin bir insan olabilir. Yüce gönüllülük erdemlerin bir süsü gibidir. Çünkü o, erdemleri daha büyütür; onlarsız bulunmaz. Bu nedenle gerçekten yüce gönüllü bir insan olmak zordur. Çünkü bu, yetkin bir erdem olmadan mümkün değildir (Aristoteles, 2014a: 1123a35-1128b35; 2016: 1192a21; 2017: 1232a20-1232b10).

Aristoteles'e göre adalet, insanların adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyleri istemelerini sağlayan ruhsal durumdur. Buna karşılık adaletsizlik, insanları haksız şekilde davranmaya ve haksız şeyleri istemeye yönelten ruhsal durumdur. Genellikle hem yasayı çiğneyene hem hakkından daha çoğunu alana hem de eşitlikten yoksun kişiye adaletsiz denir. Adil insan, hem yasaya hem de eşitliğe saygı gösteren kişidir. Adil, yasaya uygun ve eşitliğe saygı gösterir. Adaletsiz, yasaya karşıttır ve eşitliğe sahip değildir. Yasayı çiğneyen kişi, haksız bir insandır. Yasaya saygı gösteren de doğru bir insandır (Aristoteles, 2014a: 1129a-1129b20; 2016: 1193a39-1196a34).

Aristoteles'e göre adalet mutlak anlamda değil, başkasıyla ilişkide görünen tam bir erdemdir. Bundan dolayı adaletin, genellikle erdemlerin en yetkini olduğu kabul edilmiştir. Adalet en yüksek noktada tam bir erdemdir. Çünkü bu erdeme sahip olan kişi, onu sadece kendisi için değil, başkalarına karşı da uygulayabilir. Gerçekten insanların çoğu, erdemi kişisel işlerinde uygulayabilirlerse de başkalarını ilgilendiren konularda uygulamayabilirler. Tüm erdemlerden sadece adalet başkasına iyilik gibi görülmüştür. Çünkü başkasıyla ilgilidir. Adalet ister bir yönetici, ister bir topluluğun üyesi olsun, bir başkasının yararına olan şeyi gerçekleştirir. En yetkin insan sadece kendine karşı değil, başkasına karşı da erdemli davranandır. Çünkü başkasına erdemli davranmak zor bir iştir. O zaman adaletin bu biçimi, erdemin bir bölümü değildir; fakat tüm erdemdir. Karşıtı olan adaletsizlik, kötülüğün bir bölümü değildir; fakat tüm kötülüktür. Bu şekilde anlaşılan adalet, erdemle özdeştir. Fakat onların ne'likleri aynı değildir. Başkalarıyla ilişkiler

konusunda erdem, adalettir. Adalet saf ve basit ruhsal durum olarak erdemdir (Aristoteles, 2014a: 1129b25-1130a10).

Aristoteles'in düşüncesinde her çeşit bilgi ve etkenlikte amaçlanan ereğin, "iyilik" olduğu belirtilmişti. Bu, özellikle onların en yükseği, en üstünü olan devletin etkenlikleri için doğrudur. Bu anlamda her devlet iyi bir amaçla kurulmuştur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir. Bu bütün toplum için iyilik olan şeydir. Zira bir toplumda adalet tüm insanların iyiliği demektir. Bu bakımdan adalet, bir toplum için iyi bir niteliktir. Adalet, kendisiyle birlikte diğer erdemleri de getiren bir erdemdir (Aristoteles, 2014c: I-1, III-12).

Aristoteles (2014c: I-2) aile, köy ve şehir-devletini (polis) doğal topluluklar olarak görmüştür. Ona göre ilkin, erkeklerin kadın ve kölelerle birleşmesiyle aile meydana gelir. Bundan sonra günlük ihtiyaçların ötesindeki bir amacın karşılanabilmesi için birden çok ev birleşince köy meydana gelir. Son birlik ise çeşitli köylerden meydana gelen şehir ya da devlettir (polis). Devletin oluşmasıyla hemen her açıdan süreç tamamlanmış olur. Kendi kendine yeterliğe erişilmiştir. Böylece, sadece yaşamın kendisinin sağlandığı baştaki durumdan, artık "iyi yaşamı" sağlayabilecek bir duruma gelinmiştir. Ona göre bu birlik, yani devlet, diğerlerinin amacıdır. Bunun doğasının kendisi bir amaçtır. Zira herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası denir. İnsan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.

Buradan hareketle Aristoteles (2014c: I-2), devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre insan topluluk içinde (sürü hâlinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır. Zira doğa, insanı siyasal bir hayvan yapma gayesiyle, tüm hayvanlar arasında sadece ona dil ve anlamlı konuşma yetisi vermiştir. Dil ise yararlı-zararlı ya da doğru-yanlış olanı bildirmeye yarar. Bu anlamda insan ile diğer hayvanlar arasındaki asıl fark, yalnızca insanların iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış, haklıyı ve haksızı sezebilmeleridir. İşte ona göre bir ailenin veya şehrin oluşmasını sağlayan şey de bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır.

Ona göre devleti sadece, aynı yerde yaşayan ve mensuplarını kötülükten alıkoyan, mal ve hizmetlerin değiş-tokuşunu temin eden bir topluluk olarak tanımlamak doğru değildir. Elbette, bir devletin varlığı için bunlar gereklidir. Ama bunların hepsinin varlığı bile bir devleti kendiliğinden meydana getiremez. Zira devlet, bütün insanların, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini mümkün kılabilmek için vardır. Bu anlamda iyi yaşama, hakikaten devletin hem toplu olarak hem bireysel olarak baş amacıdır. İyi yaşama ise ona göre mutlu ve soylu yaşamak, demektir. O hâlde, devlet adı verilen siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil; soylu eylemlerde bulunabilmek içindir (Aristoteles, 2014c: III-5, III-9).

Aristoteles devletin, gerek aileden gerek bireyden öncelikli olduğu görüşündedir. Zira ona göre bütün, parçadan önce gelmelidir. Böylece devletin hem doğal olduğu hem de bireyden önce olduğu açıktır. Ona göre insan nasıl ki tam gelişme durumuna ulaştığında hayvanların en iyisi oluyorsa, kural ve yasalardan ayrıldığında da en kötüsü olur. Erdemden yoksun insan, varlıkların en adalet bilmeyeni ve vahşisidir. Cinsel tutkuları ve açgözlülüğü açısından en kötüsüdür. Oysaki adalet devleti ayakta tutan orta direktir. Zira siyasal topluluğun temeli hak'tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ölçütüdür (Aristoteles, 2014c: I-2).

Aristoteles gerek yönetenin gerek yönetilenin erdemden pay alması gerektiğini düşünür. Ona göre yöneticide ahlâki erdemler eksiksiz bulunmalıdır. Zira yöneticinin ödevi başyapıcı olmaktır ve akıl başyapıcıdır. Yöneten öz-denetimli ve adaletli olmazsa iyi yönetemez. Yine yönetilenlerinde her biri için uygun olan tutarda erdemleri olmalıdır. Yönetilen erdemden yoksun olursa, onları iyi yönetmek olanaksızdır. Fakat bunların her birinin erdeminde ayrılıklar vardır. Yöneticinin iyiliği ile yurttaşın iyiliği aynı değildir. Nitekim emir vermeyi bilmek kadar söz dinlemeyi (itaat etmeyi) bilmek de iyi bir şeydir. Aristoteles'e göre yurttaşın iyiliği işte tam olarak budur. Yani yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmektir (Aristoteles, 2014c: I-13, III-4).

Devletlerde yasa koyucular, yurttaşlara bazı alışkanlıkları edindirerek, onları önceden eğiterek, onları iyi yurttaşlar yaparlar. Halkın eğitimi, açıkça yasalar aracılığıyla yapılır. Ve sadece iyi yasalar iyi bir eğitim sağlar. Her yasa koyucunun isteği budur. Eğer yasa koyucu bunu kötü yaparsa, eseri başarısızdır. İyi bir yönetim kötü bir yönetimden bu bakımdan ayrılır (Aristoteles, 2014a: 1103b5, 1179b20-35).

Ona göre ortak iyiliği amaç edinen ve mutlak adalete uygun bir yönetim doğru bir yönetimdir. Böyle bir yönetimde egemenlik bir kişinin, bir azlığın veya çokluğun elinde bulunabilir. Bir kişi, azlık veya çokluk, ortak yararı sağlama amacıyla devleti yönettiklerinde, bu yönetim doğru olur. Ancak yalnızca bir kesimin –bu kesim ister bir kişi, ister azlık veya çokluk olsun- menfaatini gözetirlerse, bu yönetim doğru ölçütten (örnekten) bir sapmadır (Aristoteles, 2014c: III-7).

Aristoteles (2014c: III-7), doğru yönetimleri üçe ayırmıştır: *Krallık*, *Aristokrasi* ve *Siyasal Yönetim (Anayasa-Politeia)*. Bunlardan krallık, ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimidir. Aristokrasi, birden çok kişinin, fakat bir azlığın yönetimidir. Siyasal yönetim (Anayasa-Politeia) ise tüm toplumun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı bir yönetimdir.

Bunlara karşılık olan sapmalar ise şunlardır: Krallıktan *tiranlık*, aristokrasiden *oligarşi*, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden *demokrasi*. Tiranlık tek yöneticinin çıkarı için tek'in yönetimi, oligarşi varlıklılıların çıkarı için azlığın yönetimi iken demokrasi yoksulların çıkarı için çokluğun yönetimidir. Bunlardan hiçbirisi bütün topluluğun yararını amaçlamaz. Başka

bir deyişle tiranlık, devlet üzerinde despotça yürütülen monarşi biçimidir. Hâkim güç varlık sahiplerinde olunca oligarşi; birikmiş bir serveti bulunmayanlarda, yani varlıksızlarda olunca da demokrasi olur (Aristoteles, 2014c: III-7, III-8).

Görüldüğü gibi Aristoteles'in düşüncesinde üç doğru yönetim bulunur. Bunlardan en iyisi zorunlu olarak, en iyi adamlar tarafından yönetilendir. "En iyi" tek bir adam olabileceği gibi bütün bir aile de olabilir. Aynı zamanda en çok istenilir yaşama ulaşma gayesiyle, kimileri yönetmeye kimileri yönetilmeye yatkın olan bir halk da olabilir. İdeal olarak en iyi devlete en iyi bir ya da birden çok adam egemen olacaktır. Yani, bu devlet ya bir krallık ya da bir aristokrasidir. Bu bakımdan "siyasal yönetim" ideal düzeyde en iyi olan değildir. Ancak genel kullanım için en iyi olanıdır. Yani kurulabilir en iyi yönetimdir. Ayrıca "siyasal yönetim" in kolaylıkla kabul edilme olasılığı da yüksektir. Zira yurttaş sayısını oldukça geniş tutar. Ama yurttaşlık; erdemli, yeterince zekâsı ve malı mülkü olan kimselerle sınırlanarak, aristokratik ilke de gözetilir (Aristoteles, 2014c: III-18, IV-1, IV-2).

Aristoteles'e göre insanlar, manevi ve zihnî iyilikten pay aldıkları ve bunlara uygun davrandıkları ölçüde mutlu olurlar. Aynı şey devlet için de geçerlidir. En iyi olan ve en iyi hareket eden devlet, mutlu devlettir. Eylemleri iyi olmayanların mutlu olmaları mümkün değildir. Erdem ve zekâ olmaksızın bir kişi veya devletin iyi eyleminden bahsedilemez. Hem kişiler hem de devletler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır (Aristoteles, 2014c: III-13, VII-1, VII-15).

Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde insanlar gibi devletin de iyi ve mutlu olabilmesi için erdemlere gereğince sahip bulunması gerekir. Zira adalet, yiğitlik, ölçülülük gibi erdemler olmadan devlet iyi yönetilemez. Bu anlamda insan ve devlet için mutluluk birdir. Böylece iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayanların, mutlu kimseler oldukları kabul edilir.

Bu bağlamda Aristoteles, felsefesinde genel olarak ahlâk ile siyaseti birlikte ele almıştır. Siyaseti erdemle birleşmiş yüce, üstün bir etkinlik olarak görmüştür. Siyasetin ereği olan "En Yüce İyi"yi yani iyi yaşama ya da mutluluğu, dolayısıyla devletin iyiliğini ve ortak yararı, bireysel yaşamın en yüksek amacı olarak belirlemiştir. Böylece Sokrates ve Platon'un siyaset ile ahlâk arasında kurduğıuyakın ilişkii, Aristoteles daha sıkı ve açık bir şekilde ortaya koymuştur.

2.2.4. Stoacılık

Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi yeni bir döneme girmiştir. "Helenistik Dönem", yaklaşık olarak MÖ 4. yüzyılda Büyük İskender'in seferleriyle başlamıştır. İskenderiye ve Roma'da devam eden Helenistik felsefe içerisinde yer alan okullardan birisi Stoa Okuludur. Okulun kurucusu Kıbrıslı Zenon (MÖ 334/333-262/261)'dur. Onu Assoslu Kleanthes (MÖ

304/303-233/232) ve Solsoslu (Soloi) Khrysippos (MÖ 281/277-208/204) takip etmiştir. Okulun önde gelen üç ismi Doğu kökenli düşünürler olduğundan, Stoa felsefesinin Doğu düşüncesinin etkisinde geliştiği söylenebilir.

Stoacılık, kadim Batı dünyasına Hristiyanlıktan evvel en fazla tesir eden, etik bir öğretilerdir. İskender'in tahtının yıkılışından sonra Yunanistan'da oldukça etkili olmuştur. Hristiyanlık onun yerini alana değin Roma düşüncesine egemen olmuştur (Stroll vd, 2014: 47). Stoacılık, etkisini Roma siyasal ve toplumsal yaşamına sağladığı uyuma ve Hristiyanlığı da besleyecek olan bir inanç sistemi sunabilmesine borçludur (Türk, 2016: 160). Stoacılar Yunan şehir devletlerinin ve İskender'in imparatorluğunun yıkılmasıyla büyük bir endişeye kapılmışlardır. Mevcut koşullarda toplumsal anlamda yeniden yapılanmanın mümkün olmadığını düşünen Stoacıların felsefesi bu bakımdan insanların bozulan dünyada kendi bireysel kurtuluşlarını kazanmaları gerektiği fikrine dayanır. Ve bu minvalde öğütler içerir (Stroll vd, 2014: 47).

Stoacıların ahlâk düşüncesi, onların metafizik görüşüne ve kader inancına dayanır. Stoacılara göre evrenin tek bir ilkesi vardır. O da Tanrı'dır. Bütün bir evren Tanrı tarafından yönetilir. Evrende hiçbir şey rastlantısal olarak meydana gelmez. Doğanın seyri katı bir şekilde kutsal/doğal yasalarca belirlenmiştir. Evrendeki canlı, cansız tüm varlıklar bu kutsal yasaya göre işler. Gerçekleşen her şey daha önce gerçekleşmiştir ve yine, tekrar tekrar gerçekleşecektir. Stoacılara göre Tanrı dünyadan ayrı değildir. O, dünyanın ruhudur ve "ruhun bedene yayılması gibi", bütün varlıkların içine Tanrı'nın bir parçası yayılmıştır. İnsanda bu parça "akıl"dır. İnsan kendisindeki akıl sayesinde öteki varlıklardan ayrılır. Hayvanlar içgüdüleri sayesinde sadece ayakta kalma mücadelesi verirken, insan, kendisine verilen akıl sayesinde kendini gerçekleştirme ve geliştirme potansiyeline sahiptir. Bu bakımdan dünya genelinde geçerli olan, her şeyin boyun eğdiği yasaları, insan aklıyla bilebilir ve onları bilinçli bir şekilde takip edebilir. Bununla birlikte insan, yine akıl sayesinde "doğru" ve "yanlış" gibi ahlâki değerlere sahip olur (Çaha, 2013: 41-42; Stroll vd., 2014: 49; Türk, 2016: 161; Zeller, 2017: 306; Russell, 2018a: 455).

Görüldüğü gibi Stoacılara göre doğada olup biten her şey yaratıcı ilkeye uygun olarak yani yazgısının önceden belirlediği biçimde gelişir. İnsanın tanrısal parçası olan akıl da "insana özgü doğa" olarak düşünülürse tanrısal olana, akla ve doğaya uygun yaşam bir ve aynı şey olacaktır (Türk, 2016: 161). Bu bağlamda Stoacı felsefe, organik bütün olarak gördüğü doğada, onun özü olan Tanrı'yla veya doğanın ruhuyla doğa arasında nasıl bir ilişki varsa, insanda da onun ruhuyla bedeni arasında öyle bir ilişki olduğu fikrine dayanır (Ülken, 2017: 24).

Stoacıların ana ilkeleri doğaya uygun hayattır. Bütün şeyler, doğa denilen tek bir sistemin parçaları olduğuna göre, bireysel yaşam doğayla uyum içinde olunca iyidir (Zeller, 2017: 306; Russell, 2018a: 456). Bu anlamda Stoacılık, ahlâki "tanrının/doğanın/yazgının/akılın yasasına boyun eğmek" şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanın yapması gereken, kendi yazgısını kavramak ve

ona tabi olmaktır. Bu yüzden mutlu olabilmek için insanın doğa düzenine uygun yaşaması, ruhu ile bedeni arasında düzen kurması ve bunu yapabilmek için de arzularını yenmesi gerekir. Bu hâliyle Stoacı mutluluk, arzuları dünyanın doğasıyla uyumlu kılmak demektir. Arzular, aşırı istekler, tutkular, duygulanımlar insanın ruhsal dengesini bozar ve onu mutsuz kılar. Bu yüzden insan, ruhunu çeşitli istek, tutku ve duygulanımlara açık tutarak mutluluğa ulaşamaz. Aksine, tüm bunlar insanı mutluluktan alıkoyan şeylerdir. Hâl böyle olunca insanın, aklını kullanıp ölçülü yaşaması, ruhsal düzenini bozan istekleri, tutkuları ve duygulanımları bastırabilmesi ve denetleyebilmesi gerekir. Zira arzu ve isteklerine boyun eğen bir kimse doğa düzeni içindeki yerini kaybetmeye ve ızdırıp içinde yaşamaya mahkûm olur. Başka bir deyişle insan değiştiremeyeceği kaderine boyun eğmelidir. Ondan şikâyet etmek, makul bir davranış olmadığı gibi, bu durumda sıkıntı ve ızdıraba da düşülmüş olur. Buna göre doğru eylem, doğa düzenini gözetken akılcı eylemdir. Erdem, insanın aklıyla doğa düzenine uygun davranma, kendini denetleyebilme beceri ve yeteneğidir. Bu anlamda doğa yasası ayrıca potansiyel ahlâk yasası olarak karşımıza çıkmaktadır (Özlem, 2015: 65; Türk, 2016: 161; Ülken, 2017: 24; Tubbs, 2017: 65; Taylan, 2018: 97).

Bu açıdan Stoacılar, insanların doğaları ile yani zekâları ve yetenekleriyle uyum içinde yaşamaları gerektiğini, ancak böyle bir yaşamın en yüksek mutluluğa ulaştırabileceğini savunmuşlardır. Bu noktada onların Platon ve Aristoteles'in görüşlerine katıldıkları görülür (Kropotkin, 2016: 122-123). Burada Stoa ahlâkının İlk Çağ'da bulunmayan yeniliği, arzulara karşı akıl ve irade gücüyle savaş fikridir. Bu fikir daha sonra Orta Çağ ahlâklarında büyük bir rol oynayacaktır (Ülken, 2017: 24).

Stoa ahlâkına göre mutluluk erdemli olmakla mümkündür. Erdem ise doğayla uyum içinde olan bir iradeye dayanır (Stroll vd., 2014: 49; Russell, 2018a: 456). Yani, yaşamda olup biten her şeyi kabul etmeyi öğrenebilen ve tüm bunların, değiştirmeye gücünün yetmeyeceği ilahi bir düzenin birer parçası olduğunu anlayabilen kimse erdemlidir. Dünyada her ne oluyorsa olsun, bu şeyler insan denetiminin dışındadır ve insan hiçbir hayal kırıklığına, öfkeye ya da hüsrana neden olmamalıdır. Olan olur; bununla ilgili yapacak hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan, dünyada karşılaştığı olayların ilahi bir takdir olduğunu anlayan biri, bu olayları değiştirme yönünde herhangi bir çabaya girişmeyecektir. Böylece bu türden bir çabanın beraberinde getireceği hayal kırıklığı, ümitsizlik ve kederden uzaklaşabilecektir. Dolayısıyla bunu anlayan bir kimse özgürdür. Olan bitenleri değiştirmeye çalışan kişi ise özgür değildir. Olaylara kayıtsız kalıp kendini, olayların onun temel karakterini etkileyemeyeceği bir zihin çerçevesine yerleştiren kimse erdemli olur. Bu anlamda Stoacılar, kişinin kendini tutku ve arzulardan özgürleştirmesine büyük önem vermişlerdir (Stroll vd., 2014: 49; Tubbs, 2017: 65).

Stoacılara göre insanın yaşamında yegâne iyi, erdemdir. Sağlık, şöhret, onur, mal mülk gibi şeyler önemsizdir. Erdem iradeye dayandığından, bir kimsenin hayatında hakikaten iyi veya kötü olan her şey sadece kendisine bağlıdır. İnsan yoksul da olsa, hapse de atılsa yine de erdemli

olabilir. Doğayla uyum içinde yaşamaya ısrarla devam edebilir. Bu anlamda Stoacılar başka kişilerin, sadece dışsal şeyler üzerinde etkisi olduğuna ve yegâne iyi olan erdemın büsbütün bireyin elinde olduğuna inanmışlardır. Bu açıdan Stoacılık iyi ya da kötü bir insan olmanın sorumluluğunu topluma değil, doğrudan kişinin kendisine yüklemiştir. Bu yüzden, eğer kişi dışsal olaylara, dünyevi şeylere kayıtsız kalarak iyi bir iradeye sahip olabilirse, o zaman erdemli olacaktır. Başkalarının onun üzerinde önemli ölçüde bir gücü olmayacaktır. Onun esas karakteri hayatındaki dışsal olaylar tarafından tahrip edilemeyecektir. Dolayısıyla dünyevi arzuların kurtulması koşuluyla da herkes kusursuz özgürlüğe sahip olabilecektir. Böylece “dışsal etkilere kayıtsız kalmak” fikri Stoacı ahlâkın temel ilkelerinden biri olarak belirir (Stroll vd., 2014: 47-50; Tubbs, 2017: 64; Zeller, 2017: 306; Russell, 2018a: 457).

Bu bakımdan Stoacılar, mutluluğu, dışsal çıkarların aranmasına değil, daha yüksek ve ideal bir şey için çabalamaya bağlamışlardır. İnsanın, mutluluğu, her şeyden önce “iç özgürlük”ün elde edilmesinde ve kendisi, ailesi ve toplumun iyiliği için tinsel bir yaşamın geliştirilmesinde bulacağına inanmışlardır (Kropotkin, 2016: 123).

Stoacı düşüncede dünyevi arzular, yalnızca yanlış yargılarla üstün gelir. Yargıları doğru olan bilge kişi, değer verdiği her şeyde kendi kaderinin efendisi olur. Çünkü hiçbir dış güç onu erdemden yoksun bırakamaz (Russell, 2018a: 457). Başka bir deyişle doğru bilgi kişinin haz, arzu, istek, endişe, korku gibi duygulanımlarını (*pathos*) ve zaaflarını tanıyarak onlardan arınmasını (*ataraxia*) sağlar. Duygusal dinginlik, böyle duygulanımlardan ve zaaflardan arınmış olma durumu olarak (*apatheia*) adlandırılır. Doğru eylemde bulunanlara erdemli denildiğine göre, erdemli olmak bilgi sahibi olmayı gerektirir. O hâlde, yanlış bilgilere sahip olan kişi, kendini doğru tanıyamamasından kaynaklanan yanlış eylemlerde bulunur. “Kötü” ya da “kötülük”, insanın aklını ve doğru bilgileri kullanmama hâlini; “yanlış eylem” aklî sorgulama ve akılcı yönlendirmeden yoksun ve hatalı bilgilere dayanan eylemi ifade eder. Bu tür eylemlerde bulunan insan da erdemsiz kişi olur (Özlem, 2015: 66). Dolayısıyla Sokrates’i izleyerek erdemi bilgi olarak, zaaf ya da kötülüğü cehalet olarak tanımlayan Stoacılar, duygulanımları ise yanlış değer yargılarına bağlamışlardır. Ahlâki bilgiyi akıl ve irade gücüyle sıkı bir biçimde irtibatlı hâle getirmişlerdir (Zeller, 2017: 307).

Buradan hareketle Stoacılar, tıpkı Platon gibi, dört tür erdemden söz etmişlerdir: bilgelik, yiğitlik/cesaret, ölçülülük/kendine hâkim olma ve adalet. Değer bakımından bütün erdemler birbirine eşittir. Birbiriyle irtibatlıdır. Tek bir erdem gibidir. Öyle ki bir erdem olduğu yerde hepsi vardır. Benzer şekilde, bunların zıttı olan bir kusurun/zaafın (akılsızlık, korkaklık, ölçsüzlük, adaletsizlik) olduğu yerde de hepsi vardır. Her türlü zaafın, birbirinden ayırt edilmeksizin, kınanması gerekir (Türk, 2016: 162-163; Zeller, 2017: 308).

Stoacılar göre iyi, “akıllı olanın, akıllı olduğu için doğaya uygun olanın kusursuzluğu”dur (Türk, 2016: 162). Akıllı insan her türlü kusursuzluğun idealidir. Bu mutluluğun yegâne şartı olduğundan her türlü mutluluğun da idealidir. Budala ise her türlü ahlâksızlık, kötülük ve bedbahatlığın timsalidir. Akıllı insan kendi başına özgürdür. Kendi başına güzeldir, zengindir ve mutludur. Tüm erdemlere ve her çeşit bilgiye sahiptir. Her şeyde kendi başına doğru davranır. Yegâne gerçek kral, devlet adamı, şair, kâhin, kaptan vs. onlardır. Akıllı insan gereksinimlerden ve elemenden bütünüyle uzaktır. Ve tanrıların yegâne dostudur (Zeller, 2017: 308-309). Bu anlamda Stoacılar göre akıllı ya da iyi insan her zaman mutludur. Budala ya da kötü insan her zaman mutsuzdur. İyi insanın mutluluğu Tanrının mutluluğundan hiçbir şekilde farklı değildir (Russell, 2018a: 462).

Stoacı düşüncede daima erdeme uygun yaşamak, insanın ödevidir. İlk kez Zenon tarafından kullanılan “ödev olarak doğru eylem” (*kathêkon*) kavramıyla akla yani doğanın düzenine uygun davranma kastedilir. Stoacılar’ın bu ödev anlayışı, insanların Tanrının onlara verdiği rolleri oynamaları gereğini ifade eder. Burada rolün ne olduğunun önemi yoktur. Zira insanlar, özgür-köle, zengin-yoksul, soylu-avam gibi toplumsal rolleri arasındaki farkların ötesinde, verilen ödevi yerine getirme noktasında eşitlenirler. Bu açıdan Stoacılar göre insanlar aynı ilahi yasaya boyun eğen “Tanrının çocukları” olarak kardeşirler (Türk, 2016: 163).

Bu görüşleriyle Stoacılar, bir anlamda toplumsal-siyasal yaşamı verili hâliyle doğallaştırmıştır. Bu durum Stoacılığı hem toplumsal yaşamı idame ettirme hem de toplumsal-siyasal yaşamda var olan eşitsizlikleri meşrulaştırma noktasında işlevsel kılar. Zira Stoacıların bireye erdemli ve mutlu bir yaşam için önerdiği şey; yaşamın koşullarını değiştirmeden, sorumluluklarını yerine getirerek hem toplumsal (pozitif) yasaya hem de ilahi yasaya boyun eğmesidir. Öyleyse “mutlu bir yaşam” bireyin, toplumsal konumundan bağımsız olarak ama aynı zamanda toplumsal ödevlerini yerine getirerek, yazgısını aklıyla takip etmesidir (Türk, 2016: 160, 163). Yani Stoacılık toplum dışılığı ve münzevi bir yaşam fikrini savunmaz. Aksine, evrendeki rasyonel düzenin ve ereğin, insanları toplum içerisinde görevler üstlenip onları ifa etmeye sevk ettiği görüşündedirler. Stoacıların, bu görüşleriyle, düşünce tarihinde doğal hukuk fikrinin ilk temsilcileri oldukları söylenebilir. Bu bağlamda Stoacılık, esas itibarıyla bireyci bir öğreti olmakla birlikte, ahlâksal yaşamın beraberinde toplumsal görevlerin de yerine getirilmesini gerektirdiğini savunmuştur. Bu yönüyle Stoacılık, bireylerin ahlâksal yaşamları kadar, yurttaş olarak hukuk düzenine bağlılıklarını da her zaman ön planda tutmuş olan Roma dünyasında büyük bir yaygınlık kazanmıştır (Özlem, 2015: 66-67).

Stoacılar göre bir insanın bütün insanlıkla münasebeti, ulusuyla olan bağlantısından çok daha önemlidir. Nitekim Stoacıların “dünya vatandaşlığı” düşüncesi siyasetin yerini almıştır. Stoacıların toplumsal ve müşterek hayat düşüncelerine göre her insan topluluğu, bireydeki aklın eşitliğine dayandığı için, insanlığın bütünüyle uyum içinde ve onun bir parçası olmalıdır. Başka bir

deyişle insanlar doğaları itibarıyla aynı olduklarına göre, aynı devletle (evrensel devlet) yönetilmeleri kaçınılmazdır. Tüm insanlar birbiriyle ilişki içindedir. Hepsinin kökeni ve kaderi aynıdır. Hepsi aynı yasaya (evrensel yasa) tabi olur. Tek bir devletin yurttaşları (evrensel vatandaşlık), bir bütünün azalarıdır. Bütün insanlar salt insan olmalarıyla iyi niyeti hak ederler. Hatta köleler bile haklarını talep edebilirler. Hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın saygıya layıktırlar. Herkes insan olarak düşmanlarına bile merhamet ve bağışlayıcılık borçludur. O nedenle yardım ve desteklerini onların kullanımlarına amade kılmalıdır. Bu evrensel vatandaşlık düşüncesi Stoacılığın Helen ve Roma döneminin gerçek temsilcisi olmasını sağlamıştır. Ayrıca Hristiyanlığın doğuşu ve yayılışında da önemli bir yer tutmasını sağlamıştır (Çaha, 2013: 42-43; Zeller, 2017: 312-313).

Stoacılar adalete, metanete ve benzerlerine olanak verdiği için bireylerin siyasal-kamusal yaşama katılımını olumlu ve gerekli görmüşlerdir. Onlara göre bilgiler “bir engel olmadığı sürece” ve kişisel ahlâksal yaşamlarına zarar vermedikçe, siyasi görevler almalıdırlar. Zira Stoacılar, bilgelerin siyasal yaşamda alacağı görevler sayesinde erdemliliğin yaygınlaştırılabileceğini savunmuşlardır. Zenon’a atfedilen “Yalnızca bilgiler kraldır.” sözü ile “bağımsız davranabilme yetisinin” bilgeliğin tanımlayıcı özelliği olduğu anlatılmaktadır. Böylece, Platon’un bilge-kralını hatırlatır biçimde, bilge ile egemen kral arasında bir paralellik kurulmaktadır. Nitekim en bağımsız siyasi şahsiyetleri onlar yetiştirmişlerdir. Zenon döneminden Roma Stoası’na dek artan sayıda Stoacı, kral danışmanlığı, yargıçlık gibi aktif görevlerde bulunmuştur. Önceki Stoacılar tarihsel olarak (felsefi olarak olmasa da) çok daha önemli olan Roma’yla bağlantılı üç kişi vardır: Seneca, Epictetos ve Marcus Aurelius; sırasıyla bir bakan, bir köle ve bir imparator. Özellikle Marcus Aurelius (MS 121-180) imparator olarak kendini Stoacı erdeme adamıştır. Aktif siyasetle yakın ilişki, Stoa felsefesinin hem kurulu düzenle uyumlu ve meşrulaştırıcı fikirler içermesinden kaynaklanmış hem de bu uyumluluğu pekiştiren bir işlev görmüştür (Türk, 2016: 164; Zeller, 2017: 312; Russell, 2018a: 459, 465, 467).

Özetle söylenebilir ki Stoacılar erdemli ve mutlu bir yaşam için toplumsal-siyasal yaşamda düzene uygun davranmayı, görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyi bir ödev saymışlardır. Böylece siyasal yaşama katılımı teşvik etmişlerdir. Ayrıca Stoacılar, felsefelerinde doğrudan siyasal konularla ilgilenmemelerine rağmen tüm insanların tanrısal akıldan pay aldığı için eşit olduğu düşüncesinden hareketle, herkesin “evrensel yasa”ya tabi olduğu şeklindeki “doğal hukuk” görüşüyle ve evrensel devlet-evrensel vatandaş fikriyle siyasal düşünceye önemli bir katkı sağlamışlardır. Stoacılık, tüm bu yönleriyle, Helenistik Dönem’in ve Roma İmparatorluğu’nun en temel felsefi sistemi hâline gelmiştir. Hristiyan felsefesi de Stoacılıktan önemli ölçüde esinlenmiş ve etkilenmiştir.

2.2.5. Yeni Platonculuk

İlk Çağ'ın ve Helenistik Dönem'in en son ve en önemli felsefî okulu olarak kabul edilen Yeni Platonculuk, Yunan kültür ve felsefesi ile Doğu düşüncesinin birbirleriyle karşılaşp iç içe geçtiği İskenderiye'de doğmuştur.

Yunan felsefesi genel olarak kendisini mitolojik dinî tesirlerden sıyırmaya çalışmıştı. Bunun yerine, ilmî ve aklî görüşleri bir dereceye kadar yerleştirmişti. Fakat zamanla, özellikle Helenistik felsefe içinde dinî etkilerin gittikçe gelişip yayılmaya başladığı görülür. Artık felsefe yalnız bir felsefe olmaktan öteye, insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamak gibi bir vazifeyi de yükleniyordu. Yani, din ile felsefe birbiri içine geçmiş, felsefî görüşler dinî motiflerle doldurulmuş bulunuyordu. İşte Yeni Platonculuk da böyle bir özelliğe sahiptir (Taylan, 2018: 104). Bu açıdan Yeni Platoncu felsefenin mistik ve dinî boyutu olan bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir.

Yeni Platonculuk, adından da anlaşılacağı üzere, esas itibarıyla Platon felsefesine dayanır. Zira Platon o zamana kadar geçmiş olan büyük filozoflar arasında mistik yönü en ağır basanıydı. Yeni Platonculuğun, Platon dışında Aristoteles'ten ve Stoa Okulu'ndan da birçok öğeyi bünyesinde barındırdığı görülür. Bu anlamda Yeni Platonculuk; Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı unsurların eklektik bir terkbini gerçekleştirmiştir, denebilir.

Yeni Platoncu Okulu Ammonios Sakkas (MS 175-242)'ın kurduğu söylene de, ölümünden sonra arkasında hiçbir eser bırakmadığından, okulun asıl kurucusu olarak öğrencisi Plotinos (MS 204/5-269/70) kabul edilir. Plotinos'un elli dört yazısı öğrencisi Porphyrios tarafından, konuları itibarıyla dokuzar bölümden oluşan altı kitap hâlinde düzenlenerek yayımlandığından, eseri *Enneades* (Dokuzluklar) adını almıştır.

Orta Çağ Hristiyanlığının ve Katolik teolojisinin biçimlenmesinde Plotinos'un önemli bir etkisi olmuştur (Russell, 2018a: 508). Diğer yandan Plotinos öncülüğündeki Yeni Platonculuk, İslam felsefesinde de büyük etki yapmış bir akımdır (Taylan, 2018: 104-105). Bu açıdan Helenistik Dönem'in son büyük filozofu Plotinos, aynı zamanda İslam ve Hristiyan Orta Çağı'nın da büyük önderi sayılabilir (Ülken, 2017: 25).

Plotinos, Platon'un öğretilerini birçok bakımdan berraklaştırmıştır. Onun materyalizme karşı iyi argümanları vardır. Ruh ile beden ilişkisiyle ilgili bütünsel kavrayışı, Platon ya da Aristoteles'inkinden daha berraktır (Russell, 2018a: 510). Onun felsefesi maddi olan her şeye karşı cephe alan bir mahiyettedir. Bu anlamda Antik felsefede büyük önem verilen hayat felsefesinin, Plotinos'un düşüncesinde, tamamıyla manevi ve derunî bir mahiyete bürünmüş olduğu söylenebilir (Taylan, 2018: 105).

Platon'un klasik diyaloglarında idealar sonlu ve yetkin varlıklardır. Sonsuzluk onlarda eksiklik, hatta yokluk vasfı gibi görülmüştür. Plotinos işte bu sonsuzluk fikrini canlandırarak ve onu olumsuz kavram olmaktan tümüyle çıkararak mutlak varlığın özü hâline getirmiştir. Nitekim bu fikir bütün Orta Çağ'da devam edecektir (Ülken, 2017: 26).

Plotinos'un felsefesine “varlığın birliği” düşüncesi hâkimdir. Onun düşüncesinde varlık derece derece alçalıyor ve sonsuza bölünüyor. Böylece sonsuz bir varlıktan âlemler meydana çıkıyor. Plotinos'un dizgesinde başlıca üç derece ya da terim vardır: *Bir*, *Zekâ* (Akıl, Düşünce, Us, Tin – Nous) ve *Ruh*.

Plotinos'un dizgesinde *Bir* her şeyin ilk ilkesi veya ilk nedenidir. Bir, aslında biraz belirsizdir. Plotinos onu bazen “Tanrı”, bazen “iyi” olarak adlandırmıştır. Bir, gerçekte sözle anlatılamaz. O, bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir. Onun hiç adı yoktur. Çünkü onun hakkında bir süjeden bahseder gibi konuşulamaz. Bu yüzden onun ne olmadığı söylenebilir; ama ne olduğu söylenemez. Ancak ondan aşağı nesnelerden hareketle ondan söz edilebilir (Plotinos, 2011: III-13, 14).

Bir, tüm nesnelerdir ama onlardan hiçbirisi değildir. Bir, her şeyin ilkesi olduğundan, her şey değildir. Ama tüm nesnelerdir. Çünkü her şey adeta ona döner. Daha doğrusu nesneler, henüz onun düzeyinde değildir; ama olacaktır. Onda hiçbir şey olmadığından, her şey ondan gelir. Bir, bizzat varlık değildir. Ancak varlığın türeticisidir (générateur). Varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramaz. Hiçbir şeye sahip değildir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu yüzden o yetkindir. Yetkin olduğu için taşar. Bu taşma neticesinde ondan farklı bir şey meydana gelir (Plotinos, 2011: II-1).

İlke, bir varlık değil de, bizatihi İyi olmalıdır. İlke, hiçbir şeye sahip değildir. Çünkü bir şeyi olsaydı onun sahip olduğu şey, iyi olurdu ya da olmazdı. Fakat iyi olmayan şey, kelimenin asıl ve ilk anlamıyla İyi'de bulunamazdı. İyi de, iyi varlık olamazdı. İyi ne iyiliğe ne de karşıtına sahip değilse, hiçbir şeye sahip değildir. Sonuçta, İyi, hiçbir şeye sahip değilse, tek başınadır ve nesnelerin geri kalanından izole durumdadır. Diğer nesneler ya iyidir ya da iyi değildir. Ve İyi, ne iyi olan ne de iyi olmayan nesnelere sahip değildir. Çünkü o, hiçbir şeye sahip değildir. Sonuçta, İlk anlamda İyi, bütün varlıkların üstündedir. O, tek iyidir. Onda hiçbir şey yoktur. O, katışıksızdır. Her şeye egemendir ve her şeyin nedenidir (Plotinos, 2011: V-13).

Bir hareket etmez. Bir'den gelen şey, hareket olmadan gelir. Bir'den sonra ikinci bir terim varsa, Bir hareket etmeden, ona yönelmeden ve onu istemeden, kısacası hiçbir hareket olmadan, bu terim var olmalıdır. Ondaki gelen bir ışık, tıpkı güneş ışığı gibidir. Bir'den türeyen eylem, sanki güneşten yayılan ışık gibidir. Her düşünülür doğa, bir ışıktır. Güneşi çevreleyen göz kamaştırıcı ışığın, güneş hareketsiz olmasına rağmen ondan doğması gibi, düşünülür ışık da hareketsiz olan

Bir'den gelir. Başta, düşünülürün zirvesinde ve onun üstünde, ışığı kendi dışına çıkarmayan Bir hüküm sürer. Başka bir deyişle, Bir, ışıktan önce olan, hareketsiz kalarak, düşünülür üzerinde ışıldayan, başka bir ışıktır. Üstelik tüm olgun varlıklar (kendi cinslerinden bir şeyi) türetirler. O hâlde her zaman yetkin olan varlık, her zaman türetir. Ezeli bir objeyi türetir ve o (her zaman yetkin olan varlık) kendinden daha az yetkin bir varlık türetir. Yetkinlik bakımından ondan sonra olan şey, sadece ondan gelir. Bir'den gelen varlık ondan ayrılmaz ama ona özdeş de değildir (Plotinos, 2011: I-6, III-12).

Bir'in yetkinliği, mükemmelliği dolayısıyla taşması (sudûr-emanation) sonucu *Zekâ* (Nous) meydana gelir. *Zekâ*, Bir'in bir imgesidir. Bir'den türemiş varlık, adeta Bir'e benzemelidir ve Bir'in özelliklerini korumalıdır. Onunla Bir arasında, ışıkla güneş arasındaki gibi benzerlik bulunmalıdır. Fakat Bir, *Zekâ* değildir. *Zekâ* bölünebilir; oysa onun gördüğü Bir, böyle değildir. *Zekâ* bilir ki, öz, Bir'e ait olan her şeyin bir parçası gibidir. Bir'den gelir; gücünü o, Bir'den alır ve onun sayesinde bir öz olmayı başarır. Çünkü öz, Bir'den gelir. *Zekâ* şunu görür: Hayatın, düşüncenin ve her şeyin var olma nedeni, kendisinin, bölünmez Bir'den çıktıktan sonra bölünmesidir. Çünkü Bir, nesnelerden hiçbirisi değildir. Her şey ondan gelir. Hiçbir biçim onu içermez. O, gerçekte sadece birdir. *Zekâ*, varlıklarda bulunan her şeyin toplamıdır. Bu nedenle Bir, *Zekâ*'da olan şeylerden hiçbirine sahip değildir; fakat her şey ondan gelir. *Zekâ*, bir defa meydana getirildikten sonra, kendisiyle birlikte bütün varlıkları, ideaların bütün güzelliğini ve bütün düşünülür tanrıları türetir (Plotinos, 2011: I-7).

Bir'den türeyen (*Zekâ*), Bir'e döner. O, aşlanmış ve bakışını kendine döndürerek *Zekâ* olur. Gerçekte *Zekâ* Bir'i görür ve sadece ona muhtaçtır. Fakat Bir'in *Zekâ*'ya ihtiyacı yoktur. *Zekâ*'dan üstün terimden doğan şey, *Zekâ*'dır. Ve *Zekâ*, tüm nesnelerden üstündür. Çünkü nesneler ondan sonra gelir. *Zekâ*, Bir'e benzediğinden, çokluk olan gücünü dışa akıtarak kendinden başka bir şey türetir. Onun ortaya çıkardığı şey doğrudan kendisinin bir imgesidir. O, kendisinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür (Plotinos, 2011: I-6, II-1).

Zekâ kendi yetkinlik noktasına ulaştığında Ruh'u türetir. Çünkü tamamlanmış bir varlık, türetmelidir. Çok büyük bir güç, kısır olmamalıdır. Fakat bu durumda, türetilen varlık türeticiden üstün de olamaz. O, türeticinin bir imgesi olduğundan, ondan aşağıdır (Plotinos, 2011: I-7).

Bir'in *Zekâ*'yı türetirken hareketsiz kalması gibi, *Zekâ* da ruhu türetirken hareketsiz kalır. Ancak ruh, bir şey meydana getirirken hareketsiz kalmaz. Kendinin bir imgesini türetmek için hareket eder. O geldiği varlığa dönerek üretilmiştir. Farklı bir hareketle ve ters yönde ilerleyerek duyulur dünyayı, doğayı, nesneleri, maddeleri türetir (Plotinos, 2011: II-1).

Sonuçta, İlk'ten sona kadar türeme böyle olur. İlk'ten sonra bir varlık varsa, artık bu, basit bir varlık değildir; çokluk olan birliktir. Her şey her zaman kendine özgü yerde kalır. Türeyen şeyin

sırası, kendini türeten şeyin sırasından aşağıdadır. Her şey kılavuzunu izlediği sürece, bu kılavuza özdeş olur. Ruh, Zekâ'nın kelimidir. Aynı şekilde Zekâ da Bir'in kelimidir ve eylemidir. Zekâ'nın imgesi olarak ruh, gerçekte Zekâ'ya doğru bakmalıdır. Aynı şekilde Zekâ, Zekâ olmak için Bir'e doğru bakmalıdır (Plotinos, 2011: I-6, II-2, IV-1).

Böylece Plotinos'un düşüncesinde Bir'den çokluğa doğru alçalışın karşılığında çokluktan Bir'e doğru yükseliş vardır ki o çokluğun Bir'i araması olarak görünür. Başka bir deyişle Tanrı'dan çıkan her şeyde, tekrar ona dönmek için bir arzu vardır. Her şey Tanrı'nın etrafında döner ve O'na yaklaşmayı arzular. Bu bakımdan insanın gayesinin de Bir olan Tanrı ile birleşmek olduğu ifade edilebilir.

Bir'e geri dönme özlemi çeken ruhun bu yolculuğunun düsturu, kendini keşfetmedir. Bir'e bu geri dönüş ruhun iç işleyişi yoluyla olur. Bu, duyu dünyasını terk edip bir tek zihinde yaşama girişimidir (Tubbs, 2017: 78). Bu açıdan Plotinos'un felsefesi, insanları dışarıya bakmak yerine daha çok içeriye bakmaya teşvik eder. İnsan içeriye baktığında, ilahi olan Zekâ'yı görür. Dışarıya baktığı zaman, duyulur dünyanın kusurlarını görür (Russell, 2018a: 527). Bu yüzden insan, algılarını kendi içine döndürmeli ve onlara dikkat etmelidir. Gereksizlikçe bütün duyulur sesleri dışarıda bırakmalıdır. Yukarıdan gelen tertemiz sesleri duymaya hazır ruhun algılama gücünü korumalıdır (Plotinos, 2011: I-12). Ancak insan kendi içine bütünüyle gömüldüğünde, en yüksek olana ulaşabilir. Bir yalınlaşma durumunda, bir vecd, esrime (ekstasis) hâlinde düşüncenin üzerine yükseldiğinde, ansızın tanrısal ışıkla dolar. Onunla kendisi arasında her türlü farklılık ortadan kalkacak kadar asli varlıkla doğrudan bir olur (Zeller, 2017: 393).

Bu açıdan "kendini bilme", bütün Platoncular'da olduğu gibi, onun felsefesinin de temel ilkesidir. Ruh dış dünyadaki nesneleri inceleyip, anlayarak ve zekâyı uygun davranarak, Zekâ'ya doğru yükselerek kendini bilebilir. Ruh, Zekâ'yı bilmek için kendine bakıp akıl yürütmelidir (Plotinos, 2011: III-3,4, 9).

İnsan Zekâ'yı bilmek isterse, ruhu ve ruhun en tanrısal bölümünü temaşa etmelidir. Kuşkusuz bunun için önce, sadece bedeni, ardından onu biçimlendiren ruhu, bundan sonra da duyumlamaları, arzuları, öfkeyi ve onu tümüyle ölümlü şeylere yönlendiren diğer önemsiz şeyleri kendisinden uzaklaştırmalıdır. Bundan sonra geriye kalan şey, "Zekâ'nın imgesi" denen şeydir. Nasıl ki güneş küreden sonra güneşi çevreleyen ve ışığını ondan alan küre gelirse, ruh da Zekâ'nın ışığına sahiptir (Plotinos, 2011: III-9). Düşünüldüğü temaşa etmeyi başaran ve gerçek zekânın güzelliğini kavrayan kişi, Zekâ'nın ötesinde olanı da yani Bir'i, Tanrı'yı da bilebilir (Plotinos, 2011: VIII-1).

Plotinos'a göre ruh, değerli ve tanrısal bir şeydir. Ruhun Tanrı'ya ilişkin tüm bilgisizliğinin sebebi, dünyanın nesnelere değer vermesi ve kendisini küçümsemesidir. Zira bir nesnenin peşinde koşan ve ona hayran olan kimse kendisini nesneden aşağı görüyor demektir. Bu kişi,

doğuşa ve ölüme mahkûm olan bütün nesnelerden daha aşağıda yer aldığından; kendisinin, bildiği şeylerin en değersiz ve en fanisi olduğuna inandığından, Tanrı'nın gücünü ve doğasını ruhuna asla yerleştiremez (Plotinos, 2011: I-1, 3).

Bir'i temaşa etmediğinde ruh, ışıksızdır. Aydınlatılır aydınlatılmaz aradığını elde eder. Ruhun gerçek amacı, bu ışıkla ilişki kurmaktır. Görmesini sağlayan bu ışığı, başka bir ışıkla değil kendi sayesinde görmektir. Çünkü ruh, kendini aydınlatan ışığı temaşa etmelidir. Güneş de kendinden başka bir ışıkla görülmez. Bir'i temaşa etmekse ondan başka her şeyi ruhtan söküp atmakla başanlıdır (Plotinos, 2011: III-17).

Ruh, en alt düzeyinde, duyularla iş görür. Bedensel gereksinimlerle iştahların egemenliği altındadır. Beden, Plotinos'a göre, ruhun gelişimine bir engeldir. Bundan dolayı o, bedenle ruhu katı bir ayırım içinde tutar. Madde dünyasında bedenle yaşayan bir ruh, duyusalla bağını koparan ruhun güzelliği ile karşılaştırıldığında çirkindir. Bedenin akli yozlaştırmasından, ruh ancak akıl yaşamını sürdüğü zaman kurtulmuş olur. Bu durumda ruh tüm tutkulardan özgürleşmiştir ve ideal formla birlik içindedir (Tubbs, 2017: 77-78).

Ruh doğası gereği daha yüksek bir dünyaya ait olduğundan, onun en yüksek hedefi ancak böyle bir dünyada yaşamak ve duyumsal dünyaya duyduğu eğilimden kendisini kurtarmak olabilir. Mutluluk mükemmel hayata, o da düşünceye dayanır. İlk şartı bedenden serbest kalmak ve onunla bağlantılı olan her şeyden arınmadır (katharsis). Katharsis bütün erdemleri ihtiva eder (Zeller, 2017: 392). Bu yüzden ruh, ancak ölçülü, adil, yiğit ve aklıbaşında olduğunda, ayrıca doğayı inceleyerek nesnelerin ne olduğunu anlayarak bilge olduğunda Zekâ basamağına varmış olur (Plotinos, 2011: IX-13; Çotuksöken ve Babür, 2015: 40-41).

Zekâ'ya yükselmiş olan insan artık kendini yalnızca bir sevgiye, Bir'i görme sevgisine bırakmalıdır. Bu vecd anında zaman zaman Bir'i görebilir. Daha doğrusu Bir, ona kendini gösterir. Böylece zaman zaman Bir'le bağlantı kurması mümkün olur. Mutluluğun asıl yaşandığı durum da Ruh'un tüm olanaklarını gerçekleştirdiği bu vecd/esrime hâlidir (Çotuksöken ve Babür, 2015: 41). Plotinos'a göre tutkun bir ruhu olan ve baştan beri gerçek bir felsefeye yetenekli olan biri oraya ulaşabilir. Güzeli yaratmak için çalışmak, aşkın işidir. Ancak o, bedensel güzelliklere değil; ruhsal güzelliklere, erdemlere, bilime, ahlâkî uğraşlara ve yasalara doğru yönelir. Ruhsal güzelliklerin nedenine ve daha yukarıya yükselir. Yükselişini, bu nedenden önce olan şeye, bizzat kendinden dolayı güzel olan son ve basit bir terime varana dek devam ettirir. Onun ızdırapları daha önceki bir yerde dinmez. Ancak bu noktada diner (Plotinos, 2011: IX-2). Kısacası, sonsuz saadet ve en üstün erdem insanı Tanrı'yla birleştiren, bir anlamda gerçek vatanına, babasına geri döndüren esrime dedir (Bergson, 2016: 65).

Bu bağlamda Plotinos'a göre en iyi hayat tarzı temaşa hayatıdır. O, temaşa hayatını bir yükselme hareketi olarak betimlemiştir. İnsan, bedene yönelmek ve ruha yabancı kalmak yerine, yükselmeyi bilirse ve bu dünyada bulunan ve bedenin tek nedeni olan, onu biçimlendiren ve ona aktivite kazandıran ruhu yukarıya kadar götürürse asıl mutluluğa ulaşabilir (Plotinos, 2011: I-10). Böylece Plotinos'un sistemi Tanrı fikrinden yola çıkar ve onunla birlik olma talebiyle sona erer. Tanrı'dan çıkmış olan varlığın sudûru ve yeniden ona dönüşü üzerine öğretilen her şey bu iki kutup arasında yer alır (Zeller, 2017: 386).

Onun etiğinin bütününe, ruh için her türlü kötülüğün temelini bedenle birleşmesinin teşkil ettiği ve her etkinliğin, duyumsal dünya ile kişiyi ne kadar az temasa getiriyorsa o kadar değerli olduğu fikri hâkimdir. Ona göre pratik ve siyasi etkinlik vazgeçilmezdir. Erdemli insan bundan uzak durmamalıdır. Fakat insanı harici dünyaya neredeyse içinden çıkılmaz biçimde bulaştırır ve başkalarına bağımlı hâle getirir. Ahlâki ve siyasi erdemler, teorik erdemlerin ancak kusurlu ikamelerinden ibarettir. Fakat bunlar da değer bakımından birbirlerine eşit değildir (Zeller, 2017: 393).

Bir bütün olarak bakıldığında Antik Yunan felsefesinde tamamen siyasal bir çerçevede ele alınan “iyi yaşam” sorunu Helenistik felsefe içerisinde gerek Stoacılık'ta gerek Yeni Platonculuk'ta giderek artan oranda daha az siyasaldır. Bu anlamda felsefede siyasete olan ilginin giderek azaldığı söylenebilir. Nitekim Yeni Platoncu sudûr ve temaşa düşüncesinin asıl ilgisi varlığın oluşumu ve bireysel kurtuluş üzerine olmuştur. Burada bireysel kurtuluş dünyevi anlamda “iyi yaşam”dan ziyade insanın Tanrı'ya ulaşması anlamında ruhsal kurtuluştur. Bu açıdan insanın temel gayesi, Antik Yunan'da dünyevi ve siyasal olduğu yerde, Yeni Platonculuk'ta mistik ve dinî bir mahiyet kazanmıştır. Bu özellikleriyle, Yeni Platoncu öğretisi Orta Çağ felsefesinin önemli bir kaynağı olmuştur.

2.3. Orta Çağ Felsefesi

Düşünce tarihinde genellikle Antik Dönem ile Modern Dönem arasında kalan ve beşinci yüzyılın başında büyük Hristiyan düşünürü Aurelius Agustinus ile başlayıp, Modern felsefenin başlangıcı sayılan on dördüncü yüzyılın sonlarındaki Rönesans'la sona eren döneme Orta Çağ felsefesi adı verilmektedir.

Yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan Orta Çağ felsefesinin oluşmasında Yahudi, Hristiyan ve İslam din ve inanışlarının büyük etkisi vardır. Aralarındaki bazı farklılıklara rağmen Yahudi, Hristiyan ve İslam düşünceleri Orta Çağ'da karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişler ve bir bütün olarak Orta Çağ felsefesini oluşturmuşlardır. Bu dönemin devraldığı miras ise kuşkusuz Antik Yunan felsefesidir. Özellikle Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu felsefe hem Yahudi hem Hristiyan hem de İslam düşünürlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Her ne kadar Orta Çağ

felsefesi genel anlamda Antik Yunan felsefesine dayansa da aralarında önemli bir fark vardır. Her şeyden önce Antik Yunan felsefesi aklı temele alan dünyevi bir mahiyettedir. Orta Çağ felsefesi ise Tanrı'yı ve vahyi temele alan dinî bir boyuta sahiptir. Bundan dolayı Orta Çağ'da, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, ahlâk ve siyaset felsefesinde de teolojik bir bakış hâkimdir. Bunu tüm dinî felsefe geleneklerinde görmek mümkündür.

2.3.1. Yahudi Felsefesi

Yahudi felsefesinin genellikle üç döneme ayrıldığı görülür: Helenistik Dönem (MÖ ikinci yüzyıldan MS birinci yüzyıla kadar), Orta Çağ Dönemi ve Modern Dönem (on sekizinci yüzyıldan günümüze). Bunlar arasında Orta Çağ Dönemi en verimli olanıdır (Hyman, 2017: 337).

Orta Çağ Yahudi felsefesi, genel anlamda “Yahudi inançlarının ve ibadete taalluk eden uygulamalarının felsefî kavramlar ve kurallarla açıklanması” olarak betimlenebilir. Yahudi felsefesi, Müslüman Doğu'da genel bir kültürel canlanmanın bir parçası olarak, onuncu yüzyılın ilk yıllarında başlamıştır. Yaklaşık üç yüzyıl boyunca, Kuzey Afrika, İspanya ve Mısır gibi Müslüman coğrafyalarda varlığını sürdürmüştür (Hyman, 2017: 337-338). Bu yüzden İslam felsefesinin Yahudi düşünürler üzerindeki etkisi büyük olmuştur. İslam felsefesinin doğuşunda (Süryanice'den Arapça'ya çevirilerde) ve Batı'ya geçişinde Yahudilerin büyük rolü olduğu gibi, İslam felsefesi de doğrudan doğruya Yahudi düşünürleri etkilemiştir. Bağdat'ta, Endülüs'te veya Mısır'da yaşayan bu düşünürlerin yazmış oldukları eserler Arapça'ydı. Kaynakları da İslam kelâmcıları ve filozoflarıydı (Ülken, 2017: 178). Bu anlamda Yahudi filozoflar esas olarak Arapları otorite olarak kabul etmişlerdir. Nitekim sistemlerini de onlara yaptıkları şerhler üzerinden kurmuşlardır. Özellikle İslamî çalışma sahası ile alakalı olan, hukuk ve kelâm ile ilgili teorilerden çoğunu kendi hukuki ve dinî metinleriyle uyumlu hâle getirmişlerdir (Leaman, 2017: 333). Yine İslam düşünürlerinin ellerinde geliştirilen ve tam bir ilâhiyat ve metafizik hâline getirilen Platon diyalektiği ve Aristo mantığı, Yahudi kelâmcılar tarafından benimsenmiştir. Bu yüzden Ülken (2017: 178)'e göre, onlara, Yahudi olmalarına rağmen, İslam medeniyetinin filozofları demek daha doğru olur.

Hyman (2017: 338-339)'a göre ise aralarındaki bu etkileşime rağmen, Orta Çağ Yahudi felsefesinin İslam felsefesinin bir şubesi olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü nasıl ki İslam filozofları Yunan ve Helen seleflerinin eserlerinden (Arapça çevirilerinden) kendi ihtiyaçları gereğince istifade ettiler ise, Yahudi filozoflar da, İslam filozoflarının eserlerinden kendi ihtiyaçlarına göre, gerekli uyarlamaları yaparak yararlanmışlardır. Bu anlamda Yahudi felsefesinin büyük ölçüde İslam dünyasında ortaya çıkan felsefenin devamı olduğu öne sürülebilir.

İslam coğrafyasında bu denli etkin olan Yahudiler, Orta Çağ boyunca, Hristiyan ülkelerin kültüründe hiçbir rol oynamadılar. Zira uygarlığa katkıda bulunamayacak kadar ağır zulme uğradılar. Hristiyanlar, özellikle dinî heyecan zamanlarında Yahudilere eziyet ettiler. Bu dönemde

Yahudiler yalnızca Müslümanlar arasında insan muamelesi gördüler. Felsefeyle ve aydın düşünceyle ilgilenebildiler. Özellikle Endülü's'te bilgiye katkıda bulundular (Russell, 2018b: 42-43).

Orta Çağ'ın önde gelen Yahudi filozoflarından birincisi Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî (Saadia Gaon) (882-942)'dir. Mutezile'den¹ etkilenen Feyyûmî, ayrıca eserlerinde Platoncu, Aristocu ve Stoacı terimleri de kullanmıştır.

Feyyûmî hukuk felsefesi ve nübüvvetle ilgili meseleleri ele alırken insan davranışını yöneten, onları yeryüzünde mutlu kılacak ve ebedi saadeti temin edecek iki tür yasayı birbirinden ayırmıştır: akıl yasaları ve vahiy yasaları. Feyyûmî'ye göre akıl, iyilik eden birine minnettarlık duymak ve ona uygun bir şekilde karşılık vermek, saygısızlığı kabul etmemek, başkasının hakkına tecavüz etmemek, işçiye ücretini ödemek gibi birtakım ahlâki yasaları dikte eder. Bunlar sezgisel olarak insan aklı için aşikâr olan yasalardır. Feyyûmî ayrıca adil, doğru sözlü, eşitlikçi ve tarafsız olmak, komşunu kendini sevdiğin gibi sevmek, insan öldürmekten, zinadan, hırsızlıktan, dedikodudan ve insanlarla ilişkilerde hilekârlıktan kaçınmak gibi Tanrı'nın insanlara aşıladığı çeşitli ilkeleri sıralamıştır. Bunlar vahiy yoluyla insana ulaşan ilâhî iradenin istemesi sonucu konulan kurallardır. Fakat "O'nun yapmamızı emrettiği şeyler açısından baktığımızda, O bu tür şeyleri onaylamayı aklımıza naksetmiştir." Feyyûmî'ye göre kişi yeterli hayat tecrübesi ve rasyonel güçlerini geliştirme yönünde uygun bir eğitim sayesinde görevini anlayabilir. O, burada akıl ile inanç arasındaki ilişkiyle ilgili bir açıklama sunmaktadır. Feyyûmî, ilâhî vahyin insanlara ahlâkî ilkelerle ilgili bir kılavuzluk yapmamış olsaydı da insanlık bu ilkelerle ilgili bir öğretiyi aklıyla çıkarabilirdi, diye düşünmektedir. Bununla birlikte vahyin insanlara, onların yardımsız aklı kullanmaya bırakılmalarından daha erken ve daha doğru bir şekilde yükümlülüklerini tanıma imkânı sunduğunu kabul etmiştir (Stroll vd, 2014: 57-59; Hyman, 2017: 341).

Feyyûmî, kendisine ahlâkî özgürlük bahşedildiği hâlde evrenin merkezinde bulunan insanın bir yaratılış gayesi olduğunu ileri sürmüştür. Âlem, insanın zevklenmesi için ya da arzularını yerine getirmesi için değil faydası için yaratılmıştır. Hayat kısadır. Bu kısa dönemde, şayet seçim yapmak mümkün olursa, yapılan seçimler mutlak bir öneme sahiptir ve aşkın sonuçları vardır. Öbür dünyada iyi kimse mesut bir hayat geçirir. Kötü bir kimse de azaba düçar olur. Allah insanların seçimlerine müdahale etmez. Ancak insana yapabilme gücü verir ki bunun, seçebilme gücünü de

¹ Mutezile kelâmı (Mütekellimûn), birinci olarak Kur'an tarafından gündeme getirilen "Tevhid" ve "İlahî adalet" gibi belli başlı meselelerin ele alınması, Kur'an'ın Allah'ın bir olduğunu söylediğinin ve onu birçok sıfat ile tavsif ettiğinin gözlenmesi sonucu, ikinci olarak da Allah'ın, insanların fiilleri de dahil olmak üzere dünyada her şeyin nedeni olarak görülmesinin ve işledikleri günahlar dolayısıyla insanları cezalandırmasının gözlenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Birinci sorunu çözmek için Mutezile, sıfatların çokluğunun, Allah'ın birliğine hâlel getirmeyecek şekilde O'na atfedilebileceğini göstermek zorundaydı. İkincisini çözmek için de Allah'ın, kadir-i mutlak olmasına karşı, insanlara özgür seçme hakkını verdiğini ve bu yüzden de insanları kendi eylemlerinden sorumlu tuttuğunu savundu. Mutezile düşünürleri, bağımsız bir felsefe geliştirmekten ziyade Kur'an'da geçen problemleri çözme konusuna ilgi gösterdikleri için eserlerinde eklektik bir yapı göze çarpar. Yani eserlerinde çok çeşitli felsefî kaynaklardan deliller getirmişlerdir (Hyman, 2017: 339-340).

kapsaması gerekir (Goodman, 2017: 371). Bu noktada ona göre peygamberlerin getirdikleri vahiy ve yaptıkları ahlâkî kılavuzluk, ahlâkî davranışın bir ölçüde yetkinleşmesi için gereklidir. İnsan, “evrenin merkezi” olsa da, kabul etmelidir ki Kutsal Kitabın yasası ebedi ve ezelidir. Asla kaldırıp bir tarafa atılamaz. Feyyûmî, aklın, bir Yahudi olarak kendi inançlarını desteklediğini fakat onun yerine geçmediğini savunmuştur (Stroll vd, 2014: 59).

Feyyûmî’ye göre, insanlar hakkında, iyiliklerinin ya da kötülüklerinin çokluğuna göre hüküm verilecektir. Dış davranışların deruni ahlâkî değerlerinin ne olduğunu kesinlikle Allah bilir. Burada, Yunanlıların değer ahlâkını Eski Ahit’in emir ahlâkı ile uzlaştırmaya başlayan Feyyûmî, İslam düşünürlerinden İbn Miskeveyh’in habercisi konumundadır. Aristoteles gibi o da her eylemin önemli olmasına rağmen, tek bir eylemin kişinin karakterini yansıtmadığını savunmuştur (Goodman, 2017: 371).

Feyyûmî’nin ahlâk öğretisi insan doğasının ve ilgilerinin çokluğunun kabulüne dayanır. Bu bakımdan çoğulcu ve insanî bir öğretilerdir. Platon gibi, iyi hayatın bu ilgilerin ölçüsü olduğuna inanmıştır. Ancak o, Platon’un insan ilgilerini, nefsin entelektüel, şehvî ve canlı boyutuna dâhil etmesini kabul etmemiştir. Onun tespit ettiğine göre insanî ilgiler ve istekler, perhiz, yeme, içme, cinsellik, tutkulu ya da romantik aşk, zenginlik, soy sop edinmek, ziraî ve medenî gelişme, uzun ömür sürme, iktidar, intikam alma, bilgi, ibadet ve dinlenme gibi şeylerin her biri bir anlamda iyidir. Fakat bunlardan hiçbirisi tek başına doyurucu bir hayat temin edemez. Diğerlerinin desteği olmaksızın her biri kendi başına yetersiz kalacaktır. Kişinin, bunlardan herhangi birisini varlığının yegâne gayesi hâline getirmesi ve bu insanî isteklerden birine uyarak diğerlerini bir kenara bırakması, diğerleri konusunda kendi kendini aldatması demektir. Bu da kişiye iyi bir karakter ve hayattan çok, kötü bir karakter ve hayat temin edecektir (Goodman, 2017: 374).

Örneğin; yeme ve içme, bedenin ve aklın hayatiyetinin devam etmesini sağlar, yeniden üremeyi besler. Fakat obur kimse; göbek büyüten, sağlıksız, bencil, kafası bulanık, şehvet düşkünüdür. Yine iktidar ya da otorite, diğer hedefler gibi, kötü değil bilakis iyidir. Âleme nizam vermek için gereklidir. Ancak o kendine yeterli hâle gelince, küstahça bir kibir ve zulmü ortaya çıkarmaya olan eğilimi onu kendiliğinden yıkıcı hâle getirmektedir. Böylece bir otoritenin coşkunu kendine aşırı güven hâlinde çıkararak, bir zorbanın terörüne, insanlardan kuşkulandırmaya, şüphelenmeye ve insanlıktan nefret etmeye dönüştürmektedir. Bilgi hiç kuşku yok ki “iyi”dir. Ancak insani yaşamda gerekli olan tüm diğer şeyleri bir kenara bırakarak bilgiye karşı aşırı bir iştah duymak, kişinin sağlığını bozacak hatta onu sersemletecektir. Bahsettikleri için Allah’a duyulan minnettarlığın bir ifadesi olarak ibadet, yerinde bir davranıştır. Ancak diğer faaliyetleri dışlayan bir hedef olarak kabul edildiğinde, tıpkı bilgi peşinde gitmede olduğu gibi bu da kendi kendine zarar verici hâle gelir. Kısacası ilk bakışta iyi görünenler, ancak diğerleriyle birlikte değerlendirilir ve onlar tarafından kontrol edilirse fiilî bir iyi olmuş olur (Goodman, 2017: 375-376).

Bu anlamda Feyyûmî, ahlâk konusunda birleştirici çoğulculuk anlayışını vurgulamıştır. Ona göre karışma, güzellik için esastır. Tatlar, renkler, hatta kokular gereği gibi birbiriyle karıştırıldığında güzel olur. Bunlar sade olarak bırakıldıklarında, kaba, sevimsiz, hatta zararlıdır. Tüm iyilerin kendine özgü yer ve bağlamları vardır. Eğer bir kimse sadece mevcut arzu ve iştahına uygun olan temelleri değil de samimiyet ve tevazu ile hakikati arıyorsa, iyilerin yeri ve bağlamları bulunabilir. Bu noktada Feyyûmî'ye göre insanın vazifesi, bu dünyada soylu rasyonel varlıklar olarak, doğasıyla ilgili olan iyiler arasındaki en uygun ölçüyü araştırıp bulmaktır. Tevrat'ın gayesi de, insanın doğasına uygun olan hiçbir iyi şeyi reddetmeden, aklın yerini gasp edecek olan hiçbir şeye müsaade etmeden kendini bunu yapabilecek hâle getirecek bir hayat tarzı tasvir etmesidir (Goodman, 2017: 377).

Bir başka önemli Yahudi filozof, Kindî'den ve kendi döneminde İslam coğrafyasında dolaşımda olan Yeni Platoncu eserlerden etkilenmiş olan İsaac İsraili (855-955)'dir. İsraili'nin insan felsefesi, ruhun ait olduğu yüce âleme geri dönmesini öngören tipik Yeni Platoncu düşünceye dayanır. Bu süreçte üç safha vardır: Arzu ve ihtiraslardan yüz çevirmek suretiyle tasfiye olma, ebedi şeylerin bilgisini ihtiva eden hikmeti hâsıl eden aydınlanma (işrâk), semavi hikmetle (Allah'la değil) ittihad ya da birleşme. İsraili, peygamberle filozof arasında çok fazla belirgin bir ayrım görmemiştir. Ona göre her ikisi de ruhun yükselişi ve insanların hakikat ve adalete doğru yönlendirilmesiyle alakalıdır (Hyman, 2017: 343).

İbn Gabirol (Avicebrol) (1021/2-1057/8) en önemli Yeni Platoncu Yahudilerden birisidir. Hatta İspanya'da Yahudi Yeni Platoncu düşüncenin babası olarak görülür (Lancaster, 2017: 379). İbn Gabirol Yeni Platoncu sudûrculuğun güçlü etkisiyle Allah'ın aşkın bir varlık olduğunu kabul etmiştir. Allah'ın ancak olumsuz ifadelerle bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre Allah dışında, ruhani varlıklar da dâhil, evrende var olan her şey, her varlık madde ve formdan müteşekkildir. Allah yaratıcıdır. Fakat formların ilerlemeci inışıyle daha alt düzeydeki şeylerin ortaya çıkmasını sağlayan Evrensel İrade olarak iş görür. İnsan hayatının gayesini, ruhun yüce âleme yükselmesi olarak ifade eden İbn Gabirol, bunun ise ancak iyi bir hayat ve felsefî düşünceyle mümkün olduğunu belirtmiştir. İyi bir hayat herkesin kendi bünyesinde kendi kendini yetkinleştireceği bir süreçte yatar. Bununla o kendisini daha az cisimsel, buna karşın daha yüksek formlarla birleşmeye uygun hâle getirir. Bu anlamda eğitim, entelektüel gelişme ve iyi niyet her şeyin kaynağına geri dönüş için gereklidir (Stroll vd, 2014: 59-60; Hyman, 2017: 344).

Orta Çağ'ın önemli Yahudi filozoflarından Yudah (Judah) Halevî (1075-1141) müşterek kaynakları olduğu anlaşılan Gazzâlî gibi Aristo akılcılığını eleştirmiştir (Hyman, 2017: 346). Rasyonalizmin hem dinî hem de felsefî biçiminin ilk ve en anlamlı eleştirmenlerinden biri olan Halevî'ye göre ilâhî düzene ait olan her şey, nihai anlamda aklın hükümrân olduğu alandan daha üstündür. Aklın onu kâfi derecede açıklaması mümkün değildir (Kogan, 2017: 385-388).

Halevî, insan davranışını açıklarken dindarlığın merkezî bir öneme sahip olduğunu vurgulamış ve tamamen dinî bir ahlâk şekli sunmuştur. Ona göre insanı Allah'a yaklaştıran felsefî spekülasyon değildir. İnsan hayatının amacı sadece ilahi emirleri yerine getirmektir. Bu noktada insanların ahlâkî kılavuzluğu ve yükümlülüğü için Kutsal Kitapta ilahi yasa yoluyla ifade edilen Tanrı'nın iradesinden başka bir kaynak olmadığında ısrar etmiştir. Halevî aklî ve naklî emirler arasında yapılan *kelâmî* ayrımı kabul etmiştir. Ancak ona göre aklî emirlerin sadece hazırlayıcı bir işlevi vardır. Buna karşılık iyi hayata giden yolda hakiki rehber naklî emirlerdir. Allah'ın kulları hükümdar gibidir. Bunlar beden ve ruhun her bir parçasına hak ettiği neyse onu verirler. Ayrıca Halevî ılımlılığı kabul etmiş ama zâhidâne yaşantıya, çileciliğe karşı çıkmıştır. Bu anlamda o, tek başına niyetin ahlâkî mükâfat için yeterli olmadığını, mükâfatı hak edebilmek için mümkün olduğunca eylemlerin de gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Stroll vd, 2014: 60; Hyman, 2017: 346-347).

Halevî'nin çağdaşı olan Bahyâ İbn Pakûda da Yeni Platoncu düşünceden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Âlemin kaynağını ve ruhun doğasını sudûr ile izah etmiştir. İbn Pakûda'ya göre ruh, Allah'ın insan bedenine yerleştirdiği basit ruhani (manevi) bir cevherdir. Ancak ruh, Allah'ın yüce ışığına yapışmak olarak tavsif edilen manevî bir hâl kazanmak, yani gelmiş olduğu yüce âleme geri dönmek ister. Bu âleme dönmek ahlâkî erdemlere uymak, beden arzu ve elemelerinden kurtulmak ve bilgi edinmek ile mümkündür (Hyman, 2017: 344-345).

İbn Pakûda ahlâk sistemini sunarken çeşitli görevlerden söz etmiştir. İlk görev Tanrı'nın varlığını, birliğini ve yaratılmamışlığını kabul etmektir. İkinci görev, ilahî bilgeliğin yaratılmışlar üzerindeki kanıtları hakkında tefekkür etmektir. Üçüncü görev, davranışlar ortaya koyarak Tanrı'ya hizmet etmekle ilgilidir. Bu noktada İbn Pakûda, çağdaşı Halevî'nin iyi niyetin iyi eylemlerle tamamlanması gerektiği şeklindeki görüşünü desteklediği söylenebilir. Bir başka görev ise Tanrı'yı sevmektir. İbn Pakûda bu yükümlülüğü fark etmenin zihinde doğuştan gelen bir dürtüden kaynaklandığını savunmuştur. Bu sevginin yetkinleşmesi için ilahî lutf (inayet) ihtiyaç vardır. Fakat bunun için doğal ve felsefî bir hazırlık da söz konusudur. Tanrı sevgisi, “inanmanın kalbi bu dünya sevgisinden ve şehvetlerden uzaklaştığı zaman, idrak ve anlayışın bir sonucu olarak” insanın ruhunda gelişir (Stroll vd, 2014: 61).

Orta Çağ Yahudi felsefesinde en etkili filozof, İbn Meymûn (Maimonides) (1135/8–1204) olmuştur. İbn Meymûn, döneminin en büyük sistematikçilerinden ve ahlâkçılarından birisidir. O; Aristoteles ve onun Helenist yorumcularının yanı sıra Fârâbî, İbn Sina ve İbn Bâcce gibi Müslüman filozoflardan da önemli ölçüde etkilenmiştir. İslam felsefesini çok iyi bildiği gibi daha sonraki Müslüman filozoflar da kendisinden yararlanmışlardır (Broadie, 2017: 393-394; Hyman, 2017: 348-349).

İbn Meymûn'un ahlâk felsefesi Aristotelesçiliğin bir uyarlamasıdır. Aristotelesçi “orta yol” doktrinini “Tanrı’yı taklit” (imitatio dei) kavramıyla destekleyerek bir anlamda Aristoteles felsefesini Yahudi inancıyla birleştirmiştir. Ona göre bir kimse, gücü nispetinde Tanrı’nın yolundan gidenleri (peygamberleri) izleyerek ve taklit ederek kendisini eğitmek zorundadır. “Rabbin yolu” adını verdiği bu yolu taklit edemeyenlerin ifrata ya da tefrite düşeceğini ifade etmiştir (Broadie, 2017: 405-406).

İbn Meymûn bu noktada, peygamberin siyasi fonksiyonu üzerinde de durmuştur. Ona göre peygamber olmak ahlâki erdemlere sahip olmanın yanında siyasi görevlerini ifa için, yani kitlelerle iletişim kurmak için, gelişmiş bir zekâyâ ve tahayyüle sahip olmayı da gerektirir. Zira Tevrat, insanları sadece ahlâki değil aynı zamanda entelektüel olgunluğa da yönlendirir (Hyman, 2017: 350). Dolayısıyla burada İbn Meymûn’un, Tanrı’nın yolundan giden ve diğer insanların da onu izleyip taklit etmesi gerektiğini söylediği peygamberi, Platon’un filozof-kral kavramı ile uyumlaştırarak devletin ideal yöneticileri olarak gördüğü söylenebilir. Yöneticisi peygamber olan toplumlar, onu izleyerek “Rabbin yolu”ndan gidebileceklerdir. Böylece hem ahlâki hem de entelektüel olgunluğa erişeceklerdir.

İbn Meymûn orta yol doktrinini tatbik ederken ahlâk ve tıbbî uygulama arasında da bir paralellik kurmuştur. Ahlâksız bir davranışta bulunanlara şu tavsiyede bulunmuştur: “Bunlar bilge kimselere –ruh doktorları- gitsinler. Bunlar onların hastalıklarını, orta yola dönünceye kadar, onlara öğretecekleri karakter özellikleri ile tedavi edeceklerdir”. Yani İbn Meymûn erdemi terapatik metotlarla elde edilebilir bir şey olarak görmüştür. İnsanların entelektüel yetkinlikleri sağlanarak ahlâksız fiillerin tedavi edilebileceğini, iyileştirilebileceğini savunmuştur (Broadie, 2017: 407-408).

Kötülük meselesine Yeni Platoncu bir anlayışla yaklaşan İbn Meymûn, kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak tanımlamıştır. Ona göre kötülük ancak “bir şeye göre kötülük”tür. Kötülük, daima herhangi bir şeyin bulunmayışı hâline nispetle düşünülür. Ölüm hayata nispetle, hastalık sağlığa nispetle kötülüktür. Allah’ın hakikî etkisi iyiliktir, çünkü o varlıktır. Âlem ve ondaki bütün varlıklar yokluktan varlığa geçtikleri için, onlar eksiklik ve yoksulluk ile doludurlar. Öyle ise âlemde iyilikten çok kötülükler vardır. İbn Meymûn üç tür kötülükten bahsetmiştir. Birincisi, insanın doğuş ve bozuluşa tabi olmasından ileri gelen (tabii) kötülüklerdir: hastalıklar, beden sakatlıkları gibi. İkincisi, insanların birbirlerine karşı yaptıkları (siyasi) kötülüklerdir: vahşilik, zulüm gibi. Üçüncüsü, insanlardan her birinin kendi yaptığı işten dolayı başına gelen (ahlâki) kötülüklerdir. Bütün insanlar bu türlü kötülüklerden şikâyet ederler. Fakat pek azı bundan dolayı kendisini suçlu görür. Bütün düşüklükler ve ahlâksızlıklar bu kötülüklerden doğar (Ülken, 2017: 192-193). Üç türlü kötülükten –tabii, siyasi ve ahlâki- son ikisini insanların kontrol etmesi mümkündür (Hyman, 2017: 351).

İbn Meymûn, nihai hedefi mutluluk ya da refah olan insanın ahlâk problemini din ile ilişkili olarak ele almıştır. Tevrat'ın bütün buyruklarının Tanrı'nın hikmetinden kaynaklandığını öne süren İbn Meymûn, Tervat'ta hem ruhun (aklın) hem de bedeninin iyiliğinin ve mutluluğunun amaçlandığını savunmuştur. Ona göre bu amaç, ahlâki ve siyasi erdemlere sahip olmayı içine alır (Hyman, 2017: 351). Bu anlamda onun bakış açısına göre insanın ahlâki yükümlülükleri nihai olarak ilahi yasadaki kaynaklanır.

Bu bağlamda İbn Meymûn'a göre sevgiyle Tanrı'ya kulluk eden, hukuku öğrenen ve emirleri yerine getiren, bilgelik yolunda yürüyen, her ne olursa olsun dışsal bir korku ya da arzu ile hareket etmeyen bir kimse gerçek manada doğru davranmış olur. Nihayetinde mutluluk ona gelir (Stroll vd, 2014: 63).

İbn Meymûn'dan sonra gelen bir başka Orta Çağ Yahudi ahlâkçı Hillel b. Samuel (1220-1295), İbn Meymun'un görüşlerini yorumlamış ve savunmuştur. Hocası olan İbn Meymun'un öğretisinden sapmamıştır (Stroll vd, 2014: 66).

En orijinal Orta Çağ Yahudi filozoflardan biri olan Levi b. Gerson (Gersonides) (1288-1344) ise İbn Rüşd'ten etkilenmekle birlikte kimi konularda da onu eleştirmiştir. Gerson, İbn Rüşd ile zirvesine ulaşan Arap felsefe geleneğini yenileyerek, bu felsefenin devam ettiricisi olarak görülebilir (Freudenthal, 2017: 409; Hyman, 2017: 354).

Gerson, bir kimsenin mükemmelliği ve uhrevî hayatının, hayatı boyunca elde ettiği bilgiye dayandığı yönündeki yaygın görüşte şahsi bir değişiklik yapmıştır. O, İbn Meymûn'dan farklı olarak, mutluluğa neden olan bilginin, sadece ve hatta temelde, metafizik bilgi olmadığını, ancak maddî dünyanın bilgisi olduğunu savunmuştur. Gerson'a göre bilginin (özellikle de tecrübi bilginin) kazanılması hayatta en büyük mutluluktur. Bunun yanında Tevrat'ın, bir kimseyi nihai saadete ulaştıran “en mükemmel bir *nomos*” olduğunu da ifade etmiştir (Freudenthal, 2017: 414,417).

Hasdai b. Abraham Crescas (1340-1410), Aristoteles karşıtı olan Yahudilerin en önemlisidir. Aristotelesçi felsefenin Yahudi ekollerinde kullanılmasına karşı çıkmıştır (Stroll vd, 2014: 66; Hyman, 2017: 355). Crescas'ın temel vurgusu entelektüel başarılarından ziyade Tevrat'ın emirlerine uyma ve Allah sevgisi üzerinedir (Hyman, 2017: 355).

Orta Çağ'ın sonlarında yaşamış olan Joseph Albo (1380-1444) üç tür yasadaki söz etmiştir: doğal yasa, konvansiyonel yasa ve ilahî yasa. Doğal yasa her yerde, her zamanda ve herkes için aynıdır. Konvansiyonel yasa, bilge bir kimsenin akıl ile uyumlu olarak geliştirmiş olduğu yasadır. İlahi yasa (şeriat) ise Allah'ın peygamber aracılığı ile göndermiş olduğu yasadır (Hyman, 2017: 357).

Albo, doğal yasaya İbn Meymûn'un istediğinden daha fazla önem vermiştir. Bu doğal yasa bütün insan topluluklarında adaleti korumak; cinayet, hırsızlık, soygun gibi yanlışları önlemek için gereklidir. Ona göre doğal yasa politik cemiyeti korumayı ve onu, insanların uygun bir şekilde yaşayabilecekleri biçimde düzenlemeyi içerir. Ve ister bilge kişiler ister peygamber tarafından düzenlensin, insanın sırf kendi doğasından dolayı ihtiyaç duyduğu bir şeydir (Stroll vd, 2014: 66-67).

Albo, ilahi yasaya ayrı bir önem atfetmiştir. İnsanların mutluluğu kazanabilmesi için mutlaka ilahi yasanın kılavuzluğuna ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Zira ona göre, sadece ilahi yasa bir kimseyi hakiki mutluluğa ve ölümsüzlüğe erdirtirebilir (Stroll vd, 2014: 67; Hyman, 2017: 357).

Bu bağlamda Orta Çağ Yahudi felsefesine genel olarak bakıldığında Yunan ve İslam felsefesinden yoğun bir şekilde etkilenmiş ve din temeli üzerinde yükselmiş olduğu görülmektedir. Orta Çağ Yahudi felsefesinin bu niteliği kuşkusuz dönemin ahlâk ve siyaset felsefesine de yansımıştır. Nitekim bu dönemde gerek ahlâk gerek siyaset felsefesine teolojik bir bakış söz konusudur. Yunan felsefesinden miras alınan erdem, mutluluk, ideal yasa, ideal devlet yönetimi/yöneticisi gibi pek çok kavram ve problem teolojik bir düzlemde temellendirilmiştir. Böylece ahlâk ve siyaset etkileşimi dinî bir boyut kazanmıştır.

2.3.2. Hristiyan Felsefesi

Orta Çağ Hristiyan felsefesinin, genel olarak, milattan sonra ikinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar devam eden Patristik felsefe ile sekizinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek süren Skolâstik felsefeden meydana geldiği söylenebilir. Patristik felsefe, Hristiyan öğretisini Platoncu ve Aristotelesçi düşüncenin kavramsal araçlarıyla şekillendirerek sistemli bir dünya görüşü ortaya koyma amacında olan, kilisenin o dönemdeki öncü isimlerinin düşünsel girişimlerinin tümüne verilen addır.

Patristik felsefenin en önde gelen düşünürü Aurelius Augustinus (354-430)'tur. Klasik kültür ile Hristiyanlık arasında bir sentez yaratma çabasını hayatı boyunca sergileyen Augustinus (Çotuksöken ve Babür, 2015: 47), düşüncesinde daha çok Platon felsefesinden etkilenmiştir. Augustinus, teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmamış, felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmemiştir. Onu daha çok Hristiyanlığın akla uygun içeriklerini anlayabilmek adına bir araç olarak değerlendirmiştir (Cevizci, 2016b: 62-63). Bu yüzden felsefî görüşlerinin temelinde *anlayayım diye inanıyorum (credo ut intelligam)* önermesi yer alır (Çotuksöken ve Babür, 2015: 51).

Orta Çağ düşüncesinde epistemoloji, etik, metafizik, siyaset felsefesi gibi birçok konuyu ilk kez Augustinus ele almıştır. O, etik anlayışında, eksik, kusurlu, günahkâr ve sonlu bir varlık olan

insanın kurtuluşunu ebedi mutluluk düşüncesi kapsamında, erdem ve Tanrı aşkı üzerinden açıklama çabasıdır. Yunan düşünürleri gibi, o da insanın doğal amacının mutluluk olduğunu kabul etmiştir. İnsan varlığının hayatı boyunca bu mutluluğu arayacak biçimde kurulmuş olduğu düşüncesini savunmuştur. Bu düşünce yeni değildir. Ancak Augustinus'ta yeni olan bir şey de vardır: o da insanın doğal amacı olan mutluluğa doğaüstü öğeler eklemesidir (Cevizci, 2016b: 63, 90-91). Şöyle ki ona göre mutluluk bilgeliğe dayanır. Bilgelik ise kişinin bilgiyi, yani hakikati elde etmesidir. Bu, insanı sonsuz mutluluğa (beatitudo) götürür (Çotuksöken ve Babür, 2015: 51). Bilgelikğin ön koşulu ise iman ve Tanrı aşkıdır. Tanrı bilgeliğinin ve dolayısıyla mutluluğun kaynağını oluşturur. Bu yüzden insanın her şeyden önce Tanrı'yı araması gerekir. Tanrı'yı aramak, insanın kendini araması, kendini bilmesidir. Kendini bilmek, bilmenin ilk koşuludur. İnsan ancak daha sonra hakikati bilir. Bu anlamda hakikat aslında insanın içindedir ve Tanrı, hakikatin kendisidir. Böylece Antik Yunan'ın akla atfettiği rol, burada Tanrı aşkına ve imana atfedilmektedir (Yalçınkaya, 2016c: 218-219).

Augustinus'un ünlü aşk teorisine göre, insan tabiatı gereği sonlu ve eksik olduğu için, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsan aşkının ayrıca madde, fiziki nesneler, diğer insanlar ve kendisinden oluşan bazı unsurları bulunur. Bu varlıkların her biri, aşkı sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir kısmını karşılayarak belli bir tatmin ve mutluluk sağlar (Cevizci, 2016b: 92).

Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insana en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu ancak sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Augustinus, insana özgü olan sonsuzluk ihtiyacının, sadece sonsuz bir varlık olan Tanrı tarafından karşılanabileceğini ve bu anlamda Tanrı'yı sevmenin, insan mutluluğu için vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden Tanrı dışındaki varlıklardan, onların gerçekte verebileceğinden daha fazlasını beklemek kötü ve yanlış aşktır. Böyle bir aşk insanın manevi ihtiyacını karşılayacak olan Tanrı'ya yönelecek yerde, kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla maddeye, duysal isteklere ve cinsel arzulara yenik düşmesinden oluşur. Ona göre, tüm kötülüklerin ve bozuklukların temelinde, işte bu kötü, yanlış ve düzensiz aşk yatar. Kibrin, fesatlığın, kıskançlığın, doyumsuzluğun, açgözlülüğün ve adaletsizliğin kaynağı hep odur. Düzensiz aşk, düzeni bozulmuş uyumsuz insanlara; düzeni bozulmuş insanlar da düzensiz aile ve toplumlara yol açar. O hâlde düzenli bir toplumun koşulları ancak insanın kendini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasıyla sağlanabilir. Bu da insanın öncelikle Tanrı olmak üzere, tüm nesneleri, uygun ölçülerde yani gerektiği kadar sevmesiyle olur. Onun aynı zamanda adalet olarak nitelediği bu yaklaşım veya yönelim hayata geçirildiği zaman insan (adaletin yanı sıra) sağduyu, metanet, ölçülülük gibi temel erdemlere sahip olup, iradesini ıslah edebilir. Böylece ebedi mutluluğa ulaşma yoluna girebilir. İnsanın kurtuluşu için bundan başka bir yol yoktur (Cevizci, 2016b: 93-96).

Birçok filozofta olduğu gibi, Augustinus'un da siyasete ve devlete ilişkin görüşleri, onun etiğe ve metafiziğe bakışıyla yakından ilişkilidir. Ona göre aşk, yalnızca bireylerin değil, toplumun

da itici gücüdür. Bu noktada Augustinus, aşk türlerinden yola çıkarak devletleri yeryüzü/dünya devleti (*civitas terrana*) ve gökyüzü/Tanrı devleti (*civitas dei*) şeklinde ikili bir ayırıma tabi tutmuştur (Cevizci, 2016b: 96). Buna göre iki devlet, iki aşk tarafından oluşturulmuştur. Yeryüzü devleti nefis aşkıyla Tanrının küçümsenmesine rağmen, Tanrı devleti ise Tanrı aşkıyla nefsin küçümsenmesine rağmen oluşturulmuştur (Arnhart, 2008: 105).

Augustinus, ikili devlet ayrımını bir anlamda insandaki ruh-beden ayrımına dayandırmıştır. Burada ruh iyiliğin, beden ise kötülüğün alanıdır. Ruh öte dünyaya, bedense bu dünyaya aittir. Bu anlamda, ruh ilahî otoritenin, bedense şeytani otoritenin kaynağıdır (Çaha, 2013: 54). Böylece yeryüzü devleti bedenin arzuları tarafından yönetilmekte olup, ancak sıradan zaman içinde mevcuttur. Tanrı devleti ise yeryüzüne bir hac yolculuğudur. Kurallarını insandan değil ruhtan alır. İki devlet arasındaki karşıtlığın kaynağı günahıdır. Çünkü günah sebebiyle insan doğası Tanrı'ya gösterilen itaatten uzaklaşıp kendi arzularının doyumuna yönelir. Yozlaşma ilk günahın nedeni değil sonucudur. Yeryüzü devletinin şehvet ve öz-sevgi gibi sonlu hazlar tarafından yönetildiğinin düşünülmesidir. Tanrı devleti ise yeryüzündeki ruhun bedene karşı verdiği mücadelede mevcuttur. Bu çelişkinin sonu, ruhta hiçbir çatışma ve kötülüğün olmadığı ve ruhun bedene ebediyen egemen olduğu ölümün ötesindeki dünyada mümkün olacaktır (Tubbs, 2017: 85-86). Dolayısıyla ilk günahıtan beri ikiye ayrılan devletlerden biri Tanrı'yla birlikte sonsuza kadar hüküm sürecek; diğeri İblisle birlikte sonsuz eziyet içinde olacaktır. Kabil, Şeytan devletine; Habil, Tanrı Devletine aittir (Russell, 2018b: 104).

Bu bağlamda Augustinus, ikili devlet ayrımıyla, esasında kötü ve iyi yönetimleri anlatmaktadır. Burada, Tanrı devleti, dünya devletlerinin örnek alması gereken ideal ve ebedi bir devlete karşılık gelir. Tanrı'nın yönetiminde olan ve Tanrı aşkıyla yanıp O'nun peşinden giden bireyleri bir arada toplayan Tanrı devletinde günah yoktur. Bu yüzden ilk günahın ürünü olan mülkiyet ve kölelik söz konusu değildir. Orada eşitlikçi bir düzen vardır. Yeryüzü devletinde ise nefesine, bedenlerine, benliklerine teslim olan insanlar iktidar, şan ve hükmetme peşindedirler. Orada madde hırsı, mülkiyet ve kölelikle birlikte eşitsizlik söz konusudur. Tanrı devletinde, yönetici halkına sevgiyle hizmet eder. Sadece belli bir sınıfın iyiliğini ya da kendi çıkarını değil, bütün toplumun iyiliğini ve çıkarını düşünür. Buna karşılık halk da yöneticiye itaat eder. Bu anlamda yönetici, yönetmekten ziyade hizmet eder. Yeryüzü devletinde ise yönetici, halkın iyiliğini düşünmekten uzaktır. O daha çok egemenlik sevgisiyle, tahakküm etme arzusuyla, başkalarına üstünlük kurma hırsıyla yönetir (Cevizci, 2016b: 97-99). Başka bir ifadeyle yeryüzü devletinde yöneticiler, yönetme şerefi için yönetirlerken, Tanrı devletinde yöneticiler, mükâfatlarını cennetle şereflelendirilmede görürler. Yeryüzü devletinde zihinlerini kararttığı hâlde bilgelik şerefi, kendi benliklerindedir. Tanrı devletinde ise bilge olan, gerçek bilgeliğin insanî değil, ilahî olduğunu görür (Arnhart, 2008: 105).

Augustinus, yeryüzü devletlerinin mümkün olduğunca Tanrı devleti modeline benzemeleri gerektiği düşüncesindedir. Bu ise ancak aşkla, insanların aşkın nesnelere hak ettiği değeri vermeleri ve yeryüzü devletindeki Tanrı devleti vatandaşlarının sayısının artması ile olur (Cevizci, 2016b: 98-99). Bu noktada Augustinus'un idealizm ve gerçekçiliği birleştirdiği söylenebilir. Mükemmel bir devlet olarak Tanrı devleti görüşünde olan Augustinus, bir idealisttir. Ancak Tanrısız insanların azgın günahkârlıklarıyla çökertilmiş olarak belirttiği yeryüzü devleti görüşünde ise realisttir (Arnhart, 2008: 106).

Augustinus'tan sonra bir başka önemli Hristiyan düşünür Petrus Abelardus (1079-1142)'tur. Abelardus, imanla aklı bağdaştırmaya çalışan özelliğiyle Orta Çağ Hristiyan felsefesinin genel karakterini oluşturan Skolâstik felsefenin erken dönem temsilcilerinden biridir. Onun etik anlayışı, Augustinus'un aşk etiği ve Thomas Aquinas'ın ebedi saadet etiği ile birlikte, Hristiyan Orta Çağ felsefesinin önde gelen üç önemli etik görüşünden birisini meydana getirir. Abelardus'un etik anlayışı da kuşkusuz, dinî ve teolojik temellere dayanır. Ancak Abelardus, ahlâki iyiliği ya da kötülüğü bir eylemin Tanrı'nın koymuş olduğu yasaya uygun olup olmamasına bağlayan ve günahı ilahi yasaya aykırılık şeklinde gören Ortodoks anlayışa karşı çıkmıştır. O, bir eylemin ahlâki değerini belirleyen yegâne şeyin failin niyeti olduğunu savunmuştur. Bu yüzden ahlâki iyiliği failin niyet ve iradesine bağlamıştır (Cevizci, 2016b: 470-471). Eylemlerin değerini niyet kavramını ölçü olarak ortaya koyan Abelardus, etik eylemlere herhangi bir norm getirmeyi amaçlamadan, onları dayandıkları temeller açısından tahlil etmeye yönelmiştir. Eylemin varlığı nesnel sonuçtan çok, kalkış noktasına ağırlık vermiştir (Çotuksöken ve Babür, 2015: 176).

Abelardus, ahlâklılığın nihai amacının, filozoflar arasındaki genel mutabakata bakarak, mutluluk olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte, mutluluk tanımını, sahip olduğu Hristiyan dünya görüşüne uyarlayarak, “ebedi saadet” şeklinde ifade etmiştir. Ebedi saadete ise, erdemli bir yaşamla erişilebilir. Ona göre, bir kimse davranışlarında erdemli olursa en yüce iyiye, sonsuz mutluluğa, ebedi saadete ulaşabilir. Buna karşılık dünyevi istek ve arzularına yenik düşerse, günah işler ve daima bir cezalandırmayla karşılaşır (Cevizci, 2016b: 473-475).

Abelardus, ahlâklılığın hem ön koşulu hem de temel yolu olarak ele aldığı erdemleri türlere ayırmıştır. Erdemlerin ilki, bütün erdemlerin kaynağını oluşturan basiret erdemidir. Sonra ahlâki failin başka birey ve nesnelerle olan bağını belirleyen adalet erdemi gelir. Abelardus, her şeye hak ettiği değeri verme şeklinde tanımladığı adalet erdemini saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma şeklinde alt türlere ayırmıştır. Adalet erdemi ayrıca, sabır ve cesareten oluşan ölçülülük ve güçle tamamlanır. Abelardus tüm bu erdemlerin arasında sıkı bir bağ bulunduğunu ve birinin diğerini mutlaka gerekli kıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu erdemleri ruhunda bütünüyle hâkim kılan; basiretli, adil, güçlü ve ölçülü bir insan, Tanrı'nın da takdiriyle, ahiret hayatında en yüce iyiye, ebedi saadete ulaşacaktır (Cevizci, 2016b: 475-476).

Augustinus ve Abelardus'un ardından, Orta Çağ Hristiyan felsefesinin bir başka önemli ismi Thomas Aquinas (1225-1274)'tır. Yüksek Skolâstiğin en önemli temsilcilerinden olan Aquinas, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün etkilerinin yoğun olduğu bir kültür dünyasında yaşamıştır. Onların aracılığıyla Aristoteles'e bakmıştır. Ayrıca Platon ve Yeni Platoncu etkileri önemli ölçüde barındıran Augustinusçu anlayışın da Aquinas'ı belli noktalarda etkilediği söylenebilir (Çotuksöken ve Babür, 2015: 199). Genel anlamda Aquinas'ın felsefesi Aristoteles'inkiyle uyşur. Bununla birlikte, Aquinas'ın özgünlüğü Aristoteles'i, bazı noktalarda değişiklik yaparak, Hristiyan inancına uyarlamasında görülür (Russell, 2018b: 272). Bu anlamda Aquinas'ın felsefesi, özellikle etik anlayışında, Aristoteles ile Hristiyan teolojisinin bir sentezi olarak görülebilir. Aristotelesçi etiğin temel öğelerine "ahiret mutluluğu" çerçevesinde doğaüstü bir boyut ekleyen Aquinas, onun ahlâki ve fikrî erdemlerine de bazı teolojik erdemler ilave etmiştir (Cevizci, 2016b: 515).

Akıl ve vahiy ilişkisi meselesinde Augustinus öncülüğündeki Patristik felsefe önceliği imana verip, bilmek için imanı şart koşmuştur. Dolayısıyla vahiy, bilginin ya da aklın önüne geçmiştir. En önemli temsilcisi Aquinas olan Aristotelesçi Skolâstik felsefe ise akı bu rolünden kurtarıp, bilmeyi iman yanına koymuştur. Bilgi (akıl) ile iman (vahyin) düşman olmadıklarını, aksine birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarını savunmuştur (Yalçınkaya, 2016ç: 257-258). Bu noktada Aquinas'a göre iman ile bilinen hakikatler aşkındır. Fakat bunlar doğal akıl ile bilinen hakikatlerle çatışmaz (Arnhart, 2008: 134).

Aquinas, Aristoteles'ten ve Hristiyan vahyinden hareketle teolojik bir etik görüşü ortaya koymuştur. O, Aristoteles'in bahsini ettiği insan eylemlerinin nihai amacı ve mutluluk düşüncesini, adeta Hristiyanlaştırmıştır. İnsanın nihai amacının dünyada elde edilebilecek bir mutluluk olamayacağını savunmuştur. Ona göre gerçek ve kusursuz mutluluk ancak Tanrı'da, Tanrı aşkında bulunabilir. Bu anlamda insan kusursuz mutluluğa, ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, *öte dünyada Tanrı görüşüyle* ulaşabilir. Bu dünyanın sınırları içerisinde ulaşılabilen olan mutluluksa, yalnızca erdemli bir hayatla mümkün olan kısmi bir mutluluktan başka bir şey değildir. Bu anlamda Aristoteles için insanın doğal dünyada mutlu bir hayat sürmesinin nihai amaç olduğu yerde, Aquinas açısından bu (yani ahlâkları bir şekilde yaşamış dünyevi hayat), ahiret hayatında Tanrı'ya erişmenin sonucu olan hakiki mutluluk için sadece bir ön hazırlıktır. Çünkü Aquinas, bu dünyada insanın isteklerini, arzularını tam olarak karşılayacak ve tatmin edecek hiçbir şeyin bulunmadığı inancındadır. İnsanın mutluluğu bedensel hazlara, onura, şana, şerefe, maddi zenginliğe, fiziki iyilere, dünyevi iktidara ya da mal mülke dayanmaz. Mutluluk duyulara yerleşik değildir. Ahlâki erdem edimlerine de dayanmaz. Çünkü bu edimler sadece araçtır. İnsanın nihai mutluluğu ancak Tanrı tefekkürüne dayanır. Bundan dolayı, insanın nihai amacı yaratılmış iyiler veya dünyevi mutluluk değil; yaratılmamış, mutlak ve sonsuz iyi olan Tanrı'yı temaşa etmektir. Yani bu dünyada sürülecek erdemli bir yaşamı takip eden ahiret hayatında Tanrı'ya erişmekle belirlenen ebedi saadettir (Cevizci, 2016b: 515-517; Russell, 2018b: 267).

Aquinas'a göre insanın söz konusu ebedi saadete erişmesinde erdemler büyük bir rol oynar. Ona göre erdem, insan için doğru ve özüne uygun bir hayata olanak sağlayan iyi nitelik ve alışkanlıklardır. İnsanı belli bir eylem tarzına sevk eden yönelimlerdir. O, erdemleri dörde ayırmıştır. Birincisi, insanın istek ve arzuların tatmini veya hazlar bağlamında geliştirmiş olduğu doğru yönelimi olarak *ölçülülüktür*. İkincisi korkular karşısındaki doğru yönelimi olarak *cesarettir*. Üçüncüsü başkalarının hakları ve onlara nasıl muamele edileceği konusunda geliştirilen doğru yönelim veya alışkanlık olarak *adalettir*. Dördüncüsü de ahlâki eylem konusunda enine boyuna ve doğru düşünme olarak *basirettir*. Ona göre bu erdemler, kuşkusuz, insanın dünyadaki ahlâki hayatı ve doğru yaşayışı için gereklidir. Fakat bunlar, insanın nihai amacına erişmesi için yeterli değildir. Bu yüzden Aquinas, doğal ya da ahlâki erdemlerin birtakım dinî erdemlerle tamamlanması gerektiğini ifade etmiştir. İnsanlara Tanrı tarafında bahşedilen bu erdemler *iman*, *umut* ve *aşk*'tır. İman, inanılması gerekene giden yolu hazırlar. Umut, insanı ulaşılabilir olduğunu gösterdiği nihai amacına yöneltir. Aşk ise onu amacıyla manevi birlik içine sokup, ebedi saadete ulaştırır. Böylece söz konusu teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, ebedi saadete ulaştırırlar (Cevizci, 2016b: 518-520).

Aquinas'ın siyaset felsefesi de Aristotelesçi felsefenin Hristiyan inancına uyarlanmış hâli olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles'in *zoon politikon* kavramsallaştırmasını, dinselleştirerek de olsa benimseyen Aquinas, siyasal anlayışını bunun üzerine kurmuştur. Öncelikle, sosyal birer varlık olarak, insanların birlikte yaşamalarını tabii bir zorunluluk olarak görmüştür. Siyasal iktidarın varlığı da söz konusu zaruret üzerine temellendirmiştir. Zira insanlar bir arada yaşayabilmek için bilgelik ve adalet yönünden üstün birtakım yol gösterici yöneticilere ihtiyaç duyarlar. Yöneticiler kendi bireysel menfaatleriyle değil; topluluğun ortak menfaatleriyle bağlıdır. Yöneticiler bunu gözetmedikçe, o topluluk, siyasal bir topluluk olmaktan çıkacaktır. Bu anlamda devleti var eden ortak yarardır. Bu ortak yarar ise, işlevlerine göre farklılaşmış bir organizmalar bütünü olan toplumda tecelli eder. Aquinas burada, devleti siyasal ve ahlâki amaçları bulunan bir canlı organizma (*corpus politicum et morale*) gibi tasarlamıştır (Yalçinkaya, 2016ç: 258-259). Devlete duyulan ihtiyacı, insanın toplumsal tabiatıyla ve yöneticinin halkın iyiliğine olacak üstün ahlâki ve bilgeliğiyle temellendirmiştir. Bu hâliyle devlet, ortak iyiyi aramak için özgül bir araç olarak belirir. Böylece Aristoteles'te olduğu gibi Aquinas'ta da, insanın kendi doğal iyisine ancak toplum içinde ulaşabilen sosyal bir hayvan olması sebebiyle siyaset ahlâktan ayrılmaz veya onu tamamlamak zorundadır (Cevizci, 2016b: 523-524).

Yöneticiliğin kutsal bir görev olduğunu ileri süren Aquinas'a göre yöneticinin gücü Tanrı'dan kaynaklanır. Yönetici bu gücü inananların genel yararı için kullanır. Yöneticinin temel görevi yönetilenleri karakterlerine uygun olarak sevk ve idare edip, toplumda güven ve barışı temin ederek insanların (toplum içindeki hakiki amaçları olan) mutluluğunu sağlamaktır (Çaha, 2013: 58-59). Elbette böyle bir yönetim, son tahlilde insanları dünyevi toplumun ötesine uzanan bir iyiye, ilahi bir hayata yöneltmelidir. Bu açıdan devlet Aquinas için yalnızca insanın doğal amacını

gerçekleştirebileceği çevre değildir. O, aynı zamanda insanı doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır. Bu anlamda Aquinas'ın, siyasal iktidarın teolojik güce tabi olduğunu ve devletin iki temel görevi bulunduğunu savunduğu söylenebilir (Cevizci, 2016b: 525).

Bu yüzden Aquinas'a göre yasaların insanın huzura ve erdeme sahip olabileceği şekilde çerçevelenmeleri zorunludur (Cevizci, 2016b: 526). Ancak yasalar temelde kişisel varlığı ve çıkarları aşan, toplumsal varlığın bütününe mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu zorunluluğu yerine getirmeyen yani ortak iyiye ve çıkara yönelmeyen yasa akıl dışıdır. Hatta yasa bile değildir. O ancak keyfi bir iradenin buyruğu olabilir (Yalçınkaya, 2016ç: 259).

Aquinas için başlıca dört tür yasa/hukuk vardır: ebedi, doğal, beşerî ve tanrısal yasa. Ebedi yasa, Tanrı'nın iradesine dayanır. Tanrı evrendeki her şeyi bu yasayla yönetir. Doğal yasa, ebedi yasanın belirlediği evrendeki her şeyin doğal karakterini ifade eder. Başka bir ifadeyle rasyonel bir yaratık olarak insanın doğal amaç ve eylemlerine uygun düşen (yani ebedi yasaya uygun düşen) kurallar bütünüdür. Beşerî yasa, ebedi ve doğal yasanın soyut niteliğinin dışında insanın bireysel ve toplumsal yaşamını, birlikte yaşama deneyimleri içinde somut olarak düzenleyen kurallar bütünüdür. Ebedi ve doğal yasaya uygun olmak zorundadır. Tanrısal yasa ise vahiy yoluyla insana iletilmiş olan yasalardır. Tanrısal yasa, doğal ve beşerî yasayı aşan nitelikteki ebedi yasaya uygun olacak şekilde, insan davranışlarına yön verir. Doğal bir varlık olarak insan ebedi ve doğal yasaya tabidir. İçinde yer aldığı bütününe yani toplumun bir parçası ya da yurttaş olarak beşerî yasaya, iman sahibi bir Hristiyan olarak da Tanrısal yasaya tabidir (Arnhart, 2008: 137; Çaha, 2013: 59; Yalçınkaya, 2016ç: 260).

Aquinas, hukukun ahlâki amacını ısrarla vurgulamıştır. Ona göre hukukun ilk ilkesi, "iyinin yapılması ve aranması ve de kötuden, şerden sakınılması"dır. Hukuk bu anlamda ahlâki olarak tarafsız olamaz (Arnhart, 2008: 133, 137, 154). Yasa yapıcılar toplum için ortak iyiyi, barışı ve adaleti aramalıdır. Yasalar Tanrının buyruklarına zıt düştüğünde ise ona uymamak gerekir (Tubbs, 2017: 117).

Aquinas en iyi yönetim biçimini belirlerken de Aristoteles'i izleyerek monarşi ve aristokrasi gibi iyi yönetim biçimleri ile tiranlık ve oligarşi gibi kötü yönetim tarzlarını birbirinden ayırmıştır. O, devlette birlik, düzen, barış ve uyumun en iyi tek bir kişinin yönetiminde sağlanabileceğini savunmuştur. Bu yüzden en iyi yönetim şeklinin monarşi olduğunu kabul etmiştir. Zira devlet, doğa örnek alınarak oluşturulduğu için, tıpkı doğanın tek bir ilke tanınması gibi, en iyi tek bir kişi tarafından yönetilir (Cevizci, 2016b: 526).

Aquinas monarşinin en iyi yönetim şekli olmasını kralın bilgi ve erdem açısından yetkinliğine bağlamıştır. Zira devletin, bizzat insanla ve onun tabii amacı ile ilgili olması gerektiği

düşüncesindedir. Bu bakımdan monarşinin en temel görevi, erdemli ve ahlâki bir hayatı olanaklı kılan barış ve güvenlik ortamını sağlamaktır. Diğer taraftan Aquinas'a göre nasıl ki insanın doğal amacı doğaüstü amacına bağımlıdır, krallar da, insanlara söz konusu doğaüstü amaçlarına ulaşmaları için muhtaç oldukları rehberliği sağlayan, ruhban sınıfına bağımlıdırlar. Bu anlamda monarşinin güç ve otoritesinin teolojik güce tabi olduğu söylenebilir (Cevizci, 2016b: 527).

Böylece dördüncü yüzyılda kilisenin resmi felsefesinin bir ifadesi olarak kabul edilebilecek olan Augustinus'nin etik görüşleri on üçüncü yüzyılda Aquinas tarafından büyük ölçüde gözden geçirilmiştir. Augustinus'daki Yeni Platoncu ahlâk felsefesinden, Aristotelesçi felsefeye doğru bir değişiklik yapılmıştır (Stroll vd, 2014: 70).

Aralarında farklılıklar olmakla birlikte bütün bu etik görüşlerden hareketle söylenebilir ki genel anlamda Orta Çağ Hristiyan etiği, ahlâki davranış için bazı kurallar koyan ilahi bir varlığın mevcudiyetini kabul eder. Kişi söz konusu kurallara uygun eylemde bulunduğu doğru, bu kuralları çiğnediğinde ise yanlış davranmış olur. Ve insan ancak doğru eylemde bulunarak yani Tanrı'nın kurallarına uygun davranarak mutluluğu kazanabilir. Böylece nihai amacı mutluluk olan insanın ahlâki eylemlerinin temeline, Klasik Yunan felsefenin akli koyduğu yerde; Orta Çağ Hristiyan felsefesi Tanrı'yı koymuştur. Bu anlamda Yunan ahlâk felsefesi Hristiyan inancına uyarlanarak teolojik bir etik anlayışı ortaya konulmuştur.

Orta Çağ Hristiyan siyaset felsefesi söz konusu teolojik etik anlayışına derinden bağlıdır. Nitekim ahlâki eylemlerde olduğu gibi siyasi eylemlerin belirleyicisi de Tanrı'dır, Tanrı'nın buyruklarıdır. Bu anlamda iktidarın kaynağı Tanrı'dır. Siyaset ya da yönetim, Tanrı'nın buyruklarını uygulayarak, insanın hakiki amacı olan (ahiretteki) mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir araç olarak görülür. Bu bağlamda Orta Çağ Hristiyan felsefesi siyasete birtakım dinî ve ahlâki görevler yükleyerek, siyaset-ahlâk etkileşimini dinî bir temele oturtmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ORTA ÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL AHLÂK

3.1. Orta Çağ İslam Düşüncesinin Genel Karakteri

Öncelikle belirtmek gerekir ki “İslam düşüncesi” ya da “İslam felsefesi” tabiri bir din felsefesi yani İslam dininin felsefesi manasında bir kullanım değildir. Buradaki “İslam” kelimesi, bir dini değil, bu dine mensup insanları yani Müslümanları ve onların İslam dinine bağlı kalarak meydana getirdikleri bir medeniyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla “İslam düşüncesi/felsefesi” deyiimiyle ifade dilmek istenen, din olarak İslam’ın felsefesi değil, Müslüman/İslam medeniyetinde gerçekleştirilen ve gelişen felsefi ya da fikrî faaliyetidir.

Özellikle bazı Batılı yazarlarca İslam felsefesini, birine ya da birilerine mal etme niyeti ve teşebbüsleri olmuştur. Kimileri² bu felsefeyi “Arap felsefesi” olarak isimlendirerek, bütünüyle Araplara mal etme eğiliminde olmuşlardır. Buna karşılık İslam felsefesi içinde İran- Pers unsuruna dikkat çekip onu bütünü ile Perslere mal etmeye çalışanlar da olmuştur.³ Ne var ki İslam felsefesini ne bu iki millettten birine ne de ortak olarak her ikisine mal etmek mümkündür. Bu kanaatler tarihi gerçeklikle ve ilimle uzlaşır tarafı olmayan, art niyetli, ideolojik saplantılardır. İslam felsefesinde, İslam medeniyeti içinde yer alan her milletin kendine has payı vardır. Mesela bu felsefenin ortakları arasında Berberî unsur da yer alır. Bu felsefeye önemli hizmetleri olan ve emeği geçen bir Türk unsuru da mevcuttur (Çubukçu, 1987: 195; Olguner, 2017: 155, 161, 185-187).

Ortak bir medeniyete katılan soy ve milletlerin her birinin kendi kabiliyetlerine göre katkıları olur. Katkıları oranında da o medeniyetten payları vardır. Ortak bir medeniyette bir milletin katkısı; içinde bulunduğu medeniyetin şu ya da bu istikamette gelişmesine destek ve önayak olması, ilim, düşünce ve sanat adamlarını koruyup kollaması, savaş alanlarında olduğu kadar ilim-düşünce,

² İslam kültüründeki felsefenin “Arap felsefesi” şeklinde adlandırılması gerektiğini düşünenlere Olguner (2017: 155); Schmülders, Ritler, O’Leary, Quadri, M. Horten, N. Rescher, Tantavî Cevherî, Y. Kumeyr, Kemal el-Yazıcı-A. G. Kerem, M. el-Fahuri-Halil el-Curr ve Ömer Ferruh gibi isimleri örnek göstermiştir. Bayrakdar (2018: 18) ise bu görüşü savunanların başında J. Schacht, R. P. Chenu, Van Steenberghen, M. Wilpert, P. W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin ve Mahmûd el-Hudeyrî gibi isimlerin geldiğini ifade etmiştir. Bu görüşü savunanlar, böyle bir tabiri tercih etme sebeplerini, felsefi metinlerin Arapça yazılmış olmasına bağlamışlardır. Böylece, Müslüman olmasalar bile Arapça yazan Hristiyan Arapların ve İslam ülkelerinde yaşamış olan Yahudilerin felsefelerinin de bu isimle ifade edilmiş olacağını belirtmişlerdir (2018: 19).

³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (2010: 11-12) adlı eserinin başında, “Arap felsefesi” yerine, daha kuşatıcı bir ifade olarak gördüğü “İslam felsefesi” tabirini kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Ancak Olguner (2017: 185-186), Corbin’in, bir bakıma kendini unutarak, İslam felsefesi içinde İran (şîi) ekolüne girmeyen kimsenin olmadığı iddiasıyla, İslam felsefesini bütünüyle İran-Pers ırkının tekeline bırakmaya çalıştığını ifade etmiştir.

teknik ve sanat alanlarında da kahramanlar yetiştirmiş olmasıyla ölçülür. İşte, İslam medeniyeti içinde Türklerin yerini bu ölçüler içinde düşünmek ve görmek gerekir. Türk milletinin bu ortaklıktaki payı zannedildiği gibi sadece siyasi ve askeri alanlarda değil, aynı zamanda düşünce, felsefe, ilim ve sanat alanlarında da olduğu görülür. Dolayısıyla Türkler, bu medeniyet içinde bu ölçülerle paya sahip ve kendilerine has kültür varlıklarına malik bulunmaktadır (Olguner, 2017: 228-236; 434).

Türkler, daha erken yıllardan, Bağdat'tan itibaren İslam medeniyeti içindeki idarede söz sahibi olma ve bunu yüzyıllar boyunca sürdürme, her sahada ilim ve fikir adamlarına idaresi altında yer verip onları himaye etme başarı ve faaliyetlerinin ötesine geçmiştir. Bu millet, çeşitli alanlarda birçok parlak sima yetiştirmiştir. Matematiğin büyük ustası İbn Türk Ceylî, cebirin ve cebir denklemlerinin mucidi, logaritmanın isim babası Ebû Abdullah Harezmi, astronominin parlak isimlerinden Ebû Abbas Ferganî, müspet (pozitif) ilimlerden kültür tarihine ve teknolojiye kadar hemen her sahanın usta kalemi Ebû Reyhan Birûnî bunlardan bazılarıdır. Yanı sıra billurlaşan gönülleriyle mânâ âlemine nüfuz yollarını keşfeden Ahmed Yesevî, Mevlana, Yunus Emre, Sadreddin Konevî gibi isimler de yetişmiştir. Ayrıca, konumuz itibarıyla İslam siyaset düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan, İslam öncesi ve İslamî kültürün fikrî ve manevi mirasını aksettiren, bu mirasın sentezinden doğan Fârâbî, Türk'ün düşünce kabiliyetini ve felsefî dehasını göstermiştir. Yine yüz yıllarca itiraz edilmez tıp otoritesi olduğu kadar, felsefeyi de İslam dünyasında klasik hâle getirmiş çok önemli bir isim olan İbn Sînâ gibi büyük abide şahsiyetlerle de İslam medeniyeti ve bu medeniyetin bir şubesi olan İslam felsefesi içinde fikir kadrosunda yerini almış ve ağırlığını koymuş bulunmaktadır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslam felsefesi içerisindeki konumu oldukça mühimdir. Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus şudur ki bugüne kadar hiçbir Türk yazarı İslam felsefesini kendi milletine mal etmeye kalkışmamıştır (Çubukçu, 1987: 195-196; Olguner, 2017: 186-187, 436-438).

Dolayısıyla İslam medeniyetindeki felsefî düşünceye birçok milletin katkısı olmuştur. Bunların çoğunluğu Arapça yazmış olsalar da Farsça ve Türkçe gibi diğer İslam dillerinde de felsefî metinler vardır. Ancak burada, İslam medeniyetindeki düşünceden ve onun tarihinden söz edildiğinde, esas konu olan şey, Müslüman düşünürler tarafından oluşturulan ve özel karakteristiği olan bir felsefe geleneğidir. Felsefeyi yapanlar ister Arap olsun ister Türk olsun isterse İranlı olsunlar. Yine ister Arapça ister Türkçe isterse Farsça yazsınlar, hepsini aynı çatıda toplayan “İslam” sözüdür (Bayrakdar, 2018: 19-20). Dolayısıyla, bu felsefî düşünceyi en iyi niteleyen genel isim “İslam düşüncesi/felsefesi” tabiridir.

İslam düşüncesi belli bir millete ait olmadığı gibi yalnızca belirli bir dönemde var olan, birkaç kişiye ait, belli bir doğrultuda ilerleyen, değişmez ve tek bir gündemi olan yekpare bir felsefe geleneği de değildir. Bu itibarla İslam düşüncesi tarihine bakıldığında çok çeşitli fikrî hareketlere, felsefî okullara rastlamak mümkündür.

İslam düşüncesi içindeki hareketler çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Söz konusu tasniflere bir bütün olarak bakıldığında, İslam düşüncesi, ana hatlarıyla beş gruba ayrılabilir: Tabiat Felsefesi, Kelâm, Meşşai Felsefe, İshraki Felsefe, Tasavvuf.

İslam dünyasında ilk düşünce hareketi *Tabiat felsefesidir*. Sokrates'ten önceki Yunan filozoflarının ve Hint felsefesinin etkisi ile Meşşailikten evvel, Kelâm'ın sistemleştiği zamanlarda doğan felsefe hareketlerine bu isim verilmektedir. Miladî dokuzuncu ve onuncu yüzyılları arasında varlığını sürdürmüş ve çoğu âlim tarafından “Kelâma karşılık olarak felsefe” şeklinde isimlendirilmiştir. Tabiat felsefesi adı altındaki hareketler içinde Tabiiyyûn (Naturalistler), Maddiyyûn-Dehriyyûn (Materyalistler), Bâtînîler ve İhvanu's-Safa zikredilmektedir. Bu felsefi hareketlerin ortak özelliği tabiata önem vermek ve tabiat ilimlerine dayanarak felsefe yapmalarıdır (Taylan, 2018: 129-144; Ülken, 2017: 36-56; Sunar, 1967: 35-51).

Kelâm ise salt İslami bir zeminde, İslam'a özgü birtakım sorunlardan doğup gelişen bir felsefedir. Kelâmın temel gayesinin İslam dininin inanç ile ilgili unsurlarını bir yandan Hristiyanlık, Yahudilik, Mazdeizm gibi öteki dinlerin teolojilerinden, bir yandan da İslam'ın kendi içinde çıkan “sapkın” mezheplerden korumak olduğu söylenebilir. Yanı sıra Yunan tarzı (Meşşai) felsefenin tezlerine karşı savunma çabası da söz konusudur. Kısacası Kelâm, İslam'ın inanç ile ilgili unsurlarını karşıt öğreti ve teolojilere karşı savunmayı kendine gaye edinmiş, spekülative karakterli bir düşünce hareketi biçiminde tanımlanabilir. Kelâm felsefesi içinde Mutezile, Eşari ve Maturidi ekolleri zikredilmektedir. Meşşai felsefeye şiddetli eleştirileri ve muhalefetiyle bilinen Gazzâlî, Kelâm'ın Eşarici çizgisinin en önemli ismidir (Çubukçu, 1986: 203; Arslan, 1999: 15-25).

“İslam Aristoculuğu” ya da “Yunan tarzında felsefe” hareketi olarak da anılan *Meşşai felsefe* İslam düşüncesinde en seçkin ve sistematik eserleri ortaya koyan, kurumsallaşmış ve akılcı bir felsefe hareketidir. Dolayısıyla İslam felsefesi denildiğinde anlaşılan da daha çok bu felsefedir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslam felsefesinin en meşhur isimleri bu felsefi hareket içinde değerlendirilir. Kendilerine “felâsife” (Yunanca “philosophos” sözcüğünün Arapça karşılığı olan “feylesof”un çoğulu) adı verilen bu düşünürler, İslam dünyasında ilk olarak miladî dokuzuncu yüzyılda Antik Yunan'ın bilimsel ve felsefi mirasının yoğun bir tercüme faaliyetiyle İslam dünyasına kazandırılmasının ardından ortaya çıkmaya başlamışlardır. Meşşai filozoflar, kendilerine intikal ettiği biçimiyle Antik Yunan felsefesinden miras aldıkları konu ve sorunlar üzerinde yine Antik Yunanlıların metodlarını uygulamak suretiyle insan, evren, toplum, Tanrı vs. üzerinde bilgi değeri taşıyan sonuçlara ulaşmaya çalışan kişilerdir. Meşşailer temelde İslam dinine ve kültürüne dayanmakla birlikte Platon ve Aristo felsefesini Yeni Platoncu görüşlerle açıklamaya çalışmışlardır. Dinle felsefeyi uzlaştırmak istemişlerdir. Başka bir deyişle naklin akla zıt olmadığı görüşünü savunmuşlardır (O'Leary, 1971: 90; Çubukçu, 1986: 201-202; Arslan, 1999: 10-11; Ülken, 2017: 57; Taylan, 2018: 144-147).

İslam düşüncesi tarihinde Meşşailik'ten sonra ve ona karşı olarak *İşraki felsefe* doğmuştur. Meşşailiğin mantık ve akıl yürütme ilkesine karşılık; İşrakilik keşf, ilham ve sezgi prensibinden hareket eder. İşrakilere göre hakikata akıl aracılığıyla ulaşılamaz. O ancak sezgi ya da genel bir iç aydınlanma yoluyla elde edilebilir. İşrakiliğin kaynakları Platonculuk, tasavvuf ve Mazdeizm'dir. Bir kısım tasavvuf ehli İşraki felsefeye mal edilir. İşrakiliğin kurucusu ve en önemli temsilcisi Sühreverdi'dir. İbn Tufeyl ve Celâleddîn Devvânî gibi isimler de bu ekol içerisinde değerlendirilir (Ülken, 2017: 196; Bayrakdar, 2018: 144-145).

Kendilerine “mutasavvıf” adı verilen kimseler tarafından temsil edilen *tasavvuf* ise İslam dünyasındaki entelektüel hareketlerden en uzun ömürlüsüdür. Ayrıca farklı sahalarda göstermiş olduğu tezahürleri açısından da etkisinin daha yaygın olduğu söylenebilir. Bu anlamda tasavvufu, felsefe ve Kelâm gibi yalnızca kuramsal, entelektüel bir hareket olarak değerlendirmek doğru değildir. Zira tasavvuf aynı zamanda, bir toplumsal hareket, bir tarikat, bir edebiyat vs. olarak çok karmaşık yapıya sahiptir. Meşşai felsefenin büyük oranda Yunan tarzı felsefenin ilkelerini izlediği yerde, tasavvufi felsefenin hareket noktasını belirleyen ilke olarak mistik bilgiyi aldığı söylenebilir. Tasavvuf, yalnızca pratik olmayıp aynı zamanda insan, evren ve Tanrı üzerinde metafizik ve epistemoloji olmaya yönelmiş bir harekettir. İlk defa tasavvufu ahlâk yolu ve felsefi anlayışla uzlaşabilecek bir dünya görüşü gibi gören kelâmcı filozof Gazzâlî'dir. Muhyiddin İbn Arabî de Gazzâlî'nin açtığı yoldan yürümüştür (Arslan, 1999: 25-26; Cevizci, 2016b: 127-128; Ülken, 2017: 245).

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan felsefe hareketlerine ilişkin yapılan bu genel manadaki tasnifin benzeri ahlâk teorileri bakımından da yapılabilir. Bu konuda üçlü, dörtlü, hatta beşli bir tasnif dahi yapmak mümkündür. İslam ahlâk anlayışlarını kimileri “geleneksel”, “tasavvufî” ve “felsefî” ahlâk şeklinde üç başlıkta incelemiştir (Çağrı, 2014; Karaman, 2014: 198-205). Kimileri bunlara “kelâmî ahlâk” ve “fikhî ahlâk”ı da ilave etmiştir (Yaran, 2010: 48-50). Yine “felsefî”, “kelâmî”, “dinî” ve “tasavvufî” ahlâk şeklinde dörde ayıranlar da vardır (Demirkol, 2014).

Macid Fahri de *İslam Ahlâk Teorileri* (2004: 23-25) isimli eserinde şu dörtlü tasnifi yapmıştır:

1. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda filozof ve kelâmcıların aklî metot ve kategorileri ışığında işleme ve analizinden kısmen ayıklanmış olarak Kur'an ve Hadislerdeki ahlâkî ve benzer ifadelerde ortaya çıkan Nassî Ahlâk.

2. Nihayetinde Kur'an ve Hadislere dayanmakla birlikte büyük ölçüde aklî metot ve kategorilere dayanan Kelâmî Teoriler.

3. İlk Çağ sonu Yeni Platoncu yazarların yorumladığı hâliyle nihai olarak Platon ve Aristoteles'in ahlâk eserlerinden kaynaklanan Felsefî Teoriler.

4. Nihai olarak Kur'an'daki insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan Dinî Teoriler. Dinî teoriler Yunan felsefesi ve İslam kelâmının etkisi altında kalmış olduğundan Nassî Ahlâk'tan ayrılır. Dinî ahlâkın temel unsurları Kur'anî dünya görüşü, kelâmî kavramlar, felsefî kategoriler ve bazı durumlarda tasavvuttur.

Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde, genel felsefe hareketlerine paralel bir şekilde, ahlâki ve onunla irtibatlı bir şekilde siyasi soru ve problemleri cevaplamaya çalışmaktan doğan ahlâk görüşleri de çok çeşitlidir. İslam düşüncesi içindeki neredeyse her felsefe hareketi ahlâka dair meseleleri şu ya da bu ölçüde ele almıştır. Bununla birlikte ahlâkı en geniş şekilde tartışan ve İslam'da ahlâkın felsefî bir disiplin olarak teşekkül etmesini sağlayanlar İslam filozofları (felâsife) olmuştur. Ahlâkı teorik olarak en esaslı biçimde filozoflar ele aldığı için Felsefî Ahlâk perspektifinin diğer perspektiflerin kavramlarını ve konuya yaklaşımlarını derinden etkilediği söylenebilir.

Bir bütün olarak bakıldığında İslam düşüncesinin çeşitli felsefî hareketleri, entelektüel gelenekleri, siyaset ve ahlâk görüşlerini çevreleyen bir düşünce sistemine karşılık geldiği görülmektedir. Söz konusu düşüncenin farklı tarihsel ve entelektüel kaynakları olmuştur. İslam medeniyetinde ortaya çıkıp gelişen düşünce sistemlerinin kuruluşunda; İslam'dan önceki Arap düşüncesinden, yine İslam'dan önceki Fars ve Türk düşüncesine, Hint düşüncesinden İlk ve Orta Çağ Batı düşüncesine kadar pek çok kaynağın tesiri vardır. Fakat nihai olarak hâsıl olan düşünce ve sistemlerin asıl odak noktasını İslam dini oluşturmaktadır.

Hakikaten bütün İslam filozofları, Kur'an ve İslam peygamberi Hz. Muhammed'in sünneti realitesinin hâkim olduğu bir evrende yaşamışlardır. Bu filozoflar genel olarak İslam hukukuna yani şeriata uygun bir yaşam sürmüşlerdir. Kur'an'ın insanları varlık, ahlâk, doğru düşünce ve bilgi bakımından düşündürücü bir niteliği vardır. Bu sebeple İslam filozofları akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışırken hem Kur'an'ın bütünü üzerinde hem de tek tek ayetler üzerinde derinlemesine fikir yürütmüşlerdir (Çubukçu, 1986: 201; Nasr, 2017: 46, 50).

Sadece Müslüman filozoflar değil, mutasavvıflar ve kelâmcılar da dâhil diğer İslam âlimleri, çeşitli düşüncelerinin hareket noktası ve ilham kaynağı olarak fiiliyatta Kur'an ve hadislere müracaat etmişlerdir. Bu kaynak onları yalnızca varlığın kaynağı ve doğa meselesinde değil, hukuk, siyaset ve ahlâk gibi konularda da en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edildiği bir felsefe türüne götürmüştür (Cevizci, 2016b: 133).

Bu açıdan gerek genel anlamda İslam düşüncesi gerek özel olarak İslam siyaset ve ahlâk düşüncesinin kaynağında Kur'an, sünnet ve hadisin yer aldığı söylenebilir. Söz konusu kaynaklar birtakım tutum ve davranış ilkeleri belirlemek suretiyle dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizerek, İslam filozoflarının ve diğer İslam âlimlerinin siyaset ve ahlâkla ilgili görüşlerine temel teşkil etmiştir. Böylece konuyla ilgili yaklaşımlarının seyrini belirlemiştir.

Diğer yandan Müslümanlar, tercümeler vasıtasıyla öğrendikleri eski kültür ve düşünce sistemlerinden de etkilenmişlerdir. İslam medeniyetinde felsefî düşüncenin doğuşuna etki eden başlıca yabancı felsefeler Antik Yunan felsefesi, Helenistik felsefe, İran felsefesi ve Hint felsefesi olarak ifade edilebilir.

İslam felsefe geleneği, bu yabancı kaynaklar arasında temel ilhamını tercüme edilen Yunan eserlerinden (Üçer, 2016; Gutas, 2016; Shayegan, 2017) almış, Aristo mantığına bağlı kalmış ve Yeni Platoncu metafizik çerçevesinde iş görmüştür. Arapçaya aktarılmış kadim hikemiyât yani birtakım ahlâki özdeyişler ve bilhassa Antik ve Helenistik dönemde kaleme alınmış siyaset ve ahlâka dair eserler İslam siyaset ve ahlâk felsefesinin, İslam dininden sonra, ikinci temel kaynağı olmuştur. Başta Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd olmak üzere, neredeyse bütün İslam filozofları içinde bulundukları İslam kültür çevresinde karşılaştıkları felsefî sorunların çözümünde ihtiyaçları olan kavramsal öğeleri, temel ilke ve argümanları, yoğun tercüme faaliyetlerinin kendilerine tanışma olanağı sağladığı Yunan felsefesinden temin etmişlerdir (Bircan, 2016: 21; Cevizci, 2016b: 135; Numânu'l-Hak, 2017: 84; Peters, 2017: 61; Bayrakdar, 2018: 28-29).

Ayrıca İslam düşüncesi, kaynağını yalnızca Antik Yunan'dan alan Hristiyan düşüncesinden farklıdır. İslam düşüncesi, kültürel açıdan Doğu ile Batı felsefesinin kesiştiği bir merkezde gelişmiş ve Doğu'nun bilgeliğinden de yararlanmışır. Bu anlamda, İslam düşüncesinin Antik Yunan dışında bir başka kaynağı, Hindistan, İran, Mezopotamya ve Mısır'dır. İran ve Hindistan'dan gelen dinle karışık felsefî eserler, Hindistan'dan gelen Brahman ve Buda dinleri, İran'dan gelen Zerdüş ve Mazdeizm dinleri ile Zend-Avesta gibi yarı dinî yarı ahlâki eserler, yeni gelişmekte olan İslam düşüncesi için bir kaynak sağlamıştır. Bu kaynaklar ona bir sentez yaratma olanağı sunmuştur (Cevizci, 2016b: 132). Ancak söz konusu İran ve Hint felsefe geleneğinin, İslam'ın entelektüel tarihindeki rolünün, Yunan felsefesine kıyasla, oldukça sınırlı kaldığı söylenebilir.

Özellikle bazı Batılı yazarlar⁴ Yunan felsefesinin bu etkisini çok fazla vurgulamışlardır. Hatta daha da ileri giderek, İslam felsefesinin, Yunan felsefesine ait eserlerin tercümeleri ve bazı

⁴ Batı'da İslam felsefesi üzerine çalışan Johann Jacob Brucker, August Schmölders, Duncan B. Macdonald, T. J. de Boer, Max Horten ve Roger Arnaldez gibi yazarlar İslam felsefesinin tarihsel rolünün ancak Yunan felsefesinin Batı'ya aktarılmasından ibaret olduğu kanaatindedirler. Bu görüşü savunanlara göre İslam düşünürleri klasik Yunan düşüncesinin önemini oluşturan temel problemlerle ilgili yeni hiçbir şey sunmamışlardır. İslam felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. İslam felsefesi Platon ve Aristoteles gibi filozofların düşüncesinin Arapça'ya aktarımından ve genel olarak Yunan felsefesinin bir devamı ve yorumundan ibarettir. Bu bakımdan, gerçek

Müslümanların bunlara duyduğu özenti sonucu doğduğunu ileri sürmüşlerdir (Olguner, 2017: 158). İslam felsefesini, yegâne rolü kadim çağların mirasını Orta Çağ'a taşımak olan basit bir Arap elbisesi giydirilmiş Yunan-Helen felsefesi olarak görmüşlerdir (Nasr, 2017: 45). Kısacası İslam düşüncesini hiçbir özgünlüğü olmayan, Yunan felsefesinin basit bir devamı olarak kabul etmişlerdir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki İslam düşünürlerinin Yunan veya Helen filozoflardan etkilenmiş olmaları İslam düşüncesinin özgün olmadığı anlamına gelmez. İslam düşüncesi Yunan felsefesinin basit bir devamı değildir. Her şeyden önce İslam düşünürleri her ne kadar kavramsal çerçeve ve hareket noktası olarak Yunan felsefesinin kendilerine intikal etmiş şekline bağlı kalmışlarsa da onlar için belirleyici olan ya da daha üstün ve baskın çıkan İslam kültürü olmuştur.

İslam felsefesinin “eklektik” (seçmeci) olduğu söylenebilir. Ama İslam düşünürlerindeki eklektik tutum, düşünsel birikime özgün katkılar sağlamak bakımından yaratıcı bir nitelik taşımaktadır. Bu yaratıcı yönün temelinde ise düşünürlerin vahiy ile olan ruhsal ve zihinsel ilişkileri yer almaktadır. Yani İslam felsefesi genellikle vahiy esprisi taşımaktadır. Ortaya koymuş olduğu metafizik, ahlâk ve siyaset başta olmak üzere genel olarak Kur'an kaynaklıdır (Bayrakdar, 2009: 15-27; Vural, 2009: 10, 12).

Batılı entelektüel geleneğin bakış açısından ziyade kendi geleneği içinde değerlendirildiğinde İslam felsefesi, İslamî olan tüm diğer şeyler gibi, esaslı bir şekilde Kur'an ve Hadis'e dayandığı açıkça görülecektir. İslam felsefesi sadece İslam dünyasında Müslümanlar tarafından ortaya konulan bir felsefe olması dolayısıyla İslamî bir felsefe değildir. O aynı zamanda, karşıtlarının aksi yöndeki iddialarına rağmen, ilkelerini, ilhamını ve ilgilendiği sorunların çoğunu İslam vahyi kaynaklarından almış olması bakımından da İslamî bir felsefedir (Nasr, 2017: 45).

Hiç şüphesiz Kur'an vahyi olmadan İslam medeniyeti olamayacağı gibi İslam felsefesinin de olamayacağının farkına varmak özellikle önemlidir. Bazı Batılı ilim adamlarıyla bunların İslam dünyasındaki takipçilerinin ileri sürdükleri gibi İslam medeniyetindeki felsefî faaliyetler, Yunan-Helen felsefesinin Arapça tekrar edilmesinden ibaret bir faaliyet değildir. İslam felsefesi, Kur'an ve Hadis'in varlığına rağmen ortaya çıkmış olan bir felsefe de değildir. Tam tersine İslam felsefesi kimliğini kazandıran etmen, Kur'anî vahyin hâkim olduğu bir muhitte çiçeklenmiş olmasıdır (Nasr, 2017: 57).

Kindi'den itibaren tüm İslam filozofları Kur'an'ı ve Hadis'i bilip gerekleri üzere yaşamışlardır. İslam felsefesi, kadim dönemlerin zengin mirasını kullanmakla birlikte, asırlar boyu

anlamda, özgün bir İslam felsefesinden bahsedilemez. Dolayısıyla bu yazarlar, genellikle, İslam felsefesini Antik Yunan ile Orta Çağ arasında yalnızca bir köprü olarak görmüşlerdir (Bayrakdar, 2009: 15; Vural, 2009: 8).

İslam'ın vahyi kaynaklarıyla olan deruni bağlantısını tezahür ettirmiştir. İslam felsefesi, günümüze gelinceye kadar, asırlar boyu, İslamî olan diğer şeyler gibi Kur'an ve Hadis'e dayanan derin kökleriyle bu medeniyette en önemli entelektüel perspektif olarak varlığını devam ettirmiştir (Nasr, 2017: 58).

Diğer yandan İslam düşüncesi ortaya çıkışı ve gelişimi bakımından başkasına ait felsefi birikimden özgün bir felsefe deneyimi yaratmanın imkânına karşılık gelmektedir. İslam felsefi deneyiminin özgünlüğünü bu birikime giydirilmiş yeni formda aramak gerektiği ortadadır. Bu formun yeniliği, geçmiş birikime anlamlı katkıların sağlanmasında, bu birikimi yeniden üretmesinde ve hatta teşekkül ettirmesinde yatmaktadır (Kutluer, 2009: 39). İslam felsefesi, yerli kaynakların yanında bir taraftan Yunan, İran ve Hint düşüncesinden yapılan tercümelerle teşekkül etmeye başlarken diğer taraftan da ürettiği ve ortaya koyduğu felsefe ile kendi kimliğini oluşturmuştur (Haklı, 2009: 115). O, kendinden önceki felsefi birikimi, üstelik başka bir kültür evrenine ait olduğu hâlde, yeniden üretmenin ve ondan özgün bir felsefi deneyime ulaşmanın adıdır (Kutluer, 2009: 45).

İslam düşüncesi; Yunan, Hint ve İran arka planından ne almış olursa olsun, bunların hepsi karakteristik olarak İslamî olan yeni bir kalıp içinde dönüştürülmüş ve hazmedilmiştir. Nakledilen fikirler ve sistemler, bu kalıp içerisinde, farklı bir entelektüel sentezin bütünleyici unsurları olarak yeni şekillerde işlev görmüştür. İşte İslam düşüncesinin orijinalliğini bu sentez üzerinden okumak gerekir (Numânî'l-Hak, 2017: 89).

Müslüman filozoflar tüm bu kaynaklardan az ya da çok aldıkları fikirleri kendi dünya görüşlerine göre çözümleyip sentezleyerek, kimilerini tenkit etmişler, kimilerini de benimsemişlerdir. Bazen çeşitli kaynaklardan aldıkları karşıt görüşleri uzlaştırmışlar bazen de önceki filozofların fikirlerini ve eserlerini tanıtip yorumlamışlardır. İslam filozofları yeri geldiğinde hem geçmiş filozofları, hem de Müslüman filozofları eleştirmek suretiyle yeni bir yöntemin ve geleneğin gelişmesini sağlamışlardır. Tüm bunların yanında İslam filozofları, öncekilerde bulunmayan, kendilerine has yeni kuramlar ve öğretiler üreterek genel felsefi düşünceye önemli katkılar sunmuşlardır (Bayrakdar, 2009: 19; Vural, 2009: 12).

İslam düşünürleri bunu yaparken, yalnızca felsefi ilimlerin geleneksel konularında kendilerine has ve yaratıcı ürünler vermekle kalmamışlardır. Doğrudan doğruya söz konusu ilimlerin alanı, konusu, amacı, başka ilimlerle ilişkileri gibi konularda da bir hayli özgün anlayış ve fikirler ortaya koymuşlardır (Alper, 2009: 82). Bu bakımdan İslam felsefesi, bilhassa tasavvuf ve kelamla birlikte yeni sorunlar ortaya koyan, Yunan felsefesinden istifade ederek yeni çözümler sunan İslam karakterli özgün bir felsefedir (Vural, 2009: 11).

Kısacası İslam felsefesi düşünce tarihi içinde özel bir yere sahip, kendine has özellikleri, özgünlüğü olan, yaratıcı bir felsefedir. Dolayısıyla İslam felsefesini basit bir derleme veya Yunan felsefesinin eksik veya tahrif edilmiş bir tekrarı olarak görmek son derecede hatalıdır. Bu durum İslam siyaset ve ahlâk düşüncesi için de geçerlidir. İslam siyasi düşüncesi Hint, İran ve Yunan düşüncelerinden etkilenmekle birlikte, özgün katkılar da yapmıştır. Müslüman filozofların özgün başarıları, Batı'nın ilmî ve felsefî manada geride kaldığı bir devri, yani Orta Çağ'ı adeta bir altın çağa çevirmiştir.

Eski Yunan, Batı'da siyasi düşünce ve siyasi teorinin altın çağını sunmuşsa, İslam siyasi düşüncesi de Orta Çağ döneminde altın çağındaydı. Oysa Avrupa'da bu yüzyıllar, on yüzyılı aşkın bir süre ağırlığı olan siyasi bir düşünür çıkaramayacak biçimde, fikrî karanlıkla belirginleşmiştir (Mücahid, 2012: 27).

Batı'da Orta Çağ, bütün hayatı kuşatan karanlık dönem sayılmıştır. Bu çağın en önemli belirleyicisi, Hristiyanlığın bütün Avrupa'da yayılışı ve kilisenin mahallî krallar aleyhine büyük bir servet ve heybet kazanmasıdır. Kilise yarı siyasi bir örgüt kurmaya başlamış ve siyasi otoriteyle ilgili pek çok düşünce geliştirmiştir. Yani kilise, siyasi nitelikli haklar ve heybet kazanmaya başlamıştır. Böylece siyasi durumları ve siyasi düşünceyi birkaç yüzyıl uğraştıran bir problem doğmuştur: Devlette yüksek otorite kimindir? Kral dünyevî iktidarın temsilcisi midir, yoksa kilisenin başı papa ruhanî otoritenin temsilcisi midir? Dolayısıyla, Hristiyanlığın siyasi düşünceleri, yüzyıllarca dinî ve dünyevî otoritelerin ilişkisini belirleme girişiminde bizzat bu nokta çevresinde gelişmiştir. Böylelikle de siyasi düşünce, karanlık çağına girmiştir. Batı uzun yüzyıllar Platon ve Aristoteles gibi altın çağın öncülerine denk siyasi düşünürler çıkaramamış, Rönesans Çağı'nda Machiavelli'ye kadar beklemesi gerekmiştir (Mücahid, 2012: 30-31).

Bunun aksine ve buna eş zamanlı olarak, İslam düşüncesi açısından Orta Çağ'ın fikrî zenginlik ve gelişme dönemini oluşturduğu görülmektedir. İslam hem din hem de devlet olarak doğmuş ve bunun çevresinde siyasi düşünce gelişmiştir. İslam devleti de hızla genişlemiş, Endülüs'e uzanmış, Fransa'nın güneyine varmıştır. Akdeniz, İslam denizine dönüşmüştür. Batı, Orta Çağ karanlığında boğulurken, aynı dönemde İslam siyasi düşüncesi, pek çok doruk ürettiği altın çağındaydı (Mücahid, 2012: 31). Bu yüzden Bauer (2021: 11-31)'e göre İslam kültürünün, Avrupa tarihi için icat edilmiş ve olumsuzlukları çağrıştıran anlamıyla, Orta Çağ'ı yoktur.

Rosenthal (1996: 11-12)'in ifadesiyle Orta Çağ İslam siyaset düşüncesi, Müslümanların kendine has bir sistem ve teori geliştirme, İslam dünyasına dışarıdan getirilen sistem, teori ve görüşleri bunlarla kaynaştırma gücünün klasik bir örneğidir. Bu açıdan felâsifenin siyaset felsefesi, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesinin hilâfet teorisi ile İslam'ın kendi evinde, yani Şeriat'ın huzurunda buluşmalarını temsil eder. Felâsifenin siyaset felsefeleri Şeriat'ın otoritesini tanımlarıyla önemli ölçüde sınırlandırılmıştır. Yani felâsifenin görüşleri İslam Şeriatı'na

sınırlandırılmıştır. Ayrıca, kimi farklılıklar olmakla birlikte, devlet yönetiminde hukuka tanınan merkezî konum hususundaki ortak paydadın hareketle, İslam filozofları Platoncu ve İslamî kavramlar arasında gerçek bir sentez yaratma noktasında büyük bir gayret göstermişlerdir.

Bu yüzden, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların siyaset felsefelerinin başlangıç noktası ilk planda İslam'dır. Onlar her şeyden önce Müslüman felsefecilerdi. Daha sonrasında ise üstatları Platon ve Aristoteles'in takipçileri idiler. Bu anlamda iki egemen ruh dünyası filozofların zihninde karşılaşmıştır. Onlar, nebevî yasa olarak vahiy ile Yunan polis'inin beşeri yasası olan *Nomos*'u şeklindeki akli birbiriyle uyumlaştırmaya çalışmışlardır. Buradaki önceliğin veya üstünlüğün ise İslam'ın vahyedilmiş yasasına ait olduğu söylenebilir. Kısacası, neredeyse tüm İslam filozofları İslam Şeriatı'nın bütünüyle etkisindedirler. Fakat üzerlerinde Platon ve Aristoteles'in etkileri de vardır. Bu bakımdan Orta Çağ İslam felsefesinin karakterini ve anlamını incelerken İslam filozoflarının yerli inanç ve akaidleri Yunan ve Helen felsefesinin kavramsal araçlarıyla açıkladıkları akıldan çıkarılmamalıdır. Böylelikle İslam filozofları bu terminolojinin anlamını değiştirmişler, uyarlamışlar ve dönüştürmüşlerdir (Rosenthal, 1996: 13, 15, 28).

İslam filozoflarının siyaset felsefeleri, Yunan üstatlarında olduğu gibi, onların genel felsefelerinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar, bir anlamda, genel felsefelerini siyaset ve ahlâkla taçlandırmışlardır. İlimler tasnifinde ahlâk ve siyaseti ön planda tutmuşlardır. Bu bakımdan İslam siyaset felsefesini, onun temsilcilerinin metafizik, psikoloji ve ahlâk görüşlerinden ayrı olarak anlamak mümkün değildir.

İslam düşünürleri, Kur'an ve Sünnete dayanan İslam ahlâkını, Yunan filozoflarının ahlâkla ilgili terimlerinden ve tasniflerinden hareketle sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Erdem ve mutluluk kavramı etrafında şekillenmiş bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardır.

İslam ahlâk teorileri, davranışların İslamî esaslarını dikkate alıp, birtakım insanî çabalarla ahlâk konusunda belirlemeler yapan ahlâk anlayışıdır. Ferdin ötesinde toplumun mutluluğunu da düşünüp ona göre hareket etmeyi esas alan, bireysel seviyede ise, "insan-ı kâmil"i gerçekleştirmek maksadıyla İslam dinini merkeze alarak, birtakım belirlemelerle oluşan ahlâk anlayışlarıdır (Aydın, 2009: 101). Bu ahlâk anlayışıyla irtibatlı olarak geliştirilen siyaset düşüncesinde doğru siyaset, adil yönetim, erdemli yönetici gerek birey gerek toplum için hem bu dünya hem de öte dünya bakımından en yüce amaç olarak belirlenen mutluluğa erişmenin aracı olarak görülmektedir. İslam düşünürleri, bu düşünceyle doğru siyasetin, adil yönetimin, erdemli yöneticinin esaslarını belirlemeye çalışmışlardır.

Bu bağlamda, Orta Çağ İslam siyaset ve ahlâk düşüncesi, Platon, Aristoteles çizgisinde, Yeni Platonculuk yoluyla edinilen ahlâk, erdem, iyi, mutluluk, adalet gibi kavramsal mirasın İslam

dininin siyaset ve ahlâk öğretileriyle bütünleşmesiyle ortaya çıkıp gelişen özgün bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Nefis ve Akıl

Orta Çağ İslam düşünürleri ahlâk görüşlerini genellikle psikoloji (ilmü'n nefis) temeli üzerine inşa etmişlerdir. İnsandaki nefis ve akıl cevheri, nefsin güçleri ve bu güçlerin bedenle ilişkisini incelemişlerdir. Erdem ve mutluluk teorilerini nefsin cevherliliği, güçleri ve ölümsüzlüğü fikrine dayandırmışlardır.

Dolayısıyla insanın psikolojik varlığıyla ilgili bu nefis, akıl ve güç kavramları, ahlâk ve siyaset ilişkisine dair anlayışlarını temellendirirken onların hareket noktaları olmuştur. Zira nefis bilgisi insanın kendini, Allah'ı ve âlemi bilmesine kapı aralamasının yanında, insana davranışlarını doğasına ve amacına uygun bir şekilde gerçekleştirme şuuru da sağlar. Başka bir deyişle İslam düşüncesinde ilmi'n nefis insan varlığının hem teorik hem de pratik yönden yetkinleşmesinin başlangıcı ve sonu olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı nefis hakkındaki bilgiye düşünürler tarafından ahlâk ve siyaset açısından da büyük önem verilmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde Kindî'yle birlikte ahlâk ve siyaset ile psikoloji arasında bir ilişki kurulmuştur. Sonrasında Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından da bu yaklaşım sürdürülmüştür.

3.2.1. Nefsin Tanımı

İslam düşünürlerine göre insanın kendisinde güzel bir ahlâk oluşturabilmesi için önce nefsini tanıması gerekir. Bu sebeple birçok düşünür, ahlâk felsefesine nefsin mahiyetini araştırarak başlamıştır. İslam psikoloji düşüncesinde, nefsin tanımı ve mahiyeti hususundaki açıklamalar, temel olarak Platoncu, Aristotelesçi ve bunları uzlaştırmaya çalışan Yeni Platoncu görüşlerin izlerini takip etmiştir.

İslam düşünce tarihinde nefsi felsefî açıdan irdeleyip temellendiren ve ahlâk ile psikoloji arasında bağlantı kuran ilk filozof Kindî'dir. Kindî, *Tarifler Üzerine* (2014a: 179) adlı risalesinde nefis hakkında üç farklı tanım vermiştir:

- Canlı ve organ sahibi tabii bir cismin tamamlanmış hâli,
- Bilkuvve canlılığa sahip tabii bir cismin ilk yetkinliği,
- Kendiliğinden hareket eden ve birçok güce sahip olan aklî (manevi) bir cevher.

Aristoteles'in ruh anlayışını yansıtan ilk iki tanım, canlı cismin "ilk yetkinlik" ile başlayıp, o cismin ulaşabileceği son aşama olan "tamamlanmış hâl" yani "son yetkinlik"e varan gelişim aşamalarını ifade etmektedir. Bu yüzden söz konusu tanımlar nefsin mahiyetinden çok fonksiyonlarını yani bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda canlılığın nasıl başladığını ve hangi safhalardan geçtiğini betimleyen ancak tam anlamıyla tanımını vermeyen ifadelerdir. Daha çok Platon ve Pisagor'un görüşlerini yansıtan üçüncü tanım ise nefsi irade (akıl ve hareket) gücüne sahip, bedenden bağımsız manevi bir cevher olarak ifade etmektedir (Kaya, 2014: 48-49).

Kindî *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* (2014b: 251-252) adlı risalesinde de Platon ile Aristoteles'in nefis tanımlarını ele almıştır. İki filozofun nefis konusundaki görüşlerinin aslında aynı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kindî'ye göre, Aristoteles nefsin, fonksiyonunu cisimlerde gösteren basit bir cevher olduğunu; Platon ise nefsin cisim ile birleştiğini söylerken esasında aynı şeyi dile getirmişlerdir. Zira Kindî'nin ifadesiyle, iki filozof birçok yerde "Nefis eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevherdir.", "Nefis fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştirir.", "Nefis ancak feleğin vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir." şeklindeki ifadeleri aynen kullanmışlardır. Dolayısıyla Kindî'ye göre Platon, nefsin cisimle birleştiğini ve fonksiyonlarını onun üzerinde ve onlar aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylerken, nefis bir cisim olan felek aracılığıyla cisim üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir, demek istemiştir. Böylece Kindî, Platon'un nefsin cisme benzediğini ve onunla cisme girip çıktığı şeklinde bir anlamı kastetmediğini belirtmiştir.

Kindî bu şekilde Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmak ulaştığı sonuç, nefsin bir cisim değil manevi bir cevher olduğudur. Nitekim Kindî *Cisimsiz Cevherler Üzerine* (2014c: 241-242) adlı risalesinde nefsin manevî bir cevher olduğunu ispatlamaya girişmiştir. Ve nefsi "cisimde 'canlılığın mâhiyeti' dediğimiz şey" olarak tanımlamıştır. Yine Kindî *Nefis Üzerine* (2014ç: 244) risalesinde de nefsi "Basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şâni yüce Yaratıcı'dan gelmektedir" şeklinde tanımlayarak nefsin ilahi, ruhani ve manevi niteliğini vurgulamıştır.

İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden Fârâbî, eserlerinde nefsin tanımına dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır. Daha çok nefsin yetileri, güçleri üzerinde durmuştur. Yine de onun nefis konusundaki genel yaklaşımının ağırlıklı olarak Aristoteles'ten mülhem olduğu söylenebilir (Ülken ve Burslav, t.y.: 29). Ayrıca belirtmek gerekir ki Fârâbî (2012: 35-37)'ye göre nefis, cisimler ile arazların (ilinek'lerin) varlığını oluşturan altı metafizik ilkedен (İlk Sebep, İkinci Derecede Sebepler, Faal Akıl, Nefis, Sûret ve Madde) biridir. Kendisi cisim değildir, fakat cisimde bulunur. Bu anlamda Fârâbî'nin psikolojisi, onun metafizik görüşüne bağlıdır.

Nefsin tanımı konusunda Fârâbî'nin açıklamaları oldukça sınırlı olduğundan bu noktada meseleyi daha derinlemesine ele alan İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden devam etmek daha uygun olacaktır. Zira bunların görüşleri büyük oranda paralellik gösterir.

İbn Miskeveyh de, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)* (2013: 21-24) adlı eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, nefsin cismani olmayan bir cevher olduğu düşüncesinde Fârâbî ile birleşmektedir. Ona göre nefis cisim olmayan, cisimden parça olmayan, araz olmayan ve varlığı cisme ait bir kuvvete muhtaç bulunmayan basit bir cevherdir. Nefsin tabiat ve cevheri cismin ve beden tabiatından ayrıdır. Zira İbn Miskeveyh'e göre nefis tekâmül etmez ve değişmez. Herhangi bir bozulma, yıpranma, yorgunluk, zayıflama, eksilme, yani cisim gibi yok olup gitme onun için söz konusu değildir.

İbn Miskeveyh (2013: 21-22)'e göre her cismin bir sureti vardır. Hiçbir cisim, önceki suretinden tam olarak ayrılmadan, aynı cinsten başka bir suret alamaz. Örneğin üçgen olma suretine sahip bir cisim, bu suretini terk etmediği sürece dörtgen ya da daire olma gibi başka bir suret alamaz. Aynı şekilde mühür biçimi verilen bir mum, o biçimi terk etmediği müddetçe başka bir biçimi kabul etmez. Buna karşılık insan nefsi ise duyulur (mahsûs) ve düşünülür (ma'kûl) bütün şeylerin suretlerini, tüm farklılıklarına rağmen, tam olarak kabul eder. Nefis bunu önceki suretlerin ortadan kalkmasını gerektirmeksizin yapar. Yani nefis ilk suretten ayrılıp, ötekini almaz. Hiçbir iz, suret yok olmaz. Bütün suretler tam ve yetkin bir şekilde onda bulunur. Dahası zayıflamadan, hiçbir zaman gücünü kaybetmeden, cisim ve cismin eserlerinin hiçbirinden yardım görmeksizin, şekilleri ardı ardına kabul etmeye devam eder. Aksine ilk suretle kendisine gelen suretleri alma gücü artar. İnsanın eğitildikçe, bilim ve eğitim yolunda ilerledikçe anlayışının artması bu sebeptendir.

Ayrıca ona göre nefis, varlığı daima kendisi dışında başka bir şeye bağımlı olan bir araz değildir. Aksine başka bir varlığa bağlı olmaksızın, kendi başına var olan bir cevherdir. Daima cisimlerden daha mükemmel ve daha tam bir şekilde arazları kabul eden ve taşıyan bir şeydir. Yine Kindî'nin Platon ve Aristoteles'e nispetle ifade ettiği tanımda olduğu gibi İbn Miskeveyh (2013: 22-23) de nefiste cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliğin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Kısacası nefis ona göre en şerefli cevherdir. Âlemdeki bütün varlıklardan daha üstün bir yaratılıştadır.

Nefis konusunu tüm yönleriyle araştıran ve İslam düşüncesinde bağımsız bir ilmî disiplin (ilmü'n nefis) hâline getiren İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, insanı beden ve nefisten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelemiştir. Nefsi anlama hususunda öncelikle Aristoteles'in izinden giden İbn Sînâ, onu “organik tabii cismin ilk yetkinliği” ya da “bilkuvve hayat sahibi olan tabii cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamıştır (İbn Sînâ, 2013: 30; 2018: 163; 2019a: 23; 2019b: 119). Yani nefis, bilkuvve canlıya ait olan fiillerin kaynağıdır.

İbn Sînâ (2019b: 118) bu noktada yetkinlikleri ikiye ayırmıştır: ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik. İlk yetkinlik fiillerin ve eserlerin ilkeleridir. Yani ilkedir. İkinci yetkinlik fiillerin ve eserlerin zâtı/özüdür. Yani fiil ve eserdir. O hâlde nefis, ilk yetkinliktir. Çünkü ilkedir, ilkeden çıkmış değildir. Bu anlamda ilk yetkinlik, fiillerin ilkesi olması bakımından doğrudan doğruya nefsin kendi varlığına; ikinci yetkinlikse nefsin fiillerine karşılık gelmektedir. Burada nefsin ilk yetkinlik şeklinde tanımlanması organik tabii cismin (yani canlının) bilfiil olarak var olması nefisle gerçekleştiği içindir. Yani insan türü için “insanî nefis” ilk yetkinliktir. İnsan türüne ait duyumsama, düşünme, hareket etme gibi fiiller ise ikinci yetkinliktir. Başka bir örnek olarak, kılıcın sureti ilk yetkinliktir. Kılıcın kesmesi ise ikinci yetkinliktir. Kısacası ilk yetkinlik, türün bilfiil varlığı; ikinci yetkinlik ise türe ait fiillerin bilfiil meydana gelmesidir.

Ancak İbn Sînâ’ya göre nefsin yetkinlik olarak tanımlanması bedenle olan ilişkisi açısından ve bedene göredir. Yani onu tam olarak ifade etmez. Onun sadece görevini ve fonksiyonunu gösterir. Mahiyetini ve doğasını göstermez. Bu yüzden İbn Sînâ (2013: 30) nefsi bu kez, bedenden bağımsız (yani varlığı bedene bağımlı olmayan), cisim olmayan, manevi bir cevher olarak tanımlamıştır. Bunu çeşitli delillerle ortaya koymaya girişmiştir (2015: 37-63; 2018: 162-196; 2019c: 153-155). Böylece o, bu konuda Aristoteles’ten ayrılırken Platon’a yaklaşmıştır.

İbn Sînâ’ya göre insan nefsi, kendi özüyle var olan bir şeydir. Çünkü insan, her türlü maddî ve duysal ilişkiden yoksun olarak yani herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın onun bilincine sahiptir. Buna var olma bilinci de denebilir. İbn Sînâ (2014a: 295) bu düşüncesini anlatmak için, İslam dünyasının yanı sıra Batı Orta Çağ’ında da yayılmış olan, meşhur “uçan adam” örneğini vermiştir:

Bizden birisi organlarının tam olarak bir anda yaratıldığını hayal etmiş olsun. Fakat dış âlemi göremeyecek şekilde gözleri kapalı, havada veya boşlukta asılı bir halde, havanın etkisini hissetmeyecek ve organlarının da birbirine dokunmayacak bir konumda bulunduğunu varsaysın. Sonra bu adamın, dış organlarını, beyin ve kalp gibi iç organlarını ve dış âlemden hiçbir şeyi hesaba katmaksızın, hiçbir şüpheye yer bırakmamak üzere kendi varlığını ispat edemeyeceğini düşünsün. Evet, bu adam kendine ait en, boy ve derinlik [düşüncesi] olmaksızın kendi varlığını ispat edebilir.

İşte İbn Sînâ (2014a: 296)’ya göre insana, hiçbir duyumsama olmasa, organlarını, bedenini bilmese bile, kendisinin var olduğunun farkına varmasını sağlayan, bedenden (cisimden) bağımsız, manevi bir cevher olan nefistir. Bu sayede uyuyan bir kimse uyku hâlindeyken, sarhoş da sarhoş iken kendi varlığından habersiz olmaz. Yani nefis, duysalarla gelen bilgilerin kapalı kaldığı bir ortamda hiçbir şey bilmese bile, kendi kendisini bilebilir.

Bu sebeple İbn Sînâ’nın nefis ile kastettiği; insana o şeyden dolayı “o” denilen ve insanın kendisinin de “ben” dediği şeyin ta kendisidir. İbn Sîna birçok insanın ve kelimcilerin çoğunun insanı bedenden ibaret gördüğünü ve herkesin “ben” sözüyle buna (bedene) işaret ettiğini

söylemiştir. Ancak kendisine göre -Platon ve çoğu Meşşai filozofun düşündüğü gibi- insan ne cisimdir ne de cismanidir. Bilakis bu kalıba yani bedene feyz eden ve onu diriltten ruhani bir cevherdir. Bu cevher, bu bedeni marifete ve bilgiye dair şeyleri elde etmede bir alet olarak kullanır. Yani bütünüyle beden insanın anlamına dâhil değildir. Beden insandan başka, onun dışında, onun yeri veya meskeni ya da onu taşıyıp tutandır. Ancak insanın bedeninin ya da bedeninin parçalarının sabit ve devamlı olmadığı yerde, nefis sabit ve devamlıdır. Nitekim insanın organlarından, uzuvlarından birisi bedeninden ayrılrsa bile, o yine de kendi varlığının bilincindedir (İbn Sînâ, 2014a: 297-298; 2019c: 153-154).

Dolayısıyla “ben” diyerek kendisine işaret eden insan, beden parçalarının tamamından başka bir şeydir. Bu durumda insan, beden ötesinde başka bir şeydir. Bu şey insanın hüviyetidir. Bu, bedenden başka bir şeydir. Bu şeyin cisim olması da cismani olması da mümkün değildir. Eğer insandaki bu öz, cisim ya da cismani olsaydı, beden gibi, aynı zamanda, oluşu ve bozuluşu kabul eden, akıcı ve dağılan bir şey olurdu. Ömrünün başından sonuna dek devamlılık gösteremezdi. O hâlde böyle bir şey, tek, ruhani bir cevherdir. İbn Sînâ, bu noktada Kur’an’da “*Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman...*” şeklinde başlayan ayete (Kur’an, Hicr Suresi, Ayet: 29) atıfla bu cevherin yeteneği sebebi ile hissedilen bedene feyz eden bir nur olduğunu belirtmiştir. Buradaki “düzenleme”, beden insanî karışımla alması gereken şeyleri alabilecek düzeye getirilmesidir. Çünkü nefis-i natika onunla alakalıdır. Allah’ın “ruhumdan” sözü, cisim ya da cismani olmaksızın nefis-i natikanın ruhani bir cevher olması dolayısıyla onu kendine izafe etmektedir (İbn Sînâ, 2019c: 155).

Kısacası İbn Sînâ’ya göre insanın bilgi, irade ve fiillerinin ilkesi olan ve bu yönüyle bir anlamda özünü, kimliğini ifade eden nefis, beden ile birlikte var olmasına rağmen mahiyeti itibarıyla ondan tümüyle ayrı, yalın, basit, manevi bir cevherdir. Beden yok olsa da o yok olmaz. Bu bağlamda İbn Sîna bir taraftan nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Aristoteles’in anlayışını, diğer taraftan da nefsi ölümsüz, bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul etmekle Platon’un yaklaşımını benimsemiş görünmektedir. O, bu iki yaklaşımı, İslâmî çerçeveye de uygun bir biçimde kendi sentezinde bir araya getirmiştir.

Nefsin ruhani bir cevher olduğunu en açık şekilde ortaya koyanlardan biri Gazzâlî’dir. O *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* (2015a: 8-13) adlı eserinde nefsi kalp, ruh ve akıl kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Gazzâlî nefsin ilk anlamının insanda gazap ve şehvet güçlerini toplayan bir manaya geldiğini ifade etmiştir. Özellikle tasavvuf erbabının nefis kavramını bu anlamda kullandığını belirtmiştir. Bu anlamıyla nefis, kötü vasıfların ilkesi olmaktadır. Onunla mücadele edilmesi ahlâki bir çaba olarak gerekli görülmektedir (2015a: 10).

Gazzâlî (2015a: 9-11)’ye göre nefsin ikinci anlamı, insanın hakikati ve kendisi manasındadır. Bu yönüyle kalp ve ruh kelimeleriyle aynı anlama gelmektedir. Şöyle ki ona göre kalp insanın

maddi organı olmasının yanı sıra diğer bir manasıyla da “lâtife-i Rabbâniye-i rûhâniye”dir. Yani göz ile görülmeyen ruhanî bir varlıktır. İşte insanın hakikati bu ruhanî, manevi kalptir. İnsanda anlayan, âlim ve arif bu kalptir. Aynı şekilde ruhun anlamlarından biri de kalbin bu anlamıyla aynıdır. Buna göre ruh, insanın görülmeyen, idrak eden ve âlim olan bir parçasıdır. Nitekim Gazzâlî, Kur’an’da “*Sana rûhdan sorarlar, de ki: Rûh, Rabbımın emrindendir*” ayetiyle (Kur’an, İsrâ Suresi, Ayet: 85) buyrulduğu üzere bu ruhun, emr-i Rabbânî olduğunu ifade etmiştir.

Gazzâlî (2015a: 12-13) ayrıca insanın hakikati bilen, ilimleri anlayan yani bilgi ve idrakinin mahalli olarak “akıl”ın da, insanı öteki canlı türlerinden ayıran asıl nitelik olması açısından, nefis ile aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Böylece Gazzâlî kalp, ruh ve akıl kavramlarıyla ilişkili olarak ele aldığı nefsin insan nevinin bilen ve anlayan gücü olması açısından gayri cismani bir özelliği olduğunu vurgulamıştır. Onu “rabbânî ve ruhanî latife”, “manevi bir cevher”, “insandaki anlayan ve bilen latife”, “insanın hakikati”, “insanın kendisi” gibi ifadelerle tarif etmiştir.

Bir başka İslam düşünürü İbn Rüşd de *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs* (2016: 40-47)’te, Aristoteles’in ve onu takip eden birçok İslam düşünürünün yaptığı tanımın nefsin anlaşılması konusunda eksik olduğunu, nefsin cevherinin bilgisini tam olarak vermediğini ve onu sadece betimlediğini vurgulamıştır. Bununla birlikte kendisi de bu tanıma tekrar etmiş ve nefsi “organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamıştır. İbn Rüşd bu tanımla canlı ve cansız cisimler arasındaki ayrımı ve nefis ile beden arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Burada madde-suret ayrımının canlılar âlemindeki nefis-beden ilişkisine denk düştüğünü ifade etmiştir. Buna göre nefis, bedenin suretidir. Cisim olmayan yani madde anlamında değil de suret anlamında bir cevherdir. Bu anlamda İbn Rüşd’e göre cismin, kendisiyle ne ise o olduğu şey nefistir. Yani nefis cisim üzerine “O nedir?” yoluyla yüklem olur. Beden de burada nefsin maddesi olur. Dolayısıyla nefis cisim değildir. Cisimde var olan bir manadır.

Özellikle belirtmek gerekir ki İbn Rüşd’ün söz konusu tanımın nefsin mahiyetini tam olarak ifade etmekten uzak olduğunu söylemesi, esasında onun bu konuda, özellikle nefis-beden ilişkisi konusunda, Aristoteles’in katıksız takipçisi olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim İbn Rüşd *Kitab’ül-Keşf* (1955a: 145-146) adlı eserinde Zümer Suresi’ne⁵ de atıfta bulunarak ifade ettiği üzere nefis her ne kadar bazı işlevlerini beden aracılığı ile yerine getirmekteyse de, varlığını devam ettirmesi yani bekası bedene bağlı değildir. Yani beden yok olduğunda, nefis de onunla birlikte yok olmaz.

⁵ “Nefisleri kendileri öldükleri (bedenle tasarrufları ve taallukları kesildiği zaman), ancak Allah alır; O, ölmeyenleri de uyku halinde iken alır da, sonra ölmelerine hüküm verilmiş bulunanları alıkor (ba’s’e kadar tutar). Ötekileri (henüz haklarında ölüm hükmü verilmemiş olup da uykuda bulunanları) da müsemma (mukadder) bir ecele (ölecekleri vakte) kadar salıverir. (Böylece hem ölüm hem uyku halinde o nefisler, Allah’ın hükmü altında tutulmuş olur.)” (Kur’an, Zümer Suresi, Ayet: 42).

Nasîrüddîn Tûsî de *Ahlâk-ı Nâsirî* (2016) adlı eserinde nefis konusunda kendisinden önceki geleneği sürdürmüştür. Özellikle Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın görüşlerini önemli ölçüde takip etmiştir. Tekrardan kaçınmak adına kısaca özetlemek gerekirse Tûsî (2016: 27-34)'ye göre insanî nefis, yalın bir cevherdir. Kendi zatıyla akledilirlerin algılanması onun özelliğidir. İnsanların çoğunluğunun “insan” diye isimlendirdiği bu duyulur bedende onun idare ve tasarrufu, kuvveler ve organlar (aletler) vasıtasıyla gerçekleşir. O cevher, ne cisimdir ne de cismanidir. Duyuların herhangi biriyle duyumsanamaz. Nefis bedenin ölümüyle yok olmaz. Herhangi bir anlamda yokluk onun için mümkün değildir.

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde nefis anlayışı büyük ölçüde Yunan-Helen felsefesinin tesiriyle şekillenmiştir. İslam düşünürleri genellikle Platon'un nefsin ayrık, manevi, ilahi ve ruhanî bir cevher olduğu biçimindeki yaklaşımı ile Aristoteles'in cismin bir fiili, yetkinliği ve sureti olarak değerlendiren yaklaşımını birlikte kullanma eğiliminde olmuşlardır. Bu bağlamda İslam düşünürleri Aristotelesçi tanımı kullanmakla birlikte Yeni Platoncu sentez çizgisinin izinde ve İslam dinine de uygun bir biçimde nefsin bedenden bağımsız, manevi ve ruhanî bir cevher olduğunu ifade etmişlerdir. Nefsin varlığını, insanın cismani yapısına yani bedeni değişse bile değişmeden kalan “ben” algısına ve iradî eylem ve idrakin kaynağının maddi olamayacağı düşüncesine dayandırmışlardır.

3.2.2. Nefsin Güçleri

Tanımlamaya ilişkin tartışmaların ardından ele alınması gereken bir başka husus nefsin güçleri meselesidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki burada “güç” (kuvve/kuvvet) kavramı Kindî (2014a: 181)'nin tanımlarıyla “açıkta olmayan fakat kendisinde bilkuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan” anlamındadır. Dolayısıyla, nefsin güçleri derken, onun bilkuvve yani potansiyel olarak sahip olduğu yetileri, melekeleri, suretleri ve canlıda tezahür eden fiilleri ifade edilmektedir.

İslam düşünürleri, insan nefsinin şehvet (istek, arzu), öfke (gazap) ve akıl (düşünme) güçlerine sahip olduğunu söyleyen Platon (2018a: 439d-e)'un üçlü tasnif anlayışı ile insanî nefsi nebatî (bitkisel), hayvanî ve insanî güçleri itibarıyla ele alan Aristoteles (2014a: 1102a 25-1102b 30; 2014b: 414b 20 vd.; 2017: 1219b 25-1220a)'ın nefis anlayışını, bazen ayrı ayrı bazen de birleştirerek, bir sentez hâlinde ahlâk düşüncelerinin temeline yerleştirmişlerdir. Böylece tasnif şu şekilde ifade edilebilir: Nebatî/şehvanî/bitkisel nefis, hayvanî/gazabî nefis ve natık/insanî nefis.

Bunlardan nebatî nefis, İbn Sînâ (2018: 163; 2019a: 25)'nın ifadeleriyle, beslenmesi, büyümesi ve çoğalması yönünden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir. Hayvanî nefis, cüzîleri/tikel varlıkları idrak etme ve iradeyle hareket etmesi açısından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir. İnsanî nefis ise aklî iradeyle seçim yapmak ve düşünce/görüş ile çıkarımda bulunmak

suretiyle fiilleri yapması ve küllî/tümel hususları idrak etmesi açısından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.

Ebû Bekir Râzî (2015: 66) nebatî ve hayvanî nefsin nefsi natıka (insanî nefis) için yaratılmış olduğu görüşündedir. Şöyle ki nebatî nefis, insanî nefis için alet ve edevat konumunda olan bedeni besler. Gazabî/hayvanî nefis ise, şehvî/nebatî nefsin kontrol edilmesi ve nebatî nefsin insanî nefsi sürekli kendi istek ve arzularıyla meşgul ederek, onun, aklını kullanamaz hâle getirilmesine mâni olunması noktasında insanî nefse yardım eder.

3.2.2.1. Nebatî Güçler

Nefsin en temel seviyesi durumundaki nebatî nefsin temel güçleri ya da fiilleri bitki sınıflarını, hayvan türlerini ve insan bireylerini kapsayan yani organik varlık alanının tamamına yayılmış olarak bulunan *beslenme*, *büyüme* ve *üreme*dir.

Beslenme gücü genel olarak besinle ilgili ya da besinden kaynaklanan belirli bir eylemi gerçekleştiren güçtür. İnsan varlığa geldiğinde onda ilk olarak bu güç ortaya çıkar (Fârâbî, 1987: 29; 2015a: 73). Bu güç başka bir cismi (besini) kendisinde bulunan cisme benzer kılarak dönüştüren güçtür. Nitekim besin, kendisinin besini olduğunu söylenen cismin tabiatına benzeme özelliği olan bir cisimdir. Çözünen şeyin miktarı onda artar, daha çok ya da daha az olur. Yani besleyici güç sayesinde kendisinden çözünenin yerine ona eklenir (İbn Sînâ, 2018: 163; 2019a: 25). Kısacası beslenme gücü besin maddelerini beden içerisinde besine çeviren güçtür. Yine bu güç bedende besin maddeleri çözününce yerine yenisinin koyulmasını sağlar.

Büyüme gücü tüm organlar açısından olabilecek en yüksek miktara ulaşana kadar, gelişme esnasında, tüm bölümlerinde organların sayısını besin aracılığıyla artıran güçtür (Fârâbî, 1987: 29). Bu güç, cismin boyu, eni ve derinliği bağlamında bütün parça ve yönlerinde gerekli olan büyüklüğe uygun olarak artmasını sağlamaktadır (İbn Sînâ, 2018: 163; 2019a: 25). Yani bu güç, besleneni nicelik itibarıyla arttırmaktadır. Beslenme gücünden farklı olmakla birlikte ona bağlı bulunan büyüme gücünün gayesi ise büyüme/oluş sürecinde söz konusu canlının ulaşabileceği doğal yetkinliğe, olgunluğa ulaşmasını sağlamaktır. Organik varlığın doğal büyüklüğüne ulaşmasıyla, büyüme gücü işlevini tamamlamış olur (İbn Rüşd, 2016: 54; İbn Sînâ, 2019a: 25).

Üreme gücü cisme tür olarak benzeyen başka bir cisim oluşturan güçtür (Fârâbî, 1987: 29; İbn Sînâ, 2018: 163; 2019a: 25). Bu güç sayesinde, yeni doğan canlının maddesini veren dişi ile suretini veren erkek kendi türlerinden yeni bir canlıyı meydana getirir (Fârâbî, 1987: 29).

Büyüme gibi üreme gücünün varlığı da beslenme gücüne bağlıdır. Ancak üreme gücü beslenme gücünün aksine canlılarda bir zorunluluk olmaktan çok onların yetkinliği açısından

vardır. Bu anlamda hastalıklı olmayan ve kendiliğinden üremeyen, canlı varlıkların en şerefli fiili, kendi türünden bir benzerini yapmaktır. Nitekim üreme organına sahip bir hayvan, kendi benzeri gibi bir hayvanı, bitki de kendi benzeri gibi bir bitkiyi üretmektedir. Böylece oluş ve bozuluşa tabi varlıklar, kendi doğalarının olanaklı kıldığı ölçüde, süreklilik açısından ebedi varoluşa iştirak etmektedirler. Zira beden değişmeksizin ebedi olarak kalan bir cevherden değil, aksine hâlden hâle dönüşen bir cevherdendir. Her değişen de arkasında değişenin yerini alacak kendine benzeyen bir şey bırakarak baki kalır. Nitekim bütün varlıklar böylesi bir gayeyi arzulamakta ve bu sebeple doğal olarak fiillerini yapmaktadırlar (Râzî, 2015: 66; İbn Rüşd, 2016: 51). Kısacası söz konusu üç nebatî güçten beslenme ve büyüme gücü ferdin, üreme gücü ise türün devamını sağlamaktadır.

3.2.2.2. Hayvanî Güçler

Hayvanî güçler, bitkisel varlık düzeyinde bulunmayıp hayvan türlerinde ve insan bireylerinde ortaklaşa bulunan güçlerdir. Bu güçler İslam düşüncesinde genellikle kendi içerisinde duyu (idrak) güçleri ve hareket/istek güçleri şeklinde iki gruba ayrılarak açıklanmıştır.

İslam düşünürlerinin duyu ya da idrak güçlerine ilişkin farklı tasnifler yaptıkları görülür. Ancak yine de genel manada değerlendirildiğinde bunları dış duyu (idrak) güçleri ve iç duyu (idrak) güçleri olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür.

Bunlardan dış duyu (idrak) gücü, nefsin duyulur nesneleri algılayan gücüdür. Daha açık bir ifadeyle duyu gücü, beş duyu organı aracılığıyla herkesçe bilinen şeyleri, nesneleri, maddi varlıkların suretlerini idrak eden (algılayan) güçtür (Fârâbî, 1987: 30; 2012: 38; Kindî, 2014a: 180). Bunlar, gelişimi başladığı andan itibaren tüm insanların ve hayvanların sahip olduğu güçlerdir. Duyu idraki, zamandan bağımsız olarak ve hiçbir zorluk olmaksızın duyu organlarının nesneyle doğrudan girdiği bir ilişki neticesinde hâsıl olur. Burada duyu idrakine konu olan şeylerin tümü her zaman madde ve cisim hâlinde dirler (Kindî, 2014d: 131). Ayrıca duyu gücü zevk ve acı veren şeyleri de idrak eder, ancak yararlı ile zararlının, iyi ile kötünün ayırımına varamaz (Fârâbî, 2012: 38).

Bu güçlerin genel anlamda işleyişine bakıldığında, burada duyuya konu olanların tümü suretlerini duyu organlarına yönlendirir. Orada bir etki bırakır. Ve duyu gücü onu idrak eder (İbn Sînâ, 2018: 165). Başka bir ifadeyle duyu güçleri duyu objeleri sebebiyle harekete geçmekte ve onlardan etkilenerak kabul etmektedir. Böylece canlıda bilkuvve hâlde bulunan duyu gücü bilfiil hâle dönüşmekte yani yetkinleşmektedir. Bu bakımdan duyu objeleri duyu idraki sonucunda maddi varlığından soyutlanarak bir anlamda kendisi açısından yetkinlik olan surete yani manaya ulaşır (İbn Rüşd, 2016: 55-58). Kısacası nefis, duyu güçleri aracılığıyla dış dünyadaki duyulur nesnelerin suretlerini, manalarını algılamaktadır. Dış duyu güçleri “görme”, “işitme”, “koklama”, “tatma” ve “dokunma” şeklinde beş kısımdır.

Duyu güçlerinin ikinci kısmı olan iç duyu güçleri de “ortak duyu”, “hayal ve tasavvur (musavvire)”, “tahayyül (hayal kurma, mütehayyile)”, “vehim”, “hafıza ve hatırlama” olmak üzere beş tanedir.

Ortak duyu adeta beş duyu tarafından idrak edilenlerin toplandığı, dış duyu ile iç duyu güçleri arasındaki bir merkez gibidir. Zira İbn Sînâ (2018: 167; 2019a: 29)’nın belirttiği üzere ortak duyu gücü, beş duyudan yansıyan ve onlardan kendisine sevk edilen suretlerin tamamını kabul eder. Bu yönüyle ortak duyu gücü, beş duyu gücünün ilkesi konumundadır. Bu güç, fonksiyonunu, işleyişi ve duyulur objesi açısından farklılık gösteren beş duyu gücüne bağlı olarak yerine getirir. Onlardan gelen verileri birleştirerek duyu idrakinin tamamlanmasını sağlar. Kısacası ortak duyu, beş duyu tarafından ayrı ayrı algılanmış olan duyulur objeleri teke indirgeyerek, bunların hepsini yani ortak duyu objesini, özleriyle kavrar ve idrak eder (İbn Rüşd, 2016: 85-92).

Hayal ve tasavvur (musavvire) gücü maddesi ortadan kalktığı hâlde onun suretini algılayan (Kindî, 2014a: 180) ve ayrı ayrı nesnelerin maddi olmayan formlarını kişiye kazandıran güçtür (2014e: 254). Başka bir ifadeyle ortak duyu gücünün beş tikel duyudan kabul ettiği ve algıladığı suretleri muhafaza eden güçtür (Gazzâlî, 2002: 280; İbn Sînâ, 2018: 167; 2019a: 29). Bu güç sayesinde, algılanan duyulur nesneler yok olsa bile o (sureti muhafaza edilen nesne) hayalde canlandırılabilir. Bu anlamda algılama ile algılanan görüntüyü muhafaza etme farklı yetilerdir. Zira duyu insana nesnelerin formunu maddi özellikleriyle beraber sunarken, musavvire gücü nicelik ve nitelik ile ilgili bütün özellikler olmaksızın nesnenin soyut formunu sağlar (Kindî, 2014a: 180; 2014e: 254; İbn Sînâ, 2018: 167; 2019a: 29).

Tahayyül (hayal kurma, mütehayyile) gücü, duyularla idrak edilebilen nesnelerin izlerini, duyuların işleminden geçtikten sonra –bazen uykuda, bazen uyanırken- koruyan, o duyusalları kontrol eden, onların üzerinde tasarrufta bulunan, onları birleştiren ya da ayıran güçtür. Bu birleştirme ve ayırmaların kimisi doğrudur, kimisi doğru değildir. Ayrıca bu güç iyi ile kötünün yanı sıra, davranışların yararlı veya zararlı, zevk ya da acı verici olan yönlerini de idrak eder (Fârâbî, 1987: 30; 2012: 37-38; 2015a: 74).

Vehim gücü, duyulur olandan, duyulur olmayanı algılayan güçtür. Daha açık bir deyişle, duyu organlarınca algılanan tikel duyulurlarda bulunan fakat bu güçler tarafından algılanamayan anlamları idrak eden güçtür. Mesela koyun için kurdun, kendisinden kaçılması gerektiği ve çocuğun, kendisine şefkat gösterilmesi gerektiği hükmünü ortaya koyan, onların bu anlamlarını üreten vehim gücüdür (Gazzâlî, 2002: 280; İbn Sînâ, 2018: 167-168; 2019a: 29-30).

Hafıza ve hatırlama gücü ise beş duyuya algılanamayan ancak vehim gücünün tikel duyulurlarda idrak ettiği duyulur olmayan anlamları saklayan güçtür. Bu güç, vehim gücü tarafından algılanan anlamları saklaması ve koruması açısından “hafıza”; bu anlamları gerektiğinde

tekrar iade etmesi açısından da “hatırlama” gücü olarak adlandırılmaktadır. Hafızanın vehim gücüyle ilişkisi, musavvire gücünün ortak duyu ile ilişkisi gibidir (Gazzâlî, 2002: 280; İbn Sînâ: 2018: 168; 2019a: 30). Yani nasıl ki musavvire gücü ortak duyu gücünün beş duyudan kabul ettiği ve algıladığı suretleri muhafaza ediyorsa, hafıza da vehim gücünün idrak ettiklerini muhafaza ediyor.

Hayvanî nefis içerisinde dış ve iç duyu (idrak) güçlerinden farklı olarak bir de hareket ya da istek gücü bulunmaktadır. İstek gücü canlıyı mekânda hareket ettiren güçtür (İbn Rüşd, 2016: 111). Şöyle ki tahayyül gücünde istenilen ya da kaçınılan bir suret belirdiğinde, istek gücü canlıyı hareket etmeye yöneltir (İbn Sînâ: 2018: 163; 2019a: 26).

İstek gücü hayalde beliren suretlerin durumuna göre kendini iki şekilde gösterebilir. Bunlardan *şehvi (arzu) güç*, haz elde etmek isteğiyle, zorunlu ya da faydalı olduğu tahayyül edilen şeylere doğru hareket etmeye yönelten güçtür. *Gazabi (öfke) güç* ise üstün (üstesinden) gelme isteğiyle zarar verici ya da bozucu olarak tahayyül edilen şeyleri kendisinden uzaklaştırmak, def etmek üzere harekete geçirmeye yönelten güçtür (İbn Sînâ: 2018: 163; 2019a: 26). Kısacası şehvi güç yararlı olanı çekme işlevi görürken; gazabi güç zararlı olanı defetme işlevi görür (Tûsî, 2016: 36).

Bu iki yönüyle istek gücü; canlının bir şeyi istemesini ya da ondan kaçmasını, onu özlemesini ya da ondan tiksinişini sağlayan güçtür. Aynı şekilde sevgi ve nefret, dostluk ve düşmanlık, zulüm ve merhamet, cesaret ve korkaklık, öfke ve memnurluk gibi nefse ilişkin duygular bu güçle oluşur (Fârâbî, 1987: 30; 2012: 37). Bu anlamda hareket tahayyül ve istek gücü ile beraber gerçekleşmektedir. Nitekim hayvan zorla hareket ettirilmediği müddetçe, ya bir şeye olan isteği ile ya da bir şeyden kaçma arzusuyla harekete geçmektedir (İbn Rüşd, 2016: 111-112).

Diğer yandan insan, birçok şeyi istemesine rağmen şayet akıl bunu zararlı görüyorsa onlara doğru hareket etmemektedir. Dolayısıyla hareket iki gücün toplamından ortaya çıkmaktadır. Yani mekânda hareket ya istek ve bilgiyle ya da istek ve tahayyül ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Kısacası insan akıl ve tahayyülden meydana gelen isteyen güçten dolayı harekete geçmektedir. Burada tahayyül ve akıl öncelikle arzulanan objeyi idrak etmektedir. İdrak ettiğinde de, onu arzulamaktadır. Onu arzuladığında, onunla ilgili zıt istekler ve güçler orada yoksa canlı, mekânda bu arzulanan objeye doğru hareket etmektedir. Yani istek gücünü harekete geçiren ya akıl ya da tahayyüldür (İbn Rüşd, 2016: 112-113).

Bu bakımdan Fârâbî (2015a: 75, 87)’ye göre istek gücü iradeyi oluşturan güçtür. Zira irade; duyu güçleri, mütehayyile gücü ya da akıl gücü ile algılanan bir şeyi arzulama ya da ondan kaçınma isteğidir. Bu şeyin kabul mü yoksa ret mi edileceği konusunda bir karar vermedir. Yani irade, genellikle algılanan şeye karşı duyulan bir eğilimi ifade eder. Eğer duyunun veya tahayyülün

sonucuysa, genel bir adlandırma olarak, “irade” şeklinde adlandırılır. Eğer daha çok akli düşünme faaliyeti sonucunda ortaya çıkıyorsa ona “seçme” (ihtiyar) denilir. Seçme özel olarak insanlarda bulunurken; duyu veya tahayyülden doğan arzu ve eğilim ise hayvanlarda da vardır.

İbn Rüşd (2016: 112-113) ise aklın istek ve arzu gücüyle harekete geçişine irade veya seçme (ihtiyar) derken; tahayyül gücünün istek gücüyle canlıyı harekete geçirmesini şehvet olarak isimlendirmiştir. Ona göre irade ile şehvet arasındaki fark şudur: İrade aklın gereğine, şehvet ise tahayyülün gereğine uygun hareket ettirir.

Ayrıca akıldan kaynaklanan bütün fiiller doğru ve isabetlidir. Şehvetten ve tahayyülden kaynaklanan fiiller ise kimi zaman doğru kimi zaman da yanlıştır. Bu yüzden şehvani parça hem isabetli hem de isabetsiz olana doğru bir harekete sebep olur. Akıl ise devamlı isabetli olana doğru bir harekete sebep olmaktadır. Bu şehvi güç ile hareket ettiren şey ya iyidir ya da iyi olduğu sanılan şeydir. Bu gücün yöneldiği iyi tüm varlıkları kuşatmamaktadır. Böylesi bir iyi ancak akli bir iyi olabilir (İbn Rüşd, 2016: 114).

Hiçbir istek tahayyülden yoksun değildir. Her tahayyül eden varlığın kendisini hareket ettiren hayali sureti ya duyulardan ya da düşünmeden (fikir) kaynaklanmaktadır. Düşünmeden kaynaklanan hayali suretler insana has iken duyudan kaynaklanan hayali suretler ise hayvanlara hastır (İbn Rüşd, 2016: 116).

Yargıda bulunma (rey) ancak düşünen hayvanlarda bulunmaktadır. Bu, tahayyül olunan varlıklar arasından birisini tercih etmektir. Bu ise düşünme gücünün fiilinden kaynaklanmaktadır. Bu güç bir tane olup birçok varlığı ve sonuçlarını beraberce idrak etmektedir. Yani bu güç hayal edilen suretleri idrak etmekte ve onlar arasında kıyaslarda bulunmaktadır. Böylelikle bu sonuçlar arasında en iyi ve üstün olanı idrak etmektedir (İbn Rüşd, 2016: 116-117). Bu düşünen (natık) canlılara has bir yetidir ve esasında ahlâki eylemin temelini oluşturmaktadır.

3.2.2.3. İnsanî Güç: Akıl

Nefsin üç kısma ayrılan güçlerinden sonuncusu insanî güçtür. İnsana özgü bu güç düşünme ya da akıl gücü olarak ifade edilir. İslam düşünürleri nefis teorilerinde akıl konusuna büyük önem vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve evrende özgün bir konuma sahip olmasını sağlayan, doğuştan gelen bir özelliği ve güçüdür.

Şöyle ki varlıklar küllî ve cüzîlerden oluşmaktadır. Küllî; türlere nispeten cinsleri, şahıslara nispeten türleri ifade eder. Cüzîler ise türlere nispeten şahısları ifade eder. Maddeye bağlı olan cüzî bilgiler duyusal alana girer. Cinsler ve türler ise duyusal idrak alanının dışında olup, nefsin güçlerinden olan “insan akli” alanına girer (Kindî, 2014d: 131-132). İşte yalnızca insanda bulunan

ve aklî kavramları algılayan bu güç hem varlığın türlerini algılayan hem de onlara ilişkin hususları ayırt eden güçtür (2014e: 258). Bu anlamda Kindî (2014a: 178)'nin tarifiyle akıl, “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”dir.

Fârâbî (1993: 54-55)'ye göre akıl, insanın insan olmasını sağlayan ve insana en çok has olan iyi şeydir. Akıl, kimi zaman insanın bir şeyi bizzat zihniyle kavramasına kimi zaman da kavramasını sağlayan vasıtaya karşılık gelir. Bu bakımdan insanın, bilmek istediği şeyi kavramasını sağlayan, nefsin natık (düşünen/akıl) gücüdür.

Akıl, insanın kendisiyle düşündüğü ve idrak ettiği güçtür (Fârâbî, 1987: 30; İbn Rüşd, 2016: 97). Düşünce onunla meydana gelir. İnsan ilimleri öğrenmeye onunla istidâd kazanır. Sanatı ve hünnerleri onunla elde eder. Onunla akılsal nesneleri bilme imkânına kavuşur. Fiillerin güzel ve çirkinini, davranışların iyisini ve kötüsünü onunla ayırt eder. Yine yapılması ve yapılmaması gerekenleri onunla anlar. Yararlıyı ve zararlıyı, lezzet ya da acı verenleri de onun sayesinde idrak eder. İnsanın diğer hayvanlar ve bitkilerden farklı olarak mutluluk ve mutsuzluk ile nitelendirilmesi bu güç nedeniyle (Fârâbî, 1987: 30; 2012: 37; 2015a: 73; Gazzâli, 2015b: 215; İbn Sînâ, 2013: 26; Tûsî, 2016: 36, 46). Ayrıca İbn Sînâ (2013: 26-28) tümel hükümlerden insanın tecrübeyle kazandığı şeye de akıl demiştir. Bunun, insanın hareketlerinde ve sükûn hâllerinde, sözünde ve seçiminde insan için övülen bir durum olduğunu ifade etmiştir.

Anlaşıldığı üzere İslam düşüncesinde akıl, insana has bir nitelik ve bilmek istediği şeyi onunla kavradığı bir bilgi kaynağı, idrak gücü olarak ele alınmıştır. İslam düşünürlerine göre akıl gücünün iki yönü vardır: amelî (pratik) ve nazarî (teorik).

Amelî akıl, insana has davranışların yapılmasında etkin olan, eylemde bulunan, yapan akıldır. (Fârâbî, 2014a: 125; Gazzâli, 2002: 282). Amelî akıl, zannedilen bir amaç için şevk gücünü, tikellerden seçmeyi dilediği şeye doğru harekete geçirme ilkesi olan nefse ait bir güçtür (İbn Sînâ, 2013: 28).

Fârâbî (1987: 30-31; 2012: 37)'ye göre amelî akıl kısmen beceriyle/sanatla, kısmen düşünceyle (fikrî) ilgilidir. Amelî akılla, insan, isteyerek yapacağı şeyi bilir. Yapabileceği ve bir hâlden başka bir hâle değiştirebileceği cinsten olan şeyleri, onunla ayırt eder. Beceriyle/sanatla ilgili olansa, kendisiyle marangozluk, çiftçilik, hekimlik, denizcilik ve benzeri beceriler, sanatlar ve meslekler elde edilendir. Düşünceyle ilgili (fikrî) olan ise yapmak istenilen şeylerin yapılmasının mümkün olup olmadığının, nasıl yapılması gerektiği veya yapılması/yapılmaması gereken şeyler üzerine etraflıca düşünme gücüdür.

Nazarî akıl ise nefis cevherinin yetkinleşip bilfiil akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir (Fârâbî, 2014a: 125). Tümel şeylerin mahiyetini, tümel olması yönüyle, nefis için kabul eden bir

güçtür (İbn Sînâ, 2013: 28). Yani nazarî akıl, herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeylerin bilgisini elde etmesini sağlayan şeydir. Bu anlamda, insanın, onunla, bizzat yapabileceği ve bir hâlden başka bir hâle değiştirebileceği cinsten olmayan varlıkları, mesela Allah'ın bir olduğunu, evrenin sonradan meydana geldiğini, üç'ün tek, dört'ün çift olduğunu bildiği güçtür (Fârâbî, 1987: 30; 2012: 37; Gazzâlî, 2002: 282). Kısacası nazarî akıl insanın doğuştan ilimlerin küllî ilkelerini, öncüllerini bilmesini sağlayan güçtür.

Bu bakımdan insan, bilme (nazarî-teorik) gücü ile var olanların gerçekliklerinin bilgisine ve akledilirler sınıfını kuşatmaya yönelir. Yapma (amelî-pratik) gücü ile de konularda tasarrufa, iyi ve kötü fiilleri ayırt etmeye ve yaşam işlerini bir düzen ve sıraya koymaya yönelir (İbn Miskeveyh, 2013: 57; Tûsî, 2016: 36).

İbn Sînâ (2018: 168; 2019a: 30-31)'ya göre düşünmeye özgü yani iyice düşünüp taşınmayla özellik kazanmış tikel fiiller/fonksiyonlar için insan bedenini hareket ettiren bir güç olarak amelî gücün, bedenin diğer güçlerini, onlardan kesinlikle etkilenmemek için, yönetmesi gerekir. Tersine onlar ondan etkilenir. Kendisi dışındakilere, orada doğal hususları kullanmak suretiyle bedene boyun eğen yapılar ortaya çıkmaması için –ki bu rezil bir ahlâk olarak isimlendirilir- hâkim olur. Bu yüzden amelî-eylemsel gücün onlardan kesinlikle etkilenmemesi, boyunduruğu altına girmemesi ve onlar üzerinde kesin hâkimiyet kurması gerekir. Böylece amelî güç için erdemli bir ahlâk ortaya çıkar.

Bu anlamda ahlâk, eylemde bulunan güç içindir. Çünkü insanî nefis tek bir cevherdir. Bu tek cevher için biri onun altında biri onun üstünde olmak üzere iki tarafa da nispeti ve kıyası vardır. Onun için her bir tarafa göre onunla bu taraf arasındaki ilişkinin kendisiyle düzenlendiği bir güç vardır. İşte amelî güç, kendisinin altındaki yöne kıyasla bir güçtür. O da beden ve onun yönetilmesidir (Gazzâlî, 2002: 283; İbn Sînâ, 2018: 169; 2019a: 31-32)

Nazarî güç ise üstünde olan taraftan etkilenmek, yararlanmak ve onu kabul için, kendisinin üzerindeki tarafa kıyasla var olan bir güçtür. Bu açıdan nefsin iki yönü vardır: biri bedene, aşağı bakan yön, diğeri yüce ilkelere, üstün olana bakan yön. Bunlardan bedene bakan yönün, bedenin tabiatının gerektirdiği cinsten bir etkiyi kesinlikle kabul etmemesi gerekir. Nefsin yüce ilkelere doğru olan yönünün ise yüce ilkelere gelecek olan her şeyi, sürekli olarak kabul etmesi ve onlardan etkilenmesi gerekir. Zira nefis, ilimleri buradan elde eder (Gazzâlî, 2002: 283; İbn Sînâ, 2018: 169; 2019a: 32).

İslam düşünürleri, insanın akletme sürecini ve nazarî aklın mertebelerini açıklamak için, “bilkuvve (heyûlanî, münfail)”, “bilfiil (bilmeleke)”, “müstefâd (kazanılmış)”, “beyânî (zâhir)”, “kutsî (kutsal)”, “faal akıl” şeklinde kavramsallaştırmalarda bulunmuşlardır.

Bunlardan *bilkuvve* (*heyûlânî/maddi* ya da *münfail/edilgin*) *akıl*, insanın doğası itibariyle evveliden sahip olduğu, akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış maddi bir istidattır. İnsan onunla insan olur. Bu bakımdan aklın ilk mertebesi olan bu durumda, bilfiil akıl olmaya hazır olan kabul edici, alıcı tabii istidat ortaya çıkar. Söz konusu istidat tüm insanlar için müsterekidir. Varlıkların bütün mahiyet ve suretlerini maddelerinden soyutlayarak, akledilir suretler (kavramlar) hâline getirir (Fârâbî, 2014b: 130; 2015a: 85, 103). Bu anlamda maddeden soyutlanmış suretleri/anlamları almaya, kabule yatkın olan güçtür. Bu güç nefiste kuvve hâlinindedir. Yani bilfiil olarak ondan hiçbir şey çıkmaz. Fiil hâline çıkmamış, salt bilme yeteneğidir (İbn Sînâ, 2013: 28; 2018: 170; 2019a: 33; 2019ç: 165). Başka bir deyişle akıl bu mertebede akledilir hiçbir şeyi fiilî olarak bulundurmaz. Tıpkı bir bebekte olduğu gibi, bu mertebedeki akıl gücü, akledilir şeyleri kabul etmez. Böyle bir yetiye sahip değildir (Gazzâlî, 2002: 285)

Varlığın suretleri *bilkuvve* akılda husule gelince o, *bilfiil* ya da *bilmeleke* akıl hâline gelir. Maddelerinden soyutlanmadan önce *bilkuvve* kavramken, bilfiil akıl onları maddelerinden soyutlayınca bilfiil kavrama dönüşmüşlerdir. Şöyle ki, kavramlar *bilkuvve* akılda suret olarak hâsıl olunca *bilkuvve* akıl, bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşür. Kavramlar, bilfiil kavram hâline gelmeden önce dış dünyadaki nesnelerin sureti olarak *bilkuvve* hâldeydiler. Kavramlar bilfiil olduğunda artık evrendeki var olanlardan biri hâline gelirler. Kavram olmaları bakımından var olanlardan sayılırlar (Fârâbî, 2014b: 131). Yani, *bilkuvve* akılsallar, bilfiil akıl tarafından düşünüldüklerinde bilfiil akılsal olurlar (Fârâbî, 2015a: 85).

Bu bakımdan bilfiil akıl mertebesi, *bilkuvve* aklın fiil alanına çıkarak ilk akledilirleri kavradığı aşamadır. Nefsin, varlığın türlü alanlarına ilişkin bilgileri kazanabilmesi adına gerekli olan öncülleri, ilkeleri kazanmasıdır. İlk akledilirlerin suretleri bu aşamada meydana çıkar. Bu suretler bütünün parçadan daha büyük olduğu, bir şeyin aynı zamanda iki mekânda bulunmayacağı ya da hem var hem yok olamayacağı gibi ilk önermeler ve ilkelerdir. Bu anlamda ilk akledilirler düşünme ve öğrenme sonucu elde edilmiş değildir. Kıyas ya da tecrübe yoluyla kazanılmayan, aksine bu yollarla elde edilen bilgilere temel teşkil eden, yani ikinci akledilirlerin kazanılmasına vasıta olması için insanlara verilmiş, genel kabul görmüş ilkeler ve doğuştan gelen ilk bilgilerdir. Her nefis kolayca bu ilkeleri tasavvur edebilir. Onlarla ilimleri tahsil edebilir ve yetkinliğini tamamlayabilir (İbn Sînâ, 2013: 28; 2018: 170; 2019a: 33-34; 2019ç: 165).

Bilfiil olan akıl, bilfiil kavram hâlindeki suretleri aklettiği zaman, *müstefâd* (*kazanılmış*) akla dönüşür. Bu anlamda *müstefâd* akıl bilfiil aklın suretleri, bilfiil akıl da *müstefâd* aklın dayanağı ve maddesi konumundadır. Aklın bütün akledilirleri idrak ettiği aşamadır. Yani bu aşamada sadece maddelerin suretleri değil, maddesiz suretler ve hiçbir zaman maddenin sureti olmamış suretlerden ibaret olan varlıklar da idrak edilebilir. O suretlerin akledilmesiyle *müstefâd* akıl meydana gelmiş olur ve onlar varlık kazanırlar (Fârâbî, 2014b: 132-133).

Bu bakımdan müstefâd akıl, dışarıdan elde edilmek suretiyle nefiste beliren maddeden soyutlanmış bir mahiyettedir. Bilfiil akledilir şeyler gerçekleştiği vakit, müstefâd akla dönüşür. (İbn Sînâ, 2013: 28; 2018: 170-171; 2019a: 34-35; 2019ç: 166). Yani müstefâd akıl, nefsin önceden kazanmış olduğu ve nefiste bilfiil mevcut olan akıldır. Nefis ne zaman isterse bunu kullanabilir ve başka şeylerin meydana gelmesi için onu ortaya çıkarır. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir. Yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar (Kindî, 2014f: 264-267).

İnsan akılı müstefâd akla ulaştığı zaman, madde ve surete dair varlıkların son sınırına varır. Orada insanî güç varlığın tamamına ait ilk ilkelere benzer. Buradan daha ileriye yükselmesi hâlinde, ayırık varlıkların ilk mertebesine ulaşır. Bu, faal akıl mertebesine karşılık gelir (Fârâbî, 2014b: 133).

Faal akla geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Kindî (2014f: 264-267) *beyânî* ya da *zâhir akıl* adını verdiği başka bir akıldan daha söz eder. Beyânî akıl, ona göre, nefisteki bilginin ortaya konmasıdır. Bu akıl başkalarını bilgilendirmek için nefiste bilfiil mevcuttur. Yani müstefâd aklın önceden edindiği bilgi kendisinde potansiyel (bilkuvve) olarak vardır. Beyânî akıl ise bu potansiyel bilginin bilfiil husule gelmesidir.

Faal akıl ise maddede var olmayan ve asla var olmayacak ayırık (mufârik) bir surettir. Bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram hâline getiren faal akıldır. Yani nefis güç hâlinde aklederken, onu bilfiil akleden durumuna getiren akıldır (Fârâbî, 2014b: 133; 2015a: 85; Kindî, 2014f: 264-266).

Faal akıl, kendisi dışındakinden soyutlanmak yoluyla değil de kendi özünde madde ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden soyut bir mahiyet olup, forma dayalı bir cevherdir ki o da her var olanın mahiyetidir. Bu cevher, ifade edildiği gibi, bilkuvve akılı kuvveden fiile çıkartarak aydınlatan bir cevherdir. (İbn Sînâ, 2013: 28, 30). Faal aklın bilkuvve akla nispeti, güneşin karanlıkta bilkuvve görme gücüne sahip olan göze nispeti gibidir. Güneş ışığı, gözü ve görülen nesneleri bilfiil hâle getirdiği gibi faal akıl da bilkuvve akılı bilfiil akıl hâline getirir. Böylelikle bilkuvve kavramlar bilfiil kavramlara dönüşmüş olur. Bu bakımdan faal akıl, bir çeşit bilfiil akıldır (Fârâbî, 2014b: 133-134; 2015a: 85-86; İbn Sînâ, 2018: 196).

Faal akıl ayrıca, kendisinin üstünde yer alan ayırık varlıkların suretleri ezelden ebede kendisinde bulunduğundan, müstefâd akıl türünden bir akıldır. Faal akıl söz konusu ayırık varlıkları aklederken öncelikle en mükemmel, en yetkin varlıkları akleder. Yine şu anda maddi varlıklarda bulunan suretler faal akılda soyut surettedirler. Bütün bu suretler bilkuvve olarak faal akılda bulunmaktadır. Yani faal aklın maddede suretleri ortaya çıkarma gücü bulunmaktadır. İşte bu güçle faal akıl başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri ortaya çıkarır. Ardından o suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık akıllara yaklaştırır. Bu mertebede insanın cevheri

oluşur. Bir başka ifadeyle insanın cevherini oluşturan şey faal akla en yakın olandır. İşte insanlar için en yüksek mutluluk ve ahiret hayatı budur. Bu, insanı cevherleştiren (manevileştiren) en son şey ve onun elde edebileceği son yetkinlik, yani nihai mükemmelliktir (Fârâbî, 2014b: 134-135; 2015a: 87, 104).

Böylece insan faal akıl ile ittisâlle kemale erişmiştir. Kendisini cevherleştirecek olan en son eylemi gerçekleştirmiştir. Bu düzeydeki insan, kendisiyle mutluluğa ulaşabileceği bütün fiilleri bilendir. İnsan, özünde kemal saklı bulunan bir varlık olduğuna göre, bu dünyadaki varlıkların en değerlisidir. İnsanın fiili, dışındaki bir şeye değil de kendi özünü var kılmaya yönelikse, özü ve fiili aynı şeyde gerçekleşir. Böyle bir insan, bedeninin kendisi için bir madde olmasına yani varlığı için kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymaz. Bu durum, insan için en mükemmel varlık düzeyidir (Fârâbî, 2014b: 134-135; 2015a: 87, 104; İbn Rüşd, 2014: 499-500). Bu noktada İbn Sînâ (2018: 171-172) insanî güçlerin mertebelerinin en üstünde bulunduğunu ifade ettiği “*kutsî (kutsal) akıl*”dan söz ederek nübüvveti ve vahyi bu çerçevede temellendirmiştir.

Bu bağlamda anlaşıyor ki İslam düşüncesinde, insanı diğer canlılardan ayıran güç olarak akıl, küllî bilginin ve insan davranışlarının açıklayıcısı olması, iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı, hakiki mutluluğu bilmesi ve onu ahlâki eylemin gayesi olarak tesis etmesi bakımından ahlâkın temelinde yer almaktadır.

3.3. Ahlâk: Mutluluk ve Erdem

3.3.1. Ahlâkın Mahiyeti

İslam düşüncesinde ahlâkın mahiyetini, konusunu, gayesini, ilimler içindeki yerini ve önemini belirleyebilmek için düşünürlerin felsefe (hikmet) tasavvurlarına bakmak gerekir. Zira İslam düşünürlerinin ahlâk görüşleri, onların genel felsefelerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla onların genel manada felsefeye bakışları ve ona yükledikleri işlev, felsefenin ahlâki içeriğini tespit noktasında oldukça önemlidir.

“İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir.” diyen Kindî (2014d: 126), *Tarifler Üzerine* (2014a: 184-185) adlı eserinde, Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten miras alınan ve daha sonra Orta Çağ’da birçok düşünür tarafından sıkça tekrar edilecek olan, felsefenin altı geleneksel tanımını vermiştir.

Bu tanımlardan ilki “Felsefe, hikmet sevgisidir.” şeklindedir. Bu tanım felsefe (filos-sofia) kelimesinin etimolojik anlamını ifade eder. Ebû Bekir Râzî (2014: 80) ve Fârâbî (2014c: 113) tarafından da tekrar edilen ikinci tanıma göre felsefe “İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın

fiillerine benzemesidir.” Bu tanımla, insanın tam manasıyla erdemli olmasına işaret edilmiştir. Zira Allah’a en yakın kul, en bilgini, en adili, en cömerti, en merhametlisi ve en şefkatlisidir.

Üçüncü tanıma göre felsefe “Ölümü tercih etmektir.” İbn Miskeveyh (2013: 197-212)’in de tekrar ettiği bu tanımda kastedilen ölüm, ruhun (nefsin) bedeni kullanmayı terk etmesi anlamındaki tabii ölümden ziyade arzuları öldürmek anlamındadır. Bu düşünceye göre şehvi arzu ve zevkler kötüdür. Bu yüzden fazilete giden yol onları öldürmekten geçer. Nefis sağlığını koruyan akıllı kimseler bu yolu tercih ederler.

Dördüncü olarak felsefe “sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti” şeklinde tarif edilmiştir. Felsefeyi diğer ilimlerin sebebi olması açısından tarif eden bu tanımla tekrar eden İbn Rüşd (1955b: 1, 5, 6) “Sanattan anlamayan sanat eserini, sanat eserini bilmeyen de sanatkârı (Allah’ı) bilemez.” diyerek felsefeyi Allah’ın hakkıyla bilinmesine çıkan bir araştırma kapısı olarak görmüştür. Bu bakımdan ona göre felsefenin işlevi sanat eseri olan varlıkları incelemek ve onları Allah’ın varlığını göstermeleri bakımından değerlendirmektir.

Beşinci tanıma göre felsefe “İnsanın kendini (nefsini) bilmesidir.” İnsanın kendi varlığı cisim (beden) ve nefisten (ruh) ibarettir. Nefis cisim değil de bir cevher olduğuna göre insan kendi varlığını tanımak suretiyle, madde ve ruhtan oluşan dış dünyayı da tanıma olanağına kavuşacaktır. Bundan ötürü insana “küçük âlem” adını vermişlerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 59; Tûsî, 2016: 51).

İslam düşüncesinde “kendini bilme” (ma‘rifetü’n-nefs), insanın kendi ahlâkî yapısını, karakterini, nefsin ne olduğunu ve niçin yaratıldığını, nefsin ahlâka temel oluşturan güçlerini, kurtuluşa götürecektir istidatlarıyla, ondan alıkoyacak eksikliklerini bilmesini ve tanımmasını ifade etmektedir. Bu anlamda insanın kendini bilmesi, kişinin nefsinin kötülüklerden arındırıp insani erdemleri kazanmasının yani güzel ahlâka ulaşmasının yolu olarak karşımıza çıkmaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 17-18; Tûsî, 2016: 26). Ayrıca “Nefsini bilen, Rabbini bilir.” düsturundan hareketle, nefis hakkındaki bilgi Allah hakkındaki bilgiye götüren bir basamak olarak görülmektedir (Gazzâlî, 2015c: 55-57; İbn Sînâ, 2019b: 112; 2019c: 152). İbn Bacce (2014a: 432)’ye göre bir kimse Allah’ı hakkıyla bilirse en büyük mutluluğun O’na yakın olmak ve O’nun hoşnutluğuna ermek olduğunu anlar. Bu bakımdan mertebelerin en yücesi insanın kendini bilmesidir.

Kindî’nin verdiği altıncı tanıma göre “Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.” İhvân-ı Safâ (2014: 222)’nın da tekrar ettiği bu tanıma göre âlemde Allah ile akıl âlemi üzerine sorular sormak felsefenin asıl vazifesidir.

Kindî (2014d: 126) başka bir eserinde, bu son tanıma yakın bir şekilde, felsefeyi “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.” biçiminde tarif ederek onun bir hakikat arayışı

olduğunu ifade etmiştir. Buna göre insan felsefenin kazandırdığı aklî ve nefsî disiplin sayesinde, gerçeğin bilgisini yakalamalı ve ona göre davranmalıdır. Ona göre ulûhiyet ve vahdâniyet bilgisinin yanı sıra ahlâk bilgisi, bütün faydalı olanların ve faydalıyı kazanmaya sebep olanların bilgisi ile bütün zararlı olanlardan korunma ve sakınmaya ilişkin bilgiler varlığın “hakikatinin bilgisi” olan felsefenin kapsamına girmektedir (Kindî, 2014d: 129).

Yine Kindî (2014g: 286) başka bir ifadesinde “Felsefe zihnin (nefsin) disipline edilmesinden başka bir şey değildir.” diyerek, felsefenin ahlâki etkinlikler alanında insan nefsinin disipline edip, yetkinleştiren yönüne işaret etmiştir.

Tûsî (2016: 14) de felsefeyi “Şeyleri oldukları hal üzerine bilmek ve insan nefsinin yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde, güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmek” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımla felsefe iki manayı içermektedir: Biri ilim ya da bilme, diğeri eylem ya da yapmadır. İlim, insanın gücü ölçüsünde, var olanların hakikatini tasavvur etmesi ve oldukları hâl üzere onların hüküm ve eklentilerini tasdikidir. Eylem ise insanı, gücü ölçüsünde eksiklikten yetkinliğe götürmek koşuluyla, kuvve durumunda olanı fiile çıkarma açısından hareketleri tekrarlayarak yapmak ve sanatlarla uğraşmaktır. Herhangi bir kişi bu iki manaya (ilim ve eyleme) sahip olursa varlıkların gerçekliğini bilme ve onları kendi faydasına kullanma olanağını kazanmakla insanî erdemlere de sahip olur. Allah’ın yarattığı varlıklardaki hikmeti mükemmel bir şekilde idrak eder. Onların neden ve sonuçlarını araştırır ve varlıktaki hayranlık uyandıran nizamı anlar. Böyle bir kimse yetkin bir filozof (hakîm) ve erdemli bir insandır. O, insanlar arasında en yüksek mertebeye ulaşır ve kemale erer. Böylece âdemoğluna yaraşır ahlâk tamamlanmış olur. Dolayısıyla mutluluğu kazanır (Âmirî, 2014: 199; İhvân-ı Safâ, 2014: 222-223; Tûsî, 2016: 14).

Bu noktada açıkça görülüyor ki insana özgü nefsin yetkinliğinin, insana yaraşır hayat tarzının ve hakiki mutluluğun ne olduğunu bildiren, ona ulaşmanın yollarını gösteren ve bu yolda sahip olunması gereken erdemleri kazandıran “felsefe”nin ahlâki bir içeriği vardır. Başka bir deyişle ahlâk, felsefenin temel araştırma sahalarından biridir.

İslam düşünürlerinin bahsedilen felsefe tasavvurlarından hareketle ilimler tasnifine ulaşmak ve ahlâk ilminin yerini tespit etmek mümkündür. Aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte, felsefî (aklî/hikemî) ilimleri genellikle “teorik felsefe (nazarî hikmet)” ve “pratik felsefe (amelî hikmet)” olarak iki kısma ayırmışlardır (Âmirî, 2014: 197-201; Fârâbî, 1993: 52; 2014c: 109-112; 2015b; İbn Miskeveyh, 2013: 57; İbn Rüşd, 1955b: 22-23; İbn Sînâ, 2014b: 17-18; Kindî, 2014g: 286-287; 2014ğ; Tûsî, 2016: 15-17).

Teorik felsefe, insanın kendisinin yapamayacağı, yani varlığı insan bireylerinin iradi fiillerine bağlı olmayan varlıklarla ilgili bilgi edinmeyi sağlayan ilimlerdir. Bunlar matematik, fizik ve metafizik ilimleridir.

Pratik felsefe ise insanın iradesine bağı fiillerden kaynaklanan şeyler hakkındaki bilginin ve bu fiillerden iyi olanlarını yapma gücünün kazanılmasını sağlayan ilimlerdir. Yani pratik felsefe insanın iradi davranışlarının nasıl iyi ve kötü olacağının bilgisinden ibarettir. Bu bakımdan pratik felsefe, insanın iradi eylemlerindeki yararların, kişinin yöneldiği yetkinliğe ulaşmasını ve hem dünya hem de ahiret hayatının düzenlenmesini sağlayacak şekilde bilinmesidir. Pratik felsefe üç ana kısma ayrılmaktadır: “Ahlâk”, “Ev idaresi” ve “Siyaset (Devlet idaresi)” ilmi.

Bunlardan ahlâk ilmi/felsefesi ya da Fârâbî (1993: 52)’nin deyiimiyle “ahlâk sanatı” iyi fiiller, iyi fiillerin kendisinden ortaya çıktığı ahlâk ve onlara sahip olma gücü üzerine bilgi edinilmesini ve iyi şeylerin kazanılmasını sağlar. Başka bir deyişle ahlâk, insan nefsinin, güzel ve övgüye değer olan bir ahlâkı kazanmasını yani nefsin insanî erdeme yönelmesini ve onu özümsemesini sağlayan bir ilimdir (Kindî, 2014ğ: 272; Tûsî, 2016: 26).

İbn Miskeveyh (2013: 54-55)’e göre insan fiillerinin iyileştirilmesini amaçlayan ahlâk, sanatların en üstünüdür. Zira insan cevherinin, dünyada var olanların hiçbirinde bulunmayan, kendine özgü olan bir fiili vardır. İnsan bu dünyadaki varlıkların en şerefliisidir. Fiilleri cevherine uygun olmadığı takdirde, o, atlık görevini tam olarak yerine getirmediği için palan vurulup eşek gibi kullanılan bir ata benzer. Bu bakımdan ahlâk sanatı insanın tüm fiillerinin cevherine uygun ve mükemmel bir şekilde ortaya çıkması için, insan fiillerini iyileştirmeyi amaçlar. Allah’ın gazabına ve acıklı azabında kalmaya layık kılan en aşağı mertebeden insanın yükselmesini sağlar. Bu anlamda ahlâk sanatı, sanatların hepsinden üstün ve şerefliidir.

Bu bağlamda ahlâk ilminin konusu insan davranışlarıdır. Başka bir deyişle iradi fiillerdir. Yine bunların kaynağı olan insanî yetilerin, huyların, karakterlerin insana yaraşır bir hayat tarzı ve mutluluğa erişmek için nasıl olmaları ve düzenlenmeleri gerektiğini konu edinir. Kısacası ahlâk, insanın huy ve karakter açısından nasıl kemale ereceğini ele alır. Bu anlamda onun nihai gayesi mutluluktur.

3.3.2. Mutluluk

Ahlâk felsefesi tarihinde ele alınan temel konulardan biri ahlâki etkinlikler alanında insan için en yüksek değerin ya da varılmak istenen nihai gayenin ne olduğu meselesidir. İslam düşüncesinde, bir yandan İslam dininin ahlâk öğretisi ve ahiret inancının, bir yandan da Yunan felsefesinin tesiriyle, ahlâkın gayesi mutluluk (saadet) olarak belirlenmiştir. Müslüman düşünürler, mutluluğa dair görüşlerini iyi (hayır), erdem (fazilet), haz (lezzet) ve elem (üzüntü) gibi kavramlarla irtibatlı bir şekilde ortaya koymuşlardır.

İslam düşünürlerinden Kindî ve Ebû Bekir Râzî mutluluk konusundaki görüşlerini “üzüntü” ve “üzüntüden kurtulma” üzerine inşa etmişlerdir. Üzüntüyü, “Sevilenlerin kaybindan ve isteklerin

gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlık” olarak tanımlayan Kindî (2014h: 295-296)’ye göre hiç kimse bütün isteklerini elde edemez. Aynı şekilde bir insanın sevdiği her şeye sonuna kadar sahip olması da olanaksızdır. Çünkü içinde yaşadığımız duyulur âlemde yani oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. İnsan için değişmezlik ve süreklilik ancak akıl âleminde bulunur. Bu yüzden bir kimse sevdiklerini kaybetmemek ve isteklerine ulaşmak istiyorsa akıl âlemini gözetmelidir. Seveceğini, elde edeceğini ve isteklerini oradan beklemelidir. Eğer böyle yaparsa hiç kimse onun edindiği değerleri gasbedemez. Hiçkimse onun aleyhine o şeyleri elde edemeyeceği gibi sevdiği o aklî değerleri yitirmesi de söz konusu olamaz. Bu bakımdan gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz olur. Arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.

Kindî (2014h: 297-298)’ye göre alışkanlık ile ahlâk ve mutluluk arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim yeme, içme, giyinme, evlenme gibi duysal hazların peşinde koşanlar bunların gerçekleşmesiyle mutlu olmakta ve sevinç duymaktadır. Bu yaşantısına aykırı düşen şeyleri ise eksiklik ve kötülük saymaktadır. Bu bakımdan duysal anlamda hoşlanılan ve hoşlanılmayan şeyler, insanın doğası gereği değildir. Aksine, âdet ve alışkanlıkların ürünüdür. Dolayısıyla; mademki görüp yaşadıklarıyla mutlu olmanın ve kayıplarının üzüntüsünden teselli bulmanın yolu alışkanlıkla kolaylaşacaktır, o hâlde insan buna yönelmeli ve bunu kendisi için bir eğitim konusu yapmalıdır. Böylelikle kişi için o, yerleşik bir âdet ve kazanılmış bir huy hâline gelir. Bu sayede hayat, yaşadığı sürece daha güzel olur.

Üzüntüyü psikolojik bir rahatsızlık olarak gören Kindî (2014h: 298-299), bu noktada insana düşen şeyin ruhunu tedavi etmek ve sağlığına kavuşturmaya yönelmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir kimsenin ruhunu iyileştirmesi ancak kendi yararına olan şeye tam bir kararlılıkla yönelmesiyle gerçekleşir. Bu, insana kolay gelen hususlarda ruhun güzel alışkanlıklar edinmesiyle olur. Sonra oradan daha güç olanı benimseme düzeyine yükselir. Ruh bu alışkanlığı kazanınca kolayca alıştığı gibi kademe kademe çıkarak daha önemli olan hususlara yükselir ve nihayet önemli alışkanlıkları edinir. Böylece kaybedilenlere sabretmek ve teselli bulmak kolay hâle gelir.

Kindî gibi Râzî de insanın üzüntüden kurtulması için akla büyük önem vermiştir. Görüşlerini akıl ile heva arasındaki ilişki çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre akıl, Allah tarafından insana hem dünya hem de ahiret hayatında kendisini yükselten, yaşamını iyi ve güzel kılan şeyleri elde edebilmesi için bahşedilmiştir. İnsan akıl sayesinde idrak eder, ilimleri öğrenir ve Allah’ın bilgisine ulaşır. Bu yüzden akıl, insan için en faydalı ve en değerli nimetlerdendir. İnsan, aklın bu öneminden dolayı, bütün işlerinde ona müracaat etmelidir. İşlerini aklın gerektirdiği biçimde yapmalı ya da yapmamalıdır. Hevayı akla musallat etmemelidir. Zira heva, aklın afeti ve bulandırıcısıdır. Onu yolundan, hedefinden ve doğrultusundan saptırır. İnsanın gerçek rehberi bulmasına ve işlerinin düzene girmesine mâni olur (Râzî, 2015: 57-58).

Heva kavramını insanın tabiatından kaynaklanan gazabî ve şehvî arzu ve istekleri olarak kullanan Râzî (2014: 75; 2015: 58-60, 70)'ye göre bütün elem ve sıkıntıların sebebi odur. Nefsin bütün kötü özellikleri, hevanın istediğini yapmanın ve şehvî arzu ve isteklere tabi olmanın neden olduğu şeylerdir. Tabiat ve nefsanî arzular insanı dünyevî hazlara tabi olmaya yöneltir. Akıl ise manevî ve üstün hazlara ulaşmak adına onlardan kaçınılmasını ister. Bu yüzden insanın üzüntüden kurtulması ve nefsin ahlâkının düzeltilmesi için hevasını aklıyla bastırması ve kontrol altına alması gerekir. Eğer böyle yapılırsa akıl tamamen temiz, saf olur. Işığıyla insanı aydınlatır. Bu sayede insan, istediklerini elde eder. Dolayısıyla Allah'ın akılla nimetlendirdiği insan mutlu olur.

Râzî (2014: 76; 2015: 108), bu âlemdeki şeylerin oluş ve bozuluşa tabi olduklarını yani sürekli değişen ve çözülen, dolayısıyla hepsinin sona eren ve yok olan şeyler olduklarını düşünmüştür. Bu düşünceden hareket eden Râzî'ye göre dünyanın haz ve elemi ömür bittiğinde sona ereceğine, ölümün olmadığı öte âlemdeki hazlar daimi olduğuna göre, ebedi ve daimi hazzı bırakıp fânî ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Öyleyse nefis (ruh) âlemine yükselmeye mâni olan bedenî hazların peşinden gitmek veya dünyevî nimetlerden alınan hazdan –nitelik ve nicelik açısından- daha fazla bir eleme katlanmak insana yaraşmaz.

Bu bağlamda Râzî (2014: 75)'ye göre insanın yaratılış amacı ve yaşamdaki en üstün değer, bedenî hazlardan faydalanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemi olmadığı bir âleme göçmek bu sayede kolaylaşacaktır. Bir kimsenin ruhu bedeni ile birlikteyken yaşantısı nasılsa, öldükten sonraki durumu da buna bağlı olarak iyi ya da kötü olacaktır.

İslam düşüncesinde mutluluk meselesini ilk defa sistematik bir şekilde ele alan Fârâbî olmuştur. Ahlâkın temel ilke ve gayesi olarak *mutluluğun (saadet) kazanılmasını* belirleyen Fârâbî'nin görüşleri kendisinden sonraki düşünürleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Bu açıdan İslam ahlâk felsefesinin genel anlamda mutluluk ahlâkı olduğu söylenebilir.

Ahlâkı “mutluluk” ilkesi ve gayesi üzerine temellendiren İslam düşünürlerine göre her varlık, varlık düzenindeki konumuna göre gerçekleştirme olanağına sahip olduğu en yüksek mükemmelliğe ulaşmak için meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle bütün varlıkların nihai gayesi kendi türüne ait kemale ermek. Bu anlamda her şey kendi yetkinliğini ya da kendi yetkinliğinin bulunduğu şeyi arar. İnsana ögzü mükemmellik veya yetkinliğe ise *en yüksek mutluluk* denir. Ve insanlık düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahiptir (Fârâbî, 2013: 84-85; İbn Miskeveyh, 2013: 93; 2014a: 261; İbn Sînâ, 2015: 33). Bu bakımdan, İslam düşüncesinde mutluluğun kazanılması, insanın yaratılış sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Her varlıktaki güzellik ve ihtişam, en üstün varlık derecesine ve nihai yetkinliğine ulaşmasıyla olur (Fârâbî, 2012: 50). İnsan için nihai mükemmellik, mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun, varlığı açısından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı mükemmellik derecesine, yetkinliğe ulaşmasıdır (2015a: 87). Burada yetkinlik, varlığın kendisine ulaşmak için yöneldiği amaç, kavuşmak istediği sevgilidir. Varlık ona ulaşınca, onunla yetkinleşir. Artık onun dışında bir şey aramaz. Onunla dinginliğe kavuşur ve başka bir harekette bulunmaz ( bn Miskeveyh, 2014a: 261).

Anlaşılıyor ki mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır. Ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir “yetkinlik” (kemal) olduğu için yönelir. Çünkü Fârâbî (1993: 26)’nin deyimiyile, o çok meşhur bir amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamak için herhangi bir söze gerek yoktur. Kısacası her bir fiilin gayesi ve bir ama ı olduğu gibi insan  nefsi yetkinleştirmenin ama ı da onun mutluluğudur (Tûsî, 2016: 60).

İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve amaç ancak bir “iyi” (hayır) olduğu için arzulanır. Bu açıdan, her “iyi” şüphesiz tercih edilir. İyi ve tercih edilir olmaları hasebiyle arzu edilen amaçlar çok olduğuna göre, mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biridir (Fârâbî, 1993: 26). Bu noktada Müslüman düşünürlerin, Aristoteles’e dayanan görüşlerine göre iyi şeyler arasında en iyi olan, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilen ve insanın yöneldiği ama ın en yetkini mutluluktur. Mutluluk hiçbir zaman başkasından dolayı ya da başka bir amaç için değil; bizzat kendisinden dolayı istenen, tercih edilendir. İnsan mutluluğu elde ettiğinde başka hiçbir şeye ihtiya ı olmadığını anlar. Böyle olan her şey, kendi kendine yeterli olmaya en layık olandır. Mutluluk dışındaki hiçbir şey kendisinden ötürü ardına düşülecek şeyler değildir. Bu anlamda mutluluk en büyük ve en yetkin “iyi”dir. Nihai “beşeri yetkinlik”tir. İnsanın elde etmeye çalıştığı en değerli şeydir (Fârâbî, 1993: 26-27; 2015a: 87-88;  bn Miskeveyh, 2013: 93-96;  bn Sînâ, 2015: 26-27; Tûsî, 2016: 62-63).

Mutluluk dışında tercih edilen diğer her şey, ancak mutluluğa ulaşmada sağlayacağı fayda içindir. Mutluluğun gerçekleşmesi ve kazanılması için faydalı olan her şey iyidir. Ancak, bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için faydalı olmalarından gelir. Herhangi bir şekilde mutluluğun elde edilemsini engelleyen her şey ise kötüdür. Bu bakımdan mutluluğa ulaşmada faydalı olan iradi fiiller, güzel olanlardır. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler ise erdemlerdir. Bunlar da kendi özlerinden değil, mutluluğun kendisinden dolayı iyi şeylerdir. Buna karşılık mutluluğa giden yolu engelleyen fiiller, kötü olanlardır. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler ise eksiklikler, erdemsizlikler ve aşağılık nitelikleridir (Fârâbî, 1987: 39; 2012: 78; 2015a: 87-88).

Diğer taraftan Fârâbî (1993: 30)’ye göre insanların iyi fiilleri bazen tesadüfen yapması bazen de gönülsüz olarak yapmaya yönelmesi söz konusu olabilir. Ne var ki iyi fiiller bir kimsede bu

şekilde bulunduğunda, mutluluğa sebep olmazlar. Tam tersine insan onları ancak gönüllü olarak ve isteyerek yaptığında mutluluğu kazanabilir. Ayrıca insan mutluluğa bütün yapıp ettiklerinde ve hayatının başından sonuna kadar “iyi”yi tercih etmesiyle ulaşabilir. Yine “iyi”, iyi olduğu için amaçlanmadığı zaman da mutluluğa ulaşamaz. İnsan “iyi”yi ancak iyi olduğu için tercih ettiğinde, yani onunla zenginlik veya başkanlık gibi şeylere ulaşmayı amaçlamayıp doğrudan doğruya kendisi için tercih ettiği zaman mutluluğu elde edebilir.

Kısacası iyi fiillerde bulunulduğunda kesin olarak mutluluğa ulaşabilmek için şu şartların gerçekleşmesi gerekir: (1) Bir fiili gönüllü olarak ve isteyerek yapmak, (2) iyi fiilleri iyi oldukları için tercih etmek, (3) insanın yaptığı her şeyde ve baştan sona bütün hayatında bunun böyle olmasını sağlamak. Bu anlamda (iyi) ahlâk ancak alışkanlık neticesinde elde edilir. Buna karşılık kötü ahlâk da ancak alışkanlık sonucunda ortaya çıkar (Fârâbî, 1993: 30, 34-35; İbn Miskeveyh, 2013: 110; Tûsî, 2016: 72-73).

Bu bakımdan yaratılış amacına yönelen bir kimse iyi ve mutlu insandır. Çeşitli engeller kendisini bu amaçtan alıkoyan kimse de kötü ve mutsuz insandır. Bu durumda iyilikler, insanın varoluş amaçlarında sergilediği iradesiyle ve gayretiyle ortaya çıkan şeylerdir. Kötülükler ise, insanın kendi iradesi, gayreti, tembelliği ya da ilgisizliği ile bu iyilikleri elde etmesini engelleyen şeylerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 28).

İslam düşünürleri, mutluluğun ya da mutsuzluğun temeline yerleştirdikleri, ahlâki eylemin, iyi-kötü ya da güzel-çirkin fiillerin meydana geliş mekanizmasını insan nefsinin güçleri çerçevesinde açıklamışlardır. Bilhassa akıl gücüne dayandırmışlardır. Şöyle ki, sadece insanların düşünceği ve bilincinde olacağı mutluluk, daha önce bahsedildiği üzere, başka hiçbir güçle değil, ancak nazarî akıl (düşünme) gücü ile bilinebilir. İnsan mutluluğu, faal akıl tarafından kendine verilen ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmak suretiyle bilebilir. Eğer insan, akıl gücüyle mutluluğu bilirse ve diğer nefsanî güçlerini, mutluluğun elde edilmesi için gerekli fiillere doğru yönelmesinde akıl gücüne tabi kılsa insandan husule gelen her şey tümüyle iyi olur. İşte yalnızca bu şekilde iradi iyilikler hâsıl olur (Fârâbî, 2012: 79).

Fârâbî (2012: 79-80)’ye göre akıl gücü mutluluğun bilincine, ancak onu idrak etmeye çalıştığında varabilir. İnsanların yaşamın gayesi olarak hayal edebileceği zevk, fayda, şeref, egemenlik gibi çeşitli şeyler vardır. Eğer insan zevk, fayda, şeref, egemenlik gibi hakiki mutluluktan başka şeyleri hayatının amacı edinirse ve nefsanî güçlerini bunları elde etme yolunda kullanırsa, ondan meydana gelen her şey bütünüyle kötü olur. Yani insan, nazarî akıl gücünün yetkinleşmesi hususunda gerekli gayreti göstermeyip gevşek davranırsa, mutluluğu idrak edip ona doğru yönelmezse, onun yapıp-etmeleri hep kötülük cihetinden olur. Aynı şekilde, insan, mutluluğun bilincine varmasına rağmen onu amaç edinmezse, onu yeterince istemezse, onun

dışındaki bir şeyi amaç edinirse ve bu amaca erişmek için tüm güçlerini kullanırsa, ondan ortaya çıkan her şey yine tam manasıyla kötü olur.

Bu bağlamda insanın varoluşundaki amaç ve mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinlik olan mutluluğun elde edilmesi, ancak, ilk bilgileri oluşturan düşünülürleri faal aklın insana vermesiyle olanaklı hâle gelir. Faal akıl insan aklını aydınlatarak Allah'ın, mutluluğun ve diğer ruhanî varlıkların idrak edilmesini sağlar. İnsan faal akıl aracılığıyla Allah ile bağlantı kurar. Vahiy ancak onun sayesinde olur. İnsan aklıyla faal aklın birleşmesi (ittisal) ilmin ve mutluluğun kaynağıdır. Ruhu adeta faal akılla bir olan insan, insanlığın ve de mutluluğun en yüksek mertebesine ulaşır. Bu kimse, daha önce ifade edildiği üzere, kendisiyle mutluluğa ulaşılabilir her fiili bilen insandır. Mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiiller ne kadar artarsa ve insan onları sürekli tekrar etmek suretiyle ne kadar çok uygularsa gayesi mutluluğa kavuşmak olan ruh da o ölçüde üstün ve mükemmel olur. Bu, onun mükemmellik açısından maddeden müstağni olabileceği bir duruma ulaşana değin sürer. Bu durumda ruh maddeden bütünüyle bağımsız hâle gelir. Artık maddenin yok olmasıyla yok olmaz. Varlığını sürdürmek için maddeye gereksinim duymaz. İnsanın dışındaki hiçbir şey böyle olamaz. Bu insanı cevherleştiren (manevileştiren) ve onun ulaşacağı en son şeydir. İnsanın erişebileceği en yüksek yetkinliği ifade eden yüce mutluluk ve ahiret hayatı budur (Fârâbî, 2012: 59, 80; 2014b: 134-135; 2015a: 87, 103-104, 110; İbn Miskeveyh, 2014a: 266; 2014b: 257-258; İbn Rüşt, 2014: 495-500; İbn Sînâ, 2018: 171-172).

Tüm varlıkların mutluluğu, kendilerine özgü olan fiillerinin onlardan tam ve kâmil olarak ortaya çıkmasına bağlıdır. Söz konusu mutluluğun düşünmeye ve düşünme konusu olan nesneye göre çeşitli dereceleri bulunur. En üstün düşünme, en yüce varlık olan üzerine düşünmedir. Sonrasında duyulur âlemin mümkün olayları hakkındaki düşünceye varıncaya kadar kademe kademe inilir. Mutluluğun çeşitleri ve bunların karşıtları olan mutsuzluk çeşitleri, iradi fiillerdeki iyiliklere ve kötülöklere göre, ya en üstünü seçip ona göre davranmayla, ya da en aşağı olanı seçip ona yönelmeyle olur (İbn Miskeveyh, 2013: 30-31). Bu bakımdan insanın mutluluğu iki mertebede sıralanır: İnsan ya bedenî şeyler mertebesinde ve aşağı durumlara bağlı kalarak mutludur ya da ruhî şeyler mertebesinde yüksek durumlara bağlı kalarak mutlu olur. Bir kimse bu iki mertebeden birine ulaşamazsa, o hayvanlar derecesindedir. Belki de daha sapıktır (2013: 101).

İlk mertebe, yüksek dereceden mahrum olma sebebiyle ya da tabii aldatıcılar ve duyuşal süşlerle meşgul olma yüzünden elemelerin ve üzüntülerin şaibesinden kurtulamayanların mertebesidir. Dolayısıyla böyle mutluluk, gerçekte eksik olur (Tûsî, 2016: 68). Başka bir deyişle bu mertebedeki insan, kendisinin girişimlerine ve gereği gibi yükselmesine engel olan bedenî olaylarla onu oyalayan maddi ziynetler ve tabiatın aldatıcı şeyleri sebebiyle acılardan ve üzüntüden uzak değildir. Bu mertebede bulunan kimse, mutlak kâmilliğe sahip olmadığı gibi, tamamıyla mutlu da değildir (İbn Miskeveyh, 2013: 102).

Hakikaten insan, var oluşundan beri, genellikle duyusal hazlara sahip olmak istediğinden, onları yaşamının gayesi ve “yaşayışın yetkinliği”, kısacası mutluluk zannederek, daima onların peşinde koşar. Oysaki bu hazlar, insanı, çoğu iyi şeylerden uzaklaştırır. Mutluluğa ulaşmayı engeller. Zira insan, “iyi”yi yaptığı için duyulur bir hazzı kaybedeceğini anladığında, “iyi”den uzaklaşmaya meyleder (Fârâbî, 1993: 45). Yine bu hazları elde etmeye çalışan ya da tamamen kendisini onlara kaptırmış olan her kimsenin kalbine ilahî sekînelerin feyzinin akışı kesilir. Ayrıca bir hazza ulaşmayı uman ya da ona ulaşmış hiç kimse o hazzın çabucak sona ermesinden kurtulamaz. Aynı şekilde ulaşılan her düzey, kişiyi onunla tatmin olmamaya ve daha üsttekini elde etmeye sevk eder. Bu bakımdan içerisinde birçok kusuru barındıran geçici hazlardan hiçbirisi gerçek mutluluk sayılmaz. Dolayısıyla hazza yönelik istekler ancak sanal mutluluk sağlar (İbn Sînâ, 2015: 27, 29, 31).

Bu bakımdan, duyulur hazları hayatın gayesi bilmek ve bunların üstünde aklî lezzetlerin bulunduğu habersiz olmak büyük bir eksiklik. Zira Gazzâlî (1981: 89)’nin ifadesiyle, eğer karın (mide) ve cinsî arzulardan başka zevkler olmasaydı eşekler ve domuzlar, meleklerden daha üstün bir hâlde olurdu.

Öteki merteye ise, aklıyla mutlak iyi olan yüce Allah’ı algılayan kimselerin mertebesidir. Canlılar içerisinde yaratıcısını aklı ile idrak eden yalnızca insan olduğundan onun bu idraki, idraklerin en kıymetlisidir. Zira Allah’ı bilmekten daha üstün ve zevkli bir marifet yoktur. Bu mertebedeki insan için en lezzetli şey, aklıyla Allah’ı idrak etmek ve O’ndan başka bir şeyle oyalanmamaktır. Bu kimsenin aşkı ve sevgisi yalnızca Allah’a yöneliktir. İşte bu durum, insanın yaratılış gayesi ve kemalidir (Gazzâlî, 2015b: 38-39; 2015c: 49-50; 2015ç: 556-557; İbn Miskeveyh, 2014a: 262-263). O, kemale erince bu lezzeti tadar. Tamamıyla mutlu olur. Hikmetten bolca nasibini alır. Yüce âlemde ruhanî bir hayat sürer. Bu âlemdekilerin yardımıyla hikmetin inceliklerine sahip olur. İlâhî nurla aydınlanır. Hikmete olan ilgisi ölçüsünde faziletlerini artırır. Bu yüzden, öteki mertebede bulunanların kurtulamadığı üzüntü ve acılardan her daim uzak olur. İlk varlıktan sürekli olarak gelen nurun feyzinden ve kendi durumundan her zaman mutlu ve sevinçlidir. O yalnızca bunlarla sevinir ve bu güzelliklerden mutluluk duyar (İbn Miskeveyh, 2013: 102-103; Tûsî, 2016: 68).

Bu mertebeye ulaşan kimse, mutlulukların sonuna ve en yücesine ulaşmış olur. Bu yüzden böyle birisi ne dünyadaki dostlarından ayrılmayı önemser ne de dünya lezzetleri ve nimetlerinin kesilmesinden üzüntü duyar. Bedenini, malını mülkünü, başarıları, dünyevî iyilikleri kendisine yük olarak görür. Onlardan kurtulmayı ve bağımsız olmayı en büyük armağan sayar. Bu kimse yalnızca Allah’ın istediği şeyleri yapar. Yalnızca ona yaklaştıran şeyleri tercih eder. Bayağı istek ve arzulara uyarak O’na karşı gelmez. Doğanın tuzaklarına kanmaz. Mutluluğuna mâni olan hiçbir şeye rağbet etmez. Sevdiği şeyleri kaybedince ya da istediği şeylere ulaşamayınca üzülmez (İbn Miskeveyh, 2013: 103; Tûsî, 2016: 68-69).

İnsanın bu mertebedeki mutluluğa ulaşması ancak hikmetin bölümlerini bütünüyle bilmesi ve nefis cevherini olgunluğa ulaştırması ile gerçekleşir. Bu olgunlaştırma ise nefsi arındırmakla gerçekleşir ki, bu da Allah'ı bilmek ve O'nun rızası için eylemde bulunmak ile olur. Allah'ın rızası için eylemde bulunarak nefsi arındırmak, bu cevheri istenilmeyen rezil ahlâklardan temizlemek, aklen ve dinen kınanan sıfatlardan, kötü, pis alışkanlıklardan kurtarmak, bunların yerine güzel alışkanlıklar, aklen ve dinen övgüye değer ahlâklar, erdemli ve razı olunan melekelerle nefis cevherini süslemekle mümkün olur (İbn Sînâ, 2019ç: 167). Kısacası Gazzâlî (2007: 87)'nin ifadesiyle, insanlık mertebelerinde yükselmenin, kemale ermenin, hem dünyevî hem de uhrevî huzur, sükûn, saadet ve selamete kavuşmanın tek yolu Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, O'nun isimlerinin ve sıfatlarının manaları ile zînetlenmektir.

İnsan, mutluluğun bu derecesine ulaşp yoğun bedeniyle bayağı dünyasından ayrılarak tabii kirlerden ahireti için temizlenince kurtuluşa erer. Özünü yaratıcıyla karşılaşmaya manen hazırlamış olur. Onda artık kendisini mutluluk yolunda engelleyen güçlerle bir mücadele ve onlara karşı bir arzu duyma söz konusu değildir. Çünkü o bunlardan temizlenmiş ve kendisinde bunlara karşı bir istek ve hırs kalmamıştır (İbn Miskeveyh, 2013: 108-109).

İbn Sînâ (2015: 95) nefsin arındırılmasında halis niyete ve ibadetlere büyük önem vermiştir. Nitekim ona göre nefis kendisindeki zıtlıklardan arınacak olursa halis niyetin önemini kavrar ve bedeni ibadetlerle meşgul olur. Nefsin arınması hususunda niyetin halis olması ve nefsanî arzuları bastırmak için bedenî ibadetler güçlü bir etkiye sahiptir. Nefis, dinî hayata bağlılığını sürdürürse bilfiil faziletli olur. Özlenene karşı sürekli özlem duyma hakkını elde eder. Kendisinden uzaklaşması gerekenden nefret etme yetkinliğine kavuşur. Böylece nefis mahiyetçe melekeleri andırır. Gazzâlî (2015c: 66-67) de bu konuda, “Şüphesiz temizlenen, Rabbinin adını anıp namaz kılan kurtulmuş olacak.” mealindeki ayete (Kur'an, A'lâ Suresi, Ayet: 14-15) atıfta bulunarak, nefsi temizlemeyi, dinin hükümlerine bağlı kalmayı, ibadetlere devam etmeyi ve Allah'ı sıkça anmayı mutluluk yolunun kaçınılmaz vazifeleri olarak ifade etmiştir.

Bu bakımdan nefis, halis niyetle veya kendi amelî gücü (dinî emirleri yerine getirmesi) sayesinde ya da teorik gücünü ifade eden, derunu vasıtasıyla keşfettiği iç gözünün yakınlaştırması sonucu hikmetle meselelerin hakikatine ulaşması yoluyla temizlenir. Ancak insan amelî ve nazarî güçlerinden herhangi biriyle bu çabayı ne kadar gösterirse gösterecek maksadına ancak zihninin dünyevi takıntılarla ve şehvî arzularla olan bağını bütünüyle kestiğinde ulaşabilir (İbn Sînâ, 2015: 29, 31).

Bundan dolayı mutluluğa ulaşmak için nefislere zarar veren ve onun kendi mertebesine yükselmesine engel olan, kötülükleri alışkanlık hâline getiren şehvet ve öfke güçlerini yenmek ve bertaraf etmek gerekir. Başka bir deyişle nefsin kötülüğü emreden, şehvet ve öfkeye ilişkin bedensel güçlerini, nefsin akıl gücünün hizmetine/emrine vermek gerekir. Zira akıl bunlara karşı

koymadıkça verecekleri zararlardan kurtulamaz. Nefsin isteğini yapan ise, Gazzâlî'nin deyiimiyle, puta tapmış gibi olur, kötü akıbet ve cezaya sürüklenir (Gazzâlî, 2014a: 29-30, 649-654; 2015a: 141, 148-157; İbn Sînâ, 2015: 89, 91; 2019ç: 167-168).

Anlaşıyor ki insan tam mutluluğa nefsanî isteklerini yok etmekle ulaşır. Nefis isteklerinden gelen dürtüleri öldürür, ilâhî şiar ve himmetle dolarsa mutluluğa ulaşır. İnsan, buna, bu tabii davranışlardan tamamıyla temizlenip, büsbütün kurtulduğu zaman vasıl olur. İşte o zaman ilâhî marifetle ve arzu ile dolar. Nefsinde ve akıldan ibaret olan özünde yerleşmiş olan ilâhî gerçekleri iyice kavrar. İlk akli bilgiler denilen önermeler de kendisinde böylece yerleşir (İbn Miskeveyh, 2013: 107).

Dolayısıyla gerçek mutluluğu kazanmak ve bahtsızlıktan korunmak için insana düşen görev, ebedi azaptan korkmak ve imrenilecek ebedi mutluluğa değer vermektir. Bu itibarla insanın mükemmelliğini sağlayan ve yaratılış amacını teşkil eden ilâhî âlemin iyiliklerini kazanmaya gayret etmek gerekir. Buna karşılık, onları elde etmekten alıkoyan ve onlardan sağlanacak zevki azaltan kötülüklerden ve dünyanın aldatıcı süslerinden kaçınmak gerekir (İbn Miskeveyh, 2013: 29-30; İbn Sînâ, 2015: 99).

İnsanların en üstünü, kendine özgü işleri yapmada en güçlü olanı ve kendisini öteki varlıklardan ayrı kılan cevherinin gereklerine en çok bağlı olan kimsedir. İnsanın nihai gayesi kendi türüne ait kemale ermek olduğuna göre o mertebeden daha aşağısına razı olmak, onun için bir eksikliktir. Bu anlamda insan fiillerini eksiltir ve yaratılışının amacından uzaklaşırsa, kendi düşüncesinden ortaya çıkan fiilleri mükemmel olmazsa, kısacası kemal dururken eksikliğe rıza gösterirse insanlık mertebesinden hayvanlık derecesine düşmeye daha layık olur. Eğer onun fiilleri yaratılış gayesinin aksi yönünde hâsıl olursa, yani düşüncesinin eksik olması ve hayvanlarla ortak oldukları bedenî arzular sebebiyle iyi yoldan ayrılmak suretiyle veya kendi nefsini temizlemekten alıkoyan duyusal tuzaklara kanarak kötü işler yaparsa, aşağılık işlerle oylanmaktan ebedi nimetleri unutursa, Allah'ın gazabını, cezasının çabuklaştırılmasını hak eder. Diğer insanların ve yeryüzünün ondan kurtarılması gerekir. Bu yüzden akıllı birine layık olan tavır, en kıymetli mutluluğa ulaşma gayesinin peşinden gidenlerin en kıymetlisi olarak varlığını sürdürmesidir (İbn Miskeveyh, 2013: 29, 30; İbn Sînâ, 2015: 27, 33).

Bu noktada Tûsî (2016: 75)'nin ifadeleriyle, yaratılmışların sınıflarının gidişatı, fiillerinin gayeleri yönünden üç türdür. Birincisi, şehvî nefsin fiillerinin gayesi olan lezzet gidişatıdır. İkincisi, gazabî nefsin fiillerinin gayesi olan üstünlük gidişatıdır. Üçüncüsü ise akledici nefsin fiillerinin gayesi olan felsefî (hikmet) gidişattır. Felsefî gidişat, gidişatların en şerefli ve en tam olanıdır. O, üstünlük (kerâmet) ve lezzeti de kapsar.

İslam düşüncesinde, aranan mutluluğun duyular âleminde tam olarak elde edilemeyeceği, gerçek mutluluğun bu dünyadan başka bir âlemde olacağı kabul edilir. Nitekim insanın iki hayatı vardır. Bunlardan birincisi, insanın ilk hayatı, yani dünya hayatıdır. Bu hayatın var olmaya devam etmesi, beslenmeye ve insanın varlığının sürmesi adına gereksinim duyduğu diğer dış şeylere bağlıdır. İnsanın diğer hayatı ise özünün devamı adına kendi dışındaki şeylere gereksinimi olmayan ahiret hayatıdır. Burada insanın ilk ve son olmak üzere iki yetkinliğe sahip olduğu hatırlanacak olursa, ilk yetkinlik (kemal), insanın erdem ile ilgili fiilleri yapmaksızın, yalnızca erdem sahibi olmasını değil, bizzat tüm erdemlerin fiillerini yapmasını ifade eder. Bu yetkinlik, insan için, nihai mutluluğu, yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu açıdan o, her zaman, başka bir şey için değil, yalnızca kendisi için tercih edilen ve istenendir. İnsan için son yetkinlik bu hayatta gerçekleşmez. Bu hayatında ilk yetkinliği yaşadktan sonra, ahiret hayatında gerçekleşir (Fârâbî, 1987: 38-39).

Gazzâlî (2015c: 71)'nin ifadeleriyle, esasında dünyaya gelmekteki gaye ahiret hayatına azık hazırlamaktan ibarettir. Zira ona göre insan, başta basit ve eksik bir yaratılıştadır. Fakat daha sonra maddesindeki kabiliyetle kemal kazanıp meleklik suretini kalbinde işlemeye gücü yetecek hâle gelir. Böylelikle Allah'ın huzuruna layık olur. Bu da onun Allah'ın cemalini görüp cennete ve en son mutluluğa ulaşması anlamına gelir.

Ruh ile beden arasındaki ilişkinin, çakan şimşegin bir an ortalığı aydınlatıp sönmesi kadar kısa sürdüğünü ifade eden İbn Sînâ (2014c: 334)'ya göre de kâinatın ömrüyle kıyaslandığında insan hayatı “an”la ifade edilecek kadar kısa olduğu için, ruhun bu hayatta tam kemale ermesi ve mutlu olması mümkün değildir. Ancak insanın sonsuzluk duygusunu tatmin edebilmesi ve ebedi mutluluğu tadabilmesi için ahiret hayatının varlığı ona yeni ufuklar açmaktadır. Bu durum insanın sıradan bir canlı olmadığının temel güvencesi kabul edilmektedir.

Anlaşıldığı üzere İslam ahlâk düşüncesinde mutluluk, genel olarak gaye, yetkinlik ve iyi kavramları ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Mutluluk, her insanın ulaşmak isteği gayelerden bir gaye, tercih ettiği iyilerden biri iyi ve yetkinliklerden insana has olan yetkinlik biçiminde tarif edilmiştir. Mutluluğa yönelik bu bakıştan dolayı İslam ahlâk düşüncesinin gayeci (teleolojik) ve mutlulukçu bir ahlâk görüşü olduğu söylenebilir. Bu yönüyle, Yunan felsefesiyle benzer çıkış noktalarına sahiptir. Diğer yandan ahlâki eylemlerin meydana gelişi, mutluluğun bilinmesi ve elde edilmesi, kaynağı faal akıl ve dolayısıyla Allah olan ilk bilgilere, ilkelere dayandırılarak açıklanmıştır. Böylelikle ahlâk ile metafizik arasında bir irtibat kurulmuştur. Bu anlamda İslam ahlâk düşüncesinde teolojik bir yaklaşımın hâkim olduğu da ifade edilebilir.

Yine görüldüğü gibi İslam düşünürleri ve âlimleri mutluluğu genel olarak dünyevî mutluluk (eksik mutluluk, sanal mutluluk, mutluluk zannedilen) ve gerçek mutluluk (uhrevî mutluluk, en yüce/yüksek/son mutluluk, tam mutluluk) şeklinde iki kategoriye ayırarak açıklamışlardır. Onlar

gerçek mutluluğun dünyevî ve maddi hazzardan farklı olarak aklî ve manevî bir haz olduğunu ve söz konusu en yüce mutluluğun ancak ölümden sonra gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında rezil ahlâklardan ve kötü alışkanlıklardan arınan, şehvet ve öfke güçlerine hâkim olan, bilgi ve erdemle yetkinleşen nefsin, eksik de olsa bu dünyada mutluluğu tadabileceği ve bu dünyevî mutluluğun gerçek mutluluğun kazanılmasında bir aracı olacağı kanaatinde birleşmişlerdir.

3.3.3. Erdem

Mutluluğu genel anlamda dünyevî ve gerçek şeklinde iki boyutta ele alan İslam düşünürleri, insanı bu hayatta dünya mutluluğuna, öteki âlemde ise en yüce mutluluğa götüren şeyleri erdem (fazilet) olarak belirlemişlerdir.

Daha önce ifade edildiği üzere erdem, mutluluğun kazanılmasında yararlı olan iradi güzel/iyi eylemlerin kendilerinden doğdukları huy ve karakterler, meleke ve istidatlardır. Ancak İslam düşünürlerine göre ahlâki iyiler gibi erdemler de kendi özlere itibarıyla değil; mutluluğa yönelttikleri için yani mutluluktan dolayı iyi şeylerdir. Buna karşılık mutluluğun elde edilmesini engelleyen kötü şeylerin ve eylemlerin kendilerinden doğdukları huy ve karakterler, meleke ve istidatlar ise erdemsizlikler (rezilet) ve aşağılık niteliklerdir.

Yine hatırlanacağı üzere, İslam düşünürleri tesadüfen, gönülsüz olarak veya başka amaçlarla ortaya çıkan iyi fiillerin, insanı mutluluğa götürmeyeceğini öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan, erdemlerin ancak gönüllü olarak ve isteyerek, bizzat iyyinin kendisi amaçlanarak yapılan fiiller olduğu açıktır. Ayrıca söz konusu iradi iyi fiillerin erdem olarak nitelenebilmesi için nefiste yerleşik bir karakterin ve alışkanlığın sonucu olarak ortaya çıkmaları ve insanın hayatı boyunca süreklilik arz etmeleri gerektiği söylenebilir.

İslam düşüncesinde erdem kavramı daha çok ahlâki erdemleri ifade eden bir kavram olarak kullanılmış ve çeşitli tasnifler yapılmıştır. Ancak ahlâki erdemleri de kapsayacak şekilde en genel tasnifi Fârâbî'nin yaptığı söylenebilir. Nitekim Fârâbî (2013: 53) erdemleri; nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlâki erdemler ve amelî sanatlar şeklinde sınıflandırmıştır.

Nazarî hikmet olarak da anılan nazarî erdemler, nihai amaçları varlıkların akıl aracılığıyla idrak edilmesini temin etmek olan ilimlerden ibarettir. Söz konusu ilimlerden bazıları, insanların evvelden beri, farkında olmadan, nasıl ve nereden oluştuklarını bilmeden sahip oldukları ilk bilgilerdir. İlimlerden bazıları da düşünme, araştırma, çıkarsama, öğrenme ve öğretme yolu ile edinilen bilgilerdir. Bu bakımdan insanın bilebildiği ancak değiştirilmesi ve yapılması kendi elinde olmayan küllî ilkeler ve ilk bilgiler nazarî erdemleri oluşturmaktadır. Yanı sıra matematik ve sayısal bilgiler, optik, astronomi, müzik, mekanik gibi ilim alanlarıyla canlı varlıkların ve özellikle insanın biyolojik ve psikolojik yapısına dair bilgiler, toplumsal ve siyasal hayata ilişkin bilgiler de

bu kapsamdadır. Ayrıca varlığın ilk ilkesi olan Allah ve diğer metafizik varlıklar ve ilkeler hakkındaki bilgiler gibi insanın nazarî akıl gücü ile edindiği bilgiler de nazarî erdemleri oluşturmaktadır (Fârâbî, 2013: 53-68).

Fikrî erdemler; fikrî (düşünce) gücün sadece bireye değil, topluma (mille) ve ülkeye en faydalı olanları bulma çabasıyla kazanılan erdemlerdir. Fârâbî (2013: 72)'ye göre nazarî ilimler sadece kendilerinde hiçbir değişiklik olmayan akılsalları kavrar. Bu nedenle iradî akılsalları belirli bir zamanda, belirli bir yerde ve belirli bir olayın gerçekleşmesine bağlı olarak iradeyle bilfiil varlığa getirmeleri açısından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvete ve beceriye gereksinim vardır. Bu da fikrî kuvvettir. Fikrî kuvvet insanın kendisiyle akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfettiği ve ayırt ettiği beceri ve kuvvettir.

Fikrî kuvvetin keşfettiği şeyler, ancak belirli bir gayenin başarılmasında faydalı olmaları açısından keşfedilirler. Yani fikrî kuvvetin işlevi, pratik bir amaç için yararlı durumları tespit etme olarak belirlenmiştir. Ancak bu amaç erdemli, iyi bir amaç olabileceği gibi kötü bir amaç da olabilir ya da iyi olduğu zannedilebilir. Bu bakımdan fikrî erdem, erdemli bir gayenin kazanılmasında en faydalı şeyleri keşfeden erdemdir. Kötü bir amaca ulaşmada en faydalı olanları keşfeden ise fikrî erdem değildir. Ayrıca fikrî kuvvetin, iyi olduğu sanılan bir şeyin elde edilmesinde en faydalı olan şeyin keşfedilmesinde kullanılması durumunda, o, yalnızca fikrî erdem olduğu sanılan fikrî kuvvettir (Fârâbî, 2013: 72-73).

Fârâbî (2013: 73-74)'nin ifadeleriyle, tek bir millet, birçok millet ya da bir şehir (ülke) için ortak olan en yararlı ve güzel şeyi keşfeden fikrî erdem *siyasi* fikrî erdemdir. Bu siyasi fikrî erdem uzun süreler içinde değişen şeylerin keşfiyle ilgiliyse, daha çok *kanun koyma gücüne* benzer. Kısa süreler içinde değişen şeyleri keşfetmeyi sağlayan fikrî erdem ise özel-bireysel tedbirlerin alınmasıyla ilgili kuvvettir. Bir şehirde yalnızca küçük bir grup ile ilgili erdemli bir amaca ulaşılmasında faydalı olanı keşfetmeyi temin eden kuvvet ise *ev idaresiyle* ilgili veya *askerî* fikrî erdem olarak meydana gelebilir. Fikrî erdem herhangi özel bir sanatın amacıyla veya herhangi bir zamanda takip edilmesi mümkün özel bir amaç ile ilgili olarak en faydalı ve en güzel olanın keşfedilmesini temin eden erdemler gibi daha da küçük alt bölümlere ayrılabilir. Bu durumda kaç tane sanat ve yaşama biçimi varsa, fikrî erdem o kadar alt bölümü olacaktır. Ayrıca fikrî kuvvet kendisini ilgilendiren bir hadise medyana geldiğinde bir kişinin kendisi için en faydalı ve en güzel olan şeyi keşfetmesini sağlayan ya da bir başkasının gerçekleştirmek istediği erdemli bir amaç ile ilgili en faydalı ve en güzel olan şeyi keşfetmesini temin eden fikrî kuvvet şeklinde de bölünebilir. Bu ikinci durumda, *danışma ile ilgili* fikrî kuvvet olarak isimlendirilir. Fârâbî fikrî erdemleri bu şekilde ifade ettikten sonra, iyi olan erdemli bir gayenin elde edilmesinde en faydalı ve en güzel olan şeyin keşfedilmesini sağlayan bir erdeme sahip olan kişinin, ahlâkî bir erdeme sahip olmaksızın bu kuvvete sahip olamayacağını da belirtmiştir.

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâkî erdemler konusu, Platon ve Aristoteles'in görüşlerine uygun bir şekilde, nefsin temel güçleri ve bunlardan doğan erdemler (fazilet) ve erdemsizlikler (rezilet) çerçevesinde açıklanmıştır. Bu konuda Müslüman düşünürlerin genel olarak Platon'un temel erdemler tasnifini ve Aristoteles'in "orta" ilkesini benimsedikleri açıkça görülmektedir.

Kindî (2014a: 187) ahlâkî erdemleri, "insana ait güzel huylar" olarak nitelemiştir. Râzî (2014: 74) "her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmek" şeklinde tanımlamıştır. Fârâbî (1987: 27, 31, 34; 1993: 36-37)'ye göre ise ahlâkî erdemler biri aşırı (ifrat), diğeri eksik (tefrit) olduğu için her ikisi de erdemsizlik, aşağılık olan iki aşırı durum arasında nefsin orta (mutavassıt) ve mutedil durum ve melekeleridir. Ahlâkî erdemler iyi eylemlerin; erdemsizlikler ise kötü eylemlerin belirli bir zamanda defalarca tekrar edilerek bir alışkanlık hâline gelmesiyle nefiste meydana gelir ve yerleşir. Kısaca insanların, kendisiyle iyilikler ve güzel eylemler yaptıkları nefsi durumlar erdemlerdir. Kötü ve çirkin eylemler yaptıkları nefsi durumlar ise erdemsizliklerdir.

İslam düşünürleri, ifade edildiği gibi, erdemleri ve erdemsizlikleri nefsin güçleri ve fonksiyonları çerçevesinde açıklamışlardır. Onlar Platon'un görüşüne uygun bir şekilde, nefsin erdem ve erdemsizliklere temel oluşturan güçlerini üçe ayırmışlardır: akıl (natık) gücü, istek (arzu-şehvi) gücü ve öfke (gazabî) gücü. Bu güçlerin orta olmasından erdemlerin doğacağını belirtmişlerdir. İfrat veya tefrit şeklinde aşırıya kaçmasından ise erdemsizlikler doğacaktır. Bu anlamda erdemlerin sayısını, nefsin güçlerinin sayısına göre belirlemişlerdir.

Buna göre düşünme, ayırt etme ve gerçekleri araştırma gücü olan akıl gücü mutedil olup, sınırları dışına çıkmadığı, zanna dayanan ve gerçekte bilgisizlik olan bilgilere yönelmeyip, sadece doğru bilgileri elde etmeyi arzularsa *hikmet* erdemi doğar. Bedenî arzuların elde edilmesini, beslenme, yeme-içme, cinsî ilişki ve her tür zevk veren basit şeyleri isteme gücü olan şehvî nefis mutedil olup, aklî nefise uyduğu, onun emirlerine karşı çıkmadığı, kendi arzusuna düşkün olmadığı zaman *iffet* erdemi doğar. Tehlikeler karşısında gözü peklilik ve atılganlık, cesaret, egemenlik, yücelme ve her tür şerefe sahip olmayı arzulama gücü olarak ifade edilen öfke gücü ölçülü ve mutedil olup akıl gücünün emirlerine uyarsa, yerli yersiz kızmaz ve gereğinden fazla öfkelenmezse, onda *şecaat* (*yiğitlik*) erdemi ortaya çıkar. Üç erdemin birbirleriyle olan dengeli ve uyumlu ilişkilerinden bunların yetkinliği (mükemmellik) ve tamlığı (bütünlük) olan *adalet* erdemi meydana gelir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde ahlâkî erdemler, Platon'un görüşüne uygun bir şekilde *hikmet*, *iffet*, *şecaat* ve *adalet* olarak dörde ayrılmıştır (Fârâbî, 1987: 31; Gazzâlî, 2015a: 127; 2015c: 359-360; İbn Miskeveyh, 2013: 32-33; İbn Sînâ, 2015: 35; 2019c: 161-162; Kindî, 2014a: 187; Tûsî, 2016: 89-90).

Bu erdemler, kötülükleri oluşturan aşırı uçların ortasında bulunurlar. Bu noktada, her erdemin aşırı uçlarının, yani erdemsizliklerin belirlenmesi gerekir. Buna göre hikmet erdemi kurnazlık

(sefihlik) ile aptallık arasında orta bir yoldur. Akıl gücünün ifratı (aşırılık) olan kurnazlık (sefihlik) veya cerbeze, düşünce gücünü lüzumsuz yerlerde ve şekilde kullanmak, yaramaz işlerle uğraşp, faydasız şeyleri düşündür. Akıl gücünün tefriti (eksiklik) olan aptallık ise düşünme gücünü çalıştırmamak, bir yana bırakmaktır. Akıl gücünün itidali olan hikmetle birlikte bir de bazı tâli erdemler doğar. Bunlar zekâ, hatırlama, akletme, hızlı anlayış, zihin açıklığı, kolay öğrenme gibi erdemlerdir (Gazzâlî, 2015a: 127; 2015c: 360; İbn Miskeveyh, 2013: 35, 42-43; İbn Sînâ, 2015: 35; 2019c: 161-162; Kindî, 2014a: 188; Tûsî, 2016: 93, 100). Ayrıca belirtmek gerekir ki burada hikmet erdemi ile kastedilen amelî aklın gereken şekilde kullanılması anlamında dünyevî fiiller ve tasarruflardaki amelî hikmettir. Yani hikmet ile nazarî hikmet kastedilmez. Zira nazarî hikmet için ortada olma söz konusu değildir (İbn Sînâ, 2014b: 499; Tûsî, 2016: 91).

İffet erdemi hazlara düşkünlük ile isteksizlik arasında orta olma durumudur. Şehvi gücün ifratı; zevklerin peşine düşme ve gerekenin dışına çıkma anlamında açgözlülük veya hazlara düşkünlüktür. Tefriti ise bedenın zorunlu ihtiyaçlarını oluşturan, Allah'ın ve aklın müsaade ettiğı güzel zevklere karşı hareketsiz kalma anlamında, isteksizlik veya gevşekliliktir. İstek gücünün itidali olan iffetin tâli erdemleri ise hayâ, sabır, cömertlik, kanaat, yumuşak huyluluk, ağırbaşlılık, düzenlilik (intizam), kötülüklerden sakınma (vera) ve hürriyet gibi erdemlerdir (Fârâbî, 1993: 39; Gazzâlî, 2015a: 128; 2015c: 361; İbn Miskeveyh, 2013: 36, 44; İbn Sînâ, 2015: 35; 2019c: 161; Kindî, 2014a: 188; Tûsî, 2016: 94-95, 100).

Şecaat erdemi, köpürme (tehevvür) ile korkaklık arasında bir orta hâldir. Gazap kuvveti eğer haddinden fazla olursa, göğüslenilmesi gerekmeyen yani korkutucu veya korkulması gereken şeylere atılganlık gösterme, cüretkârlık ve köpürme meydana gelir. Eğer eksik olursa, korkulması gerekmeyen şeylerden korkma, yani cesaretsizlik doğar. Gazap kuvvetinin itidali olan şecaat erdemiyle nefis büyüklüğü, cesaret, yüreklilik, yüksek himmet, yumuşaklık, soğukkanlılık, tahammül, temkin, tevazu, yüce gayelilik gibi tâli erdemler doğar (Fârâbî, 1993: 38-39; Gazzâlî, 2015a: 127-128; 2015c: 360; İbn Miskeveyh, 2013: 37-38, 44; İbn Sînâ, 2015: 35; 2019c: 161; Kindî, 2014a: 188; Tûsî, 2016: 93-94, 100).

Hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin nefiste bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan adalet erdemi ise haksızlık (zulüm) etmeyle haksızlığa (zulme) uğrama arasındadır. Haksızlık etmek geçim vasıtalarını uygun olmayan yollarla elde etmektir. Haksızlığa uğramak ise gasp ve yağmalamakla geçim sebeplerini talep edene imkân vermek ve onların haksızlıkla ve alçak yollarla geçim vasıtalarını elde etmesine boyun eğmektir. Bu yolla mal, yiyecek vb. şeylere ulaşma tarzları çok olduğundan, zalim ve hain her zaman çok mal sahibi olur. Zulme uğrayan az sermayeli, adil ise orta hâlde olur. Adil bir kimse kendisine ve başkasına insaflı davranır. Faydalı şeylerde payın çoğunu kendine ayırıp azını diğeri bir kişiye vermez. Aynı şekilde zararlı şeyler söz konusu olunca da kendisine azını, başkasına çoğunu vermez (İbn Miskeveyh, 2013: 44-45; Kindî, 2014a: 188-189; Tûsî, 2016: 100). Gazzâlî (2015a: 127)'nin ifadesiyle adalet erdemi gazap ve şehvetin hikmete

uygun bir şekilde idare edilmesi anlamına gelir. Adalet erdemi ile birlikte tâli erdemler ortaya çıkar. Bunlar sevgi, dostluk, birlik (ülfet), şefkat, akrabayı gözetme, ödüllendirme, iyi muamele, dindarlık, kin gütmeme, kötülüğe iyilik ile karşılık verme, lütufkâr olma gibi erdemlerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 39-40; Tûsî, 2016: 96-97).

Sözü edilen nefsin güçleri ve bunlara karşılık gelen erdemler hususunda Kindî (2014ç: 245-246; 2014ı: 313), Platon'a atıfla, insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe ve akıl gücünü meleğe benzetmiştir. Buna göre şehvet gücü kendisinde üstün gelerek tek amacı şehvetini doyurmak olan bir kimse, domuza benzer. Öfke gücü üstün gelen, köpeğe benzer. Akıl gücü üstün gelip, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık hâline getiren kimse ise meleğe benzer ve Allah'a yakın benzerlikteki erdemli bir kişi olur. Zira Allah'a isnat edilen hikmet, kudret, adalet, güzellik, iyilik, cömertlik, lütuf, ihsan, ikram gibi nitelikler bir insanda karakter ve huy hâline gelmediği müddetçe o kimse erdemli olamaz. Dolayısıyla insanların geleceği ve mutluluğu, ahirete azık ve hazırlık olmak üzere dünyada bu erdemlerin kazanılmasına bağlıdır.

Fârâbî (2013: 81, 95-96), tasnifinde dördüncü tür erdem olarak amelî sanatları belirtmiştir. Bu erdemler, çeşitli sanatların ve mesleklerin gerektirdiği meziyetlere insanın kendini yetiştirerek sahip olmasıyla meydana gelir. Bu bağlamda nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemlerin yanında çalıştığı faaliyet alanının gerekli kıldığı amelî sanatları da kazanmış olan kişi ideal erdemli insan, filozof, en yüksek yönetici, hükümdar, kanun koyucu ve imamdır.

Anlaşıyor ki gerçek mutluluğu hissî olmaktan ziyade aklî bir haz olarak gören İslam düşünürleri, insanı söz konusu mutluluğa götüren temel unsur olarak da akli kabul etmişlerdir. Zira onlara göre insanı önce bu dünyada, ardından öte âlemde gerçek mutluluğa götürecek olan erdemler akıl gücünün şehvet ve öfke güçlerine hâkim olmasına ve iki aşırılığın yani ifrat ve tefritin ortası olan itidalli davranışların gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şekilde mutluluk gayesine ulaşmanın temel vasıtaları olarak erdemlerin belirlenmesi hasebiyle İslam ahlâk düşüncesinin aynı zamanda bir erdem ahlâkı olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda mutluluğun kazanılmasının temel yolu her şeyden önce insanın nefsiyle ilgilidir. Ancak her ne kadar erdemler insanın nefsiyle ilgili olsa da nihayetinde diğer insanlarla ilişkilerinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle doğası gereği toplumsal veya siyasal bir varlık olarak yani diğer insanlara muhtaç bir biçimde yaratılan insanın yetkinliği ve mutluluğu ancak toplumsal bir yaşam içerisinde gerçekleşecektir. Bu anlamda insanı mutluluğa götürecek olan erdemlerin kazanılması ve geliştirilmesi için iyi bir toplumsal düzene ve dolayısıyla siyasete gereksinim duyulacaktır.

3.4. Siyasal Ahlâk

3.4.1. Ahlâkın Temeli Olarak Toplum ve Siyaset

Bahsedildiği üzere her varlığın nihai amacının kendi türüne ait yetkinliğe (kemale) ulaşmak olduğunu ifade eden İslam düşünürleri, insana özgü nihai yetkinliği de mutluluk olarak belirlemişlerdir. Ahlâk düşüncelerini “mutluluk” ilkesi ve gayesi üzerine temellendirmişlerdir. Onlara göre söz konusu gayeye ancak bir toplum içerisinde ulaşılabilir. Zira İslam düşüncesinde insanın fıtratı icabı medenî, yani diğer insanlara muhtaç olduğu için yetkinliğini tek başına gerçekleştiremeyeceği fikri hâkimdir.

Hakikaten her insan kendi varlığını sürdürebilmek, en üstün mükemmelliğine, yani yetkinliğine ulaşabilmek için diğer insanlarla ilişki içinde bulunmaya muhtaç bir şekilde yaratılmıştır. Zira diğer insanların yardımı olmadan bir kimsenin tek başına bütün mükemmellikleri elde edebilmesi, ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, işlerini yürütebilmesi imkânsızdır. Tam tersine bunları yapabilmek için insan, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Bu bakımdan insanların toplum hâlinde yaşamaları zarurîdir (Fârâbî, 2013: 65; 2015a: 97; İbn Haldun, 2016: 213; İbn Miskeveyh, 2013: 31, 45; İbn Sînâ, 2017: 183; İbn Teymiye, 1985: 194; Gazzâlî, 2015a: 503; Mâverdî, 2018: 265; Tûsî, 2016: 235-240).

İbn Rüşd (2018: 32)’ün ifadesiyle, insana özgü yetkinliklerin yani erdemlerin tümüne aynı anda sahip olan bir kimsenin bulunması mümkün değildir. Genellikle bu erdemler birçok kişiye pay edilmiştir. Dolayısıyla bir kişinin başkalarıyla yardımlaşmadan, kendini diğerlerinden ayrı kılan ve kendine has olan bu erdemlere tek başına sahip olması imkânsızdır. Kısacası, bir insanın kendine ait olan erdemlere sahip olma hususunda başka insanlara ihtiyacı vardır.

Diğer yandan insanlar sadece kendilerine has yetkinlikleri, erdemleri elde etmek için değil; yaşam için zaruri olan bütün şeylerde de yardımlaşma ve işbirliğine gereksinim duyar. Örneğin; besin bulma, barınma, giyinme, kısaca “arzulama gücü” açısından ihtiyaç olan tüm şeyler gibi, bu zaruri durumlar hususunda öteki canlılarla insanlar bir şekilde ortaktırlar (İbn Rüşd, 2018: 32).

Allah insanları, gıdasız yaşamaları ve varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmayacak bir surette yaratmıştır. Bununla birlikte ona gıdasını arama ve bulma yolunu göstermiştir. Ancak hiçbir insanın kudreti, söz konusu gıda ihtiyacını tek başına elde etmeye yetmez. Hiç kimse başka insanların yardımı olmaksızın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan gıdanın asgari bir bölümünü dahi tam anlamıyla elde edemez. Zira öğütmek, hamur yapmak ve pişirmek gibi zahmetli işler için birtakım alet ve edevat gerekir. Bunlar için ise demirciye, marangoza ve çömlekçiye gereksinim duyulur. Gıda ihtiyacının karşılanabilmesi için birçok insana ait kudretler bir araya toplanmalıdır. Kimisi buğday üretirken, kimisi ondan ekmek yapar. Birisi iğne üretirken, diğeri o iğneyle diker.

Böylelikle bir araya geldiklerinde işleri yeterli hâle gelmiş olur (İbn Haldun, 2016: 213; İbn Sînâ, 2014b: 481; Gazzâlî, 2015a: 502-503; Tûsî, 2016: 238). Bu noktada Tûsî (2016: 238) “Âdem (a.s) dünyaya geldiğinde ve yemek talep ettiğinde, ekmek pişinceye kadar bin iş yapması gerekti, bin birincisi ekmeği soğutup ondan sonra yemesiydi.” şeklindeki hadisi örnek vererek dinin de bu düşünceye işaret ettiğini belirtmiştir.

Ayrıca insanlar tıpkı hayvanlar gibi dış düşmanlardan ve tabiatın tehlikelerinden kendilerini korumak zorundadırlar. Ancak insanlar, hayvanlarda bulunan kudrete sahip olmadıkları için tek başlarına kendilerini savunmaktan acizdirler. Aynı şekilde savunma amacıyla yapılmış aletleri kullanmaya da tek başlarına güçleri yetmez. Dolayısıyla herkes kendini korumak için de diğer insanların yardımına muhtaçtır (İbn Haldun, 2016: 214; Gazzâlî, 2015a: 503-504).

Bu bağlamda gıdaya muhtaç şekilde yaratılan insan, söz konusu yardımlaşma olmaksızın, ihtiyacı olan erzak ve gıdayı elde edemez. Hayatı tam ve düzgün olmaz. Diğer yandan tek başına yaşayan insan, silahlı olmadığından kendini de savunamaz ve diğer hayvanların avı olur. Bu durumda insanlar hayatının sonuna kadar yaşayamadan, helak ve telef olmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla insan türü yok olmaya yüz tutar. Buna karşılık yardımlaşma olursa, insan gıdasını, erzakını ve savunmasına yarayan silahlı temin eder. Böylece bekası ve türünün muhafazası konusundaki Allah’ın hikmeti gerçekleşmiş olur. İşte bu yüzden insan için toplanma, birlikte yaşama ve yardımlaşma zorunludur. Aksi hâlde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah’ın âlemi mamur ve onları arzda kendine halife kılma (Kur’an, Bakara Suresi, Ayet: 30) yönündeki iradesi tam anlamıyla gerçekleşmiş olmayacaktı. İbn Haldun’un ortaya koyduğu umran ilminin manası da budur (İbn Haldun, 2016: 214).

Kuşkusuz insanın doğası gereği medeni (sosyal, siyasal), yani hemcinslerine muhtaç olduğu ve ihtiyaçlarını tek başına karşılamasının mümkün olmadığı görüşü Antik Yunan filozoflarının düşünceleriyle aynıdır. Ancak İslam düşüncesinde bu fikir dinî bir bakış açısıyla da desteklenmiştir. Mâverdî (2018: 265-266)’ye göre Allah, kendi (Allah’ın) kudretini, yaratıcılığını, rezzak olduğunu ve kendisine (Allah’a) muhtaç olduklarını hissetmeleri için insanları muhtaç ve aciz olarak yaratmıştır. Bu Allah’ın takdirinin yegâneliğinden ve tedbirinin de letafetindendir. Mâverdî, bu görüşünü ayetlerle de örneklendirmiştir. Ona göre “İnsan zayıf olarak yaratılmıştır.” mealindeki ayette (Kur’an, Nisâ Suresi, Ayet: 28) de buyrulduğu üzere Allah insanı diğer canlılardan daha muhtaç bir şekilde yaratmıştır. Bu bakımdan insanın hemcinsine muhtaç olması, onlardan yardım istemesi tabiatından ayrılmayan bir sıfat, özünde var edilmiş bir ahlâktır. İnsanın aciz ve muhtaç olarak yaratılması, bir şeye ihtiyacı olmadığı düşüncesiyle azgınlaşmaması, büyülenmemesi ve kudretini kötüye kullanmaması için Allah’ın bir lütfu ve nimetidir. Bu durum Kur’an (Alak Suresi, Ayet: 6-7)’da “Gerçek şu ki insan kendini müstağni gördüğünde azar.” şeklinde haber verilmiştir.

Allah bir yandan insanı aciz ve muhtaç olarak yaratırken, diğer yandan acziyetini gidermesi için bu dünyada çeşitli çareler sunmuştur. Bu çarelerin neler olduğunu da akıl ve zekâ ile insana göstermiştir. Bu nedenle insan, gayretinin bir kısmını bu dünyaya ayırmalıdır. Zira ahiret azığı için kişi dünyaya muhtaçtır. Nitekim Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmuştur: “Sizin en hayırlınız ahiret için dünyayı, dünya için de ahireti terk edeniniz değildir. En hayırlınız ikisinden de istifade edeninizdir.” Aynı şekilde “Dünya ne güzel binektir: Ona binen ki sizi ahirete ulaştırsın.” hadisi de bu yöndedir (Mâverî, 2018: 267-270). Kısacası Allah insanı aciz ve hemcinslerine muhtaç yaratırken, aynı zamanda ona hem dünya hem ahiret mutluluğuna götürecek yolları gösteren akli da tahsis etmiştir.

Bu minvaldeki açıklamalarıyla İslam düşünürleri, mutluluğun elde edilmesini işbölümü yapmaya, yardımlaşmaya kısacası toplum hâlinde yaşamaya bağlamışlardır. Bu noktada Fârâbî (2012: 75; 2015a: 97-98) toplumları tam (mükemmel, yetkin) ve eksik (kusurlu, yetkin olmayan) şekilde tasniflemiştir. Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç türdür. Büyük toplum, dünyadaki bütün milletlerin bir araya geldiği; orta toplum, dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya geldiği; küçük toplum ise herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya geldiği toplumdur. Bunlara karşılık bir köy, mahalle, sokak ve ev halkının bir araya geldiği toplumlar ise kusurlu, eksik olanlardır. Gerek Fârâbî (2012: 75; 2015a: 98) gerek toplumların sınıflandırılmasında onu takip eden Tûsî (2016: 243-244) her bir toplumun birbirinin parçası olduğunu ve aralarında bir bağlılık unsuru bulunduğunu vurgulamışlardır. Buna göre her bir birey evin (aile) parçası, ev sokağın, sokak mahallenin, mahalle şehrin, şehir milletin, her bir millet de dünyanın tüm toplumlarının yani âlemin bir parçasıdır.

Fârâbî (2015a: 98)’ye göre en yüksek iyiliğe, en son yetkinliğe, mükemmelliğe ve dolayısıyla en yüce mutluluğa öncelikle ancak şehirde ulaşılabilir. Şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz. Ancak bu, mutlak anlamda mutluluğun her şehirde elde edileceği anlamına gelmez. Zira insanlar birtakım kötü amaçların elde edilmesi için birbirlerine yardım etmek suretiyle bir şehir kurabilir. Bundan dolayı insanların gerçek mutluluğa ulaşmak amacıyla birbirleriyle yardımlaşmaları bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medinetü’l-fâzıla). İnsanları mutluluğu kazanmak için yardımlaşan toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Tüm şehirleri mutluluğa kavuşmak için birbirleriyle yardımlaşan bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir (el-ümme’l-fâzıla). Ayrıca bütün milletler mutluluğa erişmek adına birbirlerine yardım ettiklerinde erdemli, mükemmel evrensel devlet (el-ma’mûretü’l-fâzıla) ortaya çıkar.

Fârâbî’nin mükemmel toplumları büyüklükleri bakımından ayırmasında Yunan ve Helen siyasi düşünce mirasının etkileri olduğu görülmektedir. Zira içinde insanların mutluluğu elde edebileceği en küçük siyasi birim olarak *medine*, Platon’un “polis”ine karşılık gelmektedir. Bütün medeni dünyayı içine alan büyük topluluk ile orta ölçekli millet (ümme) düşüncesi ise yüksek ihtimalle Fârâbî’nin İslâmî çevresinin etkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu düşüncesinin bir

yaşam tarzı olarak İslam dininin evrenselliğiyle ve İslam İmparatorluğunun, yani daru'l-İslam'ın cihat yoluyla daru'l-harbi ele geçirerek İslam'ın hâkimiyetini tüm dünyaya yayma isteği ile bağdaştığı ifade edilebilir (Rosenthal, 1996: 182).

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde insanların yetkinliklerini tamamlayıp mutluluğa ulaşabilmeleri için bir araya gelmeleri, toplum içinde karşılıklı yardımlaşarak yaşamaları zaruridir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, her topluluğun erdemli olmadığı ve insanı hakiki mutluluğa götürmeyeceğidir. Zira insanları bir araya getiren gaye iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Dolayısıyla salt büyük, orta, küçük toplumları oluşturmak yeterli değildir. Burada önemli olan insanların iradi olarak iyi bir gaye yani en yüce, hakiki mutluluğa ulaşma gayesi için toplanmaları ve yardımlaşmalarıdır. Bu gayeyi arzulayan kişi erdemli bir insandır. Bu tür kişilerin oluşturduğu toplum da erdemli bir toplumdur.

Bu noktada altı çizilmesi gereken bir başka husus da şudur ki toplanmanın kendisi bir gaye değil; kişinin yetkinliğini ve mutluluğunu gerçekleştirmenin bir aracıdır. Esasında bu düşünce Yunan filozofların görüşlerinin aynısıdır. Ancak İslam düşüncesindeki farklılık, toplanmadaki gayenin salt bir birliktelik ve maddi gereksinimleri, istekleri karşılamak, dolayısıyla dünyevî, geçici mutluluk değil; ahiretteki yüce, hakiki mutluluğu elde etmek olduğu yönündeki İslamî vurgudur.

İslam düşüncesinde, sözü edilen en son yetkinlik ve en yüksek iyi olan en yüce mutluluğa ulaştıracak erdemli bir toplumu oluşturmanın yolu iyi bir yönetimden, yani siyasetten geçmektedir. Nitekim bireyler arasındaki farklılıktan doğan yardımlaşma ve işbirliği mecburiyeti insanları devlet kurmaya yöneltir. Dolayısıyla toplumsal birlikteliklerde işlerin düzenlenmesi için siyaset zorunludur.

İbn Haldun (2016: 215)'un ifadesiyle insan için bir zorunluluk olan toplanma, beraberinde tabii olarak, birbirine karşı koruyacak, kötülük yapmaktan alıkoyacak bir gücü, yani hükümdarlığı gerekli kılar. Kısacası insanî toplanmalar bir başkan veya yöneticinin idaresi altında olmak zorundadır. Aynı görüşü paylaşan İbn Teymiye (1985: 53, 194) de bu fikrini açıklarken Hz. Peygamber'in "Üç kişi yola çıktığında, içlerinden biri başkan olsun." şeklindeki hadisine başvurmuştur. Ona göre devletin ve siyasetin amacı halkın dininin ve dinin ayakta durabilmesi için gerekli olan dünya işlerinin düzgün hâle getirilmesidir.

Bu anlamda siyaset, toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlar. Yine beşeriyeti ıslah ederek hem dünyada hem de ahirette mutluluğa götürecek doğru yolu gösteren de siyasettir (Gazzâlî, 2015b: 40). Nitekim Fârâbî (2013: 67) siyaseti "Şehir insanların her birinin, siyasî toplum vasıtasıyla, özel tabii yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmi" olarak tanımlamıştır. Burada mutluluğun elde edilmesini sağlayan şeylerle kastedilen ise kuşkusuz iyilikler, güzel davranışlar ve erdemlerdir.

İşte insanın ulaşması gereken mükemmelliğin ne olduğunun ve nasıl ulaşılacağına ilişkin bilgisini siyaset sağlar. İnsanı mükemmelliğe ulaştıracak iyilikler, erdemler ve güzel davranışlar ile mükemmelliğe ulaşmasına engel olan kötülükleri, erdemsizlikleri ve çirkin davranışları ayırt etmesini kişiye sağlayan da siyasettir. Bir bakıma hakiki mutluluk ile dünyevi mutluluğun ne olduğunu insan siyaset sayesinde bilir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde ahlâkın ve de mutluluğun temelinde toplumsal birlikteliğin yanı sıra siyasete de yer verilmiştir. Böylece tıpkı Antik Yunan’da olduğu gibi, ahlâk ile siyaset arasında sıkı bir bağ kurulmuştur. Bu düşünceye göre tek başına varlığını devam ettirmesi mümkün olmayan insanın, toplumsal yaşam ve siyaset olmaksızın ahlâki özünü gerçekleştirmesi, nihai yetkinliğine, mükemmelliğine ulaşması, kısacası mutluluğu elde etmesi de mümkün değildir.

Ahlâki hayatın gerçekleşmesi ve mutluluğa ulaşılabilmesi için toplumsal hayatı ve siyaseti zaruri gören İslam düşünürleri, siyaset felsefelerinde daha çok insanları mutluluğa götürecek ideal siyasi yönetim şekilleri ile ideal yöneticilerin nasıl olması gerektiğinin ardına düşmüşlerdir. Onların siyasete dair görüşlerinde genel anlamda erdemli bir yönetici idaresinde ahlâki önceleyen bir devlet ve siyaset anlayışıyla mutlu bir birey, mutlu bir toplum yaratma düşüncesi hâkimdir.

3.4.2. İdeal Siyaset: Ahlâki Önceleyen Bir Devlet ve Yönetim Anlayışı

İfade edildiği üzere, İslam düşünürleri öncelikle insan için en son, en yüce gaye olarak mutluluğu belirlemişlerdir. Ardından bu gayeye ulaşmak için toplumu, devleti ve siyaseti zaruri görmüşlerdir. Daha sonrasında ise mutluluğun elde edilmesinin gereği olan erdemli toplumları gerçekleştirecek siyasi sistemlerin (yönetim şekillerinin) en yücenesini, başka bir deyişle ideal devleti araştırmaya yönelmişlerdir.

İslam düşüncesinde, Fârâbî öncülüğünde, genel anlamda siyasi yönetim (devlet veya şehir) şekilleri ahlâki bir bakış açısıyla tasnif edilmiştir. Söz konusu tasnifin, devleti oluşturan insanların bir araya geliş amaçları, inanç yapıları ve ahlâki özellikleri dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir. İslam düşünürlerinin tasnifinde, özellikle insanların mutluluk hakkındaki düşünceleri, onların yaşadıkları şehirdeki (devletteki) siyasi yönetim şeklinin ne tür bir yönetim olduğunun tespiti noktasında büyük önem taşımaktadır.

Bahsedilen ilkeler çerçevesinde, İslam düşüncesinde siyasi yönetim (devlet veya şehir) türleri, Platon’dan mirasla “erdemli devlet” ve “erdemli olmayan devlet” şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu ayrıma uygun düşen bir yaklaşımla “erdemli (erdeme dayalı) siyaset” ve “erdemli olmayan (erdemden yoksun) siyaset” tarzında iki türlü siyasetten söz edilebilir.

3.4.2.1. Erdemli Devlet - Erdemli Siyaset

İslam düşüncesinde, genellikle, insanın iradî fiillerinin iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayrılmasından hareketle toplanmalar da ikiye ayrılmıştır. Bunlardan birisi sebebi iyilikler kabilinden olan, diğeri sebebi kötülükler kabilinden olandır. Birincisine “erdemli devlet” (medîne-î fâzıla, erdemli şehir), ikincisine “erdemli olmayan devlet” (medîne-i gayr-ı fâzıla, erdemli olmayan şehir) adı verilmiştir. Gerçek, çokluktan münezzehtir olduğundan ve iyiliklerin yolu birden çok olmadığı için erdemli devlet bir türden çok olmaz. Ancak yanlışların, kötülüklerin çokluğu gibi erdemli olmayan devletlerin de türleri çoktur (Tûsî, 2016: 268).

Sebebi iyilikler kabilinden olan erdemli devlet iyilikleri kazanma ve kötülükleri ortadan kaldırma gayesi üzerine birleşmiş olan halkın toplanmasıdır (Tûsî, 2016: 269). Başka bir ifadeyle insanların en son, en yüce iyiye yani gerçek mutluluğa ulaşmak amacıyla birbirleriyle yardımlaştıkları bir devlet erdemli, mükemmel olandır (el-medinetü'l-fâzıla) (Fârâbî, 2015a: 98).

Bu anlamda erdemli devlet, halkı, insanın hakiki varlığı, varlığının devam etmesi, geçinmesi ve yaşamının korunması için ihtiyaç duyulan şeylerin en mükemmeline sahip olunması konusunda birbiriyle yardımlaşan devlettir. Bazıları bu en mükemmel şeyin, zevk veren şeylerden yararlanma, bazıları zenginlik olduğunu düşünür. Bazıları da bu en mükemmel şeyi, onların her ikisinin birleşimi olarak düşünür. İşte erdemli devlet, son yetkinliği, yani nihai mutluluğu elde etmek için halkı arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan devlettir. Bu devletin halkı, diğer devletlerin üstünde erdemlere sahip olur. Çünkü halkının gayesi, zenginlik ve zevk verici şeylerden faydalanmak için karşılıklı yardımlaşma olan devlette, gayelerine ulaşmak için halk tüm erdemlere, hatta belki tek bir erdeme dahi gereksinim duymaz. Bu nedenle, bazen aralarında gerçekleştirebilecekleri uyum (itilaf) ve adalet, hakiki anlamda adalet olmayıp, yalnızca adalet olmadığı hâlde, adalete benzeyen şey olur. Bu insanlar arasında uygulanan sözde erdemler için de aynı durum geçerlidir (Fârâbî, 1987: 38-39).

İyilik, hayır ve erdem üzerine kurulmuş olan erdemli devletin bireylerinin arasında iki şeyde ortaklık bulunur. Birincisi düşünce ve görüş birliğidir. Onların başlangıca (yaratılış, mebde'), sona (ahiret, meâd) ve bu ikisi arasındaki fiillere inancı gerçeğe uygun bir şekilde kendi aralarında ortaktır. İkincisi davranış ve fiil birliğidir. Onlar yetkinliğin kazanılmasını, aynı doğrultuda bilirler. Onlardan ortaya çıkan fiiller, bireylerin farklı hâlleri olmasına rağmen bütün topluluğun fiillerinin gayesi, yolları ve gidişatlarının bir olması için hikmet ve akıl temelinde düzenlenmiş adalet yasaları ve yönetim şartlarıyla belirlenmiştir (Tûsî, 2016: 269)

Bu manada erdem için bir araya gelmiş olan insanlar arasında hiçbir ayrılık ve uyuşmazlık meydana gelmez. Zira erdemın gayesi birdir. Yani başka bir şey için değil, doğrudan doğruya kendisi için istenilen iyi'dir. Dolayısıyla bu ikisinin istek ve gayesi, yalnızca, esasında iyi olan

gayeye yönelik olduğundan, ona ulaştıran yolları da, bizzat o şey için olan sevgileri de birdir. Bu yüzden gayeleri bir oldukça, onların arasında katiyen anlaşmazlık çıkmaz. Zira anlaşmazlık, yalnızca arzu ve isteklerin farklı olmasından ve amaçların zıtlığından hâsıl olur. Böyle bir durumda, her biri farklı bir amaca ve yola sahip olduğundan, birleşmeyi engelleyen davranışlar meydana gelir (Fârâbî, 1987: 94).

İslam düşünürleri, erdemli devlette nizam ve hiyerarşiye büyük önem vermişlerdir. Hatta bu nizam, erdemli devleti, erdemli olmayanlardan ayıran temel özelliklerden biridir. Erdemli devlet, devleti oluşturan vatandaşların yeteneklerine ve yatkınlıklarına göre mertebelere ve derecelere dayalı olarak parçalara, bölümlere ayrılmıştır. Ancak bu mertebeler modern anlamdaki sınıflar gibi ekonomik temele dayanmaz. Bireylerin sahip olduğu aklî güçlerin ve erdemlerin farklılığına ve derecelenmesine dayanır.

İbn Sînâ (2014b: 489), Platon'un *Devlet* (2018a: 415a-c)'inde olduğu gibi, vatandaşları yöneticiler, zanaatkârlar ve askerler (muhafızlar) şeklinde üç kısma bölerken, Fârâbî (1987: 49-50) ve Tûsî (2016: 274-275) erdemli devletin parçalarını, beş sınıfta tasvir etmiştir. Bunlardan birincisi erdemliler veya yetkin bilgelerdir. Bunlar devlet idaresiyle nitelenmiş olan, akletme gücü ve isabetli görüşlerle büyük işlerde hemcinslerinden ayırt edilen bir topluluktur.

İkincisi hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve onlara benzeyenlerin içinde yer aldığı, dil sahipleri (mütercimler, zevî'l-elsine) adı verilen sınıftır. Bunlar sıradan insanları (avam) ve daha aşağı olanları göreceli yetkinlik mertebelerine ulaştıran bir topluluktur. Devletteki halkı ilk sınıfın inancına uymaya çağırırlar. Neticede istidatlı olanlar, onların öğütleriyle kendi derecelerinden daha yukarı derecelere doğru yükselirler.

Üçüncüsü meslek sahipleri (ölçenler, mukaddirân) sınıfıdır. Adalet kanunlarını devlet halkı arasında koruyan, alışverişte zorunlu ölçüyü gözetip eşitliğe ve denklığe yönelten bu toplulukta muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler ve onlara benzeyenler yer alır.

Dördüncüsü mücahidler (mücahidân) yani savaşçılar, askerler, koruyucular ve benzerleridir. Bunlar devlet ehlinin özelini korumak ve bütünlüğünü savunmakla nitelenen, erdemden yoksun devlet ehlini onlardan koruyan, savaşta ve savunmada yiğitlik ve hamiyet şartlarını gözetten bir topluluktur.

Beşinci sınıf ise maliyeciler (mâliyyân) ya da mal (sermaye ve kazanç) sahipleridir. İnsan ilişkileri (muamelât) ve sanatlar açısından olsun, vergi toplamalar vesaire açısından olsun bu sınıfların azıklarını ve erzakını düzenleyen bir topluluktur. Çiftçiler, çobanlar, tüccarlar vb. şehirde servet kazan diğer kişiler bu sınıftadır.

Erdemli devletteki bu sınıflar, birbirleri üzerinde farklı şekillerde önceliklere sahiptirler. Ayrıca her birinde: a) o grubun fertleri arasında üzerinde başka hiçbir reisin bulunmadığı bir reis (ilk başkan); b) kendisinden aşağıda bulunanların reisi ve kendisinin üzerinde bulunanların tebaası olan biri ve c) asla hiçbir kimse üzerinde yönetim hakkı bulunmayan bir tebaa vardır (Fârâbî, 1987: 51; İbn Sînâ, 2014b: 489). Yani burada Aristoteles’te görülen yönetenler-yönetilenler ayrımı karşımıza çıkmaktadır. İlk yöneticiden sonra hem yöneten hem de yönetilen ikinci yöneticiler gelir. Bu hiyerarşik düzen en aşağıda yer alan, sadece yönetilen kimselere kadar devam eder.

Bu noktada doğru bir devletin yapısı, bütün organları canlı varlığın yaşamını temin etmek adına birbirine yardım eden sağlıklı bir bedenın işleyişine ve tüm evrenin hiyerarşik düzenine benzetilmiştir. Bu benzetmede bedenın kısımlarının ortak amaçları için işbirliği içinde olmaları, onların derece bakımından doğal farklılıkları ve kalbin yönetici işlevi üzerinde durulmuştur. Bu işbirliği, Yunan filozoflarda olduğu gibi, yukarı derecedekilerin aşağı dereceden organlar tarafından “taklit” edilmesi olarak tasvir edilmiştir.

Şöyle ki bedenın her bir organı doğaları gereği birbirinden farklı ve üstün bir yaratılıştadır. Organlar arasında amir bir organ (kalp) vardır. Ayrıca mertebesi bu amir organa yakın olan başka organlar vardır. Bu organlar tabiatı icabı amir organın gayesine uygun olarak fiilini yaparlar. Mertebe bakımından bu organların altında bulunan başka bazı organlar da bu ikinci mertebedekilerin gayelerine uygun bir şekilde fiillerini gerçekleştirirler. Böylece organlar mertebe mertebe sıralanır. Bu anlamda insan bedeni kimisi üstün, kimisi aşağı, birbiriyle bağlı ve derecelere ayrılmış, belli sayıda türlü bölümlerden oluşur. Bunlardan her biri belli bir fiili yapmak suretiyle, insan bedenindeki gayenin gerçekleşmesi adına birbiriyle yardımlaşır. Tıpkı insan bedeni gibi devlet de, kimisi aşağı, kimisi üstün, birbiriyle bağlı ve farklı derecelere sahip, her biri müstakil bir fiilde bulunmak suretiyle devletin gayesine ulaşılması için karşılıklı olarak yardımlaşan, belli sayıda farklı bölümlerden oluşur. Devletin bu bölümleri de yaratılışları itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Onların tabii istidatları da birbirlerinden üstündür. Devlette de amir bir insan ve mertebe açısından ona yakın olan başka insanlar bulunur. Bu insanlar, sahip oldukları meleke ve istidatlarla amir insanın gayesine uygun bir şekilde fiillerini gerçekleştirirler (Fârâbî, 1987: 36-37; 2015a: 98-99).

Söz konusu benzetmeden hareketle, Fârâbî (2015a: 100)’nin ifadeleriyle, bedendeki amir organın (kalp) kendisi ve özel nitelikleri açısından tüm organlar arasında en mükemmeli ve en tamı olması gibi devletin yöneticisi de özellikleri açısından devletin en mükemmel parçası olmak durumundadır. Yöneticiden aşağıda da bir taraftan yönetilen, diğer taraftan yöneten başka kimseler bulunur. Bu anlamda kalbin yalnız başına bedeni idare etmesi gibi, ideal devlet de ancak tek bir yönetici tarafından idare edilebilir.

İnsan bedeninde ilk olarak kalp meydana gelir. Sonrasında kalp, başka organların kendilerine özgü varlık sırasına göre meydana gelmelerinin sebebi olur. Bu organlardan birisi bozulduğu zaman bu bozukluğu gideren de yine kalbin kendisidir. Tıpkı bunun gibi devlette de ilk olarak yöneticinin var olması, sonrasında devletin diğer parçalarının kendilerine özgü varlık sırasına göre meydana gelmelerinin sebebi olması gerekir. Devletin bir parçası bozulduğu zaman da söz konusu bozukluğun giderilmesini o sağlar. Yine bedende amir organ kalbe yakın olan diğer organlar, kalbin gayesine uygun olan doğal fiillerden en şerefliilerini yaparlar. Bunun gibi devlette emredici konumdaki yöneticiye yakın olan parçalar en şerefli fiilleri, onlardan daha aşağıda yer alanlar daha az şerefli fiilleri yerine getirirler. Böylece en aşağı türden fiilleri yapanlara değin gidilir (Fârâbî, 2015a: 100-101). Zira ayırt etme (temyiz) ve düşünme (nutuk) kuvvesi bütün insanlarda aynı yaratılmamıştır. Bilakis o, daha ötesi olmayacak bir son sınırdan, daha aşağısında hayvanlar derecesinin bulunduğu bir sınıra kadar farklı mertebelerde sıralanmıştır. Bu farklılık zikredildiği gibi düzenin sebeplerinden birisi olmuştur (Tûsî, 2016: 269).

Fârâbî (2015a: 101-102) esasında evrendeki bütün varlıkların durumunun böyle olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İlk Neden'in diğer var olanlara nispeti, erdemli devletin hükümdarlarının devletin öteki kısımlarına nispeti gibidir. Zira maddeden korunmuş olan varlıkların mertebeleri İlk Neden'e yakındır. Onların altında göksel cisimler, göksel cisimlerin altında da maddi cisimler yer alır. Tüm bu varlıklar İlk Neden'in izinden giderler ve onu takip ederler. Onu kılavuz olarak alıp taklit ederler. Ancak her varlık bunu kendi kapasitesine göre evrende yer aldığı mertebeye uygun olarak amacını seçmek suretiyle gerçekleştirir. Şöyle ki; en sondaki, mertebe açısından kendisinden üstte bulunanın amacını izler. İkinci de kendi payına mertebe açısından kendisinden üstte yer alanın amacını izler. Kendisiyle İlk Neden arasında artık başka bir varlığın olmadığı varlıklara ulaşıncaya değin bu böylece devam eder. Tüm varlıklar, bu düzene uygun bir şekilde İlk Neden'in peşinden giderler. Varoluşlarını kendisine borçlu oldukları şeye baştan beri sahip olanlar, İlk Neden'i ve onun gayesini taklit ederler. Bu yüzden onlar ebedi mutluluğu tadarlar ve en yüksek mertebelerde yer alırlar. Fârâbî'ye göre erdemli devletin de bu şekilde olması gerekir. Onun da tüm parçalarının, mertebelerine uygun olarak, fiilleriyle İlk Yöneticilerinin amacını taklit etmeleri gerekir.

Tûsî (2016: 271-272)'ye göre her bir kişinin gücünün son sınırı (gayret-i kudret) bu mertebelerin birinde durmaya yetecek kadar fazla olmadığına göre kusurla nitelenemez. Bilakis o, yetkinliğe doğru yönelmiştir. Ve yüzü, marifet âleminde Allah'ın kıblesine yönelmiş şekildedir. Ayrıca, bütün topluluğun yetkinleştirilmesini belirleyen “kanun sahibi” (sâhib-i namus), “İnsanlarla onların akılları ölçüsünde konuşun!” kaziyesi uyarınca her bir kişiyi gücü ölçüsünde yetkinleştirebilir; fakat kişinin gücü (kendisine) fitratta verilmiş olandan veya âdetle kazanmış olduğundan fazla olamaz. Dolayısıyla her topluluğun inançları yetkinliğe yönelme yoluna girse de suret ve konumda farklı olur. Bundan dolayı, “erdemliler devleti”nin idarecisi olan “ilk erdemli”ye uydukları müddetçe din (millet) ve mezhepte farklı görünseler de, bu durum, cinsleri ve renkleri

değişik fakat hepsinin gayesi bir tür yarar olan yiyeceklerin ve giyeceklerin farklılığı konumundadır.

Onların uydukları ve gerçekten “en büyük hükümdar” (melik-i a’zam) ve “başkanların başkanı” (reîs-i rüesâ) olan “devlet başkanı” her bir taifeyi kendi yerine ve konumuna yerleştirir. Onların arasında başkanlık (riyâset) ve hizmeti düzenler. Böylece, hiçbir başkanlığa yeteneği bulunmayan ve “mutlak hizmetçiler” olan bir topluluğa varıncaya kadar her bir topluluk diğer bir topluluğa nispetle başkandır (rüesâ). Bu şehir ehli, sıralanma konusunda âlemdeki var olanlar gibidir. Her biri İlk Neden ve son neden arasında vuku bulmuş var olanların mertebelerinden bir mertebe konumundadırlar. Bu, “mutlak hikmet” olan “İlâhî Yol”u (sünnet-i ilâhî) örnek almaktır. Ama eğer “devlet idarecisi”ne uymaktan saparlarsa, onlardaki “gazap kuvvesi” “düşünme kuvvesine” üstünlük kurmaya çalışır. Sonunda onların arasında taassup, inat ve mezhep karşıtlığı ortaya çıkar. Ayrıca eğer başkanı yitik (mefkûd) bulurlarsa, her biri başkanlık davasına kalkışır. Kendilerine verilmiş mevhum ve muhayyel suretlerin her biri bir put olur. Bir topluluğu kendilerini izlemeye sürükler. Sonunda anlaşmazlık ve uyuşmazlık meydana çıkar (Tûsî, 2016: 272-273).

Bu bağlamda İslam düşüncesinde kozmik düzen, bir anlamda toplumsal-siyasal hayat için model sunar. Bu bakış açısına göre, evrende yukarı âleme ait varlıkların daha aşağı mertebelerde yer alan varlıklar tarafından “taklit” edilmeleriyle hâsıl olan uyumun benzeri ideal devlette de sağlanmalıdır. Başka bir deyişle toplumda insan davranışlarına ilişkin kuralların, evrenin tanrısal kurallarından türetilmesi gerekir.

Erdemli devlette uygulanan erdemli siyaset (siyaset-i fâzıla)’ın amacı halkı yetkinleştirmek ve mutluluğa ulaştırmaktır. Bu amaçla erdemli siyasetçi/yönetici, adalete sınıksız sarılır, halkı dostları yerine koyar, devleti güvenlik, huzur, adalet, iffet gibi kamusal iyiliklerle doldurur. Kısacası erdemli siyaset, hem yönetenin hem de yönetilenlerin, onları dünyevî hayatlarında ve ahiret hayatında mutluluğa ulaştıracak erdemleri elde etmelerini sağlar (Fârâbî, 1987: 69; Tûsî, 2016: 290). Zira devletlerde uygulanan siyaset, bunlarda yetişen bireylere herhangi bir huy kazandırma bakımından, her ne kadar söz konusu bireylerin doğal olarak sahip oldukları ahlâki yapı ile çelişik olsa da, etkilidir. Buna bağlı olarak, insanların büyük bir çoğunluğunun insana özgü erdemlerle donanıp erdemli kimseler olmaları mümkün hâle gelir (İbn Rüşd, 2018: 223).

Erdemler konusunda da devletteki durum canlılara benzer. Zira devletin bölümleri arasında bulunan erdemler arasındaki ilişki, canlının (en-nefs) parçalarındaki nefsî yetiler arasında bulunan ilişki gibidir. Şöyle ki devlet, kendisindeki diğer kısımlara liderlik eden ussal kısmında bulunanlar açısından bilgedir. Tıpkı insanın, diğer nefsî yetiler üzerinde lider konumunda olan düşünen kısım aracılığıyla bilge olması gibi. Bu yetiler, nefsin öfke ile arzuya bağlı kısmıdır. Ahlâki erdemler nefsin bu iki kısmından kaynaklanır. Bu da insanın, yönelmesi gereken şeylere doğru akıl tarafından belirlenen zamanda ve ölçüde hareket etmesiyle meydana gelir (İbn Rüşd, 2018: 35-36).

Bu anlamda devletin erdemliliği öncelikle onun bilge olmasına bağlıdır. Erdemli devlette bilim vardır. Burada kararlar bilim yoluyla verilir. Çünkü bu devletin yöneticileri yasaların ve kuralların işaret etmiş olduğu şeylerin tümünü çok güzel bir biçimde anlama gücüne sahiptir. Bilgelik için siyasetin ulaşmaya çalıştığı insani amacın bilinmesi gerekir. Bunun için erdemli devletin hem teorik hem de pratik bilime sahip olması zorunludur. Devletin bölümlerinden nicel olarak en küçük olanı, yani filozoflar, bilgedir. Bu yüzden bilgeliğin bu devletin başında olması ve yönetmesi zorunludur. Bu devletin yöneticileri zorunlu olarak filozoflardır (İbn Rüşd, 2018: 94-95).

İkinci olarak devletin erdemliliği onun yiğit olmasına bağlıdır. Erdemli devletin kendisiyle nitelendiği yiğitliğin anlamı, hem güç karşısında, yani korkulan ve tedirginlik duyulan durumlarda, hem de zaaf hâlinde, yani, arzular karşısında belli bir görüş üzere sebat etmektir. Sıradan halkta ruhun bu bölümünün yani öfkelenme, yiğitlik bölümünün bulunması birtakım hasletler üzere eğitilmesine, ayrıca beden eğitimi ve müzik yoluyla bu özelliklerin onların ruhlarında iyice yerleştirilmesine bağlıdır. Onlar bu hâle gelince, artık kalbinden imanın sökülüp atılması zordur. Ne onlara korku ilâşebilir ne de arzuların etkisi altında kalırlar. Ahlâk üzere yetiştirilmez ve doğaları eğitilmiş olmazsa, onların kalplerindeki iman zayıflar. Söz konusu yiğitlik erdemi koruyucular sınıfının erdemidir (İbn Rüşd, 2018: 95-97).

Diğer yandan ölçülülük (ıffet) tüm kent halkının ahlâkı olmalıdır. Ölçülülük yeme, içme ve cinsellik gibi hususlarda ortalama niteliklere sahip olma ve dengelilik durumudur. Ölçülü kimseler kendisine sürekli olarak ve her durumda bir orta yol belirleyenlerdir. Bu yüzden ölçülülük kişinin kendini kontrol etmesi, lezzetlerden (hazlardan) ve arzulardan uzak tutmasıdır. Ölçülü kimse insanların en yiğidi ve ruhsal açıdan en güçlüsüdür. İnsandaki akıl gücü vücudun efendisi ve hükümdarıdır. Bu yüzden hayvani nefsinin egemenliği altına alan kişiye, nefesine hâkim olan (kendi kendini kontrol eden) kişi adı verilir. Onun ruhu sağlamdır, sarsılmaz. Erdemli devlet diğer devletlerden daha yiğit ve kendini kontrol etme bakımından daha güçlüdür. Bu erdem (ölçülülük ya da kendini kontrol etme) devlet içindeki gruplardan birine özgü olmayıp tüm yöneticilerde ve halkta eşit düzeyde bulunması gerekendir. Bu erdemin, tüm devlete yayılması ve yetişme çağının başından itibaren halkını tek yön üzere kapsamayı, yani onların uygun davranışlar sergileyip uygun olmayanlardan kaçınmak üzere yetiştirilmesi gerekir (İbn Rüşd, 2018: 98-99).

Bu üç erdemi devlete veren ise adalettir. Adalet, devlette yaşayan herkesin, doğası imkân verdiği ölçüde gerekli kıldığı fiilleri gerçekleştirmesi ve gücü yettiği kadar buna uyum sağlamaya çalışmasıdır. Bu ise ancak devletin bölümlerinin teorik bilimin gerektirdiği şekilde düzenlenmesi ve bu (uygulama) bilime sahip olanlarca yasalaştırılmasıyla mümkün hâle gelir. Bu anlamda devletin liderliği sözü edilen bölüme, yani, teorik bilgilere sahip olanlara ve onların başında bulunan kişiye aittir. Canlıdaki (en-nefs) durum da bu şekildedir. Yani, canlıda adalet, onun her bir bölümünün işlevini gerektiği ölçüde ve zamanda icra etmesidir. Bu durum ancak aklın canlının

diğer bölümlerini yönetmesiyle gerçekleşir. İşte bu yüzden, devletteki durum, canlıdaki durum gibidir (İbn Rüşd, 2018: 36-37).

Bu bakımdan kişisel düzeydeki adalet devletteki adaletin temelidir. Devletteki doğruluk, anlama (akıl) gücü, öfke (yiğitlik) gücü ve arzulama (ölçülülük) gücünden her birinin gerektiği zaman, gerektiği ölçüde ve gereği gibi çalışması demektir. Bu anlamda söz konusu devlet bilge, yiğit ve ölçülüdür. Eğer söz konusu bu üç güç, insanın nefsinin temel karakteri durumunda ise, bunlar düşünme (akıl) bölümünün diğer güçler üzerinde hâkim olması ve diğerlerinin ona boyun eğmesi yoluyla devlette bulundukları gerçek yönleri ile var olmadıkça, bir kimse kendini gerçek anlamda kontrol etmiş olamaz. Açıktır ki, bu güçler bireylerde bulunmadıkça, bunların devlette bulunması da olanaksızdır. Çünkü bu tür şeylerin devlette bulunması, orada yaşayan insanların bunlara sahip olmasına bağlıdır (İbn Rüşd, 2018: 95, 101-102).

Bu durumda, bir kimsede bulunan adalet, devletteki adalet ile aynı şeydir. Bu nedenle, bireyin kendisinde ortaya çıkan zulüm ve adaletsizlik ile bilgisiz devlette ortaya çıkan zulüm ve adaletsizlik aynı şeydir. Bu durum, sözü edilen güçler arasından uygunsuz bir gücün baskın gelmesinden, örneğin, öfke gücünün ya da arzulama gücünün üstünlüğü ele geçirerek o kişiyi etkisi altına almasından ibarettir. Bu, bedendeki sağlık ve hastalığın durumuna benzer. Sağlık, vücuttaki karışımların birbiriyle uyum içerisinde olması ve düzenliliğin üstün gelmesidir. Hastalık ise karışımın bozulup düzensizliğin üstün gelmesidir. Ruhun durumu da tıpkı bunun gibidir. Onun sağlığı, diğer bölümlerin akıl gücü karşısındaki düzenliliğine bağlıdır. Hastalığı da, diğer bölümlerden kiminin egemen hâle gelmesidir. Bu nedenle erdem sağlığın ve estetiğin bir kolu olduğu gibi, kötülük de hastalığın bir koludur. Bir tek sağlık türü vardır ve erdem de böyledir. Öyleyse, bir tek erdemli devlet vardır. Kötü olan devletlere gelince, hastalıkların çok sayıda ve çeşitli olması gibi, bunlar çok sayıdadır ve çok çeşitlidir (İbn Rüşd, 2018: 104).

Bu noktada, daha önce bahsedilen nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî erdem türleri hatırlanacak olursa, söz konusu erdemli devlette yaşayan her insan, amelî sanatlardan birine, bu sanatın kendine özgü kuralları olan fikrî erdeme ve toplumdaki konumunun gerektirdiği ahlâkî erdemlere sahiptir. İnsanın hazlara kendini kaptırmayarak orta yolu izlemesiyle kazanılan iffet erdemi gibi bazı ahlâkî erdemler, toplumda yaşayan her bireyde bulunmalıdır. Buna karşın düşmanlara karşı yurdu savunmakla yükümlü olan askerler iffet erdeminin yanı sıra yurdun dostuna sevgi besleme ve düşmanına karşı nefret duyma gibi ahlâkî erdemlere sahip olmalıdır. Filozofların ahlâkî erdemleri ise iradelerinin bütünüyle aklın denetiminde olmasından kaynaklanır. Buna göre onlar, yalandan nefret edip doğruluktan ayrılmayan, bedensel hazlara kendini asla kaptırmayan, mal-mülk edinmekten hoşlanmayan, korkaklığa düşmeyip cesur olan insanlardır. İffet erdemi gibi, toplumun her bireyinde bulunması gereken diğer bir ahlâkî erdem, adalettir. Bu erdem, bir meslekte uzmanlaşan kişinin, başka bir mesleğe el atmamasıyla ortaya çıkar. Bu aynı zamanda toplumun, filozofun kendilerini yönetmesine gönülden bağlanmaları anlamına gelir. Tıpkı her organın

kendilerine özgü işlevleri yerine getirerek uyum içinde çalışmalarının bedeninin sağlıklı olmasına yol açması gibi, her insanın kendi meslekleriyle ilgilenmekle birlikte filozoflara tam bir bağlılık göstermeleriyle devlet erdemli olur. Kısacası, İslam düşüncesine göre hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu gerçekleştiren nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî erdemleri elde etme hususunda halkı karşılıklı olarak yardımlaşan bir devlet, erdemli bir devlettir. En üstün iyiye ve yetkinliğe ancak bu devlette ulaşılabilir. Onun toplumu erdemli ve mutlu olur.

Görüldüğü gibi, İslam düşünürleri devlet ayırımları ve siyasal yönetim düzenlerine ilişkin fikirlerini insanın en son gayesi ve ona nasıl ulaşılacağı ile ilişkili olarak ileri sürmüşlerdir. Siyaset ve ahlâkın iç içe bir görüntü sergilediği görüşlerinde metafizik ve psikoloji algılayışlarının çok önemli etkileri olmuştur. Evrendeki hiyerarşik düzenin örnek alınarak, bu yapılanmanın benzerinin toplumsal ve siyasal alanda yapılmaya çalışılması, evrenin yöneticisi olan Allah'ın, insanları mutluluğa kavuşturacak ideal siyasal yönetimin de nihai amacı olarak kabul edilmesi İslam siyaset ve ahlâk düşüncesinin arka planındaki metafizik boyutu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan devlet yapılanmasının ve parçalarının, bu parçaların sahip olduğu erdemlerin insan bedeni ve nefesine benzetilerek açıklanması da onların görüşlerinin psikolojik bir arka planı olduğunu ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde Kindî ile beraber, felsefenin gerekçelerinden birinin, Platon'un tanımına uyarak "insanın mümkün olduğunca kendini Tanrı'nın sıfatlarına benzetmesi" olduğu daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. İşte bu anlayışın, Fârâbî'yle birlikte İslam siyaset düşüncesinin anahtar kavramlarından biri hâline geldiği söylenebilir. Nitekim erdemli devlet-erdemli siyaset anlayışında, hiyerarşik bir yapılanma içerisinde, insanların mümkün olduğunca kendilerini Allah'ın sıfatlarına benzetme vardır. Daha açık bir ifadeyle, insanın evreni, evrenin yaratıcısı olan Allah'ı ve evrendeki tikellerin nedenlerini belirli bir silsile içinde bilmesi, onu mutluluğa götürecek bir süreç olarak kabul edilmektedir.

Netice itibarıyla, İslam düşüncesinde bireyin iyi ve güzel davranışları edinmesi, erdemlere sahip olması için "ahlâk" gerekli görülmektedir. Devlet halkının söz konusu "iyi"ye ulaşması, erdemli olması ve nihai olarak mutlu olması için de "siyaset" gerekli görülmektedir. Bu anlamda bir yandan ahlâk siyasete, yani erdemli devletin kuruluşuna bir hazırlık olarak kabul edilmekte, kişisel ahlâkî erdemlerin ve fiillerin, siyasal amaca hizmet etmesi gerektiği düşünülmekte; diğer yandan ise siyaset, insanın ahlâkî yetkinliğe ulaşmasının, mutluluğu kazanmasının aracı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ahlâk ile siyaset erdemli devlet temelinde bütünleşmiştir. Erdemli devlet bir anlamda ahlâk devletidir. Bu bağlamda Fârâbî öncülüğünde, ahlâkî bütün sosyal ve siyasal boyutlarıyla ele alan İslam ahlâk düşüncesi, "siyasal ahlâk" olarak isimlendirilebilir.

3.4.2.2. Erdemli Olmayan Devlet - Erdemli Olmayan Siyaset

İslam düşünürleri erdemli olmayan devlet düzenlerini (siyasetleri) de insanın amacı ve mutluluğu açısından ele almışlardır. Onların sınıflandırması belli ölçüde Platon'a dayanmaktadır. Nitekim Platon, ideal devlete karşıt olarak, timokrasi, oligarşi, tiranlık ve demokrasi olmak üzere dört tür devletten söz etmişti. İslam düşünürleri, yine Fârâbî öncülüğünde, Platon'un bu devlet türlerine, kimi İslamî kavramlarla ifade ettikleri, başka kusurlu devlet şekilleri de ilave etmişlerdir. Böylece onun sınıflandırmasını çeşitlendirmişler ve genişletmişlerdir.

Erdemli olmayan devlet türlerinden ilki *cahil (bilgisiz)* devlet düzenidir. Cahil devlet halkı, mutluluğun ne olduğunu bilmez veya habersizdir. Kendilerine mutluluğun ne olduğu gösterilse bile onu anlayamayacak ve inanmayacaklardır. Çünkü cahil devlette yaşayan insanların bildikleri tek iyi şey, beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, arzuların peşinde koşma özgürlüğü, saygı ve itibar görme gibi görünüşte iyi ve hayatın gayesi oldukları zannedilen şeylerdir. Cahil devletin sakinleri tüm bunları birer mutluluk çeşidi olarak görürler. En büyük mutluluğun da bunların hepsinin toplamı olduğunu düşünürler. Onlara göre bunların tam aksi durumlar, yani bedenin hastalığı, fakirlik, zevklerden yoksun kalma, arzuların peşinde özgürce koşamama, saygı ve itibar görmeme gibi şeyler ise kötülüklerdir (Fârâbî, 2015a: 107).

Devlet halkının amaçlarına ve mutluluk anlayışlarına göre cahil devletin değişik türleri vardır. Bunlar zorunluluk devleti, zenginlik devleti, bayağılık devleti, şeref devleti, zorbalık devleti ve demokratik devlettir.

Zaruret ya da zorunluluk devleti, halkının, yeme, içme, giyinme, mesken ve cinsellik gibi hususlarda sadece bedensel varlığın devamı için zorunlu olan miktarıyla yetindiği ve bu gayeyi gerçekleştirmek adına birbirlerine yardım ettiği devlettir. Başka bir deyişle bireylerin kendi aralarındaki yardımlaşmaları, yalnızca, insanın varlığının devam etmesi, geçinmesi ve yaşamının korunması için zorunlu olan şeylere ulaşma gayesinde birleşen devlettir. Zaruri gereksinimlerin temin edilmesi için özellikle çiftçilik olmak üzere, hayvancılık, avcılık, hırsızlık gibi türlü yollar vardır. Bu tarz bir devletin insanları, türlü yollara başvurarak, kendilerinin zaruri gereksinimlerini giderme hususunda maharet, tedbir ve gerekeni yapma bakımından en başarılı olanı en üstün kişi sayarlar. Onların başkanı da iyi yöneten, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında çalıştırmasını bilen, ihtiyaçlara ulaşmak için gerekli olan şeyleri korumada maharetli olan ya da bu şeyleri kendi katından cömertçe veren kişidir (Fârâbî, 1987: 38; 2012: 95; 2015a: 107; İbn Rüşd, 2018: 187; Tûsî, 2016: 277-278).

Zenginlik devleti, halkının servet ve zenginlik kazanmak için birbirine yardım ettiği bir düzene sahiptir. Onlar bunu zenginlik aracılığıyla başka şeylerden yararlanmak için değil; zenginliğin bizzat kendisini yaşamın tek gayesi olarak gördüklerinden yaparlar. Bu devlet halkı en

fazla zengin olan ve bunun kazanılmasında en maharetli olan kişiyi, en üstün kişi olarak kabul ederler. Bu tür devlet düzeninde yöneticiler haraç ve servet toplamaya pek hırslıdırlar. Böyle bir toplumun yöneticisi onların en zengindir ve bu kimse onlar arasında güç sahibidir. Devlet halkını zenginliğin elde edilmesinde iyi yöneten ve onların zenginliğini devamlı koruyan kişidir. Zenginliğe ulaşmak, zaruri gereksinimlerin karşılanmasını sağlayan yollar, yani çiftçilik, hayvancılık, avcılık, hırsızlık gibi tüm yöntemler ile ticaret ve kiralama gibi iradî anlaşmalar yoluyla olur (Fârâbî, 2012: 96; 2015a: 107-108; İbn Rüşd, 2018: 177-178; Tûsî, 2016: 278). Zenginliğin toplumun asıl amacı olduğu bu devlet düzeni Platon'un oligarşi (zengin azınlığın yönetimi) türüne karşılık gelir. Zira mal ve servet biriktirme isteği onların azınlık olmalarını zorunlu kılar.

Bayağılık ya da *haz devleti*, sakinlerinin gayesi yeme, içme, cinsellik ve benzeri şeylerden elde edilen duyuşal lezzetlere/hazlara ulaşmak ve her şekilde eğlence ve oyun peşinde koşmak olan, halkı bunlara ulaşmada yardımlaşan devlettir. Bu devletin insanları yiyeceklerden, içeceklerden ve cinsellikten zevk duyarlar. Bunlardan en çok zevk veren hangisiyse onun ardından koşarlar. Onlar bunu bedensel varlığın devamı ya da faydası için yapmazlar. Yalnızca zevk verdikleri için yaparlar. Oyun ve eğlence konusunda da aynı şeyi yaparlar. Onlar, oyun ve zevk için daha çok kaynağı elde edenleri en mutlu, en iyi ve en imrenilecek kişiler olarak kabul ederler (Fârâbî, 2012: 96; 2015a: 108; İbn Rüşd, 2018: 186; Tûsî, 2016: 278).

Şeref devleti, Platon'un timokrasi devlet türüne karşılık gelir. Bu devlet, halkının, milletler arasında ün kazanma, övülme, sözlü ve fiilî olarak saygı ve itibar görme ve hem başkalarının gözünde hem kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanma gayesiyle birbiriyle yardımlaştığı ve işbirliği yaptığı devlettir. Bu devlette herkes bu tür bir şeye karşı duyduğu sevgi veya erişme imkânına sahip olduğu şey ölçüsünde izzet ve ikram görmek ister (Fârâbî, 2015a: 108; İbn Rüşd, 2018: 173-174; Tûsî, 2016: 279).

Erdemli devletle şeref devleti arasında şöyle bir fark vardır: Erdemli devlette saygınlıklar erdeme bağlı bir durumdur. Şeref devletlerinde ise saygınlık, kendi özünde amaçlanan bir şeydir. Yani bilgisiz devlet halkına göre şerefe layık olma, erdeme bağlı olmayıp zenginliğe, soya, haz veren şeylere ve oyun kaynaklarına sahip olmaya, hayatın zorunlu ihtiyaçlarından çoğunun elde edilmesine veya bu hususlarda insanın başkaları için yararlı olanı yapmasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında bu tür devletlerin en üstünü erdemsiz olanlardır. Çünkü bu devletlerde, basit ve yüzeysel erdemler gerçek erdemler gibi görülür. Onlara göre insanın şerefleendirilmesini sağlayan en önemli şey ise başkaları üzerinde egemenlik kurmak, başkalarının egemenliğine girmemektir. Bu konuda en üstün olan, en çok şerefleendirilir. Şeref düşkünü kimse yönetilen olmaktan ve insanların kendisine hizmet etmedikleri hâlde onlara hizmet etmekten hoşlanmaz. Onların gözünde en çok şerefe layık olan, az şerefe layık olanların başkanı olur. Şeref açısından bu farklılık, şehirde kendisinden daha şerefli birinin bulunamayacağı insana kadar yükselip gider. Buna göre sonuncusu

devletin başkanı ve yönetici olur. Durum böyle olunca, onun liyakatinin başkalarınınkinden daha üstün olması gerekir (Fârâbî, 2012: 97-100; İbn Rüşd, 2018: 174-176; Tûsî, 2016: 279-281).

İbn Rüşd (2018: 176)'ün ifadesiyle, şeref devletinin yöneticileri hükümdarlara özgü değerli kumaşlardan dokunmuş şatafatlı giysiler giyip, altın tahtlar üzerine kurulurlar. Çünkü tüm bunlar ilk bakışta yetkinliğin ve yüceliğin simgeleridir. Böyle bir toplumdaki insanların yöneticiliğe en yakın olanı bu tür simgelerin tümünü kendinde toplayan, bunları devlet halkına adil olarak dağıtan ve daha sonra da koruyan kimsedir. İşte söz konusu devlette bulunan adaletin tanımı budur. Fârâbî (2012: 101)'ye göre bu devlet cahil devletlerin en iyisidir. Ancak, bu halkın şeref sevgisi çok aşırı bir boyuta ulaşırsa, zorba devletine dönüşür.

Zorbalık devleti halkının amacı ise başkalarına hükmedip, kendilerine hükmedilmesine mâni olmaktır. Onlar bu egemenlikten elde edecekleri zevke ulaşma amacıyla birbirleriyle yardımlaşan bir topluluktur. Onların başkanı, başkaları üzerinde hâkimiyet kurabilmek için halkı çalıştırmada en büyük tedbir gücünü gösteren, onlar arasında en kurnazı olan, hâkimiyetin sürekli olması ve başkalarının hâkimiyetine girilmemesi için yapılması gerekenler hakkında en sağlıklı görüşe sahip olandır. Bu devletin insanları, kendilerinin dışında kalanların düşmanlarıdır. Onların bütün kural ve yasaları uygulandığı zaman, başkaları üzerinde daha iyi egemen olmalarını sağlar. Kimi zaman bu türlü insanlar, katı, sert, öfkeli, savurgan, yeme-içme düşkün, cinsellikte aşırı olup faydalı şeyleri kazanmak adına birbirleriyle boğuşurlar. Bu da, yararlı şeylere sahip olanları alt etmek ve onları küçük düşürmekle olur. Onlar, her şeye ve herkese egemen olmayı düşünürler (Fârâbî, 2012: 101-103; 2015a: 108; Tûsî, 2016: 281-285).

Platon'un tiranlık devletine uygun düşen bu tür devlet halkının bir araya gelmesindeki gaye, esasında güçlünün kendisi için amaç olarak belirlediği şeye ulaşmaktır. Bu amaç ya sadece kaba gücü elde tutma ya şeref sahibi olma ya zenginlik ya lezzetler/hazlar ile yaşam sürme ya da bunların tümüne duyulan arzudur. Açıktır ki söz konusu devlette bulunan yönetilen sınıfın, kaba gücü elinde bulunduran kimseye (zorba/tiran) hizmet edip onun iradesine boyun eğme dışında, amaçladığı hiçbir hedefi kalmamıştır. Bu nedenle, bu devletteki yönetilen sınıf bilfiil kölelerden oluşmasa bile, daha çok köle sınıfına benzemektedir (İbn Rüşd, 2018: 183).

Bu açıdan bakıldığında, söz konusu toplum düzeni, erdemli toplumun tam zıttıdır. Çünkü erdemli toplum ile amaçlanan şey yalnızca, devlet halkından olan her bireyi, doğası elverdiği ölçüde, mutluluktan pay sahibi yapmaktır. Bu nedenle, erdemli yönetimin tek amacı, devlette yaşayanların çıkarıdır. Zorba yöneticiye gelince, onun gözleri canının istediğinden başkasını görmez. O, devlet halkının elde etmiş olduğu kazanımlardan kendi paylarına düşen kısmını almalarına da imkân tanımaz. Tıpkı kölelere yapıldığı gibi, kendisine son derece iyi hizmet edenlere yalnızca hizmetlerinin zorunlu kıldığı kadarını verir. Dolayısıyla bu devlet zulmün

doğrudur. Çünkü hiçbir etkin sanat yoktur ki, amacı, kendinden başkasına hiçbir fayda sağlamaksızın, kendi özünde yetkinleşmek olsun (İbn Rüşd, 2018: 183-184).

Diğer yandan İbn Rüşd (2018: 184-185)'e göre erdemli devlette yaşayanlar bir yönüyle zorbalık ile yönetilen devlet halkına benzemektedir. Şöyle ki zorba devletteki ailelerin kurmuş oldukları düzenin ve burada bulunan diğer sanatların amaçladıkları sadece bir tek ailenin iyi yaşamasını sağlamaktır. Söz konusu ailenin dışında kalan hiç kimsenin kendine özgü bir amacı yoktur. Aynı şekilde, erdemli devlette yaşayan soylu ailelerin ve diğer türden insanların tüm yaptıkları ile hedeflemiş oldukları asıl amaç yalnızca belli statüde olan bir grup insanın, yani yöneticilerin, olabilecek en iyi biçimde yetişmesidir. Ancak bu noktada iki devlet arasında bir fark vardır. Her iki devlette bulunan yöneticiler dışındaki halk tabakalarının hedefi tek bir amacı gerçekleştirmektir. Erdemli devlette gerçekleştirilmek istenen amaç, her bir tabakanın mutlu olmasıdır. Bu nedenle erdemli devlette bulunan yöneticiler sınıfı ile yönetilenler sınıfı mutluluğa ulaşma konusunda, birbirlerine yardım eder. Şöyle ki, yönetilenler felsefe ile ulaşılacak olan amacın yetkinleşmesi konusunda yöneticilere hizmet ederler. Yöneticiler de mutluluğa ulaşma konusunda yönetilenlere hizmet ederler ki buna siyaset ve irşat (yol gösterme) demek daha doğru olur. Oysa zorbalık ile yönetilen devletteki durum hiç de böyle değildir. Çünkü bu devletin yöneticileri yönetilenler için hiçbir amaç gütmeyiz. Onlar yalnızca kendileri için amaçlamış oldukları şeyleri elde etmeye çalışırlar.

Demokrasi ya da özgürlük devleti, halkının amacı, arzularına hiçbir şekilde gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapabilmek olan devlet düzenidir. Bu devlette yaşayan bireylerin tümü her türlü yükümlülükten kurtulmuş olan, toplumun işlerinden canı neyi isterse o tarafa yönelen, istediğini yapan ve özgür kimselerdir. Söz konusu devletin halkı arasında eşitlik vardır. Yasalara göre, hiç kimse hiçbir konuda bir başkasından daha üstün değildir. Bu devlet halkı, hiç kimsenin onlar üzerinde bir otorite kurmaya hakkı olmaksızın istediğini yapmada özgür olduğundan, onların ahlâki eylemleri, eğilimleri, arzu ve zevkleri oldukça çeşitlidir. Bu yüzden, bu devlet halkı, birbirlerine benzeyen ve de farklı çok sayıda topluluklar oluştururlar. Cahil devletlerin tüm gayret ve gayeleri, en yetkin şekilde ve en çok bu devlette bulunur. Yani bu tür devlette, diğer devletlerde bulunan farklı özelliklerin tümü boy gösterir. Söz gelişi, bu devlette yaşayan bir grup insan şeref düşkünü, bir grup insan servet düşkünü, diğer bir grup insan ise kaba güç kullanmaya eğilimlidir. Bu yönleriyle, başka devletler arasında, en çok imrenilen ve en mutlu olandır. Bütün insanlar burayı sever ve burada yaşamayı arzular. Zira burada, insanlar tüm arzularını ve isteklerini karşılayabilmektedir. Bu açıdan söz konusu devlet, dışarıdan bakıldığında renkli figürler ve nakışları bulunan süslü bir giysiyi andırmaktadır. Orada arzuların ve yaşam tarzlarının her çeşidine rastlamak mümkündür. Hâl böyle olunca, zamanla erdemli kişilerin yetişmeleri de söz konusu olabilir. Böyle bir devlette her türlü işle uğraşan filozof, hatip ve şairler yer alır. Yine, erdemli devletin kimi bölümlerini oluşturabilecek nitelikteki insanlar da çıkabilir ki, bu da en güzel yanıdır. Bu bakımdan söz konusu devlet, diğer cahil devletler arasında ileri düzeyde kötülük ve iyiliği aynı

anda bulunduran bir türdür. Her türlü sanat ve durum boy gösterdiği gibi, erdemli olana ya da diğer devletlerden birine dönüşmeye de yatkındır (Fârâbî, 2012: 107-109; 2015a: 108; İbn Rüşd, 2018: 178-179; Tûsî, 2016: 285-286).

Bu devlet halkına göre kendilerini özgürlüğe kavuşturan ve arzularını elde etmesini sağlayan, özgürlüğü ve kendilerinin değişik isteklerini birbirlerine ve dış düşmanlarına karşı koruyan ve kendisi sadece zaruri ihtiyaçlarına dair arzularla yetinen kişiler, övgüye değer ve şerefli kişilerdir. İşte bu kişiler, halk içinde şerefendirilmiş, üstün ve kendilerine uyulanlardır. Dolayısıyla bu devletin yöneticisi, halkın türlü istek ve arzularının gerçekleştirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olan bir kimsedir. Bu yönetici devletin işlerini çekip çevirme gücüne sahip olan kişidir. Bu güç sayesinde herkes arzusuna ulaşır. Yönetici bu durumu herkes için korur. Bu anlamda halk çoğunluğunun, yöneticiler üzerinde bir otoritesi vardır. Zira yönetenler, yönetilenlerin istek ve arzularına göre, onları yerine getirmek için yönetim faaliyetinde bulunurlar. Bu bakımdan, esasında yöneten ile yönetilen arasında bir fark olmadığı görülmektedir (Fârâbî, 2012: 107-110; İbn Rüşd, 2018: 180; Tûsî, 2016: 285-286).

Demokratik devlet halkları, gerçekten erdemli olan bir kişiyi, yani mutluluğa ulaşmak için gereken fiilleri belirleyen ve halkı o yöne yönelten kimseyi başkanlığa getirmezler. Böyle biri, bir şekilde onlara yönetici olmuşsa, ya mevkiinden atılır ya öldürülür ya da onun yönetimi sallantıda ve çekişmeli olur. Bu durum, diğer cahil devletlerde de aynıdır. Şöyle ki, cahil devlet halklarından her biri, sadece kendi istek ve arzularının kazanılmasını kolay hâle getiren, onlara ulaşma yolunu açan ve koruyan bir yönetici ister. Bu sebeple, cahil devlet halkları, erdemli kişilerin yönetimine karşı çıkarlar. Böyle bir yönetimi tanımazlar. Bununla birlikte, erdemli devletlerin ve erdemlilerin yönetiminin kurulması, diğer cahil devletlere nispetle, zaruret devletleri ile demokratik devletlerde daha kolay ve mümkündür (Fârâbî, 2012: 110; Tûsî, 2016: 287).

İbn Rüşd (2018: 180-181)'e göre demokratik devletler, zorunlu ihtiyaçları karşılamak üzere ortaya çıkanlardan daha evlâ gibidir. Çünkü insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıkları zaman arzu duydukları şeylere yönelirler. Bu durumda demokrasi devleti zorunlu olarak canlanmış olur. Söz konusu devletlerde toplumun oluşması ise zorunlu olarak, ilintiseldir. Çünkü bu tür bir devlet halkının bireyleri kendilerini çevresinde toplayan bir tek hedefe ulaşmaya çalışan bir toplum değildir. Ayrıca bu devlette yöneticiliğin oluşumu ise rastlantısaldır. Yani talihe ve nasibe bağlıdır.

Görüldüğü gibi Platon'un bütün kusurlu devletleri, sayıları çoğaltılarak, İslam düşüncesinde "cahil devletler" olarak isimlendirilmiştir. Bazısı oldukça kötü, bazısı daha az zararlı olarak görülen bu devletler, erdemli devletin bazı niteliklerinden yoksundur. Her şeyden önce bu devletlerin vatandaşlarının en yüce iyilik yani mutluluk konusundaki görüşleri erdemli devletin halkından farklıdır. Onların amacı yeme-içme, barınma, sağlık, zenginlik, bedenî zevkler, şan-şeref, egemenlik, özgürlük gibi maddi ve mutluluk zannedilen şeylerdir. Cahil devletlerin çeşitleri ile

orantılı olarak yöneticileri vardır. Cahil yöneticilerin amaçları da cahil devletlerin sayısı kadar çoktur. Ve hepsi kendi amaç ve arzularına ulaşabileceği biçimde, yöneticisi olduğu devleti yönetir.

Belirtilmesi gereken bir başka husus, İslam düşünürlerinin söz konusu devlet düzenlerini ruhun doğası ile ilişkilendirmeleridir. İbn Rüşd (2018: 187)'ün ifadesiyle, bahsedilen devlet düzenlerinin (siyasetlerin) birbirlerine zıt olmalarının ve bunların çok sayıda türlerinin bulunmasının tek nedeni, ruhun (nefis) birbirine karşıt huylara sahip olmasıdır. Yani devlet düzenleri zorunlu olarak, ruhun huylarının yansımalarıdır. Şöyle ki, ruhta bulunan öfke bölümü şeref düşkünlüğüne yönelen bölümdür. Bu bölümde bir artış olduğu zaman kişi zorba hâline gelir ve zorba devletlerde nefisler katılık, kabalık ve sertlik ile vasıflanır. Haz ve mal düşkünlüğüne gelince, bu da şehvânî (arzulama) bölümünden kaynaklanan bir zorunluluktur. Haz devleti halkının tamahkârlığı ve hırsı daima artar. Onlar doğa yumuşaklığı ve görüş zayıflığı ile tanınırlar. Hatta böyle bir yaşam tarzının baskınlığından, öfke kuvvesi hiçbir etkisi kalmayacak şekilde bozulabilir. Doğrusu, bu devlette asıl olanın aksine düşünme kuvvesi öfke kuvvesinin hizmetçisi, öfke kuvvesi ise şehevi kuvvenin hizmetçisi olur. Böylece şehvet ve öfke ortaklaşa olarak düşünen kuvveyi hizmet ettirebilirler. Demokratik devletin varlık nedeni ise ruhun farklı huylara sahip olması ve her insanın söz konusu huylardan birine eğiliminin bulunmasıdır (İbn Rüşd, 2018: 187; Tûsî, 2016: 287).

Bu bağlamda eğer ruhun kimi bölümleri diğerlerinden üstün olup alt düzeydeki bölümler daha üstün olan bölümlere bağlı olmasaydı, insana özgü olan toplum, türlerin toplumu yani demokratik toplum olurdu. Aynı şekilde eğer ruhun bölümleri öfke bölümüne bağlı olsaydı, şeref düşkününü toplum ya da öfkeli (kaba güç/zorbalık ile yönetilen) toplum, insana özgü toplum olurdu. Yine, eğer şehvânî ruh yönetici olsaydı, zenginlik seven toplum ya da şehvet düşkününü toplum, erdemli toplum olurdu. Oysaki ortaya konulmuştur ki durum bunların tam tersidir: Yönetim, ruhun bölümleri arasından aklî bölüme ait olmalıdır. Ruhun bu bölümünün yönettiği devlet ise erdemli devlettir (İbn Rüşd, 2018: 187-188). İşte, devlet düzenlerine bu açıdan bakıldığında siyaset, ahlâka (huylara) bağlı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Erdemli olmayan devlet düzenlerinden ikincisi *bozuk (fâsık)* devlettir. Fâsık devlet halkının görüşleri, erdemli devlet halkının görüşleriyle aynıdır. Fakat fiiller hususunda onlardan farklılaşırlar. Onlar mutluluğu, Allah'ı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, faal aklı ve erdemli devletin halkınca bilinmesi ve inanılması olanaklı olan bütün şeyleri bilirler. Fakat onların bildikleri ile fiilleri arasında bir kopukluk vardır. Görüşleri erdemli devlet halkıyla, fiilleri ise cahil devletin insanlarıyla aynıdır. Onlar, iyiliklerin önemini anlar ama bu işlere sarılmayıp, cahil devletlerin gayelerinden birini, yani mevki, şeref, egemenlik gibi şeyleri ister hâle gelmiş, bütün iş ve çabalarını bunlara yöneltmişlerdir. Dolayısıyla bu devletlerin türleri, cahil devletlerin sayıları kadardır. Onların bütün işleri ve ahlâki eylemleri cahil devletlerinki ile aynıdır. Onlar sadece görüş ve düşüncelerinde cahil devletlerden farklılaşırlar. Bu devlet halkından olanlar hiçbir şekilde

mutluluğu elde edemez (Fârâbî, 2012: 112; 2015a: 108; Tûsî, 2016: 288). Kısacası fâsık ve cahil devletler arasındaki fark şudur: Cahil devlet halkı gerçek mutluluğu bilmez. Yalnızca geçici mutluluğu bilir ve onun peşinden koşar. Fâsık devlet halkı ise gerçek mutluluğu bilir ama ona sarılmaz.

Erdemden yoksun devletlerden üçüncüsü *değişmiş (mubaddala)* devlettir. Bu devlet, halkının görüşleri ve fiilleri önceden erdemli devletin görüşleri ve fiilleriyle aynı olan, ancak artık değişmiş ve yerini başka görüşlere, farklı fiillere bırakmış olan düzeni ifade eder (Fârâbî, 2015a: 108). Yani bu devletin halkı geçmişte gerçek mutluluğu bilirdi. Görüş ve fiilleri aynen erdemli devlet halkı gibiydi. Ancak görüş ve fiilleri artık değişmiştir. Gerçek mutluluktan uzaklaştıran görüş ve fiillere dönüşmüştür. Böylece bu devlet halkı arasında gerçek mutluluğun ilkeleri yerine geçici, sahte mutluluğun ilkeleri hâkim duruma gelmiştir.

Erdemli olmayan devlet düzenlerinden dördüncüsü *sapkın (dâlle)* devlettir. Bu devlet halkı öte dünya mutluluğunu amaç edinir. Ancak Allah, ikinci dereceden yüce varlıklar, faal akıl, ahiret, başlangıç ve son (mebde' ve meâd) üzerine -hakiki mutluluğun sembolleri ve tasavvurları olarak görülseler dahi- yanlış, gerçeğe aykırı, faydasız ve bozuk görüşlere sahiptirler. Bu devletin birinci yöneticisi, aslında öyle olmamasına rağmen, kendisine vahiy geldiğini ileri sürerek hakikatler hakkında halkını aldatmaktan, kandırmaktan, onlara yalan söylemekten çekinmez. Dolayısıyla doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan bu devletin halkına ilkelerin taklitleri sunulmuştur. Onlara sunulan ve ortaya konan mutluluk, hakiki mutluluğun dışındaki bir mutluluğun taklidinden başka bir şey değildir. Onlara sunulan görüş ve fiillerden hiçbirisiyle hakiki mutluluğa sahip olunamaz (Fârâbî, 2012: 112-113; 2015a: 109; Tûsî, 2016: 288).

İşte bilgisiz (cahil), bozuk (fâsık), değişmiş (mubaddala) ve sapkın (dâlle) devletler, erdemden yoksun devletlerdir. Bunlar, erdemli devletin zıddı olan toplumsal düzenlerdir. Söz konusu devletlerin niteliği, gerçek ve sahte mutluluğa karşı tutumuna göre belirlenmiştir. Zira bütün devletler gerçek mutluluğu arzulamaz. Bilgisizlik, bozukluk, değişme, sapkınlık gibi niteliklerle belirginleşen geçici ve sahte mutluluk türleri de vardır. Yine tüm bu devletlerin yöneticileri ve onların yönetim tarzları, erdemli devletlerin yöneticileri ve onların yönetim biçimlerinin tam tersidir. Aynı durum bu devletlerde bulunan halklar açısından da geçerlidir.

Devletlerin ve toplumların tasnifinde ve isimlendirilmesinde İslam ahlâk psikolojisindeki nefis ve nefsin güçleri anlayışı belirleyici olmuştur. Şöyle ki düşünme gücünün üstün olduğu devletler ve toplumlar erdemli; öfke ve arzu gücünün hâkim olduğu devlet ve toplumlar ise erdemden yoksun olarak nitelendirilmiştir. Tûsî (2016: 268)'nin de belirttiği üzere erdemden yoksun devletlerden cahil devlet halkı, insana özgü olan düşünme gücünü kullanmaktan yoksundur. Buna karşılık fâsık devlet halkı düşünme gücünü kullanmaktan yoksun değildir. Ama diğer nefsî güçler yani öfke ve arzu gücü egemen durumda olduğundan düşünme gücü onlara hizmet

etmektedir. Sapkın devlet halkı ise düşünme güçleri noksan olduğundan yanlış inanç ve bozuk yasaları doğru kabul ederler, onları erdem diye adlandırırlar.

Diğer yandan tıpkı erdemli fiillerin, erdemli devlet halkına iyi bir nefsi yapı kazandırması gibi, erdemli olmayan devletlerin halkının kötü fiilleri de onların nefislerine kötü ve kusurlu istidatlar kazandırır. Bir kimse bu tür fiilleri yapmakta ne kadar ısrar ederse, onun nefsi istidadı da o kadar bozulur. Böylece bu devletlerin insanların ruhları hasta olur. Ruhları hastalanan kimseler, irade ve alışkanlık sonucu tahayyül güçleri bozulmuş olduğu için, kötü istidat ve fiillerden zevk alırlar. Güzel istidat ve erdemli fiillerden ya hoşlanmazlar ya da onları tasavvur bile edemezler (Fârâbî, 2015a: 113).

Erdemli olmayan devletlerde uygulanan siyasete, erdemden yoksun siyaset ya da eksik siyaset (siyaset-i nâkisa) denir. Bu tür siyaset sahibinin amacı sadece kendi nefsanî arzularına erişmektir. Bu amaçla siyasetçi/yönetici zulme sarılır, halkı köleleri yerine koyar, devleti korku, ızdırıp, çekişme, şiddet gibi kamusal kötülüklerle doldurur (Tûsî, 2016: 290). Bu bağlamda yöneticisinin amacı nefsanî arzu ve isteklerini gerçekleştirme, zenginlik, itibar ve saygı görme, başkaları üzerinde egemenlik kurma olan erdemden yoksun siyasette yönetici, kişisel menfaatleri adına halkına haksızlık ve zulüm etmekten imtina etmez. Bu tür bir siyasetin neticesi ise kuşkusuz toplumda mutsuzluğun, huzursuzluğun, düzensizliğin ve kötülüklerin yaygınlaşması olacaktır.

Bu noktada İbn Haldun (2016: 420-422, 571-581)'un, siyasal yapılara ilişkin nispeten farklı bir bakış açısıyla yapmış olduğu sınıflandırmada⁶, *tabiî mülk (siyaset)* olarak ifade ettiği siyaset tarzına değinmekte fayda vardır. Onun ifadesiyle tabiî mülk, bütün halkı şehvet ve garazın (belirli bir arzu ve maksadın) gereğine göre yönetmektir. Yani herkesi arzu ve hevesin gereğine yöneltmedir. Temeli üstünlük ve zorlama olan bu tür siyaset tarzında, kuvvete dayanan hükümdar kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde tutar. Yalnızca devlet ve hükümdarın kendisi için uygun olan hükümler göz önünde tutulur. Kamu yararı ise buna bağlı olarak yürütülür. Tagallüb ve kahrdayanan böyle bir siyasetin sonucu kaçınılmaz olarak haksızlık, zulüm ve düşmanlıktır. Dolayısıyla

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime* (2016: 420-422, 571-581)'de siyasal sistemleri başlıca iki gruba ayırmıştır: (1) Aklî (örfî) siyaset (mülke dayalı siyaset), (2) Dinî siyaset (şeriata dayalı siyaset-hilafet). Aklî siyaset; akıllı, aydın, tecrübeli kimselerin, devletin ileri gelen basiretli büyüklerinin hazırladıkları kanunlara göre uygulanan siyasettir. Bu siyasetin maksadı yalnızca devleti ve halkı dünyevî zararlardan korumak, maslahat ve menfaatin icabını yerine getirmektir. Aklî siyasetin faydası sadece dünyada görülür. Aklî siyasetin “tabiî mülk” ve “siyasî mülk” şeklinde iki türü vardır. İlk çeşit siyasette hükümdarın maslahat ve menfaati öncelenip halkın genel menfaatleri buna tabi kılınır. İkinci tarz siyasette halkın genel maslahat ve menfaatleri esas alınıp sultanın hususî maslahat ve menfaatleri ona tabi kılınır. Tabiî mülkteki keyfiliğin ve zorbalığın yerine, siyasî mülkte belli bir kanundan ve düzenden söz edilebilmektedir. Ancak siyasî mülkte de şariat nazar-ı itibara alınmaz, yönetilenlerin ahiret işleri, ahiret saadeti düşünülmez. Bu yüzden iyi ve makbul bir siyaset kabul edilmez. Dinî siyaset ise her iki dünyadaki iyilikleri ve saadeti gözetir. Zira dinî siyaset, yöneticinin halkı Allah'tan gelen emirler ve şer'î hükümlerle idare ettiği siyaset tarzıdır. İbn Haldun, bunların dışında, “siyaset-i medeniye” adı verilen ütopya tarzı siyaset anlayışının ise filozofların üzerinde faraziye cihetiyle konuştukları, olması gerekene ilişkin, ideal bir siyaset olduğunu belirtmiştir. Gerçekleşmesi imkânsızlık derecesinde uzak ihtimal olarak görüldüğü bu tarz siyasete, ele aldığı siyasal sistemler arasında yer vermemiş, onu felsefenin alanına bırakmıştır.

İbn Haldun, böyle bir yönetimin tamamen kötü olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan, İbn Haldun'un "tabîi mülk" kavramının, erdemli olmayan siyaset tarzına karşılık geldiği söylenebilir.

İslam düşünürleri, söz konusu erdemli olmayan devlet türlerinin dışında, bir de erdemli devletlerdeki *türediler* ya da *ayrık otları (nevâbit)*ndan söz etmişlerdir. Bunlar erdemli devletin halklarındandır ama erdemsiz kişilerdir. Erdemli devlette yaşayan bu erdemsizler, tıpkı buğdayın arasında çıkan yabancı otlara, ekinin içinde biten dikene veya bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzerler. Bunlar çeşitli sınıflara ayrılır (Fârâbî, 2012: 94, 113-117; Tûsî, 2016: 269, 288-289):

Fırsatçılar ya da iki yüzlüler (Mutâkannisûn): Bunlar, erdemliler gibi mutluluğun elde edilmesini sağlayan işlere sarılırlar. Ancak bunları mutluluğa ulaşma amacıyla değil; şeref, yöneticilik, zenginlik gibi başka amaçlar uğruna yaparlar.

Yanlış yorumlayanlar ya da tahrifçiler (el-Muharrifa): Bunlar, cahil devletlerin erdemsiz ve geçici mutluluğa dayalı amaçlarına yönelirler. Ancak, erdemli devletteki yasalar ve din onları bu fiilleri işlemekten alıkoyduğu için, yasaları kendi arzularına göre yorumlarlar ve saptırırlar. Bu yorumlarla, elde etmek istedikleri şeyi iyi göstermek isterler.

Dinden (doğru yoldan) çıkanlar ya da anlayışsızlar (el-Mârîka): Bunlar, yasaları tahrif etmeyi amaçlamazlar. Ama yanlış anlama yüzünden erdemlilerin amaçlarına vakıf olamazlar. Onları başka anlamlara çeker ve haktan saparlar. Yani isteyerek yanlış yorumlamaya gitmezler. Fakat yasa koyucuyu yanlış anlayıp, onun ifade ettiklerini eksik değerlendirdiklerinden, devletin yasalarını, asıl amacından farklı olarak anlarlar. Dolayısıyla onların işleri İlk Başkan'ın amacına aykırı olur. Böylelikle onlar fark etmeden doğru yoldan saparlar.

Sahteciler (Muzeyyifûn): Bunlar hem kendi aralarında hem de başkalarıyla kanun koyucunun sözlerinin ve buyruklarının yanlış olduklarını göstermeye çalışırlar. Çünkü görüşleri konusunda hatalı bir tahayyülleri vardır. Bunların da çeşitli türleri vardır:

a. Bazıları bir görüşte ısrar etmezler ve aslında doğru yolu ararlar. Hakikati bulmayı arzularlar. Bu türlü kişilerin hayal düzeylerini doğrunun ve hakikatin düzeyine yükseltmek mümkündür.

b. Bazıları hakikat düzeyine yükseltiseler bile onun yanlış olduğunu söylemekte ısrar ederler. Bunların amacı ya egemenlik kurmaktır ya da bilgisiz (cahil) halkın hedeflerinden birini iyi göstermektir. Bu yüzden nefislerde mutluluk ve hakikati geliştiren şeyleri dinlemekten hoşlanmazlar.

c. Bazıları da mutluluğu ve varlıkların ilkelerini hayal etmekle birlikte, onları zihnen tasavvur etme ya da yeterli derecede tasavvur etme gücüne asla sahip değildir. Dolayısıyla onların akılları hakikati anlayacak düzeyde olmadığından, yani kötü anlayışlarından dolayı hayal ettikleri şeyleri yanlış sayarlar ve onlarda tartışılacak konular bulunduğunu söylerler.

Bilgisiz şaşkınlık (el-Agmâru'l-Cuhhâl): Bunlar hakikat adına kavranılan hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmezler. Onun henüz kavranılmamış olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Bu konuyu kavradığını söyleyenleri de yalancı olarak görürler.

Açıktır ki erdemli devlette bulunan söz konusu erdemsizler, toplumun mutluluğu için bir tehdit unsurudur. Bu bakımdan Fârâbî (2012: 116) bu türleri belirleyip, onları düzeltmek ve kötülüklerinden kurtulup nefislerinde erdemleri güçlendirmek için özel tedavi yöntemleri uygulamanın devletin yöneticisinin görevi olduğunu vurgulamıştır. Gerektiğinde devletten tamamen uzaklaştırmak, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmak gibi çok daha ağır tedbirlerin alınması gerektiğini belirtmiştir. Tûsî (2016: 277)'nin ifadesiyle, bunlar “en erdemliler”in (efadil) idaresi altında olduklarına göre, eğer onları yetkinleştirmek mümkün olursa, bir yetkinliğe ulaşırlar. Aksi takdirde hayvanlar gibi eğitilirler.

Bu noktada Fârâbî (2012: 94), tüm bunların dışında yaratılışları gereği *hayvan düzeyinde olan insanlardan (el-Behîmiyyûn)* da bahsetmiştir. Bu tür insanlar ne siyasi (medenî) varlıklardır ne de siyasi bir topluluğa dâhildirler. Bunların kimisi toplu hâlde yaşayan evcil hayvanlar gibi, kimisi de vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlâksızlık içinde yaşarlar. Hayvanlar âlemine has özellikleri olan bu insanların bir kısmı çöllerde, bir kısmı şehirlere yakın yerlerde yaşarlar. Evcilleşmeye eğilimli olan ve şehir için faydalı olabilecekler, köle olarak, hayvan gibi kullanılırlar. Zararlı olanlarıysa, zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılmalıdır.

Erdemli devletlerdeki erdemsiz kimselerin durumlarını bu şekilde ifade eden Fârâbî (1987: 71), erdemden yoksun devletlerde yaşayan erdemli kişilerden de söz etmiştir. Ona göre erdemli bir kimsenin erdemli olmayan, bozuk yönetimlerde yaşaması haramdır. Bu kişilerin erdemli devletlere hicret etmeleri gerekir. Eğer kendi zamanlarında erdemli bir devlet mevcut değilse, o hâlde erdemli kişi bu dünyada yabancı gibidir. Onun sefil bir yaşantısı olur. Bu nedenle onun için ölüm, yaşamaktan daha iyidir.

Bu hususta, Gazzâlî (2015a: 506-509), asıl gayelerini unutup çeşitli dünyevi, geçici gayelere sarılan insanların yetmiş küsur fırkaya ayrıldıklarını ifade etmiştir. Onları bu yollara sürükleyen şeyin ise temelde yemek, giymek ve mesken temini yani geçim davası olduğunu belirtmiştir. İnsanlar bunların peşinde koşarken, temindeki gayenin ne olduğunu, kendilerini ve yaratılış amaçlarını, nereden gelip nereye gideceklerini unutmuşlar ve doğru yoldan sapmışlardır. Bunlar

yeme-içme, şehvi arzular, servet, para, saygı, övülme, yüksek mevki gibi şeyleri mutluluk sanırlar ve dünya meşgalesine dalarlar. İnsan, ihtiyacından fazla dünyalığa dalarsa meşgalesi ardı sıra artıp durur ve bunlardan da türlü sıkıntılar ortaya çıkar. Bu şekilde dünya meşgalesi ve sıkıntıları kendisini kuşatan insanı ise nihayetinde Allah helâk eder. Tüm bu meşgalelere ve sebeplere başvurmanın hikmetini bilip, asıl amacın ne olduğunu idrak edenler ise bu tür meşgalelere dalmazlar. Gazzâlî sadece bu kimselerin helâk olmayacağını Hz. Muhammed'in "Ümmetim benden sonra yetmiş üç fırkaya bölünecek, bunlardan yalnız bir fırka kurtulacaktır." şeklindeki hadisiyle açıklamıştır. Bu fırka ise kuşkusuz Hz. Muhammed ve Ashâb'ının yolundan gidenlerdir. Bunlar ifrat ve tefritten kaçınıp itidale riayet ederler. Tavrı ve davranışlarında her daim orta yolu takip ederler. Dünyalık olan her şeyin maksat ve gayesini bilip, dünyalıktan sadece ahiret azığı olacak miktarını alırlar. Kısacası nefsi bedenin meşgalesinden kurtarırlar ve Allah'a yönelirler. İbn Teymiye (1985: 87)'nin ifadesiyle bu kimseler "Allah, şüphesiz sakınanlarla ve iyilik yapanlarla beraberdir." ayetinde (Kur'an, Nahl Suresi, Ayet: 128) buyurulduğu üzere, takva ve ihsanı kendisinde birleştirirler. Ona göre ancak bu şekilde dine uygun, doğru siyaset tamam olur. Din ve dünya yalnızca bu şekilde düzgün olarak yürüyebilir. Kısacası bunların erdemli kimseler, onların oluşturduğu devletin de erdemli bir devlet olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, ifade edildiği üzere, beden hastalıklarının, nefsin hâllerinin, batılın, kötülüğün, yanlışın çok çeşitli olması gibi erdemli olmayan toplulukların, devletlerin ve siyasetlerin sayıları da çoktur. Buna karşılık sağlığın, gerçeğin, doğrunun, iyiliğin yolunun tek olması gibi erdemli toplulukların, devletlerin ve siyasetlerin de tek bir türü vardır.

3.4.3. Erdemli Siyasetin İki Temel Esası: Adalet ve Sevgi

İslam düşüncesinde, evrenin her alanında var olan düzenin, tabiatı gereği medenî olduğu kabul edilen insanlar arası ilişkilerde de arandığı görülmektedir. Buna göre varlıklarını ve hayatlarını sürdürebilmeleri için insanların birlikte yaşamaları zorunludur. Yani toplumsal yaşamda bir ortaklığın olması gerekir. İşte söz konusu toplumsal yapının oluşması ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için insanlar arası ilişkilerde bir kanun (sünnet, şariat) ve adalet olmalıdır. Elbette kanun ve adaleti uygulayan (adil) da gerekir. Bu kanun koyucu ahlâk ve adetlerde adaletle yönelen kanunlar koymalıdır (İbn Sînâ, 2014b: 481-482, 499; 2017: 183; 2018: 303). Bu anlamda iyi bir yönetim ancak adaletle mümkündür. Zira adalet devleti ıslah ederek intizamlı olmasını sağlar. Devletin işlerini uyumlu kılar (Mâverîdî, 2016: 319; 2018: 274). Kısacası doğru ve erdemli bir siyasi düzen, adalet temeline dayanır. Bu yüzden adaletin tesis edilmesi yöneticinin en önemli görevlerinden birisidir.

Fârâbî (1987: 53)'ye göre adalet öncelikle, devlet halkının ortak olduğu güven, servet, mevki gibi tüm iyi şeylerin insanlar arasında bölüştürülmesinde ve sonrasında bu şeylerin korunmasında ortaya çıkar. Çünkü devlette yaşayan her insanın, hak ettiği ölçüde, bu iyi şeyler üzerinde payı

vardır. Bu durumda söz konusu payın, hak edilenden az ya da çok olması adaletsizliktir. Bu yüzden bunların adaletle taksim edilip, herkesin payının korunması gerekir. Bu bakımdan adalet, bölüştürülmüş olan iyi şeylerin korunarak baki kalmasını sağlan şeydir. Bu adalet tanımından hareketle Fârâbî, adaletsizliği de tanımlamıştır. Ona göre adaletsizlik, bir kimsenin iyi şeylerdeki payının ya doğrudan o kimseye ya da devlet halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılması anlamına gelmektedir.

İyi şeylerdeki payının, bizzat kendi yahut başkasının elinden çıkarılmasına neden olan kişi, devlete zararlı olduğunda adaletsizdir ve engellenir. Bu gibi durumlarda kötülük edilmeli ve cezalandırılmalıdır. Zira adaletsizlik yapana denk bir kötülük ve ceza ile karşılık verildiğinde, adalet uygulanmış olur. Fakat onun yapmış olduğundan daha fazla bir şeyle veya daha az bir şeyle karşılık verdiğinde ise adaletsizlik olur (Fârâbî, 1987: 53-54). Bu bakımdan adaleti sağlamak için verilen cezalarda da adaletli olunmalıdır. Adaletsizlik başka bir adaletsizlik doğurmamalıdır. Bu bağlamda Fârâbî'nin ele aldığı biçimiyle adalet, dağıtıcı adalet ve düzeltici (koruyucu) adalet şeklinde iki yönde kendini gösterir. Adaletin bu anlamda kullanımı daha çok Aristocu temele dayanmaktadır (Aristoteles, 2014a: 1131a10-1132b).

İbn Miskeveyh (2013: 131-132) ve Tûsi (2016: 113-114) ise Fârâbî'nin Aristoteles'e dayanan yaklaşımını da kapsayacak şekilde, adaletin üç yerde bulunduğunu ifade etmişlerdir. Böylece, bir bakıma onu türlere ayırmışlardır: (1) Malların ve ihsanların (iyiliklerin) dağıtımında; (2) İnsan ilişkileri (muamelat) ve alışveriş gibi iradeyle yapılan işlerde; (3) Zulüm, tecavüz ve haksızlığa konu olabilecek, yönetim (siyaset) ile ilgili diğer uygulamalarda.

Birinci adalet türünde bireylerin mallar ve ihsanlar üzerindeki hakları dikkate alınır. İhsanlar ve mallar üzerinde hakkı bulunan kişilere, hak ettiklerinin verilmesi gerekir. Fazlalık ve noksanlık olduğunda ise telafi yöntemi uygulanır. Bu, Fârâbî'nin Aristoteles'e dayanan adalet yaklaşımına karşılık gelir. Birbirleriyle aynı değere sahip olan malların değiş tokuşunda ve ticaretinde ikinci adalet türü rol oynar. Dolayısıyla değiş tokuşa konu olan malların değerlerinin nispeti birbirine uygun olmalıdır. Üçüncü türde ise adaletin belirlenmesinde bireylerin sahip oldukları mertebelerin birbirine nispeti esas alınır. Herhangi bir bireyin diğerine haksızlık etmesi ya da zarar vermesi durumunda eşitliği bozan bireye, mukabil bir haksızlık veya zararda bulunulması gerekir ki böylece adalet ve denklik sağlanabilsin.

Açıktır ki insanların diğerlerinin hakkına el uzatmalarına, haksızlıklara, idareciler ve devlet mâni olur (İbn Haldun, 2016: 333). Bu noktada mükemmel adaletin gereği olarak, sıradan insan ile makam ve mevki sahibini, davada ve mahkemede aynı kefedede tutup, her ikisine eşit gözle bakmak gerekir. Birisi fakir diğeri zengin diye, birinin diğerine üstün tutulmaması, cezaların soylu-halk, güçlü-zayıf ayrımı yapılmadan bütün suçlulara uygulanması gerekir (Gazzâlî, 2014b: 100; İbn

Teymiye, 1985: 94). Zira insanların işlerindeki kötülükler çoğunlukla, mal ve mevki karşılığında cezaların uygulanmaması sebebiyle ortaya çıkar (İbn Teymiye, 1985: 100). Bu yüzden devletin bekası için Hz. Âdem'den beri hiçbir hükümdar adaletin tesis edilebilmesi adına suçluyu cezalandırmaktan hiçbir gerekçeyle çekinmemiştir (Nizamülmülk, 2015: 55).

Burada hakların korunması ve cezalar konusunda hüküm vermenin en önemli gayesi, İbn Teymiye (1985, 102-104)'nin ifadesiyle, iyiliği emretmek ve kötülüğü önlemektir. Zira yönetici bu mevkie, sadece iyiliği emredip kötülüğü önlemek için getirilmiştir. Esasen devletin amacı da budur. Ülkenin düzen ve dirliği, iyiliği emredip kötülüğü önlemekle, hayatın ve insanların düzgünlüğü de, Allah'a ve Peygamberine itaatiyle gerçekleşir. Bu ikisi de ancak iyiliği emredip kötülüğü önlemekle tam olabilir. Böyle bir toplum (ümme) zaten bu sebeple insanlar için ortaya çıkarılan en hayırlı ümme olmuştur: "Siz insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz." (Kur'an, Âl-i İmrân Suresi, Ayet: 110). Dolayısıyla Allah iyiliği emretmeyi ve kötülüğü önlemeyi farz kılmıştır. Bu ise ancak kuvvet ve imaretle (memurluk) gerçekleştirilebilir. Bu bakımdan insanların işlerini üstlenme (vilayet, devlet, siyaset) en büyük dinî farzlardandır. Dahası din yalnızca onunla ayakta durabilir. Bu sebeple bir hadiste, sultanın "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca "Zalim bir imamla kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir." denilmiştir (1985: 194-195).

Benzer görüşleri ifade eden İbn Haldun (2016: 333)'a göre Allah, insanların tabiatlarına hayrı da şerri de yerleştirmiştir. Ancak, insan mantıki düşünme gücü ve asıl fıtratı icabı, şer türünden haslet ve huylardan ziyade hayır türünden niteliklere daha yakındır. Sırf insan olması açısından, mülk (devlet) ve siyaset kendinde bulunur. Bu durumda mülk ve siyasete uygun düşen insandaki hayır türünden hasletlerdir. Zira hayır siyasete ve devletin genel politikasına uygundur. Ona göre de siyaset ve mülk, halk için ilahi bir kefalettir. Allah'ın kullardaki hilafetidir. Bu kefalet ve hilafetin gayesi ise insanlar arasında ilahi hükümlerin uygulanmasıdır. Allah'ın kulları ve halkıyla ilgili hükümleriye tümüyle hayırdır. Bu yüzden hayırda, iyi hasletlerde yarışmak mülke sahip olmanın alametlerinden iken bunun tersi de mülkün elden çıkmasının emarelerindendir. İşte mülkün varlığına şahitlik eden yetkin haslet ve meziyetlerden biri adalettir. Yani herkese hak ettikleri gibi muamele etmek, hakkı neyse vermektir. Bu doğru ve dürüst olmanın gereğidir (2016: 335, 356-358).

Görüldüğü gibi adaletin tanımlanması ve türlerinin ortaya konuluşunda orantı, eşitlik, hak ve denklik kavramları ön plandadır. Buna göre adil insan, orantısız ve eşitsiz durumlarda orantıyı, eşitliği ve dengeyi sağlayan kimsedir. Bu ancak doğası itibarıyla "orta"yı bulmaya vakıf olan kimseler tarafından sağlanabilir. Ortayı bulmak; azlık-çokluk, eksiklik-fazlalık, hafiflik-ağırılık, kâr-zarar gibi durumlarda sapmaları ve uçları ortadan kaldırıp denge noktasını belirlemek demektir. Burada önemli olan, farklı nispet durumlarını dikkate almak suretiyle eşitliği sağlamaktır. Nihâî anlamda ve her bir şeyde ortaları belirleyici olan, şeylerin itidale döndürülme imkânı onun

bilgisiyle olan “ilâhî kanun” (nâmûs-i ilâhî) dur. Bundan dolayı gerçekte eşitlik ve adaleti ortaya koyan ilâhî kanundur. Çünkü birliğin kaynağı Allah’tır (Tûsî, 2016: 114).

Diğer taraftan insan doğası itibariyle sosyal olduğu için yaşantısı karşılıklı yardımlaşma olmaksızın imkânsızdır. Yardımlaşma ise denkliği, eşitliği ve orantılılığı bozmayacak biçimde bazı kimselerin diğerlerine hizmet etmesine ve bazı kimselerden alınıp diğerlerine verilmesine dayanmaktadır. Yani onların birbirlerine yardım etmeleri ve alışverişte bulunmaları gerekir. Bu bağlamda insanlar arasında bir takım değiş-tokuşlar ve ticari ilişkiler gerçekleşir. Bu ticari ilişkilerde zorunlu şekilde bir araca, ayarlayıcıya ihtiyaç vardır ki bu Aristoteles (2014a: 113a20 – 113b25)’in de belirttiği gibi paradır. Dolayısıyla para, insanlar arasındaki ilişkilerde adil (dengeleyici) ve aracıdır. Fakat para, sessiz bir adildir. Bu yüzden paranın da ötesinde düşünen bir adile, hâkime ihtiyaç vardır. Çünkü para aracılığıyla insanlar arasındaki karşılıklı ticari ilişkiler belli bir noktaya kadar doğru şekilde işler. Yani her ticari ilişkinin doğru şekilde yürümesi mümkün değildir. Dolayısıyla paranın çözümde tıkanıdığı noktada düşünen bir adil (insanî hâkim, yönetici) devreye girer. Bu bağlamda insanlar arasındaki adaleti koruma, söz konusu ilâhî kanun, insanî hâkim ve para olmaksızın gerçekleşmeyecektir (İbn Miskeveyh, 2013: 132-133; Tûsî, 2016: 114-115). Bu düşüncesini “Onlarla insanların adaleti yerine getirmeleri için kitabı ve mîzânı indirdik ve yine kendinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik.” (Kur’an, Hadîd Suresi, Ayet: 25) mealindeki ayetle destekleyen Tûsî (2016: 115-116), bu üç şeyin hükmüne uymayanın zalim olduğunu ifade etmiştir.

Yani en büyük kanun ilâhî kanundur. Hâkim ondan sonra gelen ikinci, para ise üçüncü bir kanundur. Önce hukuk, sonra hâkim, üçüncü olarak da para Allah’ın kanununa uyar. Ortaklıklar ve alışverişlerin doğru olarak yürümesi, verilen ve alınan şeylerin açıkça belli olması için bunların fiyatları birbirine göre değişir. Farklı şeyler arasında eşitliği sağlayan, bir şeyi artırıp ötekisini eksiltene paradır. Söz gelişi, çiftçi ile marangoz arasındaki alışveriş bu sayede adaletli olur. İşte bu, İbn Miskeveyh (2013: 133)’in ifadesiyle, siyasi (medeni) adalettir. Siyasi adaletle devletler mamur olur. Halkın durumu ve devlet işleri ancak onunla düzene kavuşur. Siyasi adaletsizliklerde ise devletler harap olur. Halkına adil davranmayan, zulmü adaletinden çok olan hiçbir devlet, uzun süre ayakta kalamaz (İbn Miskeveyh, 2013: 133; Mâverîdî, 2013: 48). Bu yüzden Nizamülmülk (2015: 58) devlet başkanlarına, her şehre terazileri ve fiyatları denetleyecek, alışverişin doğrulukla yürümesini sağlayacak bir güvenlik yetkilisini (muhtesip) görevlendirmelerini nasihat etmiştir. Bu görevliler alışverişlere hile ve hıyanet karıştırılmamasını sağlamalıdır. Bu sağlanamaz ve esnaf istediği gibi alıp istediği gibi satarsa fakir halk sıkıntıya düşer. Neticede, kanunlar yürütülemediği için fitne ortaya çıkar.

Zulmün umranın harap olmasının habercisi olduğunu ifade eden İbn Haldun (2016: 549)’a göre halkın mallarına tecavüz etmek, bu malların kazanılması konusunda onların heveslerini kırar. Zira en nihayetinde mallarının yağmalanarak ellerinden alınacağına inanırlar. Mal edinme hevesleri

gidince, artık çalışmaktan geri dururlar. Umrandaki pazarlar durgunlaşır. Halk perişan olur, ülkenin dışındaki başka yerlere dağılır. Şehirler harap olur. Sultanın ve devletin hâlinin bozulmasıyla yerleşim merkezleri bozulur. Zira sultanın ve devletin hâli, umranın suretidir. Umranın maddesi ve iktisadi bünyesi bozulursa, suretinin de bozulması kaçınılmazdır. Bu bakımdan zulüm umranı tahrip eder, mamur yerleri harabeye çevirir (2016: 549-550).

Zulüm sadece sahibinden malı ve mülkünü karşılıksız olarak almaktan ibaret değildir. Bundan daha genel bir şeydir. Başkasının mülkünü alan veya onu zorla kendi işinde çalıştıran, hakkı olmayan bir şeyi ondan isteyen ya da şeriatın farz kılmadığı bir hakkı ve görevi başkasına yükleyen, yani onu meşru ve yasal olmayan şeylerle mükellef tutan her kimse diğerine zulmetmiş olur. Başka bir zulüm ise halkın mallarını asgari derecede ucuza almak, sonrasında fiyatlarını tespit edip ihtiyaç duyulan malları azamî düzeyde yüksek fiyatlarla, alışverişte zor kullanmak ve zorbalık yapmak yoluyla onlara satmak, böylece halkın mallarına musallat olmaktır. Tüm bunların zararı ve vebalini umranın harap olması nedeniyle devlet çeker. Zira bu durum umran halkının şevk ve hevesini kırar. İşte umranın yıkılmasına ve harap olmasına sebep olan hususlar bundan kaynaklanır. Umranın yıkılması ve harap olması ise insan neslinin sonunu getirir. Beş zorunlu gayenin (dini, nefsi, aklı, nesli ve malı muhafaza) hepsinde şeriatın uyduğu hikmet budur: Dinî hükümlerin ruhu, zulmü yok etmek ve adaleti getirmektir (İbn Haldun, 2016: 550-552).

İbn Haldun (2016: 552)'a göre devleti mahveden hususlardan en şiddetlisi ve en büyüğü, halka haksız bir şekilde çalışma mükellefiyeti getirmek ve onlara angarya yüklemektir. Halk, asıl işleri dışında çalışmakla mükellef tutulursa ve maiyetleri konusunda onlara angarya yükletilirse kazançları ziyan olur. Dolayısıyla İbn Sînâ (2014b: 489)'nın ifadesiyle yönetici devletteki insanları kısımlara ayırmalı ve herkes kendi işini yapmalıdır. Yine yönetici tembellik ve boş durmayı yasaklamalıdır. Hiç kimsenin zaruri gereksinimini başkasından sağlamasına ve hiçbir sıkıntı çekmeden yan gelip yatmasına imkân vermemelidir.

Bu bakımdan en iyi devlet gerçek adalete, orantılı eşitliğe dayanır. Burada yaşayan insanların her biri tabiatı itibarıyla yapmaya gücü yettiği görevi yerine getirir. Yaptığı şeye uygun olarak da hak ettiği mevkide bulunur. Bu denge bozulur ve devlet sahte adaletle yönetilirse erdemli olmayan devletler ortaya çıkar (Fârâbî, 2015a: 98-101). Tûsî (2016: 113)'nin deyişiyle, adalet, farklılıkların düzenliliğini gerektirir. Bir düzene sahip olan her şeyde, herhangi bir tarzda adalet vardır. Aksi takdirde onun sonu bozulma ve karmaşa olur.

Dolayısıyla erdemli devletteki her insan, hangi sınıftan olursa olsun, kendisine, yalnızca doğrudan kendisinin gerçekleştirdiği bir tek sanat ve iş belirlemelidir. Onun ötesine geçmemelidir. Yani adalet, her birinin kendi mertebesinde olmasını ve onu aşmamasını gerektirir. Bir şahsın farklı farklı (birden çok) sanatlarla meşgul edilmemesi gereğinin üç sebebi vardır (Fârâbî, 1987: 55; İbn Rüşd, 2018: 33-34, 46; Tûsî, 2016: 276-277):

İlk sebep, doğaların kendi özellikleri olması ve her doğanın her işle meşgul olamamasıdır. Bu açıdan hiçbir insanın doğası bir sanattan fazlasına yatkın değildir. İnsanların bir sanattan fazlasını öğrenmesi katiyen mümkün değildir. Bir kimse bir sanattan fazlasını öğrenmiş olsa bile, en üstün bir şekilde öğrenmiş olamaz. Yani herkes, her zaman, her iş ve sanat için uygun olmaz. Bir kişi, bazen başka bir işten çok belli bir iş için öbür insanlardan daha uygun olur. İnsana has yetkinlikler sadece bir topluluk içinde yaşayan kişilere bölüştürülmüş bir şekilde bulunabildiği için söz konusu yetkinliklerin farklılaşmasıyla insanların her biri doğası ve yaratılışı açısından farklılaşır. İşte adalet, ifade edildiği gibi, bu farklılıkların düzenliliğini gerektirir.

Bu hususta İbn Rüşd (2018: 90), Platon'un insan doğalarını metallerle betimlemesine dayanarak, doğası altına özgü olanlardan bakır doğasına özgü çocuklar doğarsa, bunları bakıra özgü doğada olanların yanına göndermeleri; doğası bakıra özgü olanlardan doğup doğası altın ve gümüşe özgü olanları da bu konuma yükseltmeleri gerektiğini söylemiştir. Böylece, herkes doğası için en uygun olan yerde bulunacaktır. Çünkü her birey yalnızca bir işe yatkındır. Bu da onun doğasına en uygun olan iştir.

İkinci sebep, bir sanat sahibinin, uzun süreli derin inceleme ve nihai gayede yükselişi sayesinde o sanatın hükümlerinden nasiplenmesidir. Fakat bu inceleme ve gaye çeşitli sanatlara dağıtılmış ve bölünmüş olursa, hepsi bozulur ve yetkinliğe varamaz. Yani bir sanat ya da işle meşgul olan bir kimse, kendini ona adayıp, küçük yaşlardan itibaren, başka şeylere değil de yalnızca ona yöneldiği zaman daha mükemmel ve tam anlamıyla yapar. Böylece o işte daha yeterli ve maharetli duruma gelmiş olur.

Üçüncü sebep, bazı sanatların (özel) bir zamanının olmasıdır. O zamanın geçmesiyle (söz konusu sanatlar da) elden kaçır, bu işler artık yapılamaz. İki sanatın, bir zamanda ortaklığı söz konusu olabilir. Yani aynı anda yapılması gerekebilir. Fakat eğer bir kimse onlardan biriyle meşgul olursa, diğeri için hiç zamanı kalmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz. Bu nedenle her işe bir kişi tahsis etmek gerekir. Ancak böyle olursa işlere vaktinde yetişilebilir ve işler layıkıyla yapılabilir.

Hâl böyle olunca, insana has yetkinlik çeşitlerinin hepsinin kendisinde yetkinleştiği bir topluluk bulunmalıdır. Bu topluluktaki bireyler her bir yetkinlikte en yüksek seviyeye ulaşmak adına birbirleriyle yardımlaşırlar. Yetkinlik açısından alt düzeyde olan insanlar, üst düzeydeki insanları takip ederler. Üst düzeydekiler de sahip olduğu yetkinliğin ilkelerini alt düzeydekiler için olanaklı kılarlar. Böylece onlara yardımcı olurlar. Örneğin, gem yapma sanatı binicilik sanatının hizmetçisi konumundadır. Çünkü gem yapma sanatı, binicilik sanatını daha kolay, daha olanaklı bir duruma getirir. Diğer taraftan binicilik sanatı, gemlerin en güzel şekilde yapılmasına imkân veren nitelik nedeniyle, gem yapma sanatını mümkün kılar. Yani netice itibarıyla her ikisi de aynı gayeye

erişmeye çalışır (İbn Rüşd, 2018: 34). Böylece, her bir kişi daha uygun olduğu bir işle meşgul olduğu zaman yardımlaşma meydana gelir ve iyilikler artar, kötülükler de azalır.

İşte, devlete esenlik ve süreklilik getiren, ayakta kalmasını sağlayan adalet budur. Diğer üç erdemi (bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük) devlete veren de adalettir. Devlette bu durumun ortaya çıkması yöneticilerin ve halkın yasalara saygı konusunda görüş birliğinde olmalarına bağlıdır. Bu durum devletin tüm bölümlerinde yerleşik hâle gelmelidir. Yani, her birey doğası gereği yatkın olduğu işi yapmalıdır. Yatkın olmadığı şeylere ise heveslenmemelidir (İbn Rüşd, 2018: 99-100). Devlet yöneticileri de herkese liyakatine ve kifayetine göre iş vermelidir. Asla bir kişiye iki iş emretmemeli, bir işe de iki kişiyi göndermemelidir. Böyle olursa işler her daim randımanlı ve düzenli olur (Nizamülmülk, 2015: 174-175, 193). İş bölümünün düzgün yapıldığı bir toplumda, her insan, kabiliyetleri doğrultusunda bir görev üstlenir. Söz konusu görevler gelişi güzel bir şekilde yapılırsa toplumda düzen bozulur (Gazzâlî, 2015a: 503). Devlette zulüm nedeni olan bu düzensizlik, devlet halkından olan her bireyin birden fazla şey üzerine yetiştirilmesidir. Bu, insanların bir şeyden diğerine, bir işten başka bir işe, bir düzeyden diğer düzeye geçecek duruma gelmesinden başka bir şey değildir. Bir sınıfın diğerine dönüşmesinin zararlı olduğu ise oldukça açıktır. Bunun örneği, doğuştan cüce olan bir kimsenin savaşçıların özelliklerine sahip olmak istemesidir. Daha da kötüsü (yöneticilik özelliği taşımayan kimselerin) yönetici olmasıdır. Bunun verdiği zarar çok büyüktür (İbn Rüşd, 2018: 100-101).

Herkese hak ettiğinin verilmesi ve ehil olduğu bir iş için seçilmesi gerektiğini ifade eden Mâverdî, (2016: 332-333)'ye göre de huzur ve saadetin temini için gerekli olan şartlardan birisi insanların konumlarına riayet etmek, mertebelerini ve sosyal tabakalarını bilmek, onları tanımaktır. Yönetici onların mertebelerini ve mevkilerini belirler. Her tabakanın haklarını çalışma ölçülerine ve işi üstlenme, yakınlık, yararlı olma ve sebat gösterme derecelerine göre bolca verir. Zira bu, onları hayır talep etmede ve içinde bulundukları fazileti elde etmek hususunda yarışmaya teşvik eder. Böyle bir muamele, işlerin tanzimine, hâllerinin düzelmesine ve kalplerinin hoşnutluğuna sebep olur. Bunun aksi bir muameleye tabi tutulurlarsa sultana karşı kin ve nefret duymaya başlarlar. Zira her kim kendisinde şeref, ilim, kahramanlık, büyüklük ve kendi kendisine yeterlilik gibi bir üstünlük görür de hakkı bilinmez ve ondan mahrum bırakılırsa, bunu içinde gizler ve nefrete dönuşür. Kendisi sahip olması gerektiği bir haktan ve kendisine ödenmesi gereken bir borçtan menedildiğini zanneder. Büyük bir zulme uğradığını hayal eder. Her kim böyle bir düşünceye sahip olursa fırsatını bulduğu zaman başka yollarla bu hakkı elde etmeye çalışır. Yolunu bulamadığı takdirde de onun devlete olan itaati zorla ve cebren olacaktır. Bu da istenen ve sevilen bir itaat değildir.

Bu hususta İbn Teymiye, *Siyaset (es-Siyasetü's-ş-şeriyye)* (1985: 33)'in hemen başında, eserinin, Kur'an'da "umera ayeti" olarak bilinen ayete (Kur'an, Nisâ Suresi, Ayet: 58-59) dayandığını belirtmiştir:

Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah iştir ve görür. Ey inananlar! Allah'a itaat edin, peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara (ulu'l-emr'e) itaat edin. Eğer bir konuda çekişirseniz, -Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız- onun hallini Allah'a ve peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibariyle en güzeldir.

Ona göre ilk ayet, Müslümanların işlerini üstlenenlerin emanetleri ehline vermeleri ve insanları adil bir şekilde yönetmeleri hususundadır. İkinci ayete göre halk da emaneti ehline veren ve adaleti uygulayan emir sahiplerine itaat etmekle mükelleftir. Yalnızca Allah'a isyan hususundaki emirlerine itaat etmeyeceklerdir. Böylelikle Allah'ın "İyilik ve takva konusunda yardımlaşıp, günah ve taşkınlık konusunda yardımlaşmama" (Kur'an, Mâide Suresi, Ayet: 2) emri gereğince hareket edilmiş olur (İbn Teymiye, 1985: 34).

Böylece ayetlerin, emanetlerin ehline verilmesini ve adaletle hükmedilmesini vacip kılması, İbn Teymiye (1985: 34)'ye göre adil ve düzgün siyasetin özüdür. Bu bakımdan yöneticiler herhangi bir işi en yetkin ve yeterli olana teslim etmekle mükelleftir. Yönetici, aralarındaki yakınlık, köle-efendi, evlilik ya da hemşerilik ilişkisi; mezhep, tarikat, cins, ırk birliği; mal, menfaat ya da her tür rüşvet; ehil olan ile arasındaki kin ve düşmanlık gibi sebeplerle ehil ve hak sahibi olan kimseyi o işe vermezse, Allah'a, Resulüne ve müminlere hainlik etmiş olur. Zira bir hadiste "Kim Müslümanların işini üstlenir de, daha ehil olanı varken başkasına bir iş verirse, Allah ve Peygamberine hainlik etmiş olur." buyrulmaktadır (1985: 37-39).

Adaletin sürmesi ise, insanın ihmal ve noksanlıklardan dolayı kendisini mazur görmeyip, bütün gayret ve çabasını bunların karşılık ve bedelini ödemeye hasretmesini gerektirir. Bir yönetici adil olduğunda, memleket güvenli olur. Adalet her yere yayılır. İnsanların birbirine zulmetmesine mâni olur. İnsanın dünya ve ahiret faydalarının sebeplerini kolaylaştırır. Onun iyiliği bütün halkını kapsar. Güçlülerin ve özellikle de zayıfların her birine ulaşır. Bu nedenle onun memleketinin insanlarından her birinin, kendine göre herhangi bir türde karşılık vermesi gerekir. Şu bir gerçektir ki yöneticinin yönetilenlerin sanatına ihtiyacı yoktur. Bu yüzden yönetilenlerin yöneticinin adaletine karşılıkları, duanın içtenliğinden, övgünün yayılmasından, övülecek şeyleri ve başarıları zikretmekten, çaba göstermekten, övülecek şeyleri yapmaktan, güzel şükürden, saf sevgiden, itaat göstermekten, gücü ve yeteneği ölçüsünde ahlâkını tamamlamaktan, ev idaresinde, aile üyelerini ve aşireti düzenlemede onu örnek almaktan ibarettir. Onların, güç ve seçimle adetleri ve bu şartların yerine getirilmesini göz ardı etmeleri, zulümden ve gerçek haksızlıktan, adalet yolundan sapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü vermeden almak, insaf kanunlarının dışına çıkmaktır (Tûsî, 2016: 119-120).

Dolayısıyla adalet ve insaf olduğu sürece insanlar arasında uyum ve uzlaşma daim olur. Bu bakımdan adalet dünyayı ayakta tutan sütunlardan biridir. Adalet olmadan nizam ve intizam mümkün olmaz. Onsuz ıslah olmak da imkânsızdır. Bu yüzden kişinin önce kendi nefsinde adil

olması, daha sonra da başkasına adaletli davranması gerekir. Kişinin kendi nefesine karşı adaletli olması demek, nefisini salih amellerle meşgul etmesi, çirkin işlerden sakınması ve orta yolu takip etmesi demektir. Çünkü ifrata kaçması da tefritte bulunması da zulümdür. Kendi nefesine karşı zulmeden bir insan başkalarına karşı daha da zalim olur (Mâverdî, 2018: 286-287). Bu hususta Nizamülmülk (2015: 261-262), devlet başkanlarına, “İşlerin hayırlısı orta yolu takip etmektir.” şeklindeki hadisi örnek vererek, daima mutedil olmalarını, her işlerinde orta yolu tercih edip insafı davranmalarını nasihat etmiştir.

Kişinin başkalarına karşı adil olması ise üç kısma ayrılır. Birincisi kişinin kendisinden daha alt seviyede olan insanlara karşı adil olmasıdır. Örneğin, bir sultanın halkına, bir amirin memuruna karşı adaletli davranması gibi. Bu adalet dört şeyle gerçekleşir: (a) Bu konumdaki kişinin alttaki insanlara kolay işleri yüklemesi, (b) zor işleri bu kişilerden kaldırması, (c) zor ve baskıyı kullanmayı terk etmesi, (d) hayatında hep adil davranması. Kolay işleri yüklemek kişinin idareciliğini daha da daimi kılar. Zor işleri kaldırmak selamet getirir. Baskı ve şiddete başvurmamak sevgi ve muhabbeti oluşturur. Hak ve hukuku icra etmek de başarıyı getirir. Bu hususlar bir liderde bulunmazsa yönettikleri ülkelerde fesat çoğalır, ihtilaf ve karışıklıklar baş gösterir. Hadiste de buyrulduğu üzere “Kıyamet günü, azabı en şiddetli olanlar Allah’ın yönetimi ihsan ettiği halde bu yönetimle insanlara zalimce davranan kişilerdir.” (Mâverdî, 2018: 287-288). Devleti yönetenler insafı ve adil olursa, memleket düzeni doğru dürüst yürür. Halk daima huzur içinde bulunur (Nizamülmülk, 2015: 59). Zalimlerin mülkü ise devam etmez, yok olup gider. Zira yine başka bir hadiste buyruluyor ki “Mülk, küfürle birlikte devam eder; fakat zulüm ile devam etmez.” (Gazzâlî, 2014b: 76; Mâverdî, 2013: 46; 2018: 288). Yine bu hususta başka bir hikmetli sözde “Eğer devlet başkanı adaletten yüz çevirirse, halk da ona itaatten yüz çevirir.” denilmiştir (Mâverdî, 2013: 48).

İkincisi, insanın kendisinden üstte bulunan kişilere karşı adil olmasıdır. Halkın, sultanına karşı veya memurun, amirine karşı adaletli olması gibi. Bu adalet de üç şeyle gerçekleşir: (a) Samimi bir itaat, (b) var gücüyle yardım etmek, (c) dostlukla samimiyet. Samimi itaat göstermek dağılmaya karşı toplayıcı olur. Var gücüyle yardım etmek de zayıflığı engeller. Dostlukla samimi olmak ise su-i zannı defeder (Mâverdî, 2018: 289). Bu hususta bilge insanlardan Ebreviz şöyle demiştir: “Sen kendinden üsttekilere itaat et ki senden alttakiler de sana itaat etsin” (Mâverdî, 2018: 288-289).

Üçüncüsü, akranlara karşı adil olmaktır. Bu da üç şeyle gerçekleşir: (a) Kibirilenmeyi ve böbürlenmeyi terk etmek, (b) nazlanmayı bırakmak, (c) eziyet verici şeylerden uzak durmak. Zira böbürlenme ve kibirilenmeyi bırakmak ülfeti, nazlanmayı terk etmek de şefkati oluşturur. Eziyet verici şeyleri bırakmak da insafı oluşturur. Akranlar ve emsaller arasında bu üç husus terk edilmezse dostluk ve sevgi, düşmanlığa dönüşür. Böylece hem kendileri fesada uğrar hem de başkalarını fesada uğratırlar (Mâverdî, 2018: 289-290).

Görüldüğü gibi İslam siyaset ve ahlâk düşüncesinde adalet kavramı metafizik, psikoloji, ekonomi ve hukuk alanlarıyla irtibatlı bir şekilde ele alınmıştır. Topluluk hâlinde yaşayan insanlar arasında huzur ve düzeni sağlayacak, onları mutluluğa ulaştıracak doğru ve erdemli siyasetin temel ilkelerinden biri olarak görülmüştür.

Adaleti iyi yönetimin vazgeçilmez bir ilkesi olarak gören İslam düşünürlerine göre toplumsal düzenin sağlanmasında çok daha önemli olan başka bir ilke vardır. O da “sevgi”dir. Her şeyden önce yaratılışı itibarıyla medeni bir varlık olması hasebiyle her insan mutluluğa ulaşmak için bir diğerine muhtaç ve birçok kişinin bulunduğu bir şehirde yaşamak zorunda olduğundan, iyi ilişkiler kurmak ve onları içten sevmek zorundadır. Çünkü insanlar onun özünü ve insanlığını tamamlıyorlar, o da ötekiler için aynı şeyi yapıyor. Mademki insanlar birbirlerinin yardımına muhtaçtırlar, o hâlde herkesi yardım konusunda tek bir bireyin uzuvları konumuna getirecek bir biraradalığa ihtiyaç zorunlu olur. Yani tüm organları faydalı bir işi yapmada birleşen bir kişi gibi birbirlerine bağlı, uyumlu bir toplum olabilmek için dağınık hâldeki insanların birleşmeleri ve kaynaşmaları zorunlu bir gereksinimdir. Yine mademki insanlar doğaları itibarıyla yetkinliğe yönelik yaratılmışlardır, o zaman doğaları itibarıyla bu biraradalığı arzulamaktadırlar. İşte biraradalığa dönük olan bu arzu (iştiaak) “sevgi”dir (İbn Miskeveyh, 2013: 45, 155; Tûsî, 2016: 247). Devletin parçaları ve parçalarının dereceleri bu sevgi bağı ile birleştirilir ve bağlanır (Fârâbî, 1987: 52).

Bütün kâinatın, var olanların iyilik içinde ve düzenli olması söz konusu sevgiye bağlıdır. Bu açıdan sevgi adalete yeğlenir. Yani adalet sevgiye tabidir (Fârâbî, 1987: 52; İbn Miskeveyh, 2013: 150; Tûsî, 2016: 129, 247). Çünkü adalet yapay, sevgi doğal bir birleşimin gereğidir. Aynı zamanda yapay, doğala nispetle zorlamalı gibidir. Yapaylık doğallığa tabidir. Şöyle ki, türün düzenini koruma konusunda, erdemlerin en yetkini olan adalete ihtiyaç, sevgi yoksunluğu nedeniyledir. Yani insanların adalet erdemini kazanma zorunluluğu, sevginin kaybedilmesi sebebiyledir. Zira eğer bireyler arasında sevgi oluşmuş olsaydı, hakkını alma (intisaf) ve vermeye (insaf) gereksinim duyulmazdı. Yani eğer bireyler, karşılıklı ilişkilerinde birbirine sevgi ile muamele etseler ve insafı olsalar, aykırılıklar, anlaşmazlıklar söz konusu olmaz ve düzen sağlanır. Dolayısıyla sevgi adaletten üstündür (Tûsî, 2016: 247).

Bu bakımdan eğer topluluk hâlinde yaşayanlar birbirini seven kimselerse, birbirine karşı adilane davranırlar. Aralarında hiçbir anlaşmazlık vuku bulmaz. Dost, dostunu sever ve kendisi için istediğini onun için de ister. Güven, dayanışma ve yardımlaşma ancak birbirlerini sevenler arasında ortaya çıkar. İnsanlar, karşılıklı yardımlaşırken aynı sevgiyi paylaşırlarsa, sevilen her şeyi elde ederler. Zor da olsa, hiçbir gayeleri imkânsız olmaz. Bu durumda onlar, isabetli görüşler ileri sürerler. Akılları iyi yönetim biçimlerini gerçekleştirmede yardımlaşır. Böylece dayanışmayla tüm iyiliklere erişmek için güç birliği yaparlar (İbn Miskeveyh, 2013: 150-151).

Bu yönüyle sevgi kalpleri birbirine çeker ve kötülükleri def eder. Çünkü insan kendisine eziyet edilmek istenen ve sahip olduğu nimetlerden dolayı haset edilen bir varlıktır. Eğer insan sevmeyen ve sevilmeyen, hasetçi kişilerin elleri ona uzanır. Düşmanlarının entrikaları onlara tahakküm eder. Böyle bir insan da ne sahip olduğu nimetlerden ne de geçirmiş olduğu zamandan lezzet alır. Ancak insan sever ve sevilirse, bu sevgiyle düşmanlarına karşı muzaffer olur. Hasetçilerin entrikalarından da korunur. Ayrıca sahip olduğu nimetleri de onlara karşı muhafaza etmiş, zamanın da lezzetli geçmesini sağlamış olur. Nitekim hadiste de buyrulduğu üzere “Mü’min, seven ve sevilen kişidir. Sevmeyen ve sevilmeyen kişide hayır yoktur. İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olanlardır.” (Mâverdî, 2018: 301).

Tûsî (2016: 248)’nin ifadesiyle, bütün var olanların ayakta duruşu, sevgi nedeniyledir. Hiçbir var olan bir varlıktan ve bir birlikten (vahdet) yoksun olmadığı gibi sevgiden de yoksun olmaz. Bununla birlikte sevginin mertebeleri vardır. Onun derecelenmesi sebebiyle var olanlar, yetkinlik ve eksiklik mertebelerinde derecelere ayrılırlar. İnsan türünde sevginin kısımları iki çeşittir: biri doğal (tabii, doğuştan), diğeri ise iradi. Doğal sevgi anne ve babanın evladına olan sevgisi gibidir. Eğer böyle bir sevgi annenin tabiatında yaratılıştan bulunmasaydı, evladını yetiştiremez ve neslin devamı gerçekleşmezdi. Diğer tür ise başlangıcı, kendisini sevginin izlediği iradi şeylerde bulunmasından dolayı iradeyle olur (Fârâbî, 1987: 52; İbn Miskeveyh, 2013: 155; Tûsî, 2016: 249).

İradi sevgi dört türdür: Birincisi, çabuk bağlanıp çabuk çözülendir. İkincisi, geç (yavaş) bağlanıp geç çözülendir. Üçüncüsü, geç bağlanıp çabuk çözülendir. Dördüncüsü çabuk bağlanıp geç çözülendir. Talep edilen şeyler hususunda ise insanların gayeleri üç şubeye ayrılır: Birincisi lezzet (haz, zevk), ikincisi yarar (çıkar), üçüncüsü iyilik (erdem, fazilet). Her üçünün birbiriyle bileşiminden dördüncü şube doğar. Bu gayeler bireysel veya türsel yetkinliğe ulaşmada yardımcı ve destekçi olacak kişilerin sevgisini gerektirir. Dolayısıyla bunlardan her biri iradi sevgi türlerinden birisinin sebebidir. Bunlardan lezzet, çabuk bağlanıp çabuk çözülen bir sevginin nedeni olabilir. Çünkü lezzet kapsamlı olmasına rağmen çabuk değişme ve geçiş ile vasıflanmıştır. Yarar, yavaş bağlanıp çabuk çözülen bir sevginin nedenidir. Zira yarar vermek, az bulunmasına rağmen çabuk geçendir. İyilik, çabuk bağlanıp yavaş çözülen bir sevginin nedenidir. Çünkü iyilik ehli, arasındaki zati benzerlikten dolayı çabuk bağlanır. İyiliğin mahiyeti için lazım olan ve ayrılığı imkânsız kılan gerçek birleşimden dolayı da geç çözülür. Her üçünün bileşigiyse, geç bağlanan ve geç çözülen bir sevginin nedenidir (İbn Miskeveyh, 2013: 155-156; Tûsî, 2016: 249-250).

Fârâbî (1987: 52-53)’ye göre erdemli devlette sevgi, önce fazilete iştirak sebebiyle hâsıl olur. Bu iştirak düşünce ve fiiller ile ilgilidir. İştirak edilmesi gereken düşünceler; 1) başlangıç (mebde) ile ilgili, b) son (munteha) ile ilgili ve c) başlangıç ile son arasında bulunanlarla ilgilidir. Başlangıç hakkındaki görüş birliği Allah, ruhani varlıklar, örnek olan iyi insanlar, dünyanın ve onun parçalarının nasıl başladığı, insanın nasıl oluştuğu, âlemin bölümlerinin mertebeleri ve karşılıklı ilişkileri, Allah’a ve ruhani varlıklara göre yerleri ve Allah’a ve ruhani varlıklara göre insanın yeri

ve benzeri hususlar ile ilgili görüşlerinin bir örnek olmasıdır. İşte bu başlangıçtır. Son ise mutluluktur. Bu ikisi arasında bulunan şey de, mutluluğa ulaşılmasını sağlayan fiillerdir. Erdemli devletin sakinlerinin görüşleri, bu şeyler üzerinde birleşip, mutluluğa yönelten fiillerle tamamlandığında, orada karşılıklı sevgi ortaya çıkar. Ardından, onlar aynı yerleşme yerinde birbirlerinin komşusu oldukları, bazıları diğerlerine ihtiyaç duydukları ve bazıları diğerlerine yararlı oldukları için orada çıkara dayalı bir sevgi oluşur. Daha sonra onların faziletlere iştiraklerinden, bazılarının diğerlerine yararlı olmalarından ve bazılarının diğerlerinden zevk almalarından dolayı, orada yine zevke dayalı bir sevgi hâsıl olur. Böylece bu sevgi vasıtasıyla onlar birleşirler ve birbirlerine bağlanırlar.

Sevgiyi bu şekilde türlere ayıran İslam düşünürlerine göre devlette yöneticinin halka karşı sevgisi, bir babanın evladına sevgisi gibi olmalıdır. Halkın ona sevgisi, evladın babasına olan sevgisine benzemelidir. Halkın birbirlerine karşı sevgisiye kardeşler arasındaki gibi olmalıdır. Böylece düzen şartları aralarında korunmuş kalabilir. Bu bağlantıdan maksat şudur: Yönetici, halkla ilişkilerinde şefkat, merhamet, sevecenlik, koruma, incelik, yetiştirme (terbiye), sevgi, menfaati isteme, hoşlanılmayan şeyleri giderme, iyiliği çekme ve kötülüğü önleme hususunda müşfik babaları örnek alsın. Halk ise ona itaat, nasihat ve saygıda akıllı oğulları; birbirlerine ikram ve ihsanda da uyumlu kardeşleri örnek alsınlar. Böylece yönetim işleri düzgün ve şartlarına uygun olarak devam etsin (İbn Miskeveyh, 2013: 166; Tûsî, 2016: 257-258). Yine her biri vaktin ve hâlin gerektirdiği özel hak etme ve layık olma ölçüsünde davranmalıdır. Böylelikle her birinin pay ve hakkının ödenmesiyle adalet yerine gelmiş, düzen ve sebat bulmuş olur. Aksi takdirde, eğer fazlalık ve eksiklik yol bulur ve adalet ortadan kalkarsa, bozukluk ortaya çıkar. Hükümdarın yönetimi, zorba başkanlık (riyâset-i tagallübî) olur. Sevgi nefrete dönüşür. Uyumluluk uyuşmazlık, ülfet nefret ve dostluk nifak olur. Başkasının zararını içerse bile herkes kendi iyiliğini ister. Sonunda arkadaşlık bozulur ve düzenin zıttı olan kargaşa ortaya çıkar (Tûsî, 2016: 257-258).

Bu bakımdan yöneticilerin kötülükleri uzak tutması ve devlet için en üstün olan iyiliği amaçlama siyaseti izlemesi zorunludur. Bir devleti birçok parçalara bölme siyasetinden daha büyük bir kötülük olmadığı gibi, parçaları toparlayıp birleştirme siyasetinden daha büyük bir iyilik de yoktur. Durum böyle olunca, açıktır ki faydalı ve zararlı şeylerin paylaşılması dayanışma ve uyum getirir. Yaşadıkları zaman hep birlikte yaşarlar, savaştıkları zaman da birlikte savaşırlar. Bu konuda onların sevinçleri ve tasaları tek örnek üzerinedir. Bu gibi durumlarda onların birbirlerinden ayrılmaları ve her birinin kendi arkadaşından uzaklaşması durumunda ise onların birliğini sağlayan nedenler yok olur. İşleri karışır ve bütünlükleri parçalanır. Çünkü onlardan kimileri sevinç içindeyken diğerleri tasaya boğulmuştur. Öyle olur ki, kimileri diğerlerinin tasalanmasına sevinmeye başlar (İbn Rüşd, 2018: 115-116).

Bir devlete kötülüğü ve karmaşayı en fazla çeken şey; halkı “şu benimdir, şu da benim değildir” diyecek duruma getirmektir. Ama eğer bir devlette, bir kimse herhangi bir sorun ile

karşılaştığında bu, toplum içerisinde çözülüyorsa, aynı şekilde, tümelin karşılaştığı bir sorun tek tek herkesin karşılaştığı bir sorunmuş gibi algılanıyorsa, işte bu devlet sıkı sıkıya birbirine kenetlenen ve doğal dayanışma içerisinde olan bir devlettir. Çünkü farklı bölümlerin bir devlete ortak olması (bağlanması), organların tasada ve hazda canlı bir bedende ortak olması gibidir. Bu nedenle, bir tek parmağın acı duyması ile tüm beden acı duyar. Duyulan acı tüm bedene yayılır ve denilir ki: Bu (beden) hastadır. Bu anlamda toplumlarının erdemli olmaları istenilen devletlere yapılan en büyük iyilik, onun bölümlerinin bir bütün olarak durumunun sevinçte ve tasada, bir tek bedeninin organlarının durumu gibi olmasıdır. Devlet halkı bu istenilen duruma gelirse, onlar çekememezlikten, kinden ve tüm kötülüklerden temizlenecektir. Bu nedenle onların; mallarının işgale uğraması, çalınması gibi devletlerde ortaya çıkan şeylerle mücadele etmek için ceza yasalarına gereksinimleri yoktur. Tersine onlar, mutluluğun ve üstünlüğün son noktasına ulaşmış bir toplumdur. Dolayısıyla onlar, devletlerde olup biten kötülüklerin kendilerine ilişmediği mutlu kimselerdir (İbn Rüşd, 2018: 116-118).

Bu hususta İbn Haldun (2016: 334-335) insanlar arasında birleşmeyi, kaynaşmayı ve yardımlaşmayı husule getiren bağı asabiyet kavramıyla ifade etmiştir. Onun akrabalık ilişkileri ve soy bağıyla ortaya koyduğu asabiyet teorisine göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olanların yardımına koşmaya daha çok önem verir. Zira Allah'ın, kullarının kalbinde yarattığı hısım ve akrabaya zor zamanlarında yardım etme ve şefkatli olma duygusu insanın doğasında vardır. Kendi aralarında dayanışma ve yardımlaşmaya yönelten bu duygu, düşmanlarına da korku salmalarının sebebidir. Bu anlamda aralarında az çok bir bağ bulunan kimseler birlik ve beraberlik içinde hareket ederek yardımlaşırlar. İşte geniş açıdan bakıldığında, İbn Haldun'un asabiyet kavramıyla ifade ettiği şeyin insanlar arasındaki sevgi bağı olduğu söylenebilir.

Bu açıdan sevgi, insanları kaynaşmaya, devlete ve yöneticiye gönülden sadakat ve bağlılığa yöneltir (Mâverdî, 2013: 46). Bu yüzden yönetici, bütün tedbirleriyle vatandaşlar arasında sevgiyi yerleştirmeyi amaçlar. Özellikle bunu başarinca, kendisi ve devletinde yaşayan kimseler için imkânsız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Bu durumda o, hasımlarına üstün gelir, yurdunu imar eder, kendisi ve yurttaşları mutlu olarak yaşarlar. Fakat böyle bir sevgi ile elde edilmesi istenilen bu birliğin gerçekleşmesi, ancak akliselim olanların katıldığı doğru düşünceler ve Allah rızasını amaçlayan dinlerin temin ettiği güçlü inançlarla olur (İbn Miskeveyh, 2013: 151). Zira hadiste de buyrulduğu ve daha önce ifade edildiği üzere “Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.” Bu nedenle insanların kendisini sevmesi vaciptir. Ona uyup emirlerine tabi olmaları gerekir. Yine “Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de” (Kur'an, Nisâ Suresi, Ayet: 59) buyruğuna göre dinî inanca sahip olan herkesin melik ve sultanları severek, emrettikleri konularda itaat etmeleri gerekir. Ve bilmeliler ki saltanat ve yetkiyi veren Allah'tır (Gazzâlî, 2014b: 75-76). Bu yüzden insanlar, yöneticilerin hakları karşılığında onlara itaat gösterip şükretmeli, sevgi göstermeli ve doğru davranmalı. Halkın, yöneticilere karşı, memurların da amirlerine karşı itaatsiz ve sevgisiz davranmaları, onları yarımsız bırakmaları

durumunda nizam ve intizam bozulur. Mevcut olan huzur ve düzen, fesat ve düşmanlığa dönüşür (Mâverdî, 2018: 289). Aynı şekilde Allah'ın, kulların yönetimini kendisine emanet ettiği ve yeryüzünü imar etmek için vekil tayin ettiği bir hükümdar da, adaletle, merhametle, sevgiyle davranmayıp, gücünü zulmün aracı yaparsa, kargaşa ve krize sebep olur (Mâverdî, 2013: 48)

Görüldüğü gibi toplumda devletin ve siyasetin gerekliliğini insanın medenî bir varlık olmasından ve bunun doğuracağı birtakım toplumsal sorunlardan hareketle ortaya koyan İslam düşünürleri, toplumsal sorunların çözümünde rol oynayan iki anahtar kavram olarak adalet ve sevgiyi erdemli siyasetin, iyi yönetimin temeline yerleştirmişlerdir. Onlar devletteki düzenin, dayanışmanın, birlik ve beraberliğin temel bağı olarak adaleti ve ondan da üstün tuttıkları sevgiyi, belli ölçüde Platon ve Aristoteles'e dayanmakla birlikte, İslamî bir çerçevede açıklamışlardır. Nitekim insanları düzeltmek için adaletin ve sevginin zorunluluğunu ısrarla vurgularlarken sık sık Kur'an ve hadise başvurmuşlardır.

Bu bağlamda, İslam düşüncesinde, insanların yüce mutluluğa ulaşmasını temin etmek maksadıyla, ahlâki ve dinî hayatın düzenlenmesi devletin ve dolayısıyla yöneticinin görevi olarak kabul edilir. Devlet bu görevini Allah'ın yasakladığı kötülükleri ortadan kaldırmak, nefisleri eğitmek, insanların zararlı, kötü, haksız işlerine müdahale ederek iyiliklere ve adalete sevk etmek, insanlar arasında sevgi tohumları ekmek, kısacası insanların ahlâken yükselebilecekleri elverişli ortamı sağlamak suretiyle gerçekleştirecektir. Bu gerçekleştiği müddetçe toplumda huzur ve düzen sağlanır. Devletin varlığı daim olur. Bu bakımdan İslam düşünürleri devletin devamlılığı için doğru siyasetin temelinde fiziki gücün değil; adalete, sevgiye, ahlâka ve dine dayalı manevi gücün bulunması gerekliliğini vurgulamışlardır.

3.4.4. Erdemli Yönetici

İslam düşünürlerine göre -kişisel ahlâkın ve gerçek mutluluğun gerçekleşmesi için zorunlu olan- toplumda ve devlette en önemli unsur, melik, reis, imam, halife, hükümdar, sultan, devlet başkanı gibi kavramlarla ifade ettikleri yöneticidir. Zira bahsedildiği üzere toplumsal yaşam dayanışmaya ve işbirliğine dayanır. En yüce mutluluğa ulaştıracak erdemli bir toplum ancak insanlar arasında belli birtakım ahlâki davranışların yerleşmesiyle mümkündür. İşte İslam düşüncesinde insanları mutluluğa götürecek söz konusu davranışları belirlemek, düzenlemek ve toplumda yaygınlaşmasını sağlamak için her anlamda güçlü bir yöneticiye ihtiyaç olduğu kabul edilmektedir.

İnsanın varoluşundaki amaç olan mutluluk, mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliktir. Bu amaca ulaşmak adına insan, mutluluğun ne olduğunu ve onu kazanmak için yapılması gerekenleri bilmeye gereksinim duyar. Bunların bilinmesi ise ancak, ilk bilgileri meydana getiren ilk düşünülürlerin faal akıl aracılığıyla insana verilmesi ile söz konusu olabilir. Ne

var ki insanların hepsi bu ilk düşünülürleri alabilecek yatkınlıkta yaratılmış değildir. Her insan, fıtraten, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. Bu yüzden her insan, mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için yapması gerekenleri kendi başına bilemez. İnsanların amaçlarına ulaşmak için bir öğretmene (muallim) ve kılavuza (murşid) ihtiyacı olur (Fârâbî, 2012: 80, 83-84). Bu öğretmenler, rehberler, kılavuzlar insanı mutsuzluk ve hüsrana yönelmekten engellerler. Onun yüzünü ebedi mutluluk tarafına döndürürler -ki bu maksada hakikat ve erdem kazanma yolunda gönlün hareketi olmaksızın ulaşamaz. Böylece insanlar, yol gösterme, doğrultma, eğitim ve öğretim vesilesiyle varlık mertebelerinin en yücesine ulaşırlar (Tûsî, 2016: 43-44).

Dolayısıyla, insanlara tüm bunları öğretecek ve amaca giden yola yöneltecek kimselere ihtiyaç vardır. Ayrıca her insan başkalarına yol gösterme ve onları bu şeyleri yapmaya yöneltme gücüne sahip değildir. Yani kimileri bir şeyi başkalarına öğretme ve kılavuzluk etme gücüne sahipken, kimileri ise yoksundur. Başka birini herhangi bir şey yapmaya ve o işte çalıştırma gücüne asla sahip olmayan, sadece kendisine gösterileni yapma gücüne sahip olan kimse hiçbir konuda başkan olamaz. O, yalnızca, her zaman yönetilen bir kişidir. Buna karşılık başkasını bir şeye yönelterek çalıştırma gücüne sahip olan kimse, kendi başına o şeyi yapamayan, ama yol gösterilip öğretilince yapanların yöneticisi olur. Ayrıca, bildiği ve kılavuzlandığı şeyde başkasını yönetme ve çalıştırma gücüne sahip olan kimse ise bir yandan bir insanın yöneticisi, öbür yandan da başka bir insanca yönetilen olur. Böylece, yönetici, birinci derecede veya ikinci derecede yönetici olur. İkinci derecede yönetici sadece bir tek insana uyar, başkalarını da yönetir (Fârâbî, 2012: 81-82, 84).

Bu noktada İslam düşüncesinde, kâinatta olduğu kabul edilen nizamın, düzenin ve hiyerarşinin model alınarak, toplumun ve devletin de o modele göre oluşturulması düşüncesi hâkimdir. Âlemde bir ilk ilke, sonra bir düzen içinde onu izleyen öbür ilkeler ve bu ilkelerden çıkan varlıklar vardır. Bu, varlık açısından en aşağı derecedeki varlıklara ulaşınca kadar bu şekilde sürüp gider. Benzer biçimde toplumun ve devletin içine aldığı her şeyde bir ilk yönetici (başkan, önder), sonra onu izleyen öbür yöneticiler, bunları izleyen yönetilenler ve insanî varlıklar bulunur. Ve bu en aşağı derecedeki insanlara ulaşınca kadar devam eder. İlk yönetici, devlet halkının bu mertebelerini yaratılışlarına ve almış oldukları eğitimlere uygun olarak düzenlemesiyle devletin kısımları birbiriyle bağlanır ve ahenk içinde olur. İşte bu mertebelerin bağlanması ve uyumu âlemdeki varlıkların birbirlerine bağlanışına ve aralarındaki uyuma benzer. Bu devletin yöneticisi de, varlıkların kaynağı olan İlk Neden'e benzer. Ardından varlıkların mertebeleri giderek aşağıya doğru iner. Onlardan her biri yönetenler ve yönetilenler olur (Fârâbî, 2012: 89-90; 2013: 67-68).

Yeni Platoncu sudûr anlayışında da görüldüğü üzere kâinatta bütün varlıklar, düzene uygun olarak İlk Neden'i takip ederler. Onu kılavuz olarak alıp taklit ederler. İşte erdemli devletin yöneticisinin, devletin diğer kısımlarına nispeti, İlk Neden'in diğer varlıklara nispeti gibidir. Bütün varlıkların İlk Neden'i ve onun gayesini taklit etmeleri gibi erdemli devletin tüm bölümlerinin, mevki ve fiillerine göre İlk Yöneticilerinin gayesini taklit etmeleri gerekir. Zira yönetici özel

nitelikleri bakımından devletin en mükemmel parçasıdır (Fârâbî, 2015a: 100-102). Kısacası en yüksek iyiye ve en yüce mutluluğa ulaşabilmek için Allah'ın âlemle ilişkisi nasıl ise yöneticinin de toplumla ilişkisinin o yönde olması gerektiği düşünülmektedir.

İlâhî yolun (sünnet-i ilâhî) örnek alınması demek olan bu anlayış gereği, erdemli devletin yöneticisi olan ilk erdemliye uyulduğu ve örnek alındığı müddetçe toplumu oluşturan insanlar arasında anlaşmazlık ve inatlaşma olmaz. Ama eğer insanlar devletin yöneticisine uymaktan saparlarsa, nefsanî kuvveleri kontrolden çıkar. Gazap kuvvesi, düşünme kuvvesine üstünlük kurmaya çalışır. Sonunda aralarında anlaşmazlık, kargaşa, düzensizlik, inat ve mezhep karşıtlığı ortaya çıkar (Tûsî, 2016: 272).

Bu bakımdan İslam düşüncesinde yöneticinin Allah'ın nizamının yeryüzündeki halifesi olduğu görüşü hâkimdir. Bu düşünce sık sık vurgulanmıştır. Gerek “Ey Davud, biz seni yeryüzüne halife kıldık. İnsanlar arasında hak ile hükmeyle, hevâna uyma, o seni Allah yolundan saptırır.” (Kur'an, Sâd Suresi, Ayet: 26) mealindeki ayetle, gerek Hz. Peygamber'in “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.”, “Allah'ın yeryüzünde ve gökyüzünde bekçileri vardır: gökyüzündeki bekçileri meleklerdir. Yeryüzündeki bekçileri ise insanlardan (devlet için) mallarını toplayıp onunla insanların can ve namuslarını koruyan hükümdarlardır.” gibi hadisleriyle, bu görüş kuvvetlendirilmiştir (Gazzâlî, 2015d: 849; İbn Haldun, 2016: 356; İbn Miskeveyh, 2013: 166; İbn Sînâ, 2014b: 500; İbn Teymiye, 1985: 195; Mâverdî, 2013: 14; 2016: 155; 2018: 276-277).

Dolayısıyla İslam düşüncesinde devlet başkanı, Allah tarafından halk içinden seçilerek hükümdarlık sanatıyla süslenmiş ve övülmüş kimseler olarak kabul edilmektedir (Nizamülmülk, 2015: 25). Bu düşünceye göre Allah, yeryüzünde kullarını korumak, yarattıklarına karşı hükümlerini yerine getirmek ve halk içerisinde koymuş olduğu kanunları uygulamak için melikleri kendisinin halifesi kılmıştır. Hâl böyle olunca Allah'ın emir ve yasaklarını yeryüzünde uygulamak, halkı içerisinde dinî örf ve adetleri ihya etmek, dinin saygınlığını korumakla görevli olan kimse, meliktir, imamdır (halife). Onun sanatı da hükümdarlık sanatıdır (İbn Haldun, 2016: 356; İbn Miskeveyh, 2013: 161; Mâverdî, 2016: 155). Bu anlamda halk arasında düzeni koruma, iyiliği sağlama ve kötülüğü önleme bakımından Allah'ın halifesi olan sultanın dünyanın idaresi ve düzeni dışında dinin bekçiliği ve koruyuculuğunu üstlenme görevi vardır. Sultan, insanları nefislerine uymaktan alıkoyar. Tahrif edilmesine ve değiştirilmesine karşı dini korur. Dinden koparak mürtet olanlara ve dine saldıranlara karşı siper olur (Mâverdî, 2018: 278). Nizamülmülk (2015: 72)'ün ifadesiyle, bir devlette ızdırap çeken kimseler varsa dinde gevşeklik var demektir. Dinde gevşeklik olunca da hemen dinsiz ve müfsitler ortaya çıkarlar, devlette karışıklıklar baş gösterir. Bozguncular kuvvet bulur, sultan saygınlığını kaybeder. Gönülleri üzüntü kaplar. Bid'atlar ortaya çıkar. Kısacası düzen ve huzur bozulur.

Bu açıdan İbn Haldun (2016: 420-422; 571-581)'un ifadesiyle en iyi yönetim, yöneticinin, halkı Allah'ın buyurduğu emirler ve şer'î hükümler ile idare ettiği *dinî siyaset* tarzıdır. Bu tür bir siyaset hem uhrevî hem de bunlara bağlı olan dünyevî meselelerde, şeriat neyi gerektiriyorsa halkı ona göre yönetmektir. Dolayısıyla şer'in icabına uygun olan bu şekildeki siyaset her iki dünyadaki iyilikleri ve saadeti gözetir. Yani onun faydası hem dünyada hem de ahirette görülür.

Böylece ahiret saadeti kazanmak için zorunlu olan din düzeni, ancak dünyanın düzeni ile mümkün hâle gelir. Dünyanın düzeni de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığı ile mümkün olur (Gazzâlî, 1971: 176-177). Zira ilahî bir kanun olarak din, insanları kendi iradeleriyle yüce mutluluğa ulaştırır. Hükümdar da bu ilahî kanunun bekçisi ve insanlara açıkça bildirilen kuralların koruyucusudur (İbn Miskeveyh, 2013: 161). Bu hususta Farsların padişahı ve bilgisi Ardeşir b. Babek'in şöyle dediği belirtilmiştir (İbn Miskeveyh, 2013: 161-162; Gazzâlî, 1971: 177; Mâverdî, 2013: 13; Tûsî, 2016: 273):

Din ve devlet (mülk, sultan), ikizdirler (ayrılmaz bir bütündür); birinin yardımı olmaksızın, diğerinin ayakta durabilmesi mümkün değildir. Din, temel; devlet ise, sütunlardır (koruyucudur). Devletin mutlaka bir temeli olması gerektiği gibi bu temelin de mutlaka kendisini koruyan bir muhafıza ihtiyacı vardır. Muhafızı olmayan şey, yok olmaya mahkûm olduğu gibi temeli olmayan şey de yıkılmaya mahkûmdur.

Bu yüzden yöneticilerin önce kendi nefislerine hâkim olarak, Allah'ın Kitabı ve Peygamberin sünneti ile benimsenen ahlâkla donanarak şeriata aykırı ve dine hâlel getirecek her şeyden uzak durması gerekir. Ancak bu şekilde halk arasında kıymeti ve etkisi artar. İtaate layık hâle gelir. Bu sayede onları hayırlı işlere sevk edip kötülüklerden uzaklaştırabilir. Böylece hem devlet hayatının hem de dinî hayatın düzeni sağlanarak insanların mutluluğa ulaşmalarının yolu temin edilmiş olur.

“Allah'ın halifesi”, “ilahi gölge” gibi sıfatların yanı sıra, İslam düşünürleri yöneticileri insanların çobanları olarak da nitelendirmişlerdir. Bu sebeple melikler “siyasetçiler” olarak isimlendirilmiştir. Çünkü meliklerin yönettiği kimseler karşısındaki durumu, kendi işlerini yapamayan, faydasını zararını bilmeyen eksik konumdaki canlıları güden “sâis” durumundadır. Dolayısıyla meliklerin kendilerine ait işleri de “siyaset” olarak isimlendirilir (Mâverdî, 2016: 155).

Bu hususta Hz. Peygamber'in bir hadisine göre “Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz. İmam insanların çobanıdır ve güttüğünden sorumludur.” (Gazzâlî, 2014b: 100; İbn Teymiye, 1985: 42). Yine bir başka hadiste şöyle buyrulmuştur (Gazzâlî, 2015d: 850):

Umûr-i idâreden herhangi bir şeyi üzerine alan bir kimse, onunla beraber eli boynuna bağlı olduğu halde kıyamet gününde mahkemeye gelir. Elini boynundan ancak adaleti çözer. Ateşten bir köprü üzerinde durur. O köprü öyle silkinir ki, adamın bütün azası yerinden oynar. Sonra hisâba çekilir. Şayet iyi bir kimse ise, ihsan ve iyiliği sayesinde kurtulur. Kötü bir kimse ise, o köprü çöker ve köprü ile beraber Cehennem'e düşer de yetmiş sene orada yanar.

Ayrıca Ebu Müslim Havlanî'nin, Muaviye'ye hitaben “Sen yalnızca ecirsin. Allah seni, bu sürüyü gütmek için kiraladı. Eğer sen, onun uyuzunu iyileştirir, hastasını tedavi eder ve hastalık sirayet etmemesi için sağlamları bir tarafa ayırırsan, sana ücretini verir. Fakat böyle yapmazsan, efendin seni cezalandırır.” şeklinde ibretlik ifadeler kullandığı belirtilmiştir (İbn Teymiye, 1985: 42).

Bu noktada, İslam düşüncesinde yöneticinin doktora, onun (siyaset) sanatının da tıp sanatına benzetildiğini belirtmek gerekir. Şöyle ki, Fârâbî (1987: 27-28), bedenleri tedavi eden kişinin doktor, nefisleri tedavi eden kişinin ise aynı zamanda sultan (el-melik) adı da verilen, devlet adamı (el-medenî) olduğunu ifade etmiştir. Buna göre doktorun, bedenin sağlığını ve hastalığını tetkik etmesi gibi nefsin sağlığını ve hastalığını tetkik etmek devlet adamı ve sultanın işidir. Bu yüzden Tûsî (2016: 292)'nin ifadesiyle, âlem hastalandığı zaman çaresini bulmaya kadir olan, sağlıklı olduğu zaman da onun sağlığını korumayı yerine getirebilen kimse, gerçekten hükümdarlığı hak eder. Zira hükümdar âlemin doktorudur.

Bedenleri tedavi eden doktorun bütünüyle bedeni, onun parçalarını, onların bütün beden ile ilişkisini, parçaların her birinde meydana gelen hastalıkları vs. bilmesi gerekir. Bunun gibi nefisleri tedavi eden yöneticinin de, bütünüyle nefsi, onun parçalarını, onlarda ortaya çıkan aşağılık ve noksanlıkları, bunların sebebinin ne olduğunu bilmesi gerekir. Ayrıca insanın kendileriyle iyi işler yaptığı nefsin hâllerinin neler olduğunu, halktan aşağılıkların nasıl uzlaştırılacağını, halkın nefesine erdemleri yerleştirecek mahareti, onların, halk arasında kalıcı olacak biçimde korunmasını temin edecek muamele yöntemini de bilmesi gerekir. Ancak yalnızca sanatında ihtiyacı kadar doktorun beden, marangozun tahta, demircinin demir hakkında bilgi sahibi olması gerektiği gibi, devlet adamının da nefis hakkında bilgi sahibi olması gerekir (Fârâbî, 1987: 28).

Bu şekilde bireylerin ruhlarının aşamalar hâlinde eğitilebilmesi ve olgunluk düzeyine erişebilmesi için erdemlerin onların ruhlarında nasıl yer edeceğinin ve korunacağını vs. bilinmesi tıp sanatına benzer. Zira her bir yetiyi (erdem) tek tek ele almak, bu erdemlerden hangisinin diğerleri ile bir araya geldiğinde kişinin daha olgun hâle geldiğini ve hangisinin diğerlerini engellediğini bilmek, tıpkı doktorun bedeni iyileştiren ve sağlığını koruyan nedenleri bilmesi gibidir. Tüm durumlar ile ilgili olarak derinlemesine bir bilgi sahibi olunabilmesi, söz konusu erdemlerin sınırlarının ve amaçlarının, devletin bir parçası olmaları bakımından bilinmesine bağlıdır. Nitekim organların iyileştirilmesi ve sağlıklarının korunması, çoğu kez, bunların diğer organlarla olan bağlantılarının ve onlar arasındaki yerlerinin bilinmesi ile anlaşılabilir (İbn Rüşd, 2018: 38). Doktor, hasta olan her organı bütün bedenle ve kendisiyle irtibatlı olan diğer organlarla münasebetine göre tedavi eder. Bunun gibi yönetici de, devletin kısımlarından her birine iyilik kazandıran şeyi umumi olarak devlete ve yararlılık derecesine göre bu kısımlardan her birine yararlı olan bir iyilik durumuna getirmeyi araştırmalıdır. Böylelikle ister bir insan gibi küçük, ister bir aile gibi büyük bir parça olsun, devletin parçalarından her birinin işini idare etmeli ve onu

tedavi etmelidir. Yani bütün devletle ve devletin diğer parçalarından her biriyle münasebetine göre, onu iyiliğe kavuşturmalıdır (Fârâbî, 1987: 37).

Ayrıca her türlü ilaç ve gıdalarda orta ve mutedil olanı belirleyen kişi doktordur. Onun bunu kendisiyle belirlediği şey tıp sanatıdır. Tıpkı bunun gibi ahlâk ve fiillerde orta ve mutedil olanı ortaya çıkaran kişi, devletin yöneticisi ve sultandır. Sultanın bunu kendisiyle ortaya koyduğu sanat ise, siyasi sanat ve sultanlık maharetidir. Burada ilgili oldukları durumlara göre değerlendirilmiş olan orta ve mutedil fiillerin, mutluluğu elde etmede faydalı olması gerekir. Onları gerçekleştiren kişilerin, mutluluğu kendisine temel amaç olarak belirlemesi gerekir. Doktorun, kendisiyle bedeni tedavi ettiği yiyecek ve ilaçlarda mutedil olanı ortaya koyarken, tüm dikkatini sağlığa çevirmesi gibi yönetici de mutluluğa ulaşmada tüm halka ya da halk arasından tek tek kişilere faydalı olabilecek biçimde, fiilleri nasıl belirlemesi gerektiğini etraflıca düşünmelidir (Fârâbî, 1987: 36, 39-40).

Bu bakımdan gerçek sultan, devleti yönettiği sanatındaki gayesi doğrudan doğruya kendisine ve halka hakiki mutluluğu vermek olan sultandır. Zira bu, sultanlık mahareti ve siyaset sanatının tek amacı ve hedefidir. Bu açıdan devlet halkının mutluluğunun sebebi bir anlamda yöneticidir. Bu yüzden erdemli devletlerin yöneticilerinin, mutluluk konusunda devlet halkının en mükemmeli olması kesinlikle zaruridir (Fârâbî, 1987: 40).

İşte sözü edilen tüm bu hususlardan yola çıkarak gerçek sultanın, ilk yöneticinin, erdemli devletin yöneticisinin herhangi bir insan olamayacağı ifade edilmiştir. Çünkü yöneticilik (riyâsa) her şeyden önce iki şarta bağlıdır: (1) Yaratılışı ve doğası açısından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır, (2) yöneticilik ile ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bunlar ise doğası itibarıyla yöneticiliğe istidatlı olan insanda ortaya çıkıp gelişeceklerdir. Ayrıca her sanat yöneticilik için elverişli değildir. Aksine insanların çoğunun doğaları icabı hizmet etmek için elverişli olmaları gibi, sanatların çoğu da devlette hizmet için elverişlidir. Sanatların bir kısmı kimi sanatlara hizmet ederken, kimi sanatları da yönetir. Bir kısmı ise herhangi bir başka şeyi yönetmeksizin yalnızca hizmet eder. Bu sebeple erdemli devleti yönetecek sanat herhangi bir sanat olamayacağı gibi herhangi bir melekenin sonucu da olamaz. Bedenin organlarının yöneticisi, başka herhangi bir organ tarafından yönetilen durumunda olması söz konusu olmayan bir organdır. Tıpkı bunun gibi erdemli devletin yöneticisinin sanatının da hizmetkâr bir sanat olması ve başka herhangi bir sanat tarafından yönetilmesi mümkün değildir. Yani, kalbin tek başına vücudu idare etmesi gibi, erdemli (ideal) devlet de tek bir yönetici tarafından idare edilir. Bu yüzden erdemli devletin yöneticisinin sanatı, tüm öbür sanatların, onun gayesini gerçekleştirme yönünde hareket ettikleri bir sanat olmalıdır. Ayrıca erdemli devletin tüm fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır (Fârâbî, 2015a: 100-102).

Bu hususta İbn Rüşd (2018: 145)'ün ifadesiyle, teorik bilimleri elde etme yeteneğine sahip olan biri, yaratılış bakımından pratik sanatlarla yetinen kimse üzerinde yönetici olmaktadır. Bu nedenle pratik sanatlarla uğraşan kimseler, doğaları gereği hizmetçi oldukları gibi, yine doğaları gereği yönetilendirler. Çünkü bireyin nefsinde bu iki bölümden birinin diğeri ile ilişkisi, zorunlu olarak böyle bir ilişkidir. Yani, yönetici ve yönetilen ilişkisidir.

Bu anlamda devlet halkı seçkinler ile avamdan meydana gelen iki gruptan oluşur. Siyaset, avamın değil, seçkinin ilgi ve yetki alanına giren bir faaliyettir. Çünkü siyasi bir görevi olan ya da siyasi bir göreve talip olmasını sağlayabilecek bir sanata sahip olanlar seçkinlerdir. Buna karşılık siyasi bir görev sahibi olmayan ya da siyasi bir göreve talip olmasını sağlayacak türden sanatı olmayan, tersine ya düpedüz hiçbir sanatı olmayan ya da yalnızca kendisine devlette küçük bir görev almasını sağlayabilecek bir sanatı olan kişi avam sınıfına aittir. Seçkinlerin en seçkiniyse en yüksek yönetici olur (Fârâbî, 2013: 89-90).

“Dünya hayatında onların geçimliklerini biz taksim ettik ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki, biri diğeri iş gördürebilsin.” (Kur’an, Zuhuruf Suresi, Ayet: 32) mealindeki ayetin hükmüne göre de insanlar arasında derecesi en yüksek olanlar bu yöneticilerdir. İnsanlık onların (meliklerin) emri altına girmiştir (Mâverîdî, 2016: 154). Dolayısıyla bu kişi (mutlak anlamda ilk yönetici, en yüksek yönetici) başkasının yönetimi altına girmesi imkânsız olan, bir başkasının hiçbir işte kendisini yönetmesine ihtiyaç duymayan biridir. O, bilim (‘ilm) ve mârifeti gerçek anlamda elde etmiştir. Hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek birine gereksinim duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice kavrayabilecek güce sahiptir. Onun, öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlama, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştırma, mutluluğa ulaştıracak tüm işleri belirleme, tanımlama ve değerlendirme gücü de vardır. Bu durum ise ancak yaratılıştan büyük ve üstün yatkınlıkları olan kimsenin faal akılla ilişki kurmasıyla gerçekleşir (Fârâbî, 2012: 85).

Böyle bir kişi, Fârâbî öncülüğündeki İslam filozoflarına göre, vahiy aldığına inanılan, gerçek hükümdardır. Çünkü insana ancak bu mertebeye ulaşıncı, yani faal akılla kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığında vahiy gelir. Faal akıl, İlk Neden’in varlığından çıkar. Dolayısıyla faal akıl aracılığı ile bu kişiye vahyedenin İlk Neden olduğu söylenebilir. Yani Allah, faal akıl aracılığıyla ona vahiy indirir. Bu insan faal akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli akıl kullanan mükemmel bir düşünür olur. Faal akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâli hazırda var olan tikeller hakkında bildiren bir haber verici olur (Fârâbî, 2012: 85-86; 2015a: 103-104).

Bu kişi, insanlık mertebelerinin en üstünde ve en yüksek mutluluk derecesindedir. O, mutluluğa ulaştıracak olan her fiili bilen kimsedir. İşte bu hâl, bir yönetici olmanın gereklerinden

ilkidir. Bundan başka onun dilinde, bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi şekilde canlandırma gücü ve yeteneği olmalıdır. Yine onun, insanları bizzat mutluluğun kendisine ve mutluluğa götürececek fiillere en iyi şekilde sevk etme kudreti bulunmalıdır. Bunlara ek olarak, savaş ile ilgili fiilleri gerçekleştirebilmesi için bedenlen tam ve sağlıklı olmalıdır (Fârâbî, 2015a: 104). Kısacası gerçek bir yönetici nazarî, fikrî, ahlâki erdemler ve ameli sanatlara sahip olan filozof kimselerdir (İbn Rüşd, 2018: 123-124). Bu anlamda İbn Sînâ (2014b: 500)'nın ifadeleriyle iffet, hikmet, şecaat ve adalet erdemleriyle beraber nazarî hikmet sahibi bir kişi, şüphesiz, mutlu olur. Bunların yanında nebevî özellikleri de kazanan kişinin, hemen hemen insanî bir rab hâline geldiği ve bu bakımdan Allah'tan sonra ona ibadetin helal olduğu söylenebilir. Zira o, yer âleminin sultanıdır.

İşte böyle bir kimse, kendisi üzerinde bir başka kişinin hükmü bulunmayandır. En mükemmel yöneticidir. Peygamberdir, filozoftur, imamdır, hükümdardır, kraldır, yasa koyucudur, en yüksek yöneticidir, erdemli devletin birinci başkanıdır. İnsanî başkanlıkların diğerleri onun ardından gelir ve ondan kaynaklanır. Bu başkan tarafından yönetilen kimseler erdemli, iyi ve mutlu kişiler olur. Bu kişilerin bir ulus oluşturmaları hâlinde, erdemli bir ulus olur. Onların, bir yerleşim yerinde toplanmaları durumunda, o yer, erdemli devlet olur (Fârâbî, 2012: 86; 2013: 95-96; 2015a: 104; İbn Rüşd, 2018: 125).

Bu bakımdan Fârâbî ve takipçilerine göre erdemli siyasetin gerçekleşmesi, yöneticinin filozof olmasına bağlıdır. Böyle bir yönetici bulunduktan sonra erdemli devlet halkının bu durumu sürdürmeleri ve saygı gösterip itaat etmeleri gerekir. Erdemli devlette yöneticilik yapacak kimselerin yalnızca filozoflardan olabileceği görüşü ortaya konduktan sonra bu en yüksek yöneticinin doğuştan sahip olması gereken nitelikler, hasletler açıklanabilir. Bu hususta Fârâbî (2015a: 104-105) on iki tabii özellik sıralamıştır. Onu takip eden İbn Rüşd (2018: 125-127) ve Tûsî (2016: 291-292) de benzer niteliklerden söz etmişlerdir. Bu on iki özellik şu şekildedir:

1. Organları açısından tam ve eksiksiz olmalıdır. Bu organlar kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kabiliyetli kılmalıdır. Bu organlardan herhangi biriyle ilgili bir fiil yapmak istediğinde bunu kolaylıkla yapabilmelidir.
2. Kendisine söylenenleri iyi anlama ve kavrama kabiliyetine doğası icabı sahip olmalıdır. Bir konudan kişinin maksadının ne olduğunu veya bizzat şeyin kendisinin mantığına uygun olan neyse onu anlamalıdır.
3. Anladığı, gördüğü, duyduğu, kavradığı şeyi zihninde saklama (hıfz) kabiliyetine sahip olmalıdır. Neredeyse hiçbir şeyi unutmamalıdır.

4. Uyanık ve çok zeki olmalıdır. Bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır.
5. Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla dile getirmesini sağlayacak güzel konuşma yeteneğine sahip olmalıdır.
6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermelidir. Öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.
7. Doğası itibariyle doğruluğu ve doğru insanları sevmelidir. Yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
8. Doğası icabı yeme, içme ve cinsel zevklerin peşinden koşmayan, onları arzulamayan biri olmalıdır. Kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir.
9. Yüksek ruhlu (geniş gönüllü) olmalı, şerefi, ululuğu sevmelidir. Ruhu doğal olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına doğru yükselmelidir.
10. Gümüş, altın ve benzeri cinsten dünyevi amaçlı şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalıdır.
11. Doğası icabı adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskıdan ve zulümden, bunları yapanlardan nefret etmelidir. Kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaflı olmalıdır. İnsanları da böyle olmaya yöneltmelidir. Baskıya maruz kalan insanlara acımalıdır. Güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemelidir. Adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz ve inatçı olmamalıdır. Tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.
12. Yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli ve kararlı olmalıdır. Korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.

Ne var ki tüm bu özelliklerin tek bir kişide bir araya gelmesinin zor olduğunu ve bu sebeple böyle bir yaratılışa sahip insanlara her devirde ancak bir defa rastlandığını vurgulamışlardır. Dolayısıyla böyle bir yönetici tarafından yönetilen bir devletin var olmasının çok güç olduğunu ifade etmişlerdir (Fârâbî, 2015a: 105-106; İbn Rüşd, 2018: 127).

Bu noktada Fârâbî (2015a: 106) “Herhangi bir zamanda böyle bir insana rastlanamazsa, ancak daha önce bu devlette birbirini aralıksız olarak takip eden bu türden bir yöneticiler kuşağı mevcut olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve adetler benimsenir ve muhafaza

edilirler.” demiştir. Buna bağılı olarak ilk yöneticiden sonra gelen yöneticinin şu altı özelliikle temayüz etmesi gerektiğini belirtmiştir:

1. O bir filozof olmalıdır.
2. İlk yöneticilerin devlet için ortaya koydukları, devleti kendileriyle yönettikleri kanunları, kuralları, usulleri bilmeli ve onları korumalıdır. Tüm fiillerinde bu yöneticileri takip etmelidir.
3. Eskilerin kanunlarının kaydedilmemiş olduğı bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarsama, koyma hususunda üstün olmalıdır.
4. İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı onlardan sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar ve şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır.
5. İlk yöneticilerin kanunları ile kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğı yeni kanunlar konusunda halkı aydınlatma ve onlara kılavuzluk etmede üstün olmalıdır.
6. Savaş sanatları konusunda usta olarak, savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenlen sağlam olmalıdır.

Tüm bu şartları haiz tek bir kişi bulunmadığı durumda ise biri filozof olan diğeri ise geri kalan şartları yerine getiren iki kişi bulunursa, onların ikisi bu devletin yöneticisi olacaklardır. Eğer bu şartların her biri ayrı ayrı farklı kişiler arasında dağılmış ve tüm bu kişiler birbiriyle anlaşmış olurlarsa, onların hepsi birlikte en üstün yönetici olacaklardır. Ancak herhangi bir zamanda eğer felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, tüm öbür şartlar bu yönetimde bulunsa dahi, erdemli devlet hükümdarsız kalmış olacaktır. Devletin yönetimiyle uğraşan kimse bir hükümdar olmayacak, devlet halkı yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu devletin fiili yöneticisine bağılı olacak bir filozof bulunmazsa, kısa bir zaman sonra o devlet yok olacaktır (Fârâbî, 2015a: 106-107).

Bunlar Fârâbî'nin, *El-Medinetü'l Fâzıla* (2015a) eserinde ortaya koyduğı, ilk temel görüşleridir. Yaşlılığında benimsediğı sonraki görüşleri hakkında belirtilmesi gereken en önemli nokta ise öncekilerin yaptığı kanun ve geleneklere uymanın önemini belirtmekle birlikte tabii nitelikleri aramadığı ve iradi veya sonradan kazanılan nitelikleri de yavaş yavaş hafiflettiğidir (Mücahid, 2012: 79). Bu minvaldeki görüşlerini Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* (1987: 50-51)'de erdemli devletin yöneticilerini dörde ayırarak açıklamıştır. İbn Rüşd (2018: 171-173) ve Tûsî (2016: 275) de onun bu görüşlerini takip etmişlerdir.

Bunlardan ilki gerçek sultandır. Bu ilk reistir ve şu altı şartı haizdir: (1) Hikmet, (2) Tam pratik hikmet (tam akletme), (3) Başkalarını ikna edebilme mükemmelliği, (4) Hayali bir etki meydana getirme mükemmelliği (iyi hayal ettirme), (5) Bizzat cihada katılma gücü (savaşma gücü), (6) Bedeninde cihatla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması.

Kendisinde tüm bunları birleştiren kişi, örnek insandır. Yani tüm gidiş ve fiillerinde taklit edilecek, sözlerine ve tavsiyelerine uyulacak bir kimsedir. Devleti kendi arzu ve düşüncesine göre yönetmek bu kişinin hakkıdır. Bu kimse mutlak olarak hükümdardır. Bunun siyaseti gerçek hükümdarın siyasetidir. Buna “hikmet başkanlığı” da denebilir.

Kendisinde, bu şartların hepsi toplanan hiçbir kişi bulunmadığı; ancak bu şartların, bir topluluğu meydana getiren insanlarda ayrı ayrı bulunduğu ikinci durumda, bu topluluk, hep birlikte, sultanın yerini alır. Ortaklaşa olarak tek bir nefis gibi devlet idaresini yürütürler. Onlar en iyi reisler, erdemli kişiler adıyla anılırlar. Onların yönetim sistemi de, “en erdemlilerin yönetimi” ya da “erdemlilerin başkanlığı” adını alır.

Bunların da bulunmadığı üçüncü durumda devletin reisi, kendisinde şu şartlar bulunan kişi olur: (1) İlk imamların kabul ettikleri ve devleti yönetirken uyguladıkları eski kanun ve adetleri bilmek. (2) Daha öncekilerin bu adetlerdeki amaçları dikkate alındığında, onların, uygulanması gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırt edebilmek. (3) Sözlü ve/veya yazılı olan eski adetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski adetlerin örneğini taklit ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. (4) Devletin imarını korumak için, zaman zaman ortaya çıkan ve eski adetlerde bulunduğu gibi olmayan olaylarda mükemmel bir fikir ve ameli (pratik) hikmet sahibi olmak. (5) Hitabet, başkalarını ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki oluşturabilme mükemmelliğine sahip olmak. (6) Aynı zamanda, cihada katılabilme gücüne de sahip olmak. Bu şartları haiz kişi, “kanuna göre sultan” ve onun yönetimi de “kanuni sultanlık” adıyla anılır. Buna “yerleşik yasalara göre yöneten hükümdar” ya da “gelenek başkanlığı” da denilir.

Dördüncü durum ise sözü edilen tüm bu (son) koşulları kendisinde bir araya getiren hiç kimsenin bulunmadığı, fakat bu koşulların bir topluluğu meydana getiren bireylerde ayrı ayrı bulunduğu ve bu topluluğun, hep birlikte, kanuna göre sultanın yerini aldığı durumdur. Bu topluluğa, “kanuna göre reisler” ya da “gelenek takipçilerinin başkanlığı” adı verilir.

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ (2014b: 495-496)’nın ifadeleriyle özetlemek gerekirse, devlet başkanı olacak kişi siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi kıymetli ahlâki niteliklere sahip olmalı ve kendinden daha iyi bilen olmayacak biçimde şeriâtı bilmelidir. Bunlar arasında itimada layık olan en büyük şey ise akıl ve iyi ahlâktır. Diğer özelliklerde orta derecede bulunup bu ikisinde (akıl ve iyi ahlâkta) önde olan kimse, diğer özelliklerde öne geçen ama bu ikisinde kendisiyle aynı derecede bulunmayandan evlâdır.

Görüldüğü gibi Fârâbî öncülüğünde, İslam filozofları, Platoncu bir yaklaşımla, mutluluğa giden yolda yöneticinin toplum için ahlâki bir model olması gerektiği görüşündedirler. Mâverdî ve Gazzâlî gibi âlimler de temelde bu görüşü paylaşmışlardır. Fakat Fârâbî ve onun izinden giden İslam filozoflarında olduğu gibi âdeta peygamber düzeyine yükseltilmiş bir filozof-hükümdardan söz edecek kadar Platoncu bir idealizme kapılmış değildirler. Ancak yine de onların ilme, hükümdarın âlim olmasına ve âlimlere yakın olmasına büyük önem vermeleri, Fârâbî takipçilerinin devlet başkanının filozof olması gerektiği yönündeki düşüncelerinin bir tezahürü olarak görülebilir.

Şöyle ki onlara göre devlet başkanı ilmin fazilet ve üstünlüğünü bilmelidir. Âlim ve fakih olmalıdır. Her an âlimlere yakın olmaya gayret etmeli, onlardan öğüt almaya önem vermelidir. Bir işe karar vermeden önce akıllı, tecrübeli, dindar, takva sahibi kimselerle mütalaa ve istişare etmelidir (Gazzâlî, 2014b: 35; Mâverdî, 2016: 353; 2018: 618; Nizamülmülk, 2015: 106-107). Zira devlet başkanı ilimle dost olursa, hiçbir işi ilimsiz olmadığı için, iki cihanı da kazanmış olur, cehalete de rıza göstermez (Nizamülmülk, 2015: 73). Yani sıra devlet başkanı, ilmiyle amel etmeyen kötü âlimlerden sakınmalıdır. Çünkü bunlar dünyevi menfaatlere karşı hırslıdır. Bunlar başkanın yüzüne methedip, doğru yoldan saptırarak, onun elinde olan kötü dünyalığı ve haram malı elde etmek için her yola başvurmakta sakınca görmezler. Gerçek âlimler ise başkandaki mala karşı hırslı olmaz ve nasihat ederken insafli davranırlar (Gazzâlî, 2014b: 35). Bu hususta “En iyi sultanlar âlimlerle düşüp kalkanlar, en fena bilginler padişahlarla birlikte olanlardır.” denilmiştir (Nizamülmülk, 2015: 72).

Diğer yandan devlet başkanı ilim öğrenen kimselere de özel bir önem vermelidir. Zira dinî değerleri yaşatacak olanlar bunlardır. Unutulmamalıdır ki din ülkenin ve yönetim sisteminin temel direğidir. Din ve devletin bekası için bunlara yardım etmelidir. Devlet başkanı, ilme, ilim öğrencilerine değer vermeli, onlara yakın olmalı, onlardan biri gibi davranmalıdır. İnsan beraber olduğu ve yakın ilişki kurduğu kimselerden etkilendiği gibi, arkadaşlık yaptığı kimselerin eylemleriyle de anılır. Bu yüzden Hz. Peygamber “Kişi dostluk yaptığı kimsenin dinî üzerinedir.” demiştir. Başka bir hadiste de “Kişi, sevdiği ile beraberdir.” buyrulmaktadır (Mâverdî, 2013: 137-138).

Ayrıca Gazzâlî (2015b: 40-41) insanlığı ıslah edecek ve hem dünyada hem de ahirette selamete kavuşturacak doğru yolu gösteren siyasetleri dört mertebede sıralarken, yine ilme büyük önem vermiştir. Ona göre birinci ve en üstün mertebe peygamberlerin siyasetidir. İkinci mertebe halife, melik ve sultanların siyasetidir. Üçüncüsü Allah’ı ve dinini bilen, peygamberlerin varisi olan âlimlerin siyasetidir. Dördüncüsü ise vâizlerin siyasetidir. Siyasetin bu dört mertebesinde nübüvvetten sonra en şerefli, insanları helâke sürükleyen kötü huylardan arındırıp mutluluğa ulaştıracak güzel huylarla süsleyen şeyin, ilmin en büyük yararı olduğunda şüphe yoktur. İşte ona göre ilim öğrenmekten maksat da budur.

Mâverdî (2015: 29, 31-32), imameti (hilafet) din ve dünya işlerinin yürütülmesi adına nübüvvete halef olarak konulmuş bir müessese olarak görmüştür. O, ilme özel bir önem vermekle birlikte, halife (melik) olan kimselerin doğuştan taşımaları gereken birtakım sıfatların yanında sonradan elde edilebilecek çeşitli özelliklere sahip olmaları gerektiğini de ifade etmiştir. Gazzâlî (1971: 178)’nin de nispeten özet hâlde sunduğu şartlar şunlardır:

1. Her yönüyle adil bir insan olmak.
2. Hilafetin görev alanına giren tüm işlerde, içtihatla bulunabilecek düzeyde ilim sahibi olmak.
3. Kulak, göz, dil gibi organların (bu organlar aracılığıyla anlayıp yapabileceği işlerde kolaylığı sağlamak için) sağlam olması.
4. Hareket etmeye, süratle kalkıp oturmaya mâni olan organ sakatlıklarından uzak ve sapasağlam olmak.
5. Amme işlerini idareye, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olmak.
6. Düşmanla savaşılmaya, halkı muhafaza etmeye imkân veren güce ve cesarete sahip olmak.
7. Kureyş soyundan olmak.

Burada ifade edilen yedinci şart, hem Mâverdî hem de Gazzâlî tarafından, Hz. Peygamber’in “Devlet başkanı (imam) Kureyş’tendir.” şeklindeki bir hadisine dayandırılmıştır. Ancak gerçekte böyle bir hadis olmadığı yönündeki görüşler hasebiyle söz konusu nesep şartı hususunda bir fikir ayrılığı olduğunu belirtmek gerekir (Hatiboğlu, 1979: 156 vd.).

İbn Haldun (2016: 428-431) ilk altı şartta Mâverdî ve Gazzâlî’yle aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu şartları ilim, adalet, yeterlik ve sağlık olarak özetlemiştir. O, âlimlerin görüş birliği sağlayamadığı, nesep itibarıyla Kureyş’ten olma şartının maksadının ise sadece vaktiyle onlarda (Kureyşlilerde) bulunan asabiyet ve galebe çalma yeteneğinin yardımıyla çekişmeleri yok etmek olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah’ın bir asra, bir nesle ya da bir millete imtiyaz tanımayacağı açıktır. Bu anlamda İbn Haldun, Kureyş soyundan olma şartını, efradını cami, ağyarını mâni bir esas hâline getirerek, imam olacak kimsede “güçlü bir asabiyetin mevcudiyeti” şeklinde anlamak gerektiğini belirtmiştir. Böylece, bir devletin yöneticisi, Kureyş’ten olan bir kimse değil, o devlette kuvvetli ve galip bir asabiyete sahip olan kişidir.

İbn Teymiye (1985: 45)'ye göre ise ideal olan, yöneticilerde kuvvet (güç) ve emanetin (güvenilirlik) bulunmasıdır. İnsanlar arasında hükmetmekte kuvvet, Kitap ve Sünnet'in gösterdiği adaleti bilme ve hükümleri yerine getirme gücüyle ilgilidir. Emanet ise Allah korkusu ve dine sahip çıkmayla ilgilidir. Ancak ona göre yöneticilerde kuvvet ve emanetin birlikte bulunması çok az görülen bir durumdur. Bu yüzden her devlette, o devletin özelliğine göre en ehil ve yeterli olanı seçmek gerekir. Birinin emaneti, diğerinin kuvveti fazla olan iki kişi bulunduğunda, ilgili devlet için daha yararlı ve daha az zararlı olanı tercih edilir. Mesela savaş komutanlığında, güvenilir de olsa aciz ve zayıf olana değil; günahkâr bile olsa kuvvetli ve cesur olana öncelik tanınır. Yani savaşta biri kuvvetli günahkâr, diğeri zayıf salih iki kişiden günahkâr kuvvetli olan kimse emir/komutan olur. Zira Ahmed b. Hanbel'in ifade ettiği gibi "Kuvvetli günahkârın kuvveti Müslümanlara, günahı kendinedir. Ama zayıf salihin iyi hali kendine, zayıflığı Müslümanlaradır." Yine bu konudaki bir hadiste "Allah, bu dini, günahkâr eliyle de güçlendirir." buyrulmaktadır. Bu yüzden savaş komutanlığında kuvvetli olmasının yanında günahkâr olmayan kişi, dinî konuda üstün olup komutanlıkta onun yerini tutmayan dindardan daha layıktır (1985: 45-46).

Bu bağlamda mükemmel bir devlet ve ideal bir yönetim için melik merkezli bir siyaset öngören âlimler, "Allah'ın halifesi", "ilahi gölge" gibi unvanlarına uygun olarak meliklerin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaları gereğinden hareketle onların sahip olması gereken çok çeşitli ahlâki özelliklerden ve yönetimde dikkat edeceği ilkelerden söz etmişlerdir. Çeşitli eserlerinde, farklı yerlerde birbirlerine yakın bir şekilde bahsetmiş oldukları bu özellikler ve ilkeler şöyle özetlenebilir (Gazzâlî, 2014b: 28-53, 105; 2015d: 844, 847-848; İbn Haldun, 2016: 356, 418-419; İbn Teymiye, 1985: 191-192, 196; Mâverîdî, 2013: 103-152; 2016: 231-272, 352-353; Nizamülmülk, 2015: 26, 28, 55, 62, 70-76):

Akıl ve ilim fazlalığı, âlim ve fakih olmak, ileri görüşlülük, girişkenlik, adalet, cesaret, mertlik gibi meziyetler. Yine yumuşak huyluluk, ağırbaşlılık, tevazu, sabır, nefesine hâkim olma, orta yol, cömert olmak ama israf etmemek, öfkesine hâkim olmak, saygılı olmak, hoşgörülü ve affedici olmak, şefkatli ve anlayışlı olmak, misafirperver olmak, hasetten kaçınmak, ihtiyatlı, temkinli ve tedbirli olmak gibi güzel hasletler. Yönetimde doğru kararlar verebilmek için âlimlere yakın olmak, şura/danışmaya önem vermek, geçmiş hükümdarların hayatlarından öğrenip örnek almak. Halkla ilişkilerinde dindarlara ve manevi önderlere iyi davranmak, büyüklerden ve yaşlılardan hayâ etmek, zayıfı kollamak, fakir halka yardımcı olmak, halkın malına el uzatmamak, halkı sevmek, halka iyilik yaparak onların sevgisini kazanmak, halktan zulmü engellemek, iyileri ödüllendirme-kötüleri cezalandırma, yumuşaklık ve sertlik arasında bir siyaset izlemek, huzura girişi kolaylaştırmak. Yanı sıra insanların sosyal konumlarına riayet etmek (makam ve statüleri saygılı olmak), asılsız haber ve söylentilere karşı dikkatli olmak, hakikati araştırmak ve hukuka dayalı yargı, halkın haberlerini gözetlemek (istihbarat) ve seyahat (yol) emniyetini sağlamak. Ayrıca devletin güvenliği açısından insanları düşmanlara karşı himaye etmek, düşmanlarla iyi geçinmenin yollarını aramak ve savaşı en son çare olarak düşünmek. Devlet işlerinin taksiminde

hâkimlerin (kadıların) seçimine dikkat etmek, yardımcılarını seçerken dikkatli olmak, işi ehline vermek, halkı bilgisiz idarecilerin tehlikesinden korumak. Dinî yönden dosdoğru olmak, Rabbine karşı takva sahibi olmak, Allah'ın nimetlerine karşı şükretmek, zikrin devamlılığı, Kitap, sünnet ve icmaya sarılmak, Şeriata göre hüküm vermek, Allah'tan başka hiç kimsenin kınamasından korkmamak, sadece Allah'ın rızasını gözetmek.

Siyasetle ilgili söz konusu güzel haslet, huy ve meziyetlere sahip olanlar, hâkimiyetleri altında bulunan insanları yönetmeyi ve siyasetçi olmayı hak ederler. Zira Allah'ın onlara sevk etmiş olduğu bu hayırlara uygun düşen makamların en münasibi mülktür. Dolayısıyla bunlarla halkı idare eden melikler, siyasetin faziletine nail olurlar ve idarenin hakkını vermiş olurlar. Allah'tan sevap aldıkları gibi onun yardımı ile akıllı kimselerden övgü alırlar (İbn Haldun, 2016: 356-357; Mâverdî, 2016: 353).

Hükümdarlık ve ona tabi olan hususlar, bu şekilde iyi, düzgün ve amaca uygun olursa, onun siyaseti en mükemmel biçimde gerçekleşmiş olur. Bu durumda halkın işleri de güzel ve düzgün olur. Eğer hükümdarlık kötü ve haksız olursa halkın zararına olur ve onların mahvolmasına sebebiyet verir (İbn Haldun, 2016: 418). Bu anlamda toplumda işlerin düzelmesi yöneticilerin düzgün olmalarına bağlı olduğu gibi, işlerin bozulması da yöneticilerin bozulmasına bağlıdır. Çünkü bir toplumda yöneticiler bedendeki kalp, halk da öteki organlar gibidir. Yani yöneticiler merkez, halk ise çevredir (Mâverdî, 2013: 10).

Diğer yandan halk kötü amel ve çirkin işler yaptığında, onların diyanet ve dürüstlüğü az olduğunda, idareciler de zulüm taraftarı olur ve hakşinaslıktan uzaklaşır. Hz. Peygamber'in "Olduğunuz gibi idare edilirsiniz." hadisinin de kuvvetlendirdiği gibi halkın fiilleri melikin fiillerinin bir aynası ve yansımasıdır. Nitekim bazı ülkelerin bayındır olması ve halkın rahat, refah ve bolluk içinde yaşamaları, melikin adalet ve aklının mükemmelliğinin, halkıyla iyi bir niyet ve uyum içinde yaşadığının bir göstergesidir. Bu, halktan değil, melikten kaynaklanan bir şeydir. Bu hususta şu veciz söz söylenmiştir: "İnsanlar dönemlerinden ziyade meliklerine benzerler." Ayrıca bir başka hadiste "İnsanlar meliklerinin dinine tabi olur." buyrulmaktadır (Gazzâlî, 2014b: 90-91).

Görüldüğü üzere, İslam düşüncesinde insanları yüce mutluluğa ulaştıracak ideal bir toplum ve devlet düzeni için güçlü bir yönetici odaklı siyaset öngörülmüştür. Erdemli toplumlar ortaya çıkarabilmek için, öncelikle siyasi sistemin merkezine konulan yöneticinin erdemli ve her yönüyle mükemmel olması gereği vurgulanmıştır. Bunun için yönetici işe öncelikle kendisinden başlamalıdır. Nefsini terbiye etmeli ve ahlâki vasıfları kazanmak için gayret göstermelidir. Kur'an ve hadiste emredilen iyi bir Müslüman'da bulunması gereken tüm özellikleri bizzat şahsında taşınmalıdır. Yönetici bu yönüyle hem Allah'a karşı iyi bir kul hem de halkına karşı örnek alınan ahlâki bir önder olmalıdır.

Yöneticilerin sahip olması gereken ahlâki nitelikler ise dört temel erdem olarak ifade edilen hikmet, şecaat, iffet ve adalet erdemleriyle özetlenebilir. Bunların dışında bahsedilen bütün iyi huylar ve hasletlerin ise yine daha önce bu dört temel erdemin tâli erdemleri olarak açıklanan güzel meziyetler olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu erdemler bakımından en yüksek mertebe Hz. Peygamber'in mertebesidir. Diğer tüm insanların mertebeleri onun altında ve değişik derecelerdir. Her kim bu dört hususta ona yaklaşırsa, o nispette Allah'a yaklaşmış olur. Bir nevi Peygamber'in ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olan bu kimseler insanlar arasında örnek alınan, itaat edilen bir yönetici olur. Yöneticiler erdemli olunca, onu örnek alan yönetilenler de erdemli olur ve iyi bir toplumsal düzen hâsıl olur. Dolayısıyla böyle bir yöneticinin baş olduğu devlette tüm işler güzel ve düzgün olur. Halk huzur içinde yaşar ve hem dünyada hem de ahirette mutluluğu elde etme gayesine ulaşma imkânına sahip olur.



SONUÇ

Toplum içindeki merkezî konumu ve kapsayıcılık niteliğiyle ahlâk, siyaset ile yakından ilişkilidir. İnsanlar arasındaki her türlü ilişki gibi siyasetin de ahlâki bir boyutu vardır. Ahlâk ile siyaset arasındaki bu ayrılmaz ilişki nedeniyle bir siyasal ahlâktan söz etmek mümkündür. Siyasal ahlâk meselesinin tartışılması, bazı dönemler tartışmanın temeli, düzeyi ve yönü farklı olmakla birlikte, düşünce tarihi boyunca süreklilik arz etmiştir.

Antik Doğu’da, fikirleri ve eylemleriyle birer ahlâk kahramanı olarak görülen Buda ve Konfüçyüs’ten günümüze ulaşan fikirler, siyaset-ahlâk ilişkisi açısından dikkate değerdir. Buda’nın ahlâk öğretisi, en alt kademedен en üst kademeye kadar, toplumun her kesimine verilen bir mesaj niteliği taşır. Bilgi ve nefis terbiyesi yoluyla acılara son vermeyi ve kesin mükemmelliğe ulaşmayı öğütleyen Buda’nın bir anlamda yöneticilere ve siyasete ahlâki bir görev yüklediği söylenebilir. Zira yöneticiler, önce kendileri Buda’nın öğütlediği doğru yoldan giderek, herhangi bir ayırım yapmaksızın toplumun her kesimini, onun ahlâk öğretisine uygun bir biçimde yetiştirebilir. Böylece nihai huzura kavuşmalarını sağlayabilir. Bu hâliyle siyaset, Buda’nın düşüncesinde, toplumda ahlâklı bir yaşamın yerleşip yayılmasının ve dolayısıyla toplumun mutluluğa ve kurtuluşa erişmesinin bir aracı olarak görülebilir.

İnsanları, toplumu, yöneticileri ıslah etmeyi kendine görev edinen Konfüçyüs ise ülküsel insan, ülküsel toplum ve ülküsel yönetimin peşine düşmüş ve çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Geleneklerin ve toplumsal kuralların önemini vurgulayan Konfüçyüs’ün ahlâk öğretisi toplumun en küçükten en geniş birimine kadar uzanan birtakım ilkeleri barındırır. Konfüçyüs, en iyi yönetimin, yöneticilerin büyük ve üstün insan olmaları sayesinde mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Yöneticiler ülkeyi yönetirken, büyük ve üstün insanın tüm özelliklerini sergilemelidir. Erdemli, incelikli, içtenlikli, adaletli, dikkatli, ağırbaşlı, alçak gönüllü, tokgözlü olmalı; doğruyu ve iyiyi esas almalıdır. Devlet işlerine ve halkına, ailesine olduğu gibi bağlı olmalı ve saygı göstermelidir. Halkın güvenini kazanmalı, doğru yola götürmeli ve erdemini yükseltmelidir. Ancak böyle bir yönetici ve devlet, halkın mutluluk ve gönence kavuşmasını sağlayabilir. Bu anlamda Konfüçyüs’ün de siyasete birtakım ahlâki amaçlar yüklediği ve ahlâkla siyaseti bir bütün olarak ele aldığı söylenebilir.

Sadece Orta Çağ İslam düşüncesine değil; bütün bir Orta Çağ düşüncesine kaynaklık eden Antik Yunan felsefesinde siyaset ve ahlâka dair meseleler birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Başka bir deyişle ahlâkın sorunları, aynı zamanda siyasetin de sorunları olarak tartışılmıştır.

Nitekim ilk ahlâk felsefecisi ve etiğin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates, öğretisinde öncelikle en başa bir erek koymuş ve insanın bu ereğinin bilgisine sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ardından insanın ereğine uygun davranarak erdemli ve mutlu olabileceğini savunmuştur. Böylece erdem, bilgi ve mutluluk arasında güçlü bir bağ kurmuştur. Devamında Sokrates, insanın temel ereği olan mutluluğa ulaşmasını erdemlilerin, bilgelerin, yani siyaset sanatının bilgisine sahip olan yöneticilerin önderliğindeki bir devlette mümkün görmüştür. Yani ona göre bilgece yönetilen bir devlet, iyi yönetilen bir devlettir. İyi yönetilen bir devlet yasalar yoluyla yurttaşlarının ahlâkını iyileştirip, erdemini yükselterek nihai ereği olan mutluluğa ulaşmasını sağlar. Bu anlamda Sokrates ahlâkla siyaseti birlikte ele almış, toplumsal yaşamın her alanında olması gerektiği gibi devlet işlerinde de ahlâklılığın, erdemin hâkim olması gerektiğini, yani ahlâklı bir siyaseti savunmuştur.

Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası olan Platon'un düşüncesinin merkezinde gerçekten iyi ve adil olan devlet şekli yer alır. Platon'un siyasal ahlâk fikrine göre gerek filozof-kralın yönetimiyle biçimlenen ideal devlet gerek yasaların aklına dayanan ikinci en iyi devlet ahlâki bir amacı ve görevi yerine getirir. Aklıbaşında, bilge, ölçülü, adil ve yiğit yöneticiler/yasa koyucular önderliğinde, bütün erdemleri haiz bir devlet, yurttaşlarını da erdemli kılacaktır. Nihayetinde toplumun mutluluğunu sağlayacaktır. Bu bağlamda Platon'un felsefesinde de devlet, insanları iyiliğe ve mutluluğa ulaştıracak bir araç olarak belirmektedir.

Antik Yunan'ın en büyük filozoflarından olan Aristoteles, felsefesinde genel olarak ahlâk ile siyaseti birlikte ele almıştır. Siyaseti erdemle birleşmiş yüce, üstün bir etkinlik olarak görmüştür. Yani ona göre insanlar gibi devletin de iyi ve mutlu olabilmesi için erdemlere gereğince sahip bulunması gerekir. Zira adalet, yiğitlik, ölçülülük gibi erdemler olmadan devlet iyi yönetilemez. Siyasetin ereği olan “en yüce iyiyi” yani iyi yaşama ya da mutluluğu, dolayısıyla devletin iyiliğini ve ortak yararı bireysel yaşamın en yüksek amacı olarak belirlemiştir. Bu anlamda bireyler ve devlet için mutluluk birdir. Böylece Sokrates ve Platon'un siyaset ile ahlâk arasında kurduğu yakın ilişkiyi, Aristoteles daha sıkı ve açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Antik Yunan'da tamamen siyasal bir çerçevede ele alınan “iyi yaşam” sorunu Helenistik felsefe içerisinde gerek Stoacılık'ta gerek Yeni Platonculuk'ta giderek artan oranda daha az siyasaldır. Bu anlamda felsefede siyasete olan ilginin giderek azaldığı söylenebilir. Felsefelerinde siyasete özel bir ilgi göstermeseler de Stoacılar'ın erdemli ve mutlu bir yaşam için toplumsal-siyasal yaşamda düzene uygun davranmayı, görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyi bir ödev olarak kabul ettikleri ve böylece siyasal yaşama katılımı teşvik ettikleri söylenebilir. Ayrıca bilgelerin-erdemlilerin siyasal yaşamda alacağı görevler sayesinde erdemliliğin yaygınlaştırılabileceğini savunmuşlardır. Diğer yandan Yeni Platoncu sudûr ve temaşa düşüncesinin asıl ilgisi ise varlığın oluşumu ve bireysel kurtuluş üzerine olmuştur. Burada bireysel kurtuluş dünyevi anlamda “iyi yaşam”dan ziyade insanın Tanrı'ya ulaşması bağlamında ruhsal kurtuluştur. Bu açıdan insanın temel gayesi, Antik Yunan'da dünyevi ve siyasal olduğu yerde; Yeni

Platonculuk'ta mistik ve dinî bir mahiyet kazanmıştır. Bu özellikleriyle, Yeni Platoncu öğreti Orta Çağ felsefesinin önemli bir kaynağı olmuştur.

Yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan Orta Çağ felsefesinin oluşmasında Yahudi, Hristiyan ve İslam din ve inanışlarının büyük etkisi vardır. Aralarındaki bazı farklılıklara rağmen karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişler ve bir bütün olarak Orta Çağ felsefesini oluşturmuşlardır. Bu dönemin devraldığı felsefî miras ise kuşkusuz Antik Yunan dönemine aittir. Özellikle Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu felsefe hem Yahudi, hem Hristiyan, hem de İslam düşünürlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Her ne kadar Orta Çağ felsefesi genel anlamda Antik Yunan felsefesine dayansa da aralarında önemli bir fark vardır. Her şeyden önce Antik Yunan felsefesi aklı temele alan dünyevi bir felsefedir. Orta Çağ felsefesi ise Tanrı'yı ve vahyi temele alan dinî bir felsefedir. Bundan dolayı Orta Çağ'da, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, ahlâk ve siyaset felsefesinde de teolojik bir bakış hâkimdir. Bunu tüm dinî felsefe geleneklerinde görmek mümkündür.

Orta Çağ Yahudi felsefesi Feyyûmî, İsraili, İbn Gabirol, Halevî, İbn Pakûda, İbn Meymûn, Samuel, Gerson, Crescas, Albo gibi düşünürlerin görüşleriyle ortaya çıkmıştır. Bu felsefeye genel olarak bakıldığında Yunan ve İslam felsefesinden yoğun bir şekilde etkilendiği ve din temeli üzerinde yükseldiği görülmektedir. Orta Çağ Yahudi felsefesinin bu niteliği, kuşkusuz dönemin ahlâk ve siyaset felsefesine de yansımıştır. Nitekim bu dönemde gerek ahlâk gerek siyaset felsefesine teolojik bir bakış söz konusudur. Yunan felsefesinden miras alınan erdem, mutluluk, ideal yasa, ideal devlet yönetimi/yöneticisi gibi pek çok kavram ve problem teolojik bir düzlemde temellendirilmiştir. Böylece ahlâk ve siyaset etkileşimi dinî bir boyut kazanmıştır.

Aurelius Augustinus, Petrus Abelardus, Thomas Aquinas gibi Hristiyan düşünürler ise Yunan ahlâk felsefesini Hristiyan inancına uyarlayarak teolojik bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardır. Orta Çağ Hristiyan siyaset felsefesi söz konusu teolojik ahlâk anlayışına derinden bağlıdır. Nitekim bu düşünceye göre ahlâki eylemlerde olduğu gibi siyasi eylemlerin belirleyicisi de Tanrı'dır, Tanrı'nın buyruklarıdır. Bu anlamda iktidarın kaynağı Tanrı'dır. Siyaset ya da yönetim, Tanrı'nın buyruklarını uygulayarak, insanın hakiki amacı olan (ahiretteki) mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir araç olarak görülür. Bu bağlamda Orta Çağ Hristiyan felsefesi de siyasete birtakım dinî ve ahlâki görevler yükleyerek, siyaset-ahlâk etkileşimini dinî bir temele oturtmuştur.

Orta Çağ'da İslam düşüncesi ise bazı felsefî hareketleri, entelektüel gelenekleri, konumuz itibarıyla de çeşitli siyaset ve ahlâk görüşlerini çevreleyen bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu düşüncenin farklı tarihsel ve entelektüel kaynakları olmuştur. İslam medeniyetinde ortaya çıkıp gelişen düşünce sistemlerinin kuruluşunda Arap düşüncesinden, Fars ve Türk düşüncesine, Hint düşüncesinden İlk ve Orta Çağ Batı düşüncesine kadar pek çok kaynağın tesiri vardır. Fakat nihai olarak hâsıl olan düşünce ve sistemlerin asıl odak noktasını İslam dini oluşturmaktadır.

Bu açıdan, genel olarak İslam düşüncesinin kaynağında Kur'an, sünnet ve hadisin yer aldığı söylenebilir. Söz konusu kaynaklar birtakım tutum ve davranış ilkeleri belirlemek suretiyle dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizerek, İslam filozoflarının ve âlimlerinin siyaset ve ahlâkla ilgili görüşlerine temel teşkil etmiştir. Böylece onların konuyla ilgili yaklaşımlarının seyrini belirlemiştir.

Diğer yandan Müslümanlar, tercümeler vasıtasıyla öğrendikleri eski kültür ve düşünce sistemlerinden de etkilenmişlerdir. İslam medeniyetinde felsefî düşüncenin doğuşuna etki eden başlıca yabancı felsefeler Antik Yunan, Helenistik, İran ve Hint felsefesi olarak ifade edilebilir. İslam düşünce geleneği, bu yabancı kaynaklar arasında temel ilhamını, tercüme edilen Yunan eserlerinden almıştır. İran ve Hint felsefe geleneğinin rolü ise, Yunan felsefesine kıyasla, oldukça sınırlı kalmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Yunan veya Helen filozoflardan etkilenmiş olmaları İslam düşüncesinin özgün olmadığı anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle, Yunan düşüncesinin basit bir devamı değildir. Her şeyden önce İslam düşünürleri her ne kadar kavramsal çerçeve ve hareket noktası olarak Yunan felsefesinin kendilerine intikal etmiş şekline bağlı kalmışlarsa da, onlar için belirleyici olan ya da daha üstün ve baskın çıkan İslam kültürü olmuştur. İslam düşüncesi, tüm bu kaynaklardan ne almış olursa olsun, bunların hepsi karakteristik olarak İslamî olan yeni bir kalıp içinde dönüştürülmüş ve hazmedilmiştir.

Kısacası İslam düşüncesi, düşünce tarihi içinde özel bir yere sahip, kendine has özellikleri ve özgünlüğü olan, yaratıcı bir felsefedir. Dolayısıyla bu felsefeyi basit bir derleme veya Yunan felsefesinin eksik veya tahrif edilmiş bir tekrarı olarak görmek son derecede hatalıdır. Bu durum İslam siyaset ve ahlâk düşüncesi için de geçerlidir. İslam siyasi düşüncesi Hint, İran ve Yunan siyasi düşüncelerinden etkilenmekle birlikte, özgün katkılar da sunmuştur. Müslüman düşünürlerin özgün başarıları, Batı'nın ilmî ve felsefî manada geri kaldığı Orta Çağ'ı adeta bir altın çağa çevirmiştir.

İslam düşünürlerinin siyaset felsefeleri, Yunan filozoflarda olduğu gibi, onların genel felsefelerinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünürler, bir anlamda, genel felsefelerini siyaset ve ahlâkla taçlandırmışlar, ilimler tasnifinde ahlâk ve siyaseti ön planda tutmuşlardır. Bu bakımdan İslam siyaset felsefesini, onun temsilcilerinin metafizik, psikoloji ve ahlâk görüşlerinden ayrı olarak anlamak mümkün değildir.

İslam düşünürleri, Kur'an ve Sünnete dayanan İslam ahlâkını, Yunan ve Helen felsefesinin ahlâkla ilgili terimlerinden ve tasniflerinden hareketle sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Erdem ve mutluluk kavramı etrafında şekillenmiş bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardır. Siyaset düşüncelerini de bu ahlâk anlayışıyla irtibatlı olarak geliştirmişlerdir. İslam siyaset düşüncesinde doğru siyaset, adil yönetim ve erdemli yönetici, gerek birey gerek toplum için en yüce amaç olarak belirlenen mutluluğa erişmenin aracı olarak görülmüştür. İslam düşünürleri,

bu düşünceyle doğru siyasetin, adil yönetimin, erdemli yöneticinin esaslarını belirlemeye çalışmışlardır.

Orta Çağ İslam düşünürleri ahlâk görüşlerini genellikle psikoloji (ilmü'n nefis) temeli üzerine inşa etmişlerdir. İnsandaki nefis ve akıl cevheri, nefsin güçleri ve bu güçlerin bedenle ilişkisini incelemişlerdir. Erdem ve mutluluk teorilerini nefsin cevherliliği, güçleri ve ölümsüzlüğü fikrine dayandırmışlardır. Dolayısıyla insanın psikolojik varlığıyla ilgili bu nefis, akıl ve güç kavramları, ahlâk ve siyaset ilişkisine dair anlayışlarını temellendirirken onların hareket noktaları olmuştur. Zira nefis bilgisi insanın kendini, Allah'ı ve âlemi bilmesine kapı aralamasının yanında, davranışlarını doğasına ve amacına uygun bir şekilde gerçekleştirme şuuru da sağlar. Başka bir deyişle İslam düşüncesinde ilmi'n nefis insan varlığının hem teorik hem de pratik yönden yetkinleşmesinin başlangıcı ve sonu olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı nefis hakkındaki bilgiye düşünürler tarafından ahlâk ve siyaset açısından da büyük önem verilmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde Kindî'yle birlikte ahlâk ve siyaset ile psikoloji arasında bir ilişki kurulmuş ve sonrasında Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından da bu yaklaşım sürdürülmüştür.

Ahlâk felsefesi tarihinde ele alınan temel konulardan biri ahlâki etkinlikler alanında insan için en yüksek değerin ya da varılmak istenen nihai gayenin ne olduğu meselesidir. İslam düşüncesinde, bir yandan İslam dininin ahlâk öğretisi ve ahiret inancı bir yandan da Yunan felsefesinin tesiriyle, ahlâkın gayesi mutluluk (saadet) olarak belirlenmiştir. Müslüman düşünürler mutluluğa dair görüşlerini iyi (hayır), erdem (fazilet), haz (lezzet) ve elem (üzüntü) gibi kavramlarla irtibatlı bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Kindî ve Ebû Bekir Râzî mutluluk konusundaki görüşlerini “üzüntü” ve “üzüntüden kurtulma” üzerine inşa ederlerken, İslam düşüncesinde mutluluk meselesini ilk defa sistematik bir şekilde ele alan Fârâbî olmuştur. Ahlâkın temel ilke ve gayesi olarak *mutluluğun (saadet) kazanılmasını* belirleyen Fârâbî'nin görüşleri kendisinden sonraki düşünürleri de büyük ölçüde etkilemiştir. İslam ahlâk düşüncesinde mutluluk, genel olarak gaye, yetkinlik ve iyi kavramları ile ilişkilendirilmiştir. Her insanın ulaşmak isteği gayelerden bir gaye, tercih ettiği iyilerden bir iyi ve yetkinliklerden insana has olan yetkinlik biçiminde tarif edilmiştir. Mutluluğa yönelik bu bakıştan dolayı İslam ahlâk düşüncesinin gayeci (teleolojik) ve mutlulukçu bir ahlâk görüşü olduğu söylenebilir. Diğer yandan ahlâki eylemlerin meydana gelişi, mutluluğun bilinmesi ve elde edilmesi, kaynağı faal akıl ve dolayısıyla Allah olan ilk bilgilere, ilkelere dayandırılarak açıklanmıştır. Böylelikle ahlâk ile metafizik arasında da bir irtibat kurulmuştur. Bu anlamda İslam ahlâk düşüncesinde teolojik bir yaklaşımın hâkim olduğu da ifade edilebilir.

İslam düşünürleri mutluluğu genel olarak dünyevî (eksik mutluluk, sanal mutluluk, mutluluk zannedilen) ve gerçek mutluluk (uhrevî mutluluk, en yüce/yüksek/son mutluluk, tam mutluluk)

şeklinde iki kategoriye ayırarak açıklamışlardır. Onlar gerçek mutluluğun dünyevî ve maddi hazlardan farklı olarak aklî ve manevî bir haz olduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu en yüce mutluluğun ancak ölümden sonra gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Bunun yanında rezil ahlâklardan ve kötü alışkanlıklardan arınan, şehvet ve öfke güçlerine hâkim olan, bilgi ve erdemle yetkinleşen nefsin, eksik de olsa bu dünyada mutluluğu tadabileceğini savunmuşlardır. Ve bu dünyevî mutluluğun, gerçek mutluluğun kazanılmasında bir aracı olacağı kanaatinde birleşmişlerdir.

Mutluluğu bu şekilde iki boyutta ele alan İslam düşünürleri insanı bu hayatta dünya mutluluğuna, öteki âlemde ise en yüce mutluluğa götüren şeyleri erdem (fazilet) olarak belirlemişlerdir. İslam düşüncesinde erdem kavramı daha çok ahlâkî erdemleri ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Ahlâkî erdemler konusu, Platon ve Aristoteles'in görüşlerine uygun bir şekilde, nefsin temel güçleri ve bunlardan doğan erdemler (fazilet) ve erdemsizlikler (rezilet) çerçevesinde açıklanmıştır. Bu konuda Müslüman düşünürlerin genel olarak Platon'un hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklindeki temel erdemler tasnifini ve Aristoteles'in "orta" ilkesini benimsedikleri açıkça görülmektedir. Onlara göre insanı önce bu dünyada, ardından öte âlemde gerçek mutluluğa götürecektir olan erdemler akıl gücünün şehvet ve öfke güçlerine hâkim olmasına ve iki aşırılığın yani ifrat ve tefritin ortası olan itidalli davranışların gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şekilde mutluluk gayesine ulaşmanın temel vasıtaları olarak erdemlerin belirlenmesi hasebiyle İslam ahlâk düşüncesinin aynı zamanda bir erdem ahlâkı olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda mutluluğun kazanılmasının temel yolu her şeyden önce insanın nefsiyle ilgilidir. Ancak her ne kadar erdemler insanın nefsiyle ilgili olsa da nihayetinde diğer insanlarla ilişkilerinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle düşünürlere göre doğası gereği toplumsal veya siyasal bir varlık olarak yani diğer insanlara muhtaç bir biçimde yaratılan insanın yetkinliği ve mutluluğu ancak toplumsal bir yaşam içerisinde gerçekleşecektir. Bu anlamda insanı mutluluğa götürecektir olan erdemlerin kazanılması ve geliştirilmesi için iyi ve erdemli bir toplumsal düzene gereksinim duyulacaktır.

İslam düşüncesinde, sözü edilen en son yetkinlik ve en yüksek iyi olan en yüce mutluluğa ulaştıracak erdemli bir toplumu oluşturmanın yolu iyi bir yönetimden, yani siyasetten geçmektedir. Nitekim bireyler arasındaki farklılıktan doğan yardımlaşma ve işbirliği mecburiyeti insanları devlet kurmaya yöneltir. Dolayısıyla toplumsal birlikliklerde işlerin düzenlenmesi için siyaset zorunludur. Ayrıca düşünürlere göre insanın ulaşması gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl ulaşılabileceği ancak siyaset sayesinde bilinebilir. İnsanı mükemmelliğe ulaştıracak iyilikler, erdemler ve güzel davranışlar ile insanın mükemmelliğe ulaşmasına engel olan kötülükleri, erdemsizlikleri ve çirkin davranışları ayırt etmesini kişiye sağlayan da siyasettir. Bir bakıma hakiki mutluluk ile dünyevi mutluluğun ne olduğunu insan siyaset sayesinde bilir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde ahlâkın ve de mutluluğun temelinde toplumsal birlikliğin yanı sıra siyasete de yer verilmiştir. Tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi, ahlâk ile siyaset arasında sıkı bir bağ kurulmuştur. Bu

düşünceye göre tek başına varlığını devam ettirmesi mümkün olmayan insanın, toplumsal yaşam ve siyaset olmaksızın ahlâki özünü gerçekleştirmesi, nihai yetkinliğine, mükemmelliğine ulaşması, kısacası mutluluğu elde etmesi de mümkün değildir.

Bu şekilde ahlâki hayatın gerçekleşmesi ve mutluluğa ulaşılabilmesi için toplumsal hayatı ve siyaseti zaruri gören İslam düşünürleri, siyaset felsefelerinde daha çok insanları mutluluğa götürecek ideal siyasi yönetim şekilleri ile ideal yöneticilerin nasıl olması gerektiğinin ardına düşmüşlerdir. Onların siyasete dair görüşlerinde genel anlamda erdemli bir yönetici idaresinde ahlâki önceleyen bir devlet ve siyaset anlayışıyla mutlu bir birey, mutlu bir toplum yaratma düşüncesi hâkimdir.

Fârâbî öncülüğünde, genel anlamda siyasi yönetim (devlet veya şehir) şekilleri ahlâki bir bakış açısıyla tasnif edilmiştir. Söz konusu tasnifin, devleti oluşturan insanların bir araya geliş amaçları, inanç yapıları ve ahlâki özellikleri dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir. Özellikle insanların mutluluk hakkındaki düşünceleri, o insanların yaşadığı şehirdeki (devletteki) siyasi yönetim şeklinin ne tür bir yönetim olduğunun tespiti noktasında büyük önem taşımaktadır. Siyasi yönetim (devlet ve ya şehir) türleri, Platon’dan mirasla “erdemli devlet” ve “erdemli olmayan devlet” şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu ayrıma uygun düşen bir yaklaşımla “erdemli (erdeme dayalı) siyaset” ve “erdemli olmayan (erdemden yoksun) siyaset” tarzında iki türlü siyasetten söz edilebilir.

İslam düşüncesinde bireyin iyi ve güzel davranışları edinmesi, erdemlere sahip olması için “ahlâk”; devlet halkının söz konusu “iyi”ye ulaşması, erdemli olması ve nihai olarak mutlu olması için “siyaset” gerekli görülmektedir. Bu anlamda ahlâk siyasete, yani erdemli devletin kuruluşuna bir hazırlık olarak kabul edilmekte, kişisel ahlâki erdemlerin ve fiillerin, siyasi amaca hizmet etmesi gerektiği düşünülmektedir. Siyaset ise, insanın ahlâki yetkinliğe ulaşmasının, mutluluğu kazanmasının aracı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ahlâk ile siyaset erdemli devlet temelinde bütünleşmektedir. Erdemli devlet bir anlamda ahlâk devletidir. Erdemli devlette uygulanan erdemli siyaset, hem yönetenin hem de yönetilenlerin, onları dünyevî ve ahiret hayatında hakiki mutluluğa ulaştıracak erdemleri elde etmelerini sağlayacaktır. Kısacası İslam düşüncesine göre en iyi yönetim, insanların hem dünya hem de ahiret hayatı gözetilerek gerçekleştirilebilir.

İslam düşünürlerinin siyaset ve ahlâk görüşlerinin şekillenmesinde onların metafizik ve psikoloji algılayışlarının çok önemli etkileri olmuştur. Nitekim evrendeki hiyerarşik düzen örnek alınarak, bu yapılanmanın benzeri toplumsal ve siyasal alanda uygulanmaya çalışılmıştır. Böylece evrenin yöneticisi olan Allah, insanları mutluluğa kavuşturacak ideal siyasi yönetimin de nihai amacı olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış İslam siyaset ve ahlâk düşüncesinin arka planındaki metafizik boyutu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan devlet yapılanmasının, devletin

parçalarının, bu parçaların sahip olduğu erdemlerin insan bedeni ve nefsine benzetilerek açıklanması da onların görüşlerinin psikolojik bir arka planı olduğunu ortaya koymaktadır.

İslam düşünürleri erdemli olmayan devlet düzenlerini (siyasetlerini) de insanın amacı ve mutluluğu açısından ele almışlardır. Bilgisiz, bozuk, değişmiş ve sapkın devletler, erdemden yoksun devletlerdir. Erdemli devletin zıddı olan söz konusu devletlerin niteliği, gerçek ve sahte mutluluğa karşı tutumuna göre belirlenmiştir. Zira bütün devletler gerçek mutluluğu arzulamaz. Bilgisizlik, bozukluk, değişme, sapkınlık gibi niteliklerle belirginleşen geçici ve sahte mutluluk türleri de vardır. Dolayısıyla, gerçek mutluluk yerine bu tür mutlulukları amaçlayan devletler kötü ve erdemden yoksun olanlardır. Yine tüm bu devletlerin yöneticileri ve onların yönetim tarzları, erdemli devletlerin yöneticileri ve onların yönetim biçimlerinin tam tersidir. Aynı durum bu devletlerde bulunan halklar açısından da geçerlidir.

Devletlerin ve toplumların tasnifinde ve isimlendirilmesinde İslam ahlâk psikolojisindeki nefis ve nefsin güçleri anlayışı belirleyici olmuştur. Şöyle ki düşünme gücünün üstün olduğu devletler ve toplumlar erdemli; öfke ve arzu gücünün hâkim olduğu devlet ve toplumlar ise erdemden yoksun olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda yöneticisinin amacı nefsanî arzu ve isteklerini gerçekleştirme, zenginlik, itibar ve saygı görme, başkaları üzerinde egemenlik kurma olan erdemden yoksun siyasette yönetici, kişisel menfaatleri adına halkına haksızlık ve zulüm etmekten imtina etmez. Bu tür bir siyasetin neticesi ise kuşkusuz toplumda mutsuzluğun, huzursuzluğun, düzensizliğin ve kötülüklerin yaygınlaşması olacaktır.

İslam düşünürleri toplumda ortaya çıkabilecek söz konusu kötülöklere ve düzensizliğe karşı, adalet ve sevgiyi erdemli siyasetin, iyi yönetimin temeline yerleştirmişlerdir. Onlar devletteki düzenin, dayanışmanın, birlik ve beraberliğin temel bağı olarak adaleti ve ondan da üstün tuttıkları sevgiyi, belli ölçüde Platon ve Aristoteles'e dayanmakla birlikte, İslamî bir çerçevede açıklamışlardır.

İslam düşüncesinde, insanların yüce mutluluğa ulaşmasını temin etmek maksadıyla, ahlâki ve dinî hayatın düzenlenmesi devletin ve dolayısıyla yöneticinin görevi olarak kabul edilmiştir. Devlet, bu görevini, Allah'ın yasakladığı kötülöklere ortadan kaldırmak, nefisleri eğitmek, insanların zararlı, kötü, haksız işlerine müdahale ederek iyiliklere ve adalete sevk etmek, insanlar arasında sevgi tohumları ekmek, kısacası onların ahlâken yükselebilecekleri elverişli ortamı sağlamak suretiyle gerçekleştirecektir. Bu gerçekleştiği müddetçe toplumda huzur ve düzen sağlanır. Devletin varlığı daim olur. Bu bakımdan İslam düşünürleri devletin devamlılığı için doğru siyasetin temelinde fiziki gücün değil; adalete, sevgiye, ahlâka ve dine dayalı manevi gücün bulunması gerekliliğini vurgulamışlardır.

Bu açıdan İslam düşünürlerine göre toplumda ve devlette en önemli unsur yöneticidir. Erdemli toplumlar ortaya çıkarabilmek için, öncelikle siyasi sistemin merkezine konulan yöneticinin erdemli ve her yönüyle mükemmel olması gereği vurgulanmıştır. Bunun için yönetici işe öncelikle kendisinden başlamalıdır. Nefsini terbiye etmeli ve ahlâki vasıfları kazanmak için gayret sarf etmelidir. Kur'an ve hadiste emredilen iyi bir Müslüman'da bulunması gereken tüm özellikleri bizzat şahsında taşınmalıdır. Yönetici bu yönüyle hem Allah'a karşı iyi bir kul, hem de halkına karşı örnek alınan bir kişi, ahlâki bir önder olmalıdır.

İslam düşünürlerinin ortaya koyduğu şekliyle, yöneticilerin sahip olması gereken ahlâki nitelikler ise dört temel erdem olarak ifade edilen hikmet, şecaat, iffet ve adalet erdemleriyle özetlenebilir. Yöneticiler erdemli olunca, onu örnek alan yönetilenler de erdemli olur ve iyi bir toplumsal düzen hâsıl olur. Dolayısıyla İslam siyaset düşüncesine göre böyle bir yöneticinin olduğu devlette tüm işler güzel ve düzgün olur. Halk huzur ve refah içinde yaşar. Hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşabilir.

Görüldüğü üzere Orta Çağ İslam düşüncesinde siyaset ve siyasetçi/yönetici, ahlâkın iyi/erdemli yaşam ve nihai mutluluk idealini gerçekleştirecek bir araç olarak belirlemektedir. Ancak bugün geline nokta, siyasetin söz konusu ideali gerçekleştiren bir araç olarak görüldüğünü söylemek güçtür. Zira modern dünyada siyasete ve siyasetçiye duyulan güvende ciddi bir azalma vardır. Hemen her toplumda siyasal ahlâkın bozulduğundan yakınılmaktadır. Bu bozulmanın temel göstergesi olarak rüşvet, zimmet, irtikap, rant kollama, kayırmacılık gibi yolsuzlukların artışı gösterilmektedir. Yani siyasal karar alıcıların kamusal yarar yerine sadece kendilerinin ya da sınırlı bir kesimin çıkarlarını öncelikledikleri yönünde bir algı vardır. Ayrıca siyasal alanda yaşanan söz konusu ahlâki bunalımın, ekonomiden bilime, sağlıktan eğitime, güvenlikten adalet, kısacası toplumsal yaşamın her alanına sirayet ettiği düşünülmektedir.

Kuşkusuz benzer sorunlar, farklı düzeylerde, tarih boyunca her toplumda yaşanmıştır. Ancak günümüzde bu denli tartışılması ve sorgulanmasında kitle iletişim olanaklarındaki ve teknolojiadaki gelişmelerin önemli payı olduğu söylenebilir. Zira artık siyasal alanda yaşananların neredeyse tümü vatandaşların gözü önünde cereyan etmektedir. Siyasi faillerin tutum ve davranışlarından anında haberdar olunmaktadır. Bunlardan ahlâk dışı olduğu düşünülenlere aynı hızla tepki gösterilmekte ve siyasetçiler eleştirilmektedir.

Genel olarak küresel boyutta varlığı kabul edilen bu sorunlar, çağdaş İslam dünyasının da sorunları olarak görülmektedir. Bu yüzden günümüzde, siyasetteki söz konusu bozulmanın ahlâk temelinde düzenlenmesi gerektiği düşünülmektedir. İslam dünyası, sorunlarını çözme noktasında kılavuz alacağı oldukça zengin, kadim bir düşünce birikimine sahiptir. Felsefelerinde erdemi ve ahlâkı öne çıkaran İslam düşünürlerinden günümüze kalan birikimden ve mirastan mutlaka yararlanılmalıdır. Bu mirasa uygun bir şekilde, sorunun çözümüne öncelikle devlet yönetiminin

tepesinden yani siyasetçiden başlanmalıdır. Bu hususta akla ilk gelen çözüm önerilerinden biri, birtakım hukuki düzenlemeler yapılması, özel bir “siyasal ahlâk” yasasının çıkarılması ve böylece siyasi faillerin ahlâka aykırı iş ve eylemlerinin yaptırımı tabi tutulması olabilir. Ancak bunun tek başına bir çözüm olacağını söylemek güçtür. Zira siyasal ahlâk, teknik ve mevzuata ilişkin düzenlemelerin ötesinde, öncelikle bir zihniyet meselesidir.

Yasal ve idari tedbirlerden elbette ki yararlanılabilir. Ancak her şeyden önce, başta yönetim kademesi olmak üzere, toplumun geneline yayılmış bir zihniyet dönüşümüne, ahlâki yeniden yapılanmaya, tutarlı bir ahlâk anlayışına ihtiyaç vardır. Siyasetten eğitime, bilimden sağlığa, medyadan iş dünyasına kadar pek çok alanda tüm kurumlarda, mesleklerde ve nihayetinde toplumun bütününde ahlâki ilkelerin, erdemlerin ve standartların yerleştirilmesi konusunda kararlı ve bilinçli bir çaba gösterilmelidir. Ahlâk ölçütlerini belirleme noktasında ise kadim düşünce mirasının zenginliklerinden istifade edilmelidir. Kendi kültür tabanına dayalı manevi değerlere sahip çıkılmalı, ilim ve felsefe ortamı oluşturma yolları aranmalıdır. Kadim değerler toplumsal ve siyasal yaşamın her alanında yaşatılmalıdır.

Siyasetçiler halkın içinden çıkan kimselerdir. Dolayısıyla halkın genelinin ahlâk yapısını, erdemlerini ve zaafalarını yansıtır. Bu yüzden eğitimin her kademesinde, toplumun genç bireylerine yani geleceğin siyasetçilerine, yöneticilerine ahlâki değerler öğretilmeli ve erdemler kazandırılmalıdır. Her ne kadar siyasetçiler halkın içinden çıkan kimseler ise de herhangi bir vatandaştan daha yüksek, daha nitelikli ahlâki standartlara sahip olmalıdırlar. Zira devlet yönetiminin başında olanların aldığı kararlar yalnızca kendilerini değil toplumun tamamını ya da büyük çoğunluğunu ilgilendirmektedir. Bu yüzden siyasetçiler karar ve davranışlarında daha dikkatli ve üstün bir sorumluluk bilinciyle hareket etmelidirler. Bu noktada İslam siyaset düşüncesinde âlimlerle istişareye verilen önemden ilhamla, siyasal karar mekanizmasının aktörlerine danışmanlık hizmeti verecek, ahlâk alanında ilmî yetkinliği olan kişilerden oluşan bir istişare kurulunun varlığı yararlı olabilir. Ayrıca tüm kamu görevlilerine ahlâk konusunda verilecek sürekli eğitim ve danışmanlık hizmetleriyle siyasal ahlâkın kapsamı genişletilebilir.

Netice itibarıyla, siyasal alandaki sorunların giderilmesi ve iyi bir siyasal düzenin oluşturulması, siyasetin değerler temeli üzerine inşa edilmesiyle mümkündür. Bu ancak siyasal süreçlerde yer alan tüm aktörlerde bütünsel olarak ahlâkın yerleşmesiyle gerçekleşebilir. Çağdaş İslam dünyası, bunu gerçekleştirirken rehberlik alabileceği kadim ve zengin bir ilmî birikime sahiptir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1993), “Siyasal Ahlâk ve Devlet”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (283-289), Ankara: Bilgi Yayınevi.

Akarsu, Bedia (2016), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 15. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Aktan, Coşkun Can (1993), “Siyasal Ahlak Sorunu ve Çözüm Önerileri”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (429-433), Ankara: Bilgi Yayınevi.

Alkan, Türker (1993), “Siyasal Ahlak”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (16-246), Ankara: Bilgi Yayınevi.

Alper, Ömer Mahir (2009), “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, içinde (47-86), Ankara: Elis Yayınları.

Âmirî (2014), “Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm (İslâm'ın Üstünlüğü)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı içinde (197-204), İstanbul: Klasik Yayınları.

Aristofanes (2010), “Bulutlar”, **Eski Yunan Komedyaları 3**, içinde (59-114), (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

Aristoteles (2014a), **Nikomakhos'a Etik**, (Çev. Zeki Özcan), Ankara: Sentez Yayıncılık.

_____ (2014b), **Ruh üzerine**, (Çev. Zeki Özcan), 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.

_____ (2014c), **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), 16. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

_____ (2016), **Magna Moralia–Büyük Etik**, (Çev. Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

_____ (2017), **Eudemos'a Etik**, (Çev. Saffet Babür), 2. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

_____ (2018), **Metafizik**, (Çev. Y. Gurur Sev), 4. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Arnhart, Larry (2008), **Plato'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), 3. Baskı, Ankara: Adres Yayınları.

Arslan, Ahmet (1999), **İslâm Felsefesi Üzerine**, Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın, İbrahim Hakkı (2009), “İslâm Ahlâk Teorilerinin Özgünlük Problemi Üzerine”, Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, içinde (99-113), Ankara: Elis Yayınları.

- Aydın, İnanet (2016), **Yönetmel, Mesleki ve Örgütsel Etik**, 7. Baskı, Ankara: Pegem Akademi.
- Badiou, Alain (2016), **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, (Çev. Tuncay Birkan), 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauer, Thomas (2021), **Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?**, (Çev. Hülya Yavuz Akçay), İstanbul: Runik Kitap.
- Bauman, Zygmunt (2016), **Postmodern Etik**, (Çev. Alev Türker), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayrakdar, Mehmet (2009), "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, içinde (15-27), Ankara: Elis Yayınları.
- _____ (2018), **İslâm Felsefesine Giriş**, 14. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayram, Ahmet Kemal (2005), "Modern Etik ve Siyaset", **2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu**, 18-19 Kasım, Sakarya, 43-55.
- _____ (2013), "Etik, Ahlak ve Siyasal Değerler", Celalettin Vatandaş (Ed.), **Bilim ve Ahlak**, içinde (13-33), İstanbul: Açılım Kitap.
- Bergson, Henri (2016), **Etik ve Politika Dersleri**, (Çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Billington, Ray (2011), **Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş**, (Çev. Abdullah Yılmaz), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bircan, Hasan Hüseyin (2016), **İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Broadie, Alexander (2017), "Maimonides (İbn Meymûn)", Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (393-408), İstanbul: Açılımkitap.
- Canto-Sperber, Monique (2011), "Ahlak Felsefesi", (Çev. İsmail Yerguz), Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (Yay. Haz.), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, 2. Baskı içinde (30-41), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2015), **Etik-Ahlak Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- _____ (2016a), **Uygulamalı Etik**, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- _____ (2016b), **Ortaçağ Felsefesi**, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

- Challaye, Felicien (2015), **Dinler Tarihi**, (Çev. Samih Tiryakioğlu), 7. Basım, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Corbin, Henry (2010), **İslâm Felsefesi Tarihi – Cilt: 1**, (Çev. Hüseyin Hatemî), 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crick, Bernard (1973), **In Defence of Politics**, Harmondsworth: Penguin Books.
- Çağrı, Mustafa (2014), **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, 6. Baskı, İstanbul: Dem yayınları.
- Çaha, Ömer (2003), “Modern Dünyada Siyasi Etik”, **İslâmiyât**, 6(1), 119-128.
- _____ (2013), **Siyasi Düşüncelere Giriş**, 3. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.
- Çalışır, Gülsüm (2013), “Medya ve Etik”, Celalettin Vatandaş (Ed.), **Bilim ve Ahlak, içinde** (223-243), İstanbul: Açılım Kitap.
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet (2015), **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Çubukçu, İbrahim Agâh (1986), **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (1987), **Türk-İslâm Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çüçen, A. Kadir (2013), **Felsefeye Giriş**, 9. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Demirkol, Murat (2014), “İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler”, Müfit Selim Saruhan (Ed.), **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, 2. Baskı *inde* (121-167), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Dursun, Davut (2005), “Siyaset ve Ahlâk: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu”, **2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu**, 18-19 Kasım, Sakarya, 17-25.
- _____ (2006), **Siyaset Bilimi**, 3. Baskı, İstanbul: Beta Basım Yayın.
- _____ (2009), “Siyasetle Ahlak ve Değerler Dünyasının Sorunlu İlişkileri Üzerine”, **Dem Dergi**, 2(5), 58-65.
- Duverger, Maurice (1971), **Politikaya Giriş**, (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Fahri, Macid (2004), **İslam Ahlâk Teorileri**, (Çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arka), İstanbul: Litera Yayıncılık.

- Fârâbî (1987), **Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- _____ (1993), **Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)**, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- _____ (2012), **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**, (Çev. Mehmet S. Aydın, vd.), 2. Baskı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- _____ (2013), **Tahsîlu's-Sa'âda (Mutluluğun Kazanılması)**, (Çev. Ahmet Arslan), 3. Baskı, Ankara: Divan Kitap.
- _____ (2014a), "Uyûnü'l-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)", Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı içinde (117-126), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014b), "Risâle fî Me'âni'l-Akl (Aklın Anlamları)", Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı içinde (127-137), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014c), "Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kalbe te'allümi'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)", Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı içinde (109-115), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2015a), **El-Medinetü'l Fâzıla (İdeal Devlet)**, (Çev. Ahmet Arslan), 7. Baskı, Ankara: Divan Kitap.
- _____ (2015b), **İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)**, (Çev. Ahmet Arslan), 5. Baskı, Ankara: Divan Kitap.
- Feldman, Fred (2016), **Etik Nedir?**, (Çev. Ferit Burak Aydar), 3. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Frankena, William (2007), **Etik**, (Çev. Azmi Aydın), Ankara: İmge Kitabevi.
- Freudenthal, Gad (2017), "Gersonides: Levi Ben Gershom", Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (409-425), İstanbul: Açılımkitap.
- Garner, Robert vd. (2016), **Introduction to Politics**, 3. Edition, New York: Oxford University Press.
- Gazzâlî (1971), **İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fî'l-İ'tikâd)**, (Çev. Kemal Işık), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (1981), **Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları.

- _____ (2002), **Makasid El-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)**, (Çev. Cemaleddin Erdemci), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- _____ (2007), **İlahî Ahlâk (el-Maksadül'esnâ şerh-u es-mâil-lâhilhusnâ)**, (Çev. Yaman Arıkan), İstanbul: Uyanış yayınevi.
- _____ (2014a), **Kalplerin Keşfi (Mukâşefetu'l Kulûb)**, (Çev. Recep Tutar), İstanbul: Yasin Yayınevi.
- _____ (2014b), **İmâm-ı Gazâlî'den Yönetim Sırları (Nasihatu'l Mülûk)**, (Çev. İbrahim Doğu), İstanbul: Çelik Yayınevi.
- _____ (2015a), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn(Cilt: 3)**, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- _____ (2015b), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn(Cilt: 1)**, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- _____ (2015c), **Kimyâ-yı Saâdet**, (Çev. Ali Arslan), İstanbul: Ataç Yayınları.
- _____ (2015ç), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn(Cilt: 4)**, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- _____ (2015d), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn(Cilt: 2)**, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Goodman, Lenn E. (2017), "Saadia Gaon El-Feyyûmî", Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı, içinde (359 -377), İstanbul: Açılımkitap.
- Gutas, Dimitri (2016), "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", (Çev. İbrahim Halil Üçer), M. Cüneyt Kaya (Ed.), **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, 3. Baskı içinde (777-797), Ankara: İSAM Yayınları.
- Gündüz, Mustafa (2016), **Ahlâk Sosyolojisi**, 3. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Haklı, Şaban (2009), "Felsefî Değeri Bakımından İslâm Felsefesi Hakkında Bir Deneme", Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, içinde (115-131), Ankara: Elis Yayınları.
- Hatiboğlu, Mehmet Said (1979), "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 23(1), 121-213.
- Heywood, Andrew (2006), **Siyaset**, Buğra Kalkan (Ed.), (Çev. Bekir Berat Özipek vd.), Ankara: Liberte Yayınları.
- Hyman, Arthur (2017), "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (337-358), İstanbul: Açılımkitap.

Hökelekli, Hayati (2009), “Güç İsteği, Siyaset ve Değer İlişkisi”, **Dem Dergi**, 2(5), 24-29.

İbn Bacce (2014a), “Risâletü’l-vedâ (Vedâ Risâlesi)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (423-432), İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Haldun (2016), **Mukaddime**, (Haz. Süleyman Uludağ), 12. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Miskeveyh (2013), **Tehzîbu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)**, (Çev. Abdulkadir Şener, vd.), 2. Baskı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

_____ (2014a), “Risâle fi’l-lezzât ve’l-âlâm (Lezzet ve Elem Üzerine)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (261-267), İstanbul: Klasik Yayınları.

_____ (2014b), “el-Fevzü’l-asğar (Küçük Başarı)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (253-260), İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Rüşd (1955a), “Kitab’ül-Keşf”, Nevzad Ayasbeyoğlu, **İbn Rüşd’ün Felsefesi**, *içinde* (35-150), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

_____ (1955b), “Fasl-ül-Mekaal”, Nevzad Ayasbeyoğlu, **İbn Rüşd’ün Felsefesi**, *içinde* (1-34), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

_____ (2014), “Hel yettesil bi’l-akli’l-heyûlânî el-aklû’l-fa’âl ve hüve mültebisün bi’l-cism (Fa’âl Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (495-500), İstanbul: Klasik Yayınları.

_____ (2016), **Telhîsu Kitâbi’n-Nefs (Psikoloji Şerhi)**, (Çev. Atilla Arkan), 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık.

_____ (2018), **Siyasete Dair Temel Bilgiler (Ed-Darûrî fi’s-Siyase)**, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), İstanbul: Bordo Siyah.

İbn Sînâ (2013), **Kitâbu’l-Hudûd (Tanımlar Kitabı)**, (Çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan), Ankara: Elis Yayınları.

_____ (2014a), “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (295-298), İstanbul: Klasik Yayınları.

_____ (2014b), **Metafizik (el-İlahiyat)**, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.

_____ (2014c), “el-Kasîdetü’l-ayniyyetü’r-rûhiyye fi’n-nefs (Ruh Kasîdesi)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (325-334), İstanbul: Klasik Yayınları.

- _____ (2015), **Risâle fi's-se'âde ve'l-huceci'l-'aşere (Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil)**, (Çev. Fatih Toktaş), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- _____ (2017), **İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)**, (Çev. Muhittin Macit vd.), 4. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____ (2018), **en-Necât**, (Çev. Kübra Şenel), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____ (2019a), **Ahvâlu'n-Nefs**, (Çev. İsmail Hanoğlu), Ankara: Elis Yayınları.
- _____ (2019b), "Risâle fi'n-Nefs ve bekâiha ve me'âdiha (Nefsâni Kuvvetler Hakkında Araştırma)", **Ahvâlu'n-Nefs**, (Çev. İsmail Hanoğlu), *içinde* (111-150), Ankara: Elis Yayınları.
- _____ (2019c), "Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha (Nefs-i Natika'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale)", **Ahvâlu'n-Nefs**, (Çev. İsmail Hanoğlu), *içinde* (150-164), Ankara: Elis Yayınları.
- _____ (2019ç), "Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika (Nefs-i Natika Üzerine Söz)", **Ahvâlu'n-Nefs**, (Çev. İsmail Hanoğlu), *içinde* (165-171), Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Teymiye (1985), **Siyaset (es-Siyasetü's-şer'iyye)**, (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İhvân-ı Safâ (2014), "Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefa (İhvân-ı Safâ Risâleleri)", Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı *içinde* (215-228), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Karaman, Hüseyin (2014), "İslâm Ahlâkında Temel Erdemler", Müfit Selim Saruhan (Ed.), **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, 2. Baskı *içinde* (197-213), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kaya, Mahmut (2014), "Kindî ve Felsefesi", Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı *içinde* (15-104), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindî (2014a), "Risâle fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm (Tarifler Üzerine)", Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı *içinde* (178-189), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014b), "Kelâm fi'n-Nefs Muhtasar Vecîz (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz)", Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı *içinde* (251-252), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014c), "Risâle fi Ennehû Tûcedu Cevâhir lâ Ecsâm (Cisimsiz Cevherler Üzerine)", Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı *içinde* (240-243), İstanbul: Klasik Yayınları.

- _____ (2014ç), “el-Kavl fi’n-Nefs (Nefis Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (244-250), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014d), “Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (126-177), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014e), “Risâle fi Mâhiyyeti’n-Nevm ve’r-Rü’yâ (Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (253-263), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014f), “Risâle fi’l-Akl (Akıl Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (264-267), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014g), “Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hamse (Beş Terim Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (286-294), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014ğ), “Risâle fi kemiyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli’l-felsefe (Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Onlara Duyulan İhtiyaç Üzerine)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (268-285), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014h), “Risâle fi’l-hîle li-def’i’l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (295-312), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2014ı), “Kindî’nin Hikemiyâtı”, Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, 3. Baskı içinde (313-324), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kogan, Barry (2017), “Judah Halevî”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (385-392), İstanbul: Açılımkitap.
- Konfüçyüs (2000), **Konuşmalar**, (Çev. Muhaddere Nabi Özerdim), Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- Köker, Levent (1993), “Modern Demokrasinin Çelişkileri Açısından Bilim-Ahlak-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Deneme”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlâk ve Siyasal Ahlâksızlık**, içinde (338-344), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kranz, Walther (1945), “Eflâtun ve Devlet”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, 1(1), 161-164.
- Kropotkin, P. A. (2016), **Etik**, (Çev. Sinan Altıparmak), İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Ksenophon (1997), **Sokrates’ten Anılar**, (Çev. Candan Şentuna), 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (2009), “Felsefî Etik ve ‘Meslek Etikleri’ ”, Harun Tepe (Yay. Haz.), **Etik ve Meslek Etikleri**, 2. Baskı *içinde* (27-43), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, Ankara.

Kur’an, A’lâ Suresi.

_____ Bakara Suresi.

_____ Hadîd Suresi.

_____ Hicr Suresi.

_____ İsrâ Suresi.

_____ Mâide Suresi.

_____ Nahl Suresi.

_____ Nisâ Suresi.

_____ Zuhurf Suresi.

_____ Zümer Suresi.

Kutluer, İlhan (2009), “İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?”, Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, *içinde* (29-46), Ankara: Elis Yayınları.

Lancaster, Irene (2017), “İbn Gabirol”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı *içinde* (379-384), İstanbul: Açılımkitap.

Lasswell, Harold D. (1958), **Politics: Who Gets What, When, How**, New York: Meridian Books.

Leaman, Oliver (2017), “Giriş”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 2**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı *içinde* (333-336), İstanbul: Açılımkitap.

Lipset, Seymour Martin (1986), **Siyasal İnsan**, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Teori Yayınları.

Lipson, Leslie (2003), **Uygarlığın Ahlâki Bunalımları**, (Çev. Jale Çam Yeşiltaş), 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Machiavelli, Niccolo (2015), **Prens**, (Çev. Nevin Yeni), İstanbul: Alfa Yayınları.

MacIntyre, Alasdair (2001), **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Maghaminiya, Mohammed (2013), “Hukuk Bilimi ve Etik”, Celalettin Vatandaş (Ed.), **Bilim ve Ahlak, içinde** (105-126), İstanbul: Açılım Kitap.
- Mâverdî (2013), **Yönetimin Esasları (Teshîlû'n-nazar ve ta'cîlû'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk)**, (Çev. Mehmet Ali Kara), 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık.
- _____ (2015), **El-Ahkâmü's Sultaniye**, (Çev. Ali Şafak), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- _____ (2016), **Siyaset Sanatı (Kitabü'l-Nasihâtü'l-Mülûk)**, (Çev. Mustafa Sarıbiyık), 2. Baskı, İstanbul: ARK Kitapları.
- _____ (2018), **Edebü'd-Dünya Ve'd-Din (İslâm'da Dünya ve Din Edebi)**, (Çev. Ersan Urcan), İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Mücahid, Huriye Tevfik (2012), **Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce**, (Çev. Vecdi Akyüz), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2017), “İslâm Felsefesinin Kanyakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 1**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı *inde* (45-58), İstanbul: Açılımkitap.
- Nizamülmülk (2015), **Siyasetnâme**, (Çev: Nurettin Bayburtlugil), 11. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Numânû'l-Hak, Seyyid (2017), “Hint ve Fârisî Arkaplan”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 1**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı *inde* (73-92), İstanbul: Açılımkitap.
- Nuttall, Jon (2011), **Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, (Çev. Abdullah Yılmaz), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- O'Leary, DeLacy (1971), **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, (Çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay), 2. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Olguner, Fahrettin (2017), **Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine**, 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özlem, Doğan (2002), **Kavramlar ve Tarihleri I**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- _____ (2006), **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları - Kavramlar ve Tarihleri II**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- _____ (2015), **Etik-Ahlak Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Notos Kitap.

- Özturan, Hümeýra (2011), “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 9(17), 169-202.
- Peters, F. E. (2017), “Yunan ve Süryâni Arkaplan”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 1**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (59-72), İstanbul: Açılımkitap.
- Pieper, Annemarie (2012), **Etîğe Giriş**, (Çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon (2007), **Yasalar**, (Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür), 3. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- _____ (2010), **Mektuplar**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- _____ (2017), **Diyaloglar**, 14. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017a), “Kriton-Ödev Üstüne”, (Çev. Tanju Gökçöl), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (277-294), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017b), “Gorgias-Söylev Sanatı Üstüne”, (Çev. Melih Cevdet Anday), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (41-135), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017c), “Sokrates’in Savunması”, (Çev. Teoman Aktürel), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (7-39), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017ç), “Menon-Erdem Üstüne”, (Çev. Adnan Cemgil), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (137-188), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017d), “Kharmides-Bilgelik Üstüne”, (Çev. Tanju Gökçöl), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (295-327), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017e), “Lakhes-Cesaret Üstüne”, (Çev. Tanju Gökçöl), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (329-358), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2017f), “Protagoras-Sofistler Üstüne”, (Çev. Tanju Gökçöl), **Diyaloglar**, 14. Baskı içinde (389-446), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (2018a), **Devlet**, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), 35. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- _____ (2018b), **Devlet Adamı**, (Çev. Furkan Akderin), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinos (2011), **Dokuzluklar (Enneades) V**, (Çev. Zeki Özcan), Ankara: Birleşik Yayınevi.

- Popper, Karl R. (2014), **Açık Toplum ve Düşmanları**, (Çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe), 4. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.
- Râzî, Ebû Bekir (2014), “Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefîyye (Filozofça Yaşama)”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 9. Baskı içinde (73-82), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2015), **et-Tıbbu’r-rûhânî (Ruh Sağlığı)**, (Çev. Hüseyin Karaman), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1996), **Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi**, (Çev. Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Russell, Bertrand (2014), **Etik, Toplum, Siyaset**, (Çev. Funda Sezer), İstanbul: Say Yayınları.
- _____ (2018a), **Batı Felsefesi Tarihi – 1. Cilt**, (Çev. Ahmet Fethi), 6. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- _____ (2018b), **Batı Felsefesi Tarihi – 2. Cilt**, (Çev. Ahmet Fethi), 4. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2004), “Politik Teori, Modernite ve Etik”, **Doğu Batı Dergisi**, 1(4), 3. Baskı, 55-60.
- Shayegan, Yegane (2017), “Yunan Felsefesinin İslâm Âlemi’ne İntikâli”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslâm Felsefesi Tarihi - Cilt: 1**, (Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), 2. Baskı içinde (113-130), İstanbul: Açılımkitap.
- Singer, Peter (2015), **Pratik Etik**, (Çev. Nedim Çatlı), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Soysal, Mümtaz (2009), “Politika ve Etik”, Harun Tepe (Yay. Haz.), **Etik ve Meslek Etikleri**, 2. Baskı içinde (211-223), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları.
- Stroll, A. A. vd. (2014), **Etik Kuramları**, Mehmet Türkeri (Der. ve Çev.), 3. Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Sunar, Cavit (1967), **İslâm Felsefesi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Şenel, Alâeddin (1993), “Siyasal Ahlak Kapsamı-Açmazları-Tipolojisi”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (257-282), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tanilli, Server (2014), **Yaratıcı Aklın Sentezi: Felsefeye Giriş**, 14. Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Tanyol, Cahit (1960), **Sosyal Ahlâk**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Taylan, Necip (2018), **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, 10. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tepe, Harun (1993), “Siyaset Ahlakı ya da Siyasetçinin Ahlakı”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (290-296), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- _____ (2004), “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: ‘Etik’ Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik”, **Doğu Batı Dergisi**, 1(4), 3. Baskı, 11-27.
- _____ (2011), **Etik ve Metaetik**, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Topçu, Nurettin (2017), **Ahlâk**, 11. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tubbs, Nigel (2017), **Batı Felsefesi Tarihi**, (Çev. Doğan Barış Kılınç), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Turan, Şerafettin (1993), “Tarih Boyunca Siyasal Ahlak”, Türker Alkan (Yay. Haz.), **Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık**, içinde (315-337), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tûsî, Nasîrüddîn (2016), **Ahlâk-ı Nâsırî**, (Çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov), 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Türk, Duygu (2016), “Hazla Görev Arasında Helenistik Düşünce”, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, 7. Baskı içinde (153-164), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkeri, Mehmet (Der. ve Çev.) (2014), **Etik Kuramları**, 3. Baskı, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Üçer, İbrahim Halil (2016), “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, M. Cüneyt Kaya (Ed.), **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, 3. Baskı içinde (37-90), Ankara: İSAM Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2016), **Ahlâk**, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- _____ (2017), **Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi**, 7. Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Burslav, Kivamettin (t.y.), **Farabi**, Ankara: Kanaat Kitabevi.
- Vural, Mehmet (2009), “İslâm Felsefesi Özgün müdür?”, Mehmet Vural (Ed.), **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, içinde (7-14), Ankara: Elis Yayınları.
- Weber, Max (2014), **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. Taha Parla), 14. Baskı, İstanbul: Deniz Yayınları.
- Yalçinkaya, Ayhan (2016a), “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, 7. Baskı içinde (23-90), İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____ (2016b), “Platon’un ‘Biliş’i”, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, 7. Baskı *içinde* (91-125), İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2016c), “İlahi Siyaset”, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, 7. Baskı *içinde* (197-234), İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2016ç). “Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce”, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, 7. Baskı *içinde* (237-262), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaran, Cafer Sadık (2010), **Ahlak ve Etik**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yelken, Ramazan (2009), “Sosyolojinin Ontolojik Haritası: Sosyoloji ve Etik”, Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram (Ed.), **Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem**, *içinde* (153-176), Ankara: Adres Yayınları.
- Yılmaz, Nihat (2013), “Siyasal Etik Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, Celalettin Vatandaş (Ed.), **Bilim ve Ahlak**, *içinde* (35-59), İstanbul: Açılım Kitap.
- Yücel, Hasan Ali (2018), **İyi Vatandaş İyi İnsan**, 11. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yüksel, Cüneyt (2010), **Siyasette Etik**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Zeller, Eduard (2017), **Grek Felsefesi Tarihi**, (Çev. Ahmet Aydoğan), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Erol ŞİMŞEK, 2004 yılında Hopa Karadeniz İlköğretim Okulu’nu; 2008 yılında Hopa Yabancı Dil Ağırlıklı Lisesi’ni; 2012 yılında Uludağ Üniversitesi – İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü’nü; 2014 yılında da Karadeniz Teknik Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda yüksek lisans programını bitirdi. 2014 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda doktora programına başladı. Hâlen Amasya Üniversitesi – Gümüşhacıköy Hasan Duman Meslek Yüksekokulu’nda “öğretim görevlisi” olarak çalışmaktadır.

ŞİMŞEK, bekâr olup, İngilizce bilmektedir.