



**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ŞEHİR KAVRAMI: FELÂSİFE
ÖRNEĞİ (9-12. YÜZYILLAR)**

Yüksek Lisans Tezi

SALİH DOĞU

TEMMUZ 2022



**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ŞEHİR KAVRAMI: FELÂSİFE
ÖRNEĞİ (9-12. YÜZYILLAR)**

Yüksek Lisans Tezi

SALİH DOĞU

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI**

TEMMUZ 2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

İmza

Salih Doğu

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

İmza

Doç. Dr. Mustakim Arıcı

İMZA SAYFASI

Salih Doğu tarafından hazırlanan ‘.....’ başlıklı bu yüksek lisans tezi, Anabilim/bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Mustakim Arıcı
Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Üyeler:

[Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı
Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

[Doç. Dr. Ateş Uslu]
Kurumu: İstanbul Üniversitesi

.....

Tez Savunma Tarihi: 29/ 07/ 2022

ÖZET

İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ŞEHİR KAVRAMI: FELÂSİFE ÖRNEĞİ (9-12. YÜZYILLAR)

Doğu, Salih

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Bölümü, İslam ve Türk Felsefesi Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mustakim Arıcı

Temmuz, 2022. XI + 166 sayfa.

Tez, Antik Yunan kent devletlerini ifade eden “polis”in felsefe metinlerinde ifade ettiği anlam ile İslâm’ın ilk altı asrındaki belirli literatürde “şehir (medîne)” kavramı arasındaki ilişkiyi konu alacaktır. Kentin doğuşundan, polisin yükselişine ve burada felsefî bir anlam kazanan polisin medine dönüşüm süreci incelenecek ve felâsifenin şehir tasavvuru hakkında bütüncül bir kanıya ulaşılmaya çalışılacaktır. Bununla beraber İslam’ın temel kaynaklarındaki şehir tasavvuru ile ilgili kısa bir analiz de yapılacaktır.

Teşekkül dönemi fıkıh, kelam ve tasavvuf literatüründe şehrin nasıl tanımlandığı, kavrama hangi anlamlar yüklendiği ve şehrin yönetimi ile ilgili sorulara verilen cevapların neler olduğu da aranarak İslâm siyaset düşüncesinin 9. ve 12. yüzyılları arasında belli bir literatür ekseninde şehir kavramının nasıl anlaşıldığı ve nasıl yorumlandığı etrafında bütünlüklü bir sonuca ulaşmayı hedefliyoruz

Çalışmamızda tercümeler döneminde seçilen bazı eserlerden hareketle Arapçada hangi kavramların kullanıldığı, bunlara nasıl karşılıklar verildiği, şehrin yönetim şekilleri ve şehri oluşturan unsurlar gibi bir dizi mesele temel problemin uzantısı olarak incelenecektir. Bu mirasın ardında oluşan İslâm felsefesi literatüründe Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd’ün şehre, şehir türlerine ve şehrin unsurlarına ne gibi anlamlar yükledikleri ve söz konusu problemlere nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: İslam Siyaset Düşüncesi, Polis, Medîne, Siyaset, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Rüşd.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF THE CITY IN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT: THE EXAMPLE OF FALĀSIFA (9TH -12TH CENTURY) DOĞU, SALİH

Master Thesis, Department of Philosophy, Department of Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof: Mustakim Arıcı

July, 2022. XI + 166 page.

This thesis deals with the connection between the meaning of "polis", which expresses the ancient Greek city-states, in philosophical texts, and the concept of "city (Madina)" within the specific literature featured in the classical period of Islam.

Additionally, too, by seeking how the city was defined, what meanings were attached to the concept of the city, and what were the answers to the questions about the administrative management of the city, within the fiqh, kalam, and mysticism literature that appeared in the formation period of Islam, we are aiming to reach a holistic conclusion around how the concept of the city was understood and interpreted on the axis of certain literature between the 9th and 12th centuries of Islamic political thought. From the birth of the city to the rise of the police and the projection of the police, which has gained a philosophical meaning along with this orientation, on "Madina" will be examined, furthermore, It will be tried to reach a holistic and comprehensive view of the philosophers' understanding of the concept of the city. In addition, an analysis will be made about the concept of the city within the main sources of Islam as well. In this study, based on some works selected during the translation period, a range of issues such as which concepts and notions were used in Arabic, how they were responded to, also, which regimes were enforced and the elements that make up the city will be examined as an extension of the main problem.

Afterward, in the literature of Islamic philosophy that emerged following this legacy, it will be discussed what meanings al-Fārābī and Avicenna ascribe to the city types and elements of the city, and how they approached these problems.

Keywords: Islamic Political Thought, Polis, al-Madīna, Politics, al-Fārābī, Avicenna, Ibn Bajja, Ibn Rushd.

Özgeçmiş

06.11.1995 yılında Kırıkkale’de doğdu. Kırıkkale Anadolu İmam-Hatip Lisesi’ni 2015’te bitirmesinin ardından Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2019’da mezun oldu. Aynı sene İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi bölümünde yüksek lisans eğitimine hak kazandı. 2016-2017 yılları arasında Ürdün ve Kuveyt’te eğitim aldı. Hâlihazırda İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi bölümünde araştırma görevliliği vazifesini yürütmektedir.

TEŞEKKÜR

Tez konumu öneren, konuyla ilgili kaynakları paylaşan, tezin içeriğini hassasiyetle kontrol edip ilgili tashihleri yapan, bilgi ve birikimiyle bana yön veren, danışmanım Doç. Dr. Mustakim Arıcı Hocama en kalbî teşekkürlerimi ve minnettarlığımı sunuyorum. Tezimi okuyup, tez savunmama jüri olarak katılan, gerekli tüm düzeltmeleri hassasiyetle benimle paylaşan, tezimle içtenlikle ilgilenen Hocalarım Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı Hocam ile Doç. Dr. Ateş Uslu’ya en samimi teşekkürlerimi sunuyorum. Tezimle ilgili katkılar sunan Doç. Dr. Mehmet Özturan, Doç. Dr. Harun Kuşlu ve Prof. Dr. Mustafa Yıldız Hocalarım ile motivasyon, alaka ve tercümelerdeki destekleri dolayısıyla Arş. Gör. Ahmet Koca, Arş. Gör. Ahmet Harman, Arş. Gör. Furkan Gan ve Zeynep Beyza Atlas’a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak araştırma kaynakları temini konusundaki destekleriyle Necdet Subaşı Hoca’ya ve tüm sıkıntılarında yanımda olan eşim Sevde Doğu’ya şükranlarımı sunuyorum.

Üsküdar/2022

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	iii
İMZA SAYFASI.....	iv
ÖZET.....	v
İNGİLİZCE ÖZET.....	vi
ÖZGEÇMİŞ.....	vii
TEŞEKKÜR.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM 1: KENTİN DOĞUŞUNDAN POLİSE: SİYASAL BİÇİMİN ANLAM DEĞİŞİMİ.....4

1.1: KENTİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	4
1.1.1: Kent, Balık ve Şehir Kelimelerinin Anlamı.....	5
1.1.2: Kentler Dönemi.....	7
1.1.3: Mezopotamya Kent-Devletleri.....	10
1.2: POLİSİN DOĞUŞU.....	17
1.2.1: Atina Polisi.....	22
1.2.2: Polisin Anlamı.....	26
1.2.3: Polisin Unsurları.....	33
1.3: SOKRATES ve POLİS.....	38
1.4: PLATON ve METAFİZİĞİN POLİTİK ÖRNEKLİĞİ BAKIMINDAN POLİS.....	45
1.4.1: Platon'da Polis Türleri.....	49
1.4.2: Platon ve Filozof-Kral.....	52
1.5: ARİSTOTELES ve SİYASETİN DOĞASI BAKIMINDAN POLİS.....	57
1.5.1: Yurttaş-Birey.....	61
1.5.2: Siyasal Örgütlenme Biçimlerinin İyî'sine Dair.....	64

BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİNDE MEDİNE.....70

2.1: KUR'AN-I KERİM ve VAHYE MUHATAP TOPLUM BİRİMLERİ.....70

2.2: MEDİNE'NİN ETİMOLOJİK ve TARİHİ TAHLİLİ.....74

2.3: TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE ŞEHİR TASAVVURLARI.....76

2.3.1: Fıkıh ve Erdemli Şehir.....77

2.3.2: Tasavvuf ve Erdemli Şehir.....81

BÖLÜM 3: İSLAM SİYASET FELSEFESİNİN ŞEHİR TASAVVURLARI.....87

3.1: TEVARÜS DÖNEMİNDE HELENİSTİK POLİSİN ALIMLANIŞI.....87

3.2: DİN ve FELSEFE ARASINDA MİLLE.....94

3.2.1: Medîne'nin Mizâcının Kurucusu ve Koruyucusu Olarak “İlk Başkan”.....102

3.3: AMELÎ ve NAZARÎ AKLIN YASAMA ALANI OLARAK “MEDİNE”.....109

3.3.1: Erdemli Medînedeki Muhalif Bireyler: Nevâbit.....116

3.4: ERDEMLİ MEDİNEYE MUHALİF MEDİNELER.....119

3.5: PEYGAMBER ve ŞEHİR: İBN SİNA ÖRNEĞİ.....125

3.5.1: İbn Sînâ'da Erdemli Medînenin Kurucu Özellikleri.....129

3.5.2: İbn Sînâ'da Erdemli Medînenin Unsurları ve Türleri.....132

3.6: BİREYDEN MEDİNEYE ERDEMİN İNŞASI.....136

3.7: ERDEMLİ MEDİNEDE YAŞAYAN KADINA DAİR.....142

SONUÇ.....146

KAYNAKÇA.....149

GİRİŞ

Polis, Antik Yunan dünyasındaki siyasi bir örgütlenme olmakla beraber, onun doğuşunu hazırlayan sebepler ve yönetilme biçimleri bakımından çağındaki siyasi örgütlenmelerden farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma kendi çağı içerisinde o çağın araştırmacıları tarafından değerlendirilebilir ancak söz konusu kavram felsefî bir miras olarak İslam dünyasına aktarıldığında doğacak farklılaşma ile felsefî/siyasî teoremler, İslam felsefesi çatısı altında ortaya konmayı beklemektedir. Polis ile onun İslam felsefesindeki izdüşümü olan Medîne kavramları temelleri bakımından farklı iki düşünce sisteminin ürünüdürler. Bu dönemde İslam dünyasında alımlanmış polisin, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in gördüğü anlamdaki polis olmayıp Helenistik Polis olarak isimlendirilebilecek polis türü olduğunu düşünmekteyiz. Böyle bir isimlendirme polis özelinde bulunmasa da dönemsel olarak böyle bir polis isimlendirmesine gitme ihtiyacı duyduk. Özellikle İslam Dünyasına söz konusu kavramın intikaliyle ilgili kısımda bu polis türünün akıllara gelmesi gerekmektedir. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik adlı eserinde siyasetin amacının eudamonia(mutluluk), konusunun ise ruh olduğunu belirtmiştir.¹ O, Platon'da da gördüğümüz gibi insanı “zoon politikon” politik bir varlık olarak tanımlar.² İnsanın nihai mutluluğa ulaşacağı en küçük siyasi birim nedir sorusuna Aristoteles'in vereceği polis cevabının, İslam felsefesindeki karşılığı el-Medînetü'l-Fâdıla'dır. İnsanın doğal olarak politik olduğunu, bulabildiğimiz kadarıyla, İslam Tarihi'nde ilk kez Câhiz (ö.255/869) söylemiştir.³ Bu politikliğin kurulduğu medîne, filozof-kral ya da ilk başkanın (er-reisu'l-evvel) tahayyül gücünü kullanarak, felsefî bilginin somutlaştırıldığı siyasi organizasyondur. Araştırmamızda amacımız, bu iki kavramın, klasik dönem diye tabir ettiğimiz 9. ve 12. yüzyılları arasında, İslâm siyaset düşüncesindeki belirli bir literatür ekseninde nasıl anlaşıldığı ve nasıl yorumlandığını tespit etmektir. Söz konusu dönem şehir hakkında düşünen önemli filozofların yaşadığı dönem olarak önem arz etmektedir. Bunun yanında bir diğer amacımız ise problem olarak nomos ile şariat ilişkisinden tezahür etmiş bazı siyasî referanslar ekseninde, söz konusu kavramın açıklanması ve felsefî literatürle

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011), 1102a-10-20.

² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Remzi Kitabevi, 1993), s. 7-10.

³ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Kahire: nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, 1965), s. 408.

tevarüs edilen polis kavramı arasındaki ilişkinin kavramsal ve anlamsal boyutunun ve kavramlara ait unsurların her iki literatürde de ortaya konmasıdır. Bununla ilgili Nikomakhos’a Etik adlı eserin Arapça tercümesinde tevarüs edilmiş kavramlar özel bir öneme sahiptir. Aynı zamanda filozoflar ile şehir arasındaki ilişkinin konumu belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Bu dönüşümdeki değişimleri hem kavramın literatürdeki konumu hem de filozoflarda kendini göstermiş farklı felsefî ve sosyopolitik teoriler üzerinden anlatmak hedeflenmiştir. Tez, felsefî bir kavram ile dini hüviyete sahip iki farklı siyasi kavramın/kurumun, dönüşümünü belirli bir literatür ekseninde açıklamayı hedeflemektedir. Mukayesede kullanılacak kaynakların çokluğu sebebiyle birkaç sınırlılık bulunmaktadır. Bunlardan ilki, meselenin, sosyopolitik ve felsefî olarak ele alınmasının gerekliliğidir. Bundan dolayı farklı zamanlara ait olup aynı anlam çizgisi üzerinde yer alan iki kavramın araştırmasını yapmak, yöntemsel açıdan belirli zorlukları beraberinde taşımaktadır. ‘Polis’lerde iyi ve kötü tanrılar tarafından belirlenmez ve kendi kendine yetebilme, bireysellik ön plandadır. Polis’lerde mitsel/tanrısal bilgi, doğruyu ve iyiyi belirlemediği gibi, topluma iyiliği ve kötülüğü emretmez, bu bilgi, meseleyi sadece simgesel anlamda yürütür. Medîne ise, erdemli olanın dînî, dînî olanın erdemli olduğunun ifadesi kendinde içkin şekilde bulunan siyasî organizasyondur ya da başka bir deyişle felsefî bilginin kendisinde somutlaştığı mekândır. Söz konusu iki kavram arası ilişkinin tespiti ve mukayesesi birçok disiplinin eşzamanlı araştırılmasını gerektirmektedir. İkinci bir sınırlılık ise alanda her iki kavramın mukayesesi bağlamında yapılmış Türkçe çalışmaların azlığı, problemi zihnen kuşatabilmek adına zorluklar doğurmaktadır. Antik polisler ile yapılmış çokça çalışma olmakla birlikte bunların tümünü okuyup, bir öz oluşturmak zor görünmektedir. İslam felsefesindeki Medîne kavramının polis üzerinden mukayesesini ele alan herhangi bir Türkçe tez ya da kitap bulunmamaktadır. Şehir-filozof ilişkisi üzerine yazılmış bazı tezler bulunmakla birlikte, bu tezler de meseleyi mukayese yönünden ele almamaktadır. Birincil kaynakların tercümeleri bulunmakla birlikte ikincil kaynakların bir kısmı İngilizcedir ve eğer varsa, Türkçe tercümeleri üzerinden, tercümesi yoksa da tercüme edilerek okunmuştur.

Literatür: Antik Yunan’da Polis hakkında etraflıca düşünmenin ilk örneklerini Sokrates’ten görmekteyiz.⁴ Polis kavramı hakkındaki *Politeia* araştırmamızda birincil literatürümüzü

⁴ Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, çev. Şentuna Candan, 2.bsk. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), s. 12-15.

Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*, Platon'un *Politeia* adlı eseri ve Aristoteles'in *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı eserleri oluşturmaktadır. Bunun yanında söz konusu kavrama dair ikincil literatürümüzün başlıca eserlerini: "M. Ali Ağaoğulları'nın, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, Mogens Herman Hansen'in, Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, Mogens Herman Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Eduard Zeller'in *Greks Felsefesi Tarihi*, Jonathan Hail, *Polis Community, and Ethnic Identity*, Pomeroy, Sarah B. (2004).- Burstein, Stanley M.- Donlan, Walter- Roberts, Jennifer Tolbert- *A Brief History of Ancient Greece Politics, Society and Culture* (Çev. Oğuz Yarlığaş); Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* ve alanda yapılmış doktora tezlerinden biri olarak; Abdullah Demir, *Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Polis-İnsan İlişkisi*" oluşturmaktadır. Medine kavramının araştırılmasına dair birincil literatürümüzü oluşturan başlıca eserler ise: "Ebu Ubeyd el-Bekrî'nin *Mu'cem Me'sta'cem Min Esmâ'l-Bilâd Ve'l-Mevâd*; Cevâd Ali, *El-Mufasssal Fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-Vefâ Bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*; Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*; Philip Khûri, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*(Çev. Salih Tuğ)" gibi eserler oluşturmaktadır. Bu konuda faydalandığımız ikincil literatürümüzü oluşturan ve kavramın dönüşümünü de tartışan bazı eserler ise: "R.B. Serjeant, *İslam Şehri* (Çev. Elif Topçugil), André Raymond, *Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent View*;; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. İ.Yiğit-S.Gümüş); Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi* (Çev. Ünsal Oskay) adlı eserlerdir. Kavramların İslam felsefesindeki seyrini araştırmak için konu ettiğimiz filozofların söz konusu kavram hakkındaki düşüncelerine dair eserlerini birincil literatür olarak ele aldık. İkincil literatürümüzü ise: "Charles Butterwort, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, (Çev. Selahattin Ayaz), Murad, Ali Abbas, *Devletü's-şerî'a Kırâe fî cedeliyyeti'd-dîn ve's-siyâse 'inde İbn Sînâ*; Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce* (Çev. H.Köni); Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (Çev. Ali Çaksu), adlı eserler oluşturmaktadır. Konumuz ile ilgili doğrudan ilişkili herhangi bir tez ya da kitap bulunmamaktadır. Bu sebeple alana dair bir boşluğu doldurmayı hedefliyoruz.

BÖLÜM 1: KENTİN DOĞUŞUNDAN POLİSE SİYASAL ÖRGÜTLENMENİN ANLAM DEĞİŞİMİ

1.1: KENTİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kent ve şehir sözcükleri kökenleri farklı olsa da aynı anlamda kullanılmaktadırlar. Bu anlam en basit tabirle, sınırları belli bir yerleşim alanını kapsamına almaktadır. Nitekim toplumların kendilerine has adlandırmaları vardır. Örneğin Türklerin, İran coğrafyasında ortaya çıkan şehir ve kent gibi kelimeleri miras almadan önce şehir için kullandıkları kelime “balık” idi. Arap coğrafyasında medîne ve Antik Yunan’da polis kelimeleri de benzer anlamlarda kullanılmışlardır. Her ne kadar farklı isimlendirmeler alsalar da bu tip siyasal örgütlenmeler kurucu unsurları açısından benzerlikler taşımaktadırlar. Örneğin; bu kavramlar arasında yer alan polis ve medînenin siyasal örgütlenmesi, felsefenin belirli uzantılarını içermektedir. Felsefî meselelerin etimolojik araştırılmasının kısır döngüye sebep olabileceği bilinciyle beraber, araştırmamızda bu iki kelime ile benzer kelimelerin etimolojik araştırmasına da yer verdik. Bunun sebebi anlam mukayesesinin araştırmanın bütünüyle ortak bir kapsama oturtulmasıdır. Nitekim araştırmamız etimolojik bir gayeden ziyade felsefî bir gaye taşımaktadır. Burada kentin doğuşundan kent-devletlerine ve oradan da polise kadar geçen süreci ele almak, aslında İslam siyaset felsefesine doğru uzanan bir medîne tasavvurunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Meselenin, polis ve medîne arasındaki ilişkinin kavramsal boyutunu da esas aldığını belirtmek isteriz. Kente dair çeşitli kavramların bir uzantısı olarak yer alan polis ve medîneye geçişin araştırılması olgusal, tarihî ve felsefî anlamda sunulup, nihayetinde polisten medîneye kavramsal mukayesenin sınırları belirginleştirilecektir. Kent kelimesini başlığa ekleyip şehir kelimesini dışarda tutmamız ile ilgili akla sorular gelebilir. Bunun sebebi şehir kavramının Türkçe ilk çağ araştırmaları sahasında merkezî bir yer teşkil etmemesi sebebiyledir. İnsanın tarihte mekân tutup orada yerleşmeye ya da kentleşmeye gitmesinin ilk olarak Mezopotamya’da gerçekleştiği kabul edilmektedir. Aynı zamanda insanlığın toplumsal kurumlarının başlaması da söz konusu bölgede gerçekleşen önemli olaylardan biridir. Bunlar arasında hukuk, din, ekonomi ve askeriye sayabiliriz. Söz konusu kurumları ve dolayısıyla kenti doğuran sebepler arasında nüfusun merkezileşmesi, tarımın bir üretim faaliyeti olarak

yaygınlaşmasıyla örgütlenme bilincinin artması ve kimi yazarlarca manevî etmenlerin birleştirici gücü gösterilmektedir. Kurumsallaşma ve kentleşmenin gerçekleştiği dönem için M.Ö. 4 binli yıllar esas alınmaktadır.⁵ Bu dönemde henüz imparatorluklar yoktur. İlk imparatorluğun, Akadlar tarafından MÖ. 2 binli yıllarda kurulduğu düşünülmektedir.⁶ Akkadlar, Sargon⁷ döneminden (MÖ. 2335-2279) başlayarak iki yüzyıl boyunca söz konusu kent-devletlerini işgal etse de imparatorluğun çökmesi sonrası⁸ kent-devletleri özgürlüklerini tekrar elde etmişlerdir. Söz konusu dönemde her bir kent kendi kendini yönetir görünmektedir. Kent-devletlerindeki unvanıyla rahip-kral halkına karşı otokrat bir karaktere sahiptir. Kentte rahip-kral sadece yönetimi değil dini de uhdesinde bulundurmaktadır.⁹ Tapınağın siyasetin merkezinde ve onu koruyan bir konumda bulunması, siyasete itaati de kutsallaştırmış ve kent-devletindeki politik ve dinsel egemenliği ellerinde bulunduran yönetici kadronun, kentte yaşayan bireyle durumu, politik egemenliğin ve yönetime katılımın yurttaş katmanına indirgemeyi başarmış polisle olan farkını ortaya koymuştur.¹⁰ Şimdi kent ve benzeri kullanımlarının kavramsal boyutuna göz atabiliriz.

1.1.1: Kent, Balık ve Şehir Kelimelerinin Anlamı

Kent kelimesinin etimolojik kökeni incelendiğinde onunla diğer kent anlamı içeren kavramlar arasında etimolojik bir anlam ortaklığı olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlam “müstahkem yer¹¹, yüksek yer, kale, karargâh gibi karşılıklara tekabül eder.

⁵ Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, 8. bsk. (İstanbul: Varlık yayınları, 2006), s. 54.

⁶ Hans J. Nissen, *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004), s. 194.

⁷ Akkad İmparatorluğu’nun ilk hükümdarı ve Akkad sülalesinin kurucusu. Akkad kralı Sargon (MÖ. 2335-2279) Mezopotamya’nın sınırlarını açıp doğuda İran yaylasının geniş bölgelerini, batıda da Suriye’yi kapsayan bir imparatorluk kurar; iki yüzyıl kadar süren bu dönemde daha önce eşi görülmemiş, eyaleti temel alan idari formüller geliştirilir ama imparatorluk ani bir şekilde çöker. Umberto Eco, *Antik Yakın-Doğu*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), s. 30.

⁸ Akad İmparatorluğu’nun yıkılışıyla ilgili olarak, bkz. Amélie Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakındoğu*, çev. Dilek Şendil, 1. bsk, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), s. 73-74..

⁹ Hasan Bahar, *Eskiçağ Uygarlıkları*, 3. bsk, Kömen Yayınları 53 (Konya: Kömen yayınları, 2013), s. 69.

¹⁰ Nissen, *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*, s. 77.

¹¹ Bkz: Polis: ‘fortified place’, Mogens Herman Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 40.

Kent kelimesi artık yok olmuş bir dil olan Tohar-Sakaca'daki *kanthâ* kelimesiyle, yine aynı şekilde ortadan kalkmış, eski bir doğu İran lehçesi olan Soğdca'daki *kndh* kelimesinden gelmektedir. Kelime dilimize, Türkçenin, başlangıcından 10. yüzyıla kadar olan dönem olarak adlandırılan Eski Türkçe devresinin ortalarında girmiştir. Söz konusu dönemdeki belgelere bakıldığında kelimenin, kend, kent, ken, kath, ked gibi yazılışlarıyla geçtiği görülmektedir.¹²

Dîvân-i Lügâti't-Türk'te kelime, “şehir ve kale” gibi iki anlamda kullanılmıştır. “Ordu: Hakanın oturduğu şehir. Bundan dolayı Hakanların oturdukları Kaşgar şehrine ‘ordu kend’ denilmiştir.”¹³ Kelime, XI. yüzyılda Türkçenin hemen hemen bütün lehçelerine yayılmıştır. Kent kelimesinin kullanımı öncesinde yürürlükte olan kelime ise “balık”tır. Balık kelimesi, Öz Türkçe’de “şehir, kale, saray, karargâh gibi anlamlara gelmektedir.”¹⁴ Balık kelimesi, balçık kelimesiyle aynı kökten türemiştir. Bu da kelimenin kullanıldığı dönemlerde yapılan çamurdan kalelerle arasındaki illiyet bağımlı ortaya koymaktadır.¹⁵ Biş-balık ‘Beş Şehir’, Ordu-balık ‘Baş şehir, hakanın oturduğu şehir’, Han-Balık ‘Pekin, Hanın oturduğu şehir’ gibi şehirler, kelimenin geçtiği şehirlerden bir kısmı için örnek olarak gösterilebilir.¹⁶ Kelime zamanla yerini kent ve şehir kelimelerine bırakmıştır. Şehir kelimesi, Farsça (Pehlevi) “şehr” kelimesinden gelmektedir. Kelime, vilayet, kent ve siyasi hâkimiyetin olduğu yer gibi anlamlara gelmektedir. Türkçeye ne zaman girdiği tam olarak bilinmemektedir. Fakat daha XIII. yüzyılda “şâr” şekliyle kullanıldığına göre, en azından 800 yıllık bir geçmişe sahip olduğu düşünülmektedir.¹⁷

Kelimelerin etimolojik kökenlerindeki ortak vurgu; toplulukların güvenlik ihtiyaçlarıyla ilgili gibidir. Bu, güvenlik ihtiyacı karşılığı kente gelen birey, kenti yöneten yasanın altında bir toplum olabilmeyi ve yasanın çizdiği sınırlarda yaşayabilmeyi bilinçli veya bilinçsiz şekilde kabul etmektedir. Güvenliğe karşılık özgürlüğün sunulduğu surların içerisindeki kentin, bahsi geçen etimolojik kökenlerindeki güvenlik anlamını

¹² Osman Nedim Tuna, *İmla Kılavuzu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), s. 117.

¹³ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügâti't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), s. 124.

¹⁴ Abdülkadir Donuk, “Balık”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5. (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992), s. 12.

¹⁵ Mustafa Demir, “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, sy. 10/1 (2003): s. 161.

¹⁶ Tuna, *İmla Kılavuzu*, s. 117.

¹⁷ Tuna, s. 117.

taşıyan ifadeler bu minvalde değerlendirilebilir. Sonuç olarak kaleler yerleşik hayata geçerken hem kentlerin anlamlandırılması hem de adlandırılmasında merkezî bir role sahiptirler.

Kent kelimesi ve Türkçe'deki benzer kullanımlarının kökeni hakkında yapılan bu incelemelerden sonra kentin anlamı ve tarihi hakkında konuşmaya başlayabiliriz. Kent, karmaşık bir toplum yapısının, bireysel düzeyde çözülemeyecek sorunların üstesinden gelmesine olanak sağladığı ve kendine özgü özellikleri bulunan bir yerleşim sistemidir.¹⁸ Kentin doğduğu coğrafya, çoğu araştırmacının mutabakatıyla Güney Mezopotamya'dır.¹⁹ Kentin doğuşu ile kent-devletlerinin doğuşunu birbirinden ayırmamız mümkün olmadığı için kentin doğuşundan bahsederken aslında aynı zamanda kent-devletlerinin de doğuşundan bahsetmiş olacağız. Nitekim bu, devletin doğuşunun da anlatısıdır.

1.1.2: Kentler Dönemi

Kente geçişle birlikte insan, besin sorunlarını çözmeye ve ticarete başlamış yaşadığı topluma artı değer sunduğu bir ortama geçiş yapmıştır. Bu artı değerın Arapçadaki karşılığı “düle (دولة)” kelimesidir.²⁰ Sermaye dolaşımı anlamına da gelmektedir.²¹ Kentlerin arttığı dönemle ilgili isimlendirmelerde Robert Braidwood döneme “ilk üreticiliğe geçiş evresi” adını vermektedir.²² Lewis Mumford, Gordon Childe gibi isimler ise Neolitik Çağ kavramlarını kullanmışlardır. Ayrıca Childe bu dönemi ‘Neolitik Devrim’ olarak isimlendirmektedir.²³ Ona göre, kentler M.Ö. 3000’lerde oluşmaya başlamıştır.²⁴ Bazı yazarlar Neolitik devrimi endüstri devriminden daha önemli bulmaktadır. Doğuşu iki bin yıl süren bir süreç, devrim olarak ifade edilebilir mi? sorusu da burada akıllara

¹⁸ Jean-Louis Huot, Jean-Paul (F) Thalmann ve Dominique (F) Valbelle, *Kentlerin Doğuşu*, çev. Ali Bektaş Girgin, 1. bsk (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), s. 33.

¹⁹ Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu*, 23-34; Nissen, *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*; V. Gordon Childe, *Doğu'nun Prehistoryası*, çev. Şevket Aziz Kansu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010); Marcella Frangipane, *Yakınoğu'da Devletin Doğuşu*, çev. Zühre İlkelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002); Childe, *Kendini Yaratan İnsan*. Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca ve Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı, 2007), s. 97.

²⁰ Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevi* (Leiden: Brill, 1943), c.2, s. 160.

²¹ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

²² Daha fazla bilgi için bkz. Robert J. Braidwood, *Tarihöncesi İnsanları*, çev. Bilgi Altınok; (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995).

²³ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*; Childe, *Kendini Yaratan İnsan*. s. 54.

²⁴ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, s. 104.

gelmektedir.²⁵ Esas değinilmesi gereken ve kendinden sonraki sürece sebep teşkil edecek nokta ise söz konusu dönemde insanın tarım ve hayvan üreticiliğine geçmesi ve artı değer üretebilir hale gelmesidir. Artı değeri sağlayan önemli etkenlerden bazıları da Güney Mezopotamya'nın verimli toprakları ve bu toprakları işletebilecek bilimsel faaliyetin de gelişmiş olmasıdır. Tüm bu faaliyetler, Güney Mezopotamya'da kentlerin doğuşu ve kurumlarının oluşmasına ve sonraki süreçte doğacak bölgesel krallık ve imparatorluklarla birlikte siyasi, dînî kurumların dünya sahnesine çıkışına sebep teşkil ettiği düşünülmüştür. Bunların yanında kimi araştırmacılar bazı manevî unsurların da bu kente geçişle ilgili önemli ve birincil bir etkenlerden olduğuna işaret etmişlerdir. Dünyada antik kentlerin ortaya çıkışı ile ilgili tarihi, Orta Doğu'da (Mezopotamya, Mısır) yaklaşık MÖ. 6000 yıl önce, Hindistan'da İndus Vadisi'nde, Çin'de ve Girit Minos uygarlığında yaklaşık MÖ. 4000 yıl kadar öncesine kadar götürebiliriz.²⁶ Biz konumuzu aşması gereği söz konusu kentlerin tarihinden ziyade kent olgusunun ve kavramının analizi hakkında ve ilerleyen sayfalarda Mezopotamya kent-devletleri hakkında konuşacağız. İnsanoğlu kentleri kurmadan önce yerleşik hayata geçmiştir.²⁷ Bununla ilgili bilinen ilk örnekler arasında Çatalhöyük ve Filistin'deki Eriha zikredilebilir.²⁸ Kent hayatına geçişin öncü siyasi birimleri hakkında kesin ve ortak bir kanı, alanın araştırmacıları tarafından tespit edilememiştir. Daha ibtidâi yerleşik hayat formlarından kente dönüşüm ya da kentin ortak ihtiyaç ve öncüller gereği ortaya çıkışı, bu konu hakkındaki belirgin iki görüş olarak zikredilmiştir. Kentin kökeninde bulunan öncü siyasi birimlere ilişkin bahsi geçen görüşlerden bazılarını burada sunmayı önemli bulduk. Konu hakkında önemli kaynaklardan biri olan Lewis Mumford şöyle demektedir:

“Ortaya çıkan yeni düzlemde köyün eski unsurları yeni kent birimine taşındı ve onun parçası haline geldi; fakat yeni unsurların etkisiyle köydekinden daha karmaşık ve değişken bir model olarak, başka dönüşümlere ve gelişmelere yatkın bir yapıda yeniden düzenlendi. Bu yeni birimin içerisinde insan grubunu oluşturan unsurlar da aynı şekilde daha karmaşık hale geldi; avcının, köylünün

²⁵ Alâeddin Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, 3. bsk (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), s. 245.

²⁶ Ivan Hubert Light, *Cities in World Perspective*, First Edition (New York: London: Macmillan Pub Co, 1983).

²⁷ Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, s. 17-19.

²⁸ Charles Keith Maisels, *Uygarlığın Doğuşu: Yakındoğu'da Avcılık ve Toplayıcılıktan Tarıma Kentlere ve Devlete Geçiş*; (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), s. 222.

ve çobanın yanı sıra kente diğer ilkel meslek sahipleri de girdi ve kentin varlığına katkıda bulundu”.²⁹

Mumford burada, köyden kente geçen unsurların dönüşüp kentin parçası haline gelmesinden ve dönüşüm sonrası toplumsal ve bireysel yapıdaki karmaşıklığın, siyasi bir düzleme geçmesinden bahsederek köy ile kent arasında bir illiyet bağı kurmaktadır. Benzer bir görüş, artı değerın temerküz ettiği tapınakların ya da siyasî bir erkin bulunduğu köylerin nüfusunun artarak, çeşitli sınıfların oluştuğu kente dönüşmesi hakkındadır. MÖ. 4000-3000 yılları arasındaki yerleşim yerlerinin nüfuslarının artması, ekonomik ve toplumsal yapılarının gelişme göstermesini sağladı. Sonuç itibarıyla kent hayatına geçiş sonrası organize tarım faaliyeti, artı değerin üretimini ve dolaşımını arttırdı.³⁰ Neolitik çağın köylerinin niteliklerine bakarak bu köylerden kent hayatına geçişin mümkün olamayacağını düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Köy hayatının hiyerarşik, ekonomik ve siyasî niteliklerinin, kent hayatına temel oluşturacak bir forma sahip olmadığını düşünmüşlerdir. Kenti kuran unsurların köyden daha kapsamlı ve onu aşan bir yapıda olduğunu, bunu köyde aramamızın hem tarihlendirme hem de kentin nitelenmesinde hatalara sebebiyet vereceğini söylemektedirler.³¹

Gordon Childe “kentsel devrim” olarak tabir ettiğı dönüşümün unsurlarını söz konusu çağdaki sebeplerden de hareketle aşağıdaki maddelerde özetlemiştir. Onun bu maddelerin yer aldığı makalesi 1950 yılında yayınlanmış olup alandaki ilk çalışmadır:

- i. Artan nüfus yoğunluğu,
- ii. Yapılan iş sahasında uzmanlaşma: tüccar ve din adamlığı gibi mesleklerin çoğalması,
- iii. Tapınak merkezli kent,
- iv. Gıda üretiminin artması ve fazla ürünün depolanması. Toplum üzerinde mutlak kontrole sahip rahipler ve askerî liderler gibi egemen bir sınıfın oluşması.
- v. Sanatsal faaliyetin gelişmesi,
- vi. Yazının icadı,
- vii. Bilimlerin gelişimi: Gelgit hesaplamaları ve vergi kaydı tutma,

²⁹ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 45.

³⁰ Alaeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara Üniversitesi 504 (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1982), s. 208.

³¹ Huot, Thalmann ve Valbelle, *Kentlerin Doğuşu*, s. 36.

- viii. Uzun mesafeli ticaretin gelişimi,
- ix. Aidiyetin akrabadan mekâna dönüşümü.³²

Childe'nin de 'kentsel devrim'³³ olarak belirlediği bu dönüşümüm MÖ. 4 binli yılların sonunda ilk olarak Güney Mezopotamya'da gerçekleşmesiyle varılan nokta, Neolitik Çağ'ın kent-devletleri için yeter sebebin doğduğu çağ olmasıdır. Bundan sonra kent; siyasi, dînî, ekonomik ve askerî kurumları oluşmuş, endüstri devrimi sonrası akla gelen kent anlamıyla, aynı dönemde zihinlerde oluşan devlet anlamını birleştiren bir siyasi organizasyon biçimi olmuştur.³⁴

1.1.3: Mezopotamya Kent-Devletleri

Bu başlık altında Mezopotamya kent-devletlerindeki ana unsurların çerçevesi çizilecek ve bu çerçeve ilerleyen başlıklarda polisle mukayese edilecektir. Kent-devletlerinin doğuşu yaklaşık olarak MÖ. 4 binli yıllardır.³⁵ Mezopotamya kent-devletleri kurulmadan önce bölgede yerleşik bazı kültürlerin hüküm sürdüğü bilinmekteydi. Bu yerleşik kültürler üç farklı evrede incelenmiş ve birbirlerini etkilemişlerdir. Hassuna ve Samarra, Halaf, Ubeyd adı verilen bu kültürler MÖ. 7000-4.300 yılları arasında var olmuşlar ve kent-devletlerinin ortaya çıktığı döneme kadar bölgeyi dînî ve siyasî anlamda etkisi altına almışlardır.³⁶ Tarihlendirmeler ve dönemlendirmeler çizmenin özellikle bu dönem için ne kadar zor olduğu ortadadır. İlk toplumsal yapının oluştuğu Sümer kent-devletlerinde insanlık tarihindeki ilk sınıfsal yapı meydana gelmiştir. Bu sınıflanma artı değerın kutsallık ya da güç ekseninde dağıtımını sonucu, kurumsallaşmış askeriye ve siyasetin de devamlılığı sağlaması sonucu pekişmiştir. Sümerler zamanında kurulan kentlerde artık iklimi anlayabilme ve toprağı işleyebilme kabiliyetlerinin artmasıyla birlikte, tarım faaliyetinden nasıl verim alınabileceğı anlaşılmış ve üretim fazlası ürünlerin belirli kişilerde toplanması, toplumda bir hiyerarşiye sebep olmuştur. Bu hiyerarşi aynı zamanda iş bölünmesini de oluşturmuş ve toplumsal sınıf oluşmaya başlamıştır. İş bölümü

³² V. Gordon Childe, "The Urban Revolution", *Liverpool University Press* 21, sy. 1 (1950): 3-17,

³³ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, s. 103.

³⁴ Özlem Çevik, *Arkeolojik Kanıtlar Işığında Tarihte İlk Kentler ve Kentleşme Süreci: Kuramsal Bir Değerlendirme.* ; (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005), s. 44.

³⁵ Huot, Thalmann, ve Valbelle, *Kentlerin Doğuşu*, s. 37. Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, s. 104.

³⁶ Maisels, *Uygarlığın Doğuşu*, s. 220.

uzmanlaşma ve ailelerin uzmanlaşması sonrası kuşaklar arası aynı mesleği tutan aileleri de ortaya çıkarmış olabilir. Aynı zamanda suyun paylaşımındaki durum, gücün belirli bir merkezde toplanmasına sebep olduğu gibi, kent-devletleşmesine giden yollardan biri olduğu düşünülen tarım faaliyetindeki sürecin kaydedilme ihtiyacı da MÖ. IV. binyıl başlarında yazıya giden yolu açmıştır. Tüm bu özellikler Mezopotamya kentlerinin maddi ve sosyal unsurları hakkında bize bilgi vermektedir.³⁷ İlk örneğini Sümerlerde gördüğümüz bu kent-devletlerinde din, merkezî bir rol teşkil ederek tapınak ekonomisi ile siyaset arasında bir ilişki kurulmasını sağlamıştır. Yine de bazı araştırmacılar bu görüşe ihtiyatlı yaklaşmışlardır.³⁸ Erken Hanedanlar Dönemi³⁹ olarak isimlendirilen zaman dilimi içerisinde tapınakların bir kült ve dînî ayinle ilgili mekânları olmalarından öte ekonomik güce sahip oldukları, tapınağa ait arazilerde yüzlerce işçinin gönüllü kölelik şeklinde çalıştırıldığını alıntıl原因 kaynaklar, dinin iktidarın merkezîyetçiliğinde önemli bir konumu tuttuğunun da altını çizmişlerdir.⁴⁰ Kent-devletlerinin kuruldukları dönemi araştıran araştırmacıların nitelemeleriyle, kent kurulurken ilk işlerden biri o toplumun en büyük tanrısına bir tapınak yapmak olmuştur.⁴¹ Bu tapınaklar, çoğunlukla kent merkezlerini oluşturmaktadır.⁴² Ancak erken kent-devletleri döneminde tapınakların kent merkezlerinde olmayıp kentin sınırlarında inşa edildiği de tespit edilmiştir. Sonraki dönemlerde tapınakların kent-merkezlerine taşındığı düşünülmüş ve özellikle MÖ. 3. binyılda tapınakların kentin ve siyasetin merkez unsuruna dönüştüğü ifade edilmiştir.⁴³ Kentin yüksek kesimine yerleştirdikleri ve ziggurat adını verdikleri bu tapınaklar,

³⁷ Robert McC Adams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico* (New Jersey: 2007, 2007), s. 89; I. M. Diakonoff, ed, *Early Antiquity*, çev. Alexander Kirjanov (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013), s. 67; Susan Pollock, *Ancient Mesopotamia: The Eden That Never Was* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 45; David R. Montgomery, *Dirt: The Erosion of Civilizations, With a New Preface* (California: University of California Press, 2012), s. 36; Okay Pekşen, “Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda Tanrıların Rolü”, *History Studies International Journal of History* 8.sy, 2 (2016): s. 57.

³⁸ Robert McC Adams, “Archaeological Perspectives on Political Economies Reflections on The Early Southern Mesopotamian Economy”, içinde *Archaeological Perspectives on Political Economies*, ed. Gary M. Feinman ve Linda F. Nicholas (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2004), s. 46-51.

³⁹ Mezopotamya’da MÖ 2900–2350 tarihleri arasında yazının icat edildiği ve kent-devletlerinin, dini, askerî ve siyasî kurumların önemli gelişim kaydettikleri arkeolojik bir dönem.

⁴⁰ Aage Westenholz ve Mogens Herman Hansen, “The Sumerian City-State”, içinde *A Comparative Study of Six City-State Cultures an Investigation* (Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002), s. 29.

⁴¹ William Anderson, *Man’s Quest for Political Knowledge: The Study and Teaching of Politics in Ancient Times* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1964), s. 25.

⁴² Frangipane, *Yakındoğu’da Devletin Doğuşu*, s. 222.

⁴³ Elizabeth C. Stone, “The Development of Cities in Ancient Mesopotamia”, içinde *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 1st edition (New York: Charles Scribner’s Sons, 2006), s. 238-239.

Sümerlerin dînî mimariye sundukları önemli katkılardan biri olmuştur.⁴⁴ Kent-devleti kentin baş tanrısına aittir ve baş tanrının tapınağı kentin merkezini oluşturmaktadır. Her kentin kendine ait bir baş tanrısı vardır ve bu tanrıya ait tapınağın merkezde olduğu söz konusu yapıda, o kentin tanrısının siyasetteki gölgesi olan kralın, siyaseti ve ekonomiyi tanrı adına yönettiğini göstermek için tapınağı otoritesini kutsallaştırmak için araçsallaştırdığı söylenmiştir.⁴⁵ Kent-devletlerindeki tanrıların arasında da toplumsal sınıftakine benzer şekilde sınıflandırmalar vardır. En güçlü kabile tanrısı, kentin baş tanrısı olarak ortaya çıkmakta; öteki tanrılar ise inkâr edilmeyip sadece ikinci derece tanrılar olarak tapınağa alınmaktadır. Buradaki diğer ilginç bir nokta ise dinin kentin pratik ihtiyaçları için kullanılmasıdır. Kentin baş tanrısı kendi topraklarını yani tapınağa bağlı toprakları tanrılardan ve insanlardan oluşan hizmetkârları eliyle yönetmektedir. Öteki tanrıların da tapınakları ve hizmetkârları vardır ve insanların buradaki görevi; tanrıların topraklarında tarım işçisi olarak çalışarak tanrıya ibadet etmektir.⁴⁶ Bu anlamda köleliğin zorlama bir süreçle başlamasından ziyade onun gönüllülük esasına dayandırılarak başladığı yorumu yapılabilir. Baş tanrının hizmetkârlarının başında hükümdar gelmektedir. Hükümdar baş tanrının vekili olarak onun topraklarını yönetmektedir ve bundan dolayı başrahiplik unvanına da sahiptir.⁴⁷ Tanrıların semavi düzeninde bir değişim olamayacağından hükümdar, yeryüzündeki düzende de bir değişimin olamayacağını bilinciyle, iktidarını yıkılamayacak bir kutsallıkla birleştirmiştir. Söz konusu dînî-siyasî liderliğin ilk örnekleri bu dönemde görülmektedir.⁴⁸ Hükümdar seçilirken de bu ilâhî düzen içerisinde seçilmiştir. İktidar değişirken ya da kurulurken doğaüstünün onayından geçmektedir.⁴⁹ Dînî müeyyidenin gücünü arkasına alan yönetim, zaman içerisinde bu

⁴⁴ Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıcından Perslere Kadar*, 5. bsk (İstanbul: İletişim, 2010), s. 65.

⁴⁵ Geoff Emberling, "Ethnicity and The State in Early Third Millennium Mesopotamia" (Doctoral Thesis of Philosophy, Michigan, University of Michigan, 1995), s. 28-29.

⁴⁶ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 97.

⁴⁷ Adams, "Archaeological Perspectives on Political Economies Reflections on The Early Southern Mesopotamian Economy". s. 46-51.

⁴⁸ Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Sosyo-Ekonomik Temelleriyle* (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 1985), s. 16.

⁴⁹ "Bu noktada krallık iktidarı doğaüstü bir onay istedi ve elde etti. Kral, bütün hayatı, toprakları ve onun üzerinde yaşayan bütün insanları kişiliğinde birleştiren, cennetle yeryüzü arasında bir aracı konumuna yükseldi. Kimi zaman kralı bir rahipler heyeti seçerdi, fakat kral gayri meşru yollardan tahta geçse de tanrısal bir hakka dayanarak halkını yönetmek için tanrısal bir işarete sahip olması gerekiyordu. Eski Sümerlere ait Kral Listesi'nde krallığın insana "cennetten inme" olduğu yazılıyordu. İlâhî varlık tarafından seçilen beş krala "arınmış yerlerde" beş kent verilmişti: Eridu, Badrbira, Larak, Sippar, Şuruppak; bunların hepsi aynı zamanda kült merkezleriydi." Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 54.

müeyyide ile kendi yerini sağlamlaştırmış ve konumunu gücü bakımından ilahîleştirip, etkisi bakımından ise dünyevîleştirmiştir. Belirli bir dönemde de bu dînî etkinin tamamen ortadan kalkıp tapınakların kentin kenarlarında konumlandırıldığını da öne sürenler olmuştur.⁵⁰ Tanrı anlayışlarında antropomorfik öğelerin olduğu bilinen Sümer dinlerinde, her kabilenin tanrıları ve bu tanrıların panteondaki⁵¹ heykelleri bulunmaktadır. Ziggurat denen tapınakların tepesinde ise baş tanrıya ait mekân bulunmaktadır.⁵² Mezopotamya tanrıları yeme, içme, evlenme, çoluk çocuk sahibi olma, hastalanma, yaralanma, savaşma, kızma, öfkelenme, kıskanma, nefret etme, gibi temel insanî vasıflara sahiptir. Tanrıların aile kurması, çocuk sahibi olması tanrı anlayışında bir panteonun oluşmasına ve politeist din algısının güçlenmesine sebep olmuştur. Her kentin kendi tanrısının olması, politeist din algısının siyasette de kendini göstermesine sebep olduğu kabul edilmiş, kentin askerî ve siyasî başarıları kentin tanrısının da başarısı sayılmış, bu sayede kentle birlikte yükselen ya da alçalan bir tanrı tipolojisi doğmuştur.⁵³ Tanrılar sadece panteonlarında bulunmamakta ve zaman zaman kentin askerî ve siyasî işleriyle de ilgilenmektedir. Sümer teolojisinde kent tanrılarının zamanının kısıtlı olduğu ve her işle ilgilenemeyecek ve rahatsız edilemeyecek meşguliyette oldukları düşünülmüştür. Bu sebeple her ailenin hatta kentte yaşayan kişilerin ferdi tanrıları bulunmakta ve acil ihtiyaçlarında onlara niyazda bulunmaktadırlar. Bu politeist manzaranın zıddına her bir birey kentin baş tanrısına karşı sorumluluk sahibidir.⁵⁴ Kişi, tanrısına niyazda bulunmak için önce tapındaki bir rahibe gider, kurban kesilir ve rahip kesilen kurbanın karaciğerine bakarak işaretler çıkarır bu işaretlerin hangi manalara geldiği ise tapındaki tabletlerdeki bilgilere bakarak anlaşıldı.⁵⁵ Sümerlerde her bir nesne, duygu ve hissedilen şeylerin tanrıları bulunmakta idi. Bu kadar çok tanrısı olan toplumda tüm tanrılar aynı seviyede olmayıp nesnesine göre seviyeleri belirlenmekteydi. Kaderi belirleyen yedi tanrı ise en önemli tanrılardı. Kaderi belirleyen yedi tanrının (An, Enlil, Enki, Ninhursag, Nanna-Sin, Utu, İnanna) yanında elli

⁵⁰ Frangipane, *Yakındoğu'da Devletin Doğuşu*, s. 222.

⁵¹ Panteon, Dinler Tarihi'nde dinsel geleneklerin tanrılarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Tanrılar silsilesi, bütün tanrılardan oluşan bir yapı gibi anlamlara gelmektedir. Şinasi Gündüz, "Panteon/Pantheon" *Din ve İnanç Sözlüğü*, 2. bsk, Vadi Yayınları (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), s. 300.

⁵² Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 7-9.

⁵³ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, 1. bsk (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), s. 22.

⁵⁴ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1990), s. 74.

⁵⁵ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark*, 2. bsk (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), s. 491.

ilahtan oluşan diğer büyük tanrıları her zaman panteonda yer almaktaydı.⁵⁶ An, Enlil ve Enki'den meydana gelen üçlü tanrı anlayışı teolojilerinde önemli bir yer edinmiş, gökyüzü, yeryüzü ve etrafı çevreleyen suların bu üç tanrının sorumluluğu altında olduğuna inanılmıştır.⁵⁷ Bu inanış Mezopotamya'daki kentlerde tanrı-şehir ilişkisini tasavvur etmemize yardımcı olabilir.

Tüm bu bilgiler etrafında Mezopotamya kent-devletlerini tamamen teokratik yönetim biçimleri olarak tanımlamak da hatalı olabilir. Çünkü yöneticilerin ve hanedanın bulundukları siyasal biçim alt bir düzlem olarak dini araçsallaştırmakta ve yurttaşlığı da bu dînî bağlar etrafında anlamlandırmaktadırlar. Eski Mezopotamya'da her yurttaş, bir tapınağa ve tapınağın tanrısına aittir ve onun için çalışmaktadır. Yurttaşlığın temeli bu özel dinsel bağlılıktır.⁵⁸ Kent-devletlerinin tecrübe ettiği bu siyasal organizasyon biçimlerinin yanı sıra ilkel demokrasi adı verilen, bir tecrübenin de yaşadığı düşünülmüştür. Bu düşünce, temelini söz konusu kent-devletlerinin barındırdığı bir kurumsallığa dayandırmaktadır. Tarih öncesi ilkel demokrasi adı verilen⁵⁹ bu yapının, bugünkü anlamda olmasa da özü itibariyle en erken demokratik kurumsal ögeleri taşıyarak günümüz demokrasinin ilk örneklerini bu kurumsallık sayesinde ortaya koymuş olduğu düşünülmüştür.⁶⁰ Her bir yönetim organizasyonu kendi devamlılığını ve bağlayıcılığını sağlayacak yönetim yapısına ve yönetim kurumlarına ihtiyaç duymuştur. Mezopotamya'nın tarih öncesi yönetim yapısının tamamen otokratik bir yönetime sahip olmasından ziyade demokratik bir yönetim hüviyetini de taşımasına dair tezin dayandığı noktanın sebebini teşkil eden bu ilkel demokratik kurumların en önemlisi ise Sümerce 'Ukkin' denilen meclis kurumu olmuştur. Kelimenin "beraberce toplanmak" anlamına geldiği anlatılmış ise de meclisin yetkilerinin sınırları hakkında bir açıklama yapılmış değildir. Yine de kaynaklar söz konusu kurumun kent-devletlerinin yönetiminde pay sahibi olduğunu söylemişlerdir.⁶¹ Köyün unsurlarının kente taşınmasıyla ilgili sıraladığımız kanıtların da burada devreye girdiği şekliyle, köyde alınacak kararlarda başvuru

⁵⁶ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 165.

⁵⁷ Tanju Gökçöl, ed., "Mezopotamya Dinleri", içinde *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Ansiklopedi Yayınevi, 1999), C.I, s. 83.

⁵⁸ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 97.

⁵⁹ Thorkild Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", *Journal of Near Eastern Studies* 2, sy 3 (1943): 159-72.

⁶⁰ Joan Oates, *Babil*, çev. Fatma Çizmeli (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004), s. 26.

⁶¹ Daniel C. Snell, ed., *A Companion to the Ancient Near East* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007), s. 397.

yaşlıların ya da köyün şefinin yönettiği meclisin, bu kent yapısında tevarüs edildiğini düşünenler de olmuştur.⁶² Erken Hanedanlar Dönemi üzerinden yapılan bu araştırmalarda ortaya konan bir diğer demokratik öge ise “meclis başkanı” unvanıdır.⁶³ Meclis, meclis başkanı gibi siyasi terimler sonrası Mezopotamya’nın bahsi geçen döneminde yurttaşlığın durumu ile ilgili akla sorular getirebilir. Araştırmalar, söz konusu tarihte yurttaşlık kavramına tekabül eden bir kavramın bulunmadığını, sadece erkeklerin mecliste konuşup, görüşlerini ilettiklerini ifade etmektedir.⁶⁴ Jacobsen⁶⁵, Mezopotamya’daki ilkel demokrasiyi, günümüz demokrasisinin bir başlangıcı gibi görmektedir. Ona göre dönemdeki diğer toplumsal yapıların aksine Mezopotamya’da siyasi düşünce, başlangıcında demokratikti. Bunu, bahsi geçen meclis anlatısı üzerinden temellendirirken, bu meclisin kurulacak otokratik krallığın da öncesinde var olduğunu dışa vurmuştur. Bunu yaparak demokratik bir başlangıçtan otokratik bir krallığa evrimin anlatısını sunmaktadır.⁶⁶ Onu destekleyen başka yazarlar da her şeyin başlangıcında bu meclisin gerçek otorite olduğunu ancak kriz döneminde geçici olarak başa geçirilen bir kişinin bu yetkisini kötüye kullanarak unvanını kalıcı hale getirerek kendi monarşisini inşa ettiğini belirtmişlerdir.⁶⁷ Van de Mieroop’un bahsi geçen meclis hakkındaki değerlendirmeleri ise şöyledir: “Aklımızda oluşan meclis görüntüsü, umduğumuz gibi olmayıp gayet bulanık. Meclisi, toplumun birleşip hukuki davalara baktığı ya da yöneticilerini seçip, farklı konuları istişare ettiği bir yer olarak görebiliriz.” Mecliste retoriğin varlığı hakkında bir kanıtın olmaması da konuyu tartışmaya açık bırakmaktadır.⁶⁸ Güney Mezopotamya’da başlayan bu kent-devleti biçimindeki örgütlenmeler kısa bir sürede bütün bir Akdeniz dünyasına özellikle de Helenlerin bulunduğu coğrafyaya yayılmıştır.⁶⁹ Özellikle Ege bölgesinde iki coğrafya arasında kurulan ilişki, kentlerin kuruluşundan işleyişine kadar birçok noktada belirgin

⁶² Anderson, Man’s Quest for Political Knowledge; The Study and Teaching of Politics in Ancient Times, s. 24.

⁶³ Van De Mieroop, The Ancient Mesopotamian City (Oxford: Clarendon Press, 1997), s. 129.

⁶⁴ Eva Von Dassow, “Freedom in Ancient Near Eastern Societies”, içinde The Oxford Handbook of Cuneiform Culture, ed. Karen Radner ve Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 217.

⁶⁵ Thorkild Peter Rudolph Jacobsen (7 Haziran 1904-2 Mayıs 1993) Asuroloji ve Sümer edebiyatında uzmanlaşmış ünlü bir Danimarkalı tarihçiydi. Antik Yakın Doğu’nun önde gelen bilginlerinden biriydi. Åke W. Sjöberg, “Thorkild Jacobsen (7 June 1904-2 May 1993)”, Proceedings of the American Philosophical Society 143, sy 2 (1999): 335-37.

⁶⁶ Jacobsen, “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia”, s. 166-172.

⁶⁷ Emberling, “Ethnicity and The State in Early Third Millennium Mesopotamia”, s. 31.

⁶⁸ De Mieroop, The Ancient Mesopotamian City, s. 128.

⁶⁹ Özellikle Fenike liman kentleri bazı kaynaklar tarafından polislerin kaynağı olarak gösterilmiştir:

Mogens Herman Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 31.

etkileşimler ve benzerlikler yaratmıştır.⁷⁰ Kent-devleti her şeyden önce siyasal bir örgütlenmedir. Pratik amaçların güdüldüğü bu yapıda merkezîyetçilik ön plandadır. Bu da poliste oluştuğunu gördüğümüz politik topluluğun önüne geçip bir üst siyasal bilinç oluşumundan ziyade hanedanlar oluşumuna giden yolu açacaktır. Kent-devleti, siyasal örgütlenme biçimi olarak kendi içerisinde iyi organize edilmiş bir yapıya sahiptir ve Mezopotamya’da doğmuştur ancak gelecekteki Antik Yunan’da farklı bir yapıya geçmesi meselesi, alanın araştırmacıları tarafından farklı çalışmalarla sunulmuştur.⁷¹ Toplumsal sınıflanmanın derinleştiği Mezopotamya’da yaşanan değişim, tarımla ya da manevî etkilerle başlamış olabilir ancak bundan sonra daha büyük ölçekte kendisini siyasal anlamda devam ettirmiştir. Toplumsal anlamda sınıflaşan halk, bir üst düzeyde kent-devletleri arasındaki bir sınıflanmaya da şahit olmuştur. Öyle ki bu sınıflanma, MÖ. 3. bin yıla gelindiğinde daha güçlü kent-devletlerinin kendilerinden daha güçsüz kent-devletlerini yenerek bölgesel krallık ve hanedanlıklarını oluşturmalarıyla sonuçlanmıştır.⁷² Ekonomik faaliyetler bakımından Akdeniz’de dağılmış kent-devletleriyle Mezopotamya’daki kent-devletleri arasında benzerlikler olmakla birlikte en göze çarpan farklılığın fazla sermayenin biriktiği toplumsal sınıf hakkında olduğu düşünülmüştür. Antik Yunan’da bu sınıf, ticareti elinde bulunduran tüccar sınıfıdır.⁷³ Kimi yazarlar bu durumu ticaret sınıfının Mezopotamya tipi siyasetteki konumundan dolayı, Aristokratik krallığı devirememesiyle açıklamışlardır.⁷⁴ Bundan dolayı Mezopotamya’daki toplumsal yapının ve siyasetin, teokratik ve otokratik yapılar arasında sıkışıp kaldığını ifade etmişler ve Mezopotamya’da tüccar sınıfın halk ile yönetim arasında ilişki oluşturamaması sonucuna varmışlardır. Bahsi geçen etkileşim ve benzerliklere rağmen Antik Yunan’da tüccarların, hanedanla halk arasındaki ilişkinin politik düzlemde tartışılabilmesini sağladığı düşünülmüştür.⁷⁵

⁷⁰ Eco, *Antik Yakın-Doğu*, s. 25.

⁷¹ Örnek bir çalışma için bkz: Halil Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, 1.bsk (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983), s. 182.

⁷² Sarah B. Pomeroy, *Antik Yunan’ın Kısa Tarihi*, çev. Oğuz Yarlığaş ve Esen Kaya, Alfa 3353 (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), s. 35.

⁷³ George Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1997), s. 88-89.

⁷⁴ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s. 182.

⁷⁵ Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, s. 89.

1.2: POLİSİN DOĞUŞU⁷⁶

Önceki bölümde kentin doğuşundan bahsetmiş ve toplumsal hayata geçişe dair önemli noktaları incelemiştik. Bu başlıkta ise Antik Yunan'da ortaya çıkmış ve felsefi gelişimin önemli mekânlarından biri⁷⁷ olmuş polisin doğuşu, örnekleri, özellikleri ve bu siyasal örgütlenme biçiminin Sokrates (ö. MÖ.399), Platon (MÖ. 427-347) ve Aristoteles (MÖ. 384-322) felsefesindeki yerine değineceğiz. Siyasal düşünüş birçok Yunan filozofu tarafından kent-devletinin dönüşüp yeniden anlamlandırıldığı polis üzerinde sınırlandırılmıştır. Onların düşüncesinde polisin ideal bir toplum düzeni olarak görülmesi ve ondan küçük ve daha büyük toplumsal örgütlenmelere ise sıcak bakmamaları da bu sebeple olabilir.⁷⁸ Polisin Antik Yunan Dünyasındaki tarihini incelemek, mezkûr filozofların ve onların etkiledikleri filozofların konu hakkındaki görüşlerini anlamamızda bize yardımcı olacaktır. Pek çok tarihçi için, 'polisin doğuşu' deyimi hem 'kentin doğuşu' hem de 'devletin doğuşu' ile eşanlamlıdır.⁷⁹ Polisin doğuşu ile ilgili ilk modern çalışmanın sahibi Victor Ehrenberger'dir. 1937'de yayınlanan "When Did the Polis Rise?" makalesinde polisin doğuşunu MÖ.800'lere tarihlendirmektedir.⁸⁰ Bu dönemdeki ilk kentle ilgili Mumford:

Dünyanın bu bölgesinde kent gelişimi Girit'te başladı... Childe'a göre bu ilk köyler, birbirinden ayrı topluluklardı; ortak bir denetim sistemine bağlı

⁷⁶ Siyasal düşünce tarihi içinde yapılacak küçük bir gezinti, bu tarihin en büyüğü öğelerinin başında polis kavramının geldiğini gösterir. Polisi tarihin izleyen ikinci kavram ise kuşkusuz demokrasi kavramı olacaktır. Adeta görünmez bir el "anlaşılmaz bir biçimde" siyasal düşüncenin başlangıç noktasına polisi yerleştirivermiştir. Ama aynı ölçüde anlaşılmaz olan ise, en başa yerleştirilen bu kavram üzerinde herhangi bir uzlaşmanın da bulunmamasıdır. Bu nedenle kavram, siyasal düşünce içinde farklı biçimlerde okunmaya hep açık olmuştur. Örneğin polis, kimileri için yurttaşların, topluluğun çıkarlarını daima kişisel, tikel çıkarlarının önünde tuttuğu; topluluk ruhunun ya da kamusal dayanışmanın başat olduğu; kişilerin birbirlerine polis üzerinden sorumluluk, borç ve ödev yükümlülükleriyle bağlı olduğu; kaybedilmiş ama her daim özlenen bir tür "cennettir." Yani, özellikle modern koşullar içinde neyin kaybindan ötürü yas tutuluyorsa, kaybedilen şey poliste aranmaktadır. Başka bazılarınca polis, doğrudan demokrasinin en mükemmel örneğidir; herhangi bir şiddet ya da taşkınlık ya da genel olarak bir sınıf mücadelesi olmaksızın, yurttaşlar belirli bir düzen içinde söz söylemekte, sözün ardından herkes büyük bir olgunlukla kendi görüşünü oya dönüştürmekte ve bu oylarla belirlenen karara da herkes itirazsız uyuyvermektedir. Buna göre, modern demokrasilerde ancak temsil yoluyla var olabilen siyasal insan, poliste canlı kanlı bir biçimde, temsil edilemeyen olarak hazır ve nazırdır. Bir kısım görüşlere göre ise polis eşitsizliğin, özel olarak köleliğin demokrasi cilesiyle parlatılıp yeniden ürettiği birimden başka bir şey değildir. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), s. 21.

⁷⁷ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 163.

⁷⁸ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, ; (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), s. 113.

⁷⁹ Ian Morris, "Kent ve Devlet Olarak Erken Polis", içinde *Antik Dünyada Kırsal ve Kent*, ed. John Rich, çev. Lale Özgenel (İstanbul: Homer Kitabevi, 2000), s. 25.

⁸⁰ Victor Ehrenberg, "When Did the Polis Rise?", *The Journal of Hellenic Studies* 57 (1937): 147-59.

değildiler: “Homojen bir kültür oluşturacak şekilde kaynaşmamışlardı. Fakat bu toplulukların herhangi bir kale kalıntısına rastlanmamasına bakılırsa barış içinde ve metal aletlerin, taş vazoların ve benzeri nesnelerin tek biçimliliğinin gösterdiği gibi tek bir ekonomik sistemin üyeleri olarak yaşadıkları anlaşıyor.”⁸¹

İnsan, birlikte yaşama tecrübesini birden fazla muhtemel sebep sonrası elde ettikten sonra, toplumunu politik ve hukuki bir düzeye erdirmişdir. Köy yaşamında elde ettiği artı değerin çoğalması ve birikmiş artı değerle birlikte ortaya çıkan refahın doğurduğu kurumların etkisiyle, yerleşik topluluklar köyden kente ya da kentin doğrudan doğuşuna tanık oldular. Küçük kent-devletlerinden merkeziyetçi imparatorluklara ve oradan da günümüzdeki ulus devletlere kadar gelişen bu süreçte ortaya çıkan farklı siyasal örgütlenme biçimleri arasında polis⁸² nedir? İnsanlık tarihinde durduğu yer neresidir? Bu sorulara cevap olarak polis insanlık tarihinde şehirlerin doğuşu ve sonrasındaki iki dönemde incelendiği görülmektedir.

1. Birinci dönem: MÖ. 5000’lerden yine MÖ. 500’leri kapsayan ve ekseriyetle Mezopotamya ve Yakındoğu uygarlıklarını kapsayan dönemdir. Bu dönemde ekonomi, tarıma dayanmakla birlikte savaş ve tapınak ekonomisi de diğer ekonomik kaynaklar arasındadır.
2. İkinci dönem: MÖ. 500’lerden M.S. 1500’lere uzanan, kültür ve ekonominin evrensel düzeye erişip, taşındığı dönemdir.
3. Üçüncü dönem; M.S. 1500’lerden günümüze kadar gelen süreçtir.⁸³

Polisin, birinci dönemin sonlarına ve ikinci dönemin başlarına denk geldiğini söylemek mümkün olsa da doğuşu ve ilk polis örneği için kesin bir cevap verilememiştir.⁸⁴

⁸¹ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 175.

⁸² Polis hakkında bugüne kadar yazılmış en kapsamlı kitaplardan biri olarak bkz: Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*.

⁸³ Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918’e*, ; (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), s. 28.

⁸⁴ Bazı araştırmacılar Anadolu’daki bazı yerleşim merkezlerinin (arkeolojik açıdan en "görünür" örnek Smirna’dır [İzmir]) ilk polisleri oluşturduğunu öne sürmüş ve yabancı topraklardaki potansiyel düşmanların varlığını, toplumsal yapıların daha hızlı bir şekilde oluşumunu sağlayabilecek, önemli bir birleştirici faktör olarak görmüştür. Ancak bu teori çekici gelirse de yeterli düzeyde kanıtla desteklenmemektedir. Aslında ilk polisi bulmak için sarf edilen çaba, boşunadır; bir kez daha söylemek gerekirse, polisin oluşumu elimizde çok az belge olmasına da bağlı olarak- eşzamanlılığın, örtüşmelerin ve gecikmelerin kural teşkil ettiği uzun soluklu bir süreçtir. Marco Bettali, “Polislerin Ülkesi Yunanistan”, içinde *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1. bsk, Alfa 3278 (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), s. 65.

Yine de polisin doğuşunun Miken krallıklarının⁸⁵ çöküşüyle başlayarak MÖ. VII. yüzyılda kurulumunun tamamlandığı düşünülmektedir.⁸⁶ Bu çöküş MÖ. XII. yüzyılda bir Hint-Avrupa topluluğu olan Dorlar'ın Balkan yarımadasından güneye doğru inerek kendilerinden daha uygar bir topluluk olan ve kurucularının Akhalar olduğu Miken uygarlığını istilalarıyla başlamıştır. Miken uygarlığının bu istila sonrası yıkılmasından MÖ. IX. yüzyıla kadar olan dönem Karanlık Çağ olarak isimlendirilir.⁸⁷ Bu döneme ilişkin bilgiler kısıtlıdır. Bunun sebeplerinden biri de Dorların istila ettikleri bölgede kendilerinden önce yaşayan uygarlıkların kalıntılarını silmesidir.⁸⁸ Dönemin siyasal düzeninin krallık⁸⁹ olduğu bilinmektedir.⁹⁰ Miken uygarlığı koloniler aracılığı ile şehirleşmeyi deniz aşın yörelere taşıdı. Toplum sorunlarına çözüm bulabildikleri ve imkânlarını ele geçirip kullanabildikleri her yerde kentlerini kurdular. Ege'nin bütün kıyılarını işgal ettikten sonra, Karadeniz kıyılarına ve batıda Sicilya'ya, Güney İtalya'ya ve batı Avrupa'da liman sağladıkları Marsilya'ya dağıldılar.⁹¹ Belki de bu sayede polisler, Yunan yarımadasını, Anadolu'nun batı kıyılarını, Ege adalarını ve Güney İtalya ile Sicilya'yı kapsayan Antik Yunan dünyasının toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi olmuştur.⁹² Antik Yunan erken dönemlerinde kabile hayatına dayalı bir sosyal ve siyasî düzen vardı ve bu kabile bağlarıyla şekillenen düzende basileus adını alan krallar toplumu yönetiyordu. Bu biçimin siyasi olarak neye tekabül ettiği sorusuna henüz kesin bir cevap bulunamamıştır. Antik Yunan'da devlet olgusunun merkezinde Polis durmaktadır ve erkek yurttaşlar anlamı taşıyan bireylerin⁹³ her biri bir polise bağlıdır. Bu bağlılık aynı zamanda dini bir bağı da ortaya koyar. Her polisin bir tanrısı vardır ve bireyi bu polisle bağlayan dini bir anlam da bu bağlılığı güçlendirir.⁹⁴ Bu sebeple polisi sadece fiziki ve

⁸⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 25. MÖ. II. bin yılın birinci ile ikinci yarısı arasında Yunan anakarasında Minos uygarlığından türeyip oluşan uygarlık.

⁸⁶ Bettalli, "Polislerin Ülkesi Yunanistan", s. 64.

⁸⁷ Alaeddin Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1968), s. 42; Pomeroy, *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi*, s. 36-37.

⁸⁸ Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, 3. bsk, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017), s. 71.

⁸⁹ Oğuz Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 58 .

⁹⁰ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2017), s. 3.

⁹¹ Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987), s. 113.

⁹² Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), s. 11.

⁹³ Mogens Herman Hansen, "The Polis as a Citizen-State", içinde *The Ancient Greek City-State: Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, ed. Mogens Herman Hansen (Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science and Letters, 1993), s. 17.

⁹⁴ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 5-7.

siyasî bir anlamla anlamak yerine onun barındırdığı dinî anlamlara da dikkat etmek gerekmektedir. Biz bu anlamın mevcudiyetini aynı şekilde Mezopotamya kent-devletlerinde de görmüş ve konunun ekonomik ve siyasî sonuçlarına da değinmiştik. Polislerin gelişim gösterdiği ilk yıllarla birlikte söz konusu krallık yönetimleri, yerlerini (olasılıkla M.Ö. 700 civarında) soylu ailelerden (Aristokratlar) seçilen ve arkhon⁹⁵ adı verilen yöneticilere bırakmak zorunda kaldılar. Kralın dinsel işlevi, örneğin Atina’da, arkhon basileus’a geçti.⁹⁶ Bu dönemle ilgili elde edilen bilgilerin önemli bir bölümü Homeros’un İlyada ve Odysseus adlı iki eserinden elde edildiği için söz konusu döneme Homerik Çağ adı da verilmiştir. Dorların önünden kaçan ve yüksek bir uygarlığa sahip olan Akhalar, özellikle Ege’nin karşı kıyılarına, Anadolu’nun batı sahil şeridinde yerleştiler. Anadolu’nun batı sahil şeridi İonia olarak adlandırılır. Akhaların bu bölgeye yerleşmeleri, aynı zamanda bundan sonraki gelişmenin ilk merkezlerinin de buralar olmasına neden olacaktır.⁹⁷ Akhaların sahip olduğu bilgi birikimi ve kültür bundan sonra başka bir coğrafyada gelişecek ve kimileri için de felsefe tarihi bu göç sonrası hız kazanacaktır. Tarım faaliyetinin sonuçlarının kazandırdığı Aristokrasi, soylu bir kesimi artık ekonomiyi ve toplumu yöneten bir sınıf olarak ortaya çıkardı.⁹⁸ MÖ. VIII. ve VII. yüzyıllarda bu tarz bir Aristokrasinin doğurduğu monarşiler ise tümüyle tasfiye olmuş, yerine antik demokrasi dediğimiz siyasal biçim polislerde yükselmeye başlamıştı. Savaş ekonomisinin sonuçlarından olan kölelik de bu sınıflanmanın en alt parçası olarak ortaya çıktı. Kimi tarihçiler kölelik kurumunun, dünya tarihi içerisindeki yükselişinin,

⁹⁵ Arkhon (Yun.): Yüksek devlet memuru; bazı durumlarda devletin başı. Daha fazla bilgi için bkz: Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*.

⁹⁶ Tekin, s. 58 .

⁹⁷ “Polisin dayandığı zemin olarak köy ve onu oluşturan kabilelerin kültürlerini polise de taşıdığını gösteren bir diğer örnek de Prytaneiondur: “Kuşkusuz polisin kabilesel kökenlerini kavramak bakımından en öğretici örneklerin başında prytaneion örneği gelir. Prytaneion, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı şehir ya da devlet konağı, daha özel olarak siyasal konaktı. Aristoteles, Solon öncesi dönemde bütün arkhonların [kabile reisleri] burada oturduğunu belirtir. Sözcüğün köküne bakıldığında “başkanın evi” anlamında prytanisle ilişkili olduğu anlaşılır. Yeni bir koloni, yani yeni bir polis kurulacak olduğunda, göç eden kişiler, yanlarına bu kutsal ateşten alır ve gittikleri yerde öncelikle bu ateşle yeni bir ateş ya da ocak yakarak burayı işaretler ve yeni bir polisin inşasına girişirlerdi. O ateş ya da ocak yanmadan önce orası, henüz bir polis kurulmadığı için, bir kargaşa dünyası iken, ateşle birlikte artık orası, kendiliğinden tanrısal ve içkin bir düzenliliğe çevrilerek bir kozmosa, yani düzenlenmiş, kaotik olmaktan çıkmış bir alana dönüşürdü. Ateşin işaretlediği bu alan aynı zamanda yeni polisin de merkezi olurdu. Öyle ki polis sözcüğü ilk dönemlerde yalnızca “yüksek kent” ya da “tepedeki kent”i ifade eder.” Ağaoğulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, s. 25.; Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, ; (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), s. 113.

⁹⁸ Ağaoğulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, s. 25.

paradoksal bir şekilde antik demokrasilerde meydana geldiğini belirtmişlerdir.⁹⁹ Bunun sebepleri arasında Dorların istila ettikleri yerde yaşayanları toprağa bağlı kölelere dönüştürmeleri ile toprağa bağlı kölelik olgusunun gelişmesi birlikte gösterilmektedir.¹⁰⁰ Mezopotamya'daki kent-devletlerini tartışırken bahsettiğimiz sürecin bir benzeri, belki başka kültürlerin de etkisiyle farklı dönüşümler kazanarak Antik Yunan'da da yaşanmıştır. Girit'teki Minos Uygarlığının ardından gelen Miken Uygarlığının MÖ. XII. yüzyılda Dorlar tarafından yıkılmasıyla birlikte, Yunan dünyası, bir bakıma orta çağda Avrupa'nın yaşadığı feodalizme benzer bir düzen içine girdi. Çeşitli halklar, gerek ticaretin hemen hemen tümüyle ortadan kalkmış olması, gerek güvenlik gereksinimi nedeniyle kabile tipinde örgütlenmiş köyler kurdular. İşte polis, kabilelerin, klanların, bir başka deyişle bu köylerin birleşmesiyle oluştu.¹⁰¹ Köyden kente göçüş ve tarım faaliyeti etrafında şekillenen merkezîleşmenin bir sonucu olarak kentleşme ya da polise giden süreç, böylece oluşmuş olabilir. Yine de siyasal bir birim olarak polisi doğuran kesin etmenlerin neler olduğu gizliliğini korumaktadır. Polisin siyasî, dinî ve askerî yapısı hakkında ise şunlar anlatılmıştır:

Polisin siyasal haklara ve görevlere layık gördüğü kesimleri örgütleyerek oluşturduğu güç dışında, ayrı bir ordusu olmadığı gibi, aynı şekilde kendisine dışsal bir dini de yoktur: Polis dinin ta kendisi olduğu gibi, yurttaşların ve yönettiği bütünün ta kendisidir. Tanrılar diniyle kuşatılmış olması polisle tanrılar arasında bir mesafe olduğunu göstermemekte, tersine bizzat polisin kendisinin tanrısal bir kutsallığa sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, polis askerî bir birimdir ama bu birim polisin savaş dönemi örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Polis, bu yanıla adeta bir "devleti" değil, "devletsizliği" ifade eder. Ancak bu siyasal bir örgütlenmenin olmaması anlamında devletsizlik olmadığı gibi, eşitlik anlamına da gelmemektedir. Bileşenlerinin matematiksel toplamına indirgenemeyeceği gibi, ondan da soyutlanamaz bir varlıktır polis.¹⁰²

⁹⁹ Kölelik, paradoksal bir biçimde Yunan polislerinde demokrasinin gelişimiyle daha çok önem kazanacaktır. Başlangıçta topluluklar arası savaşlar köleliğin başlıca kaynağı durumundadır. Ancak polisler içinde eşitsizlik geliştikçe, borç köleliği yani, yoksulların kendilerini ya da aile fertlerini borçlarına karşı teminat olarak göstermesi- önemli bir diğer köle kaynağı olacak ve bu da iç çatışmaları daha da sertleştirecektir.

¹⁰⁰ Uygun, *Devlet Teorisi*, s. 71.

¹⁰¹ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 13.

¹⁰² Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, s. 29.

Polis yapılanmasının bir kolonileşme sonucu olarak ortaya çıktığı ve polis oluşumuna iten pratik gücün, yerel halkla Yunan sömürgecileri arasında bir yüzleşme ve oluşan bu yeni toplum için yasalara ve politik diğer kurumlara izin verilmesi olarak nitelenmiştir.¹⁰³ Polisin oluşumunun nitelendirildiği bu süreçte kolonizasyonu yönetenler ile kolonileşenler arasındaki yüzleşmenin politik değişimi etkileyecek sonuçları olmuştur. Bu değişim, siyasal organizasyonun ve yurttaşlık bilincinin yapısını değiştirmiş, nomos dediğimiz insanî yasa kavramına giden yolu açmıştır.¹⁰⁴ Kavramı ele aldığımız dönemin bünyesi içerisinde ve öncesinde bir şekilde anlamlandırmak, anlam ile kavram bütünlüğünü sağlamamızda bize fayda sağlayacaktır.¹⁰⁵ Polisin doğuşundan sonra onu oluşturan unsurları daha iyi anlamlandırmamız adına¹⁰⁶ bir polis örneğini de burada sunmayı önemli buluyoruz.

1.2.1: Atina Polisi

Sparta'nın aksine ticarete dayalı bir ekonomiye ve gelişmiş kültür hayatına sahiptir. Atina, çoğu poliste olduğu gibi, MÖ. VIII. ve VII. yüzyıllarda krallığı tümüyle tasfiye etmiş, krallığın yerine soyluların içinden seçilen ve siyaseti tümüyle tekelleştiren dokuz arkhon getirmişti. Bu arkhonlar arasında dinî, askerî vb. türlerde belli bir iş bölümü vardı. Söz konusu dönemde kabile hukukunun hüküm sürdüğü Atina iktisadî ve kültürel bir çekim merkezi haline geldikçe hukukun yetersizliği de baş gösteriyordu. Bu yetersizlik MÖ. 630 yılına doğru kimilerinin iktidarı ele geçirip tiran olmaya çalışmalarıyla ayyuka çıkınca, Atina soyluları daha katı uygulamaların gerektiğini fark etmişlerdi. Bunun için de Arkhon Drakon MÖ. 621'de bir yasa hazırlamakla görevlendirildi. Drakon kabile hukukunu soyluların çıkarına uygun olarak dönüştürüp, en küçük hırsızlığın cezasının bile ölüm olduğu bir hukuki derleme oluşturdu. Drakon'un oluşturduğu yasalar Antik Yunan dünyası ve siyaset tarihi için önemli bir dönüşümün ifadesi oldu. Bu tanrısal söylencelerin

¹⁰³ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s. 142.

¹⁰⁴ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 1. bsk (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012).

¹⁰⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 26-27.

¹⁰⁶ "Kalıcı olma" amacını içinde taşıyan polis, devletten daha kapsamlı bir kuruluştur; daha açıkçası polis, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda dinsel, askerî ve ekonomik bir bütündür. Herodot Tarihi'nde de görüldüğü üzere, Yunanlılar bu örgütleniş biçimleriyle övünüp polisi, uygarlığı barbarlıktan ayıran önemli bir ölçüt olarak algılıyorlardı. Bkz: Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 16.

oluşturduğu yasaların (thesmoi)¹⁰⁷ yerini insan eliyle oluşturulan nomoilerin, nomosun almasıydı.¹⁰⁸ Drakon yasalarının katılığının oluşturduğu hoşnutsuzluk yeni bir yasa koyucuya ihtiyacı arttırdı. Çünkü Drakon yasalarındaki kabileye dayalı etkenlerin etkisi soya bağlı sınıflanmayı topluma yerleştirerek, toplumsal sınıflar arası ayrımı derinleştirdi.¹⁰⁹ Aristoteles Drakon yasalarında kendisini gösteren etkeni şu sözleriyle özetlemiştir: “Memurlar soyluluk ve zenginlik esasına göre seçiliyorlardı. Memuriyetler ilk zamanlar ölünceye dek, daha sonraları ise on yıllığına veriliyordu. En önemli ve en eski memurluklar arasında krallık, polemarkhosluk ve arkhonluk gelmekteydi.”¹¹⁰ Yunan dünyasının yedi bilgesinden biri sayılan Solon, MÖ 594’te yasa yapıcı olarak görevlendirildi. Solon, borçlu köleliği kaldırıp, yurttaşları sahip oldukları maddi güçlere göre tasnif etti. Ekonomi alanında getirdiği reformlarla soylu kesim ve yoksul kesim arasındaki sınıfsal ayrılığın giderilmesi için uğraştı. Yoksul kesimi sömüren Aristokrat kesimin önüne geçmek isteyerek, ödenmeyen borca karşılık köleleştirme kurumunu ortadan kaldırdı. Borçlu köleliğin kaldırılması, dışarıdan savaş vs. yollarla elde edilecek devşirme kölelik ihtiyacını arttırdı. Köle emeğine dayanan üretim biçimi, yalnızca dışarıdan getirilen kölelerle yürütüldü. Soyluların tekelci iktidarına son verildi. Tüm yurttaşların yasama faaliyeti için Halk Meclisi’ne, yargılama faaliyeti için Halk Mahkeme’sine katılması sağlandı. Yurttaşların siyasal yaşama katılımı kökenlerine göre değil, mali durumuna göre dört kategoriye düzenlendi.¹¹¹ Solon Antik Yunan siyasal yaşamına şu kurumları kazandırdı:

- 1) Halk Meclisi (Ekklesia)
- 2) Soylular-Aristokratlar Meclisi (Areopagos)
- 3) Dört yüzler Meclisi (Bule)

¹⁰⁷ Thesmoi sözcüğü, Themis’ten türetilmiştir. Themis, Yunan mitologyasında Zeus’un karılarından biri olan (töreleri ve ahlak kurallarını içeren) Adalet tanrıçasıdır. Bkz: Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 28

¹⁰⁸ Umberto Eco, ed., *Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1. bsk. (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), s. 57-75.

¹⁰⁹ Uygun, *Devlet Teorisi*, s. 76.; Yale Ferguson, “Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi”, içinde *Devlete Doğru: Şeflikler, İktidar, İktisat, İdeoloji*, ed. Timothy Earle, çev. Cahide Sarı (Ankara: Ütopya Yayınları, 2001), s. 141.

¹¹⁰ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Furkan Akderin, 1. bsk. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), s. 26.

¹¹¹ Aristoteles, s. 28-32.; Egon Friedell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi: Hristiyanlık Öncesi Yaşam ve Efsane*, çev. Necati Aça; (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), s. 94; Şenel, *Eski Yunan’da Siyasal Düşünüş*, s. 63.

4) Halk Mahkemesi (Heliaia)¹¹²

Solon sonrası dönemde ise bu kategorinin en alt kesiminden, yani yoksul kesimden Peisistratos iktidarı ele geçirerek demokratik güçler adına tiran¹¹³ olarak Atina'yı ölümüne kadar yönetti.¹¹⁴ Ondan sonra işler yolunda gitmeyince Atina Aristokrasisi Sparta polisinin de desteğiyle oligarşiyi¹¹⁵ yeniden inşa etmeyi başarsa da oligarşik yönetim zamanla plütokraziye dönüşünce, Atina'ya Arkhon olarak seçilen Kleisthenes halk meclisleri kurup reformlar yaparak Atina'yı tekrar demokratikleştirdi. Kleisthenes döneminde yurttaşlık anlamı günümüz demokrasilerine de benzer şekilde halk vasfını kazandı ve kabile bağlarının yerini polisle bütünleşen yurttaşlar aldı.¹¹⁶

Tiranlık, Aristokrasi ve plütokrazi gibi sistemlerden sonra artı değere sahip sınıf güçlenmeye ve buna sahip olmayan yoksul kesimin ise artmaya ve daha da fakirleşmeye başladığı ifade edilmiştir. Bu durum soylu ve yoksul sınıf arasındaki derinliği arttırmıştır. Kleisthenes'in ortaya koyduğu reformlarla toplumun soylu ve yoksul kesimleri arasındaki açığın, onun tarafından yapılan reformlar neticesinde çözülmeye çalışılması ise demokrasinin Antik Yunan serüvenini güçlendirmiştir. Çünkü oligarşi ve Aristokrasi karşısındaki toplumsal konumu iyice zayıflayan yoksul sınıfın, kendilerini ve toplumsal haklarını koruma istekleri, bahsi geçen halk meclislerini oluşturmuş ve Antik Yunan

¹¹² Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, s. 78.

¹¹³ Lydia kökenli bir sözcük olan tiran, bugün akla ilk olarak zulmü getirmektedir; özellikle yönetimini yönetilenler üzerindeki baskı ve eziyet sayesinde sürdüren yöneticilere tiran adı verilmektedir. Oysa Yunancasıyla tyrannos, iktidarı mevcut yasal düzenlemelerin dışında, ona aykırı bir biçimde ele geçirmiş ya da böyle ele geçirilmiş bir yönetimi devralmış kimseleri nitelermektedir. Tiranlıklar özellikle İÖ VII. yüzyıla doğru, Aristokratik yönetimlerin giderek saygınlığını yitirmesiyle belirmeye başladı. Tiranlık her ne kadar fazlasıyla kişisel bir vurgu içerse de esasta toplumsal dayanaklarından bağımsız bir biçimde düşünülemez. Örneğin bazen zengin toprak sahipleri tiranlığı desteklerken bazen tam tersine, topraksız köylüler tiranlık rejiminin başlıca savunucusu olmuştur. Bkz: Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 36.

¹¹⁴ Atinalıların devlet işlerini yoluna koyması için bir şairi seçmiş olmaları şaşırtıcıdır ama belki de Solon'un şiirleri o dönemin siyasi yazıları tarzındaydı. Solon'un yaptığı ilk şey, seisakhtheia, yani borçların affedildiğini ilan etmek oldu; bütün alacaklar tahsil edildi, yurtdışına kaçan tüm borç kölelerinin borçları iptal edildi, yasa geçen dönemi de kapsadığı için devlet tarafından bu köleler geri satın alındı. Solon geleceği de düşünerek, insanın bedeni karşılığında borçlanmasını ve belli bir miktarın üzerinde toprak satın alınmasını yasakladı. Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi: Hristiyanlık Öncesi Yaşam ve Efsane*, çev. Necati Aça, ; (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), s. 94.

¹¹⁵ Azınlığın ya da az sayıda kişinin yoksul yönetimi.

¹¹⁶ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 38.; G. E. M. De Ste. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, çev. Çağdaş Sümer (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), s. 35-55; Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2010); Nahit Bilgin, *Antik Yunan Dünyası* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004); Eco, *Antik Yunan*, s. 57-75.

demokrasisi¹¹⁷ dediğimiz anlayışın doğmasına hizmet etmiştir. “Demokratlar yavaş yavaş iktidar organları olan meclislere girme ve giderek hâkim olma olanağı bulurlar. Böylece Polis’lerde demokrasi diye adlandırılan yönetim kurulmuş olur.”¹¹⁸ Bu demokrasiyi günümüz demokrasileriyle karıştırmamak gerekmektedir. Bunun sebebi ise köleliğin o demokrasi içerisinde bulunması ve dahi siyasal yaşama herhangi bir katılımlarının olmaması dolayısıyladır. Toplumdaki bireyin anlamı, demokrasi ile paralel şekilde kurumsallaşarak tamamlanmıştır. Nitekim Atina demokrasisinin Kleisthenes zamanında sistemleşmiş ve kurumsallaşmış olduğu düşünülmüştür.¹¹⁹ Hatta kimi kaynaklar Kleisthenes’i Atina’da demokrasinin kurucusu olarak düşünmüşlerdir.¹²⁰ Antik Yunan’da elde edilen siyasî, kültürel ve felsefî başarılar Yunan polisi içinde ve özellikle bu kentlerin en büyüğü olan Atina’da kaydedilmiştir.¹²¹ Yasa ihtiyacının tanrısal yasalardan insani yasalara doğru gelişim gösterdiği süreçte Solon, Drakon, Kleisthenes gibi isimler sonrası, polis ve felsefeyle irtibatlı bir kavram olarak demokrasi, bu süreçte daha sağlam bir yapıya kavuşmuştur. Özellikle Kleisthenes reformları¹²² sonrası bu dönüşümün kazanıldığı Yunan polislerini, değişik siyasal yönetimlerden geçmiş, gelişmiş siyasal sistemler olarak anlamamız gerekmektedir. Antik Yunan dünyasının bu sabit ama değişken toplumsal ve siyasî düzeninde ortaya çıkan felsefe faaliyeti¹²³ ilk olarak doğa felsefesi hakkındaki

¹¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Kurt A. Raaflaub vd., *Origins of Democracy in Ancient Greece*, 1. bs (California: University of California Press, 2007).

¹¹⁸ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 5.

¹¹⁹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekin Ökmen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 502.

¹²⁰ Paul Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, çev. Kıvanç Tanrıyar ve H. Pınar Mutlu, 1. bsk (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 62.; Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, 1. bsk (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), s. 158.

¹²¹ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 180-182.

¹²² Kleisthenes Atina’yı oluşturan köy ve kasabaları, 139 özerk yerel siyasal birim (deme) olarak yeniden örgütledi. 18 yaşına basan her erkek, yerel listelere kaydolarak 2 yıl süren bir eğitim görüyor ve bu sürenin sonunda yurttaş sıfatını kazanıyordu. Kan bağına dayanan eski kabile sistemi iyice çökertilerek, Atina’nın merkezi siyasal kurumlarında söz sahibi olacak on yeni kabile oluşturuldu. Kleisthenes çok sayıda yabancı ve köleyi bu kabilelere sokarak yurttaş statüsüne geçirdi. Yeni kabileler kan bağına dayanan kümeler olmaktan çok, günümüzün mahalle örgütlenmelerine benziyordu. Kişilerin sülale isimleri bile değil, ön isimleri ve soyadı olarak da bağlı oldukları yerel birimlerin (deme) ismiyle çağrılmaları zorunluluğu getirilerek, zenginlerle yoksulların aynı soyadına sahip olması sağlandı. Yeni düzenlemeler sayesinde kabileler (mahalle örgütleri), sitenin yürütme ve yargı organları ile bürokrasisinde eşit ölçüde temsil edildi ya da söz sahibi oldu. Demokratik rejimi yıkmak amacıyla hareket eden yurttaşlar için 10 yıllık sürgün (ostrakismos) cezası getirildi. Atina, artık, köleler, kadınlar ve yabancılar dışında, yetişkin herkesin eşit siyasal yetkilere sahip olduğu ilk ve en yetkin doğrudan demokrasi örneği olarak tarih sahnesinde yerini aldı. Şenel, *Eski Yunan’da Siyasal Düşünüş*, s. s. 68-69. Nigel Rodgers, *Antik Yunan*, çev. Ülkü Evrim Uysal ve Cumhur Öztürk, 1. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), s. 201-205.

¹²³ Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz: William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi*, çev. Ergün Akça, 1. bsk (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).

sorgulamalarla başlamış ve ilgili dönem ‘presokratik dönem’ olarak adlandırılmıştır.¹²⁴ Her ne kadar doğa üzerine düşünme yoğunluk kazansa da insanın mutluluğu ve toplumsal sorunlarına ilişkin de sorgulamalar yapılmıştır. Örneğin Demokritos: “İyi güdülen bir devlet en büyük destektir ve bunda her şey saklıdır; bu sağ kalırsa, her şey sağlam kalır, bu bozulunca, her şey yok olur... Değersizlerin hükmü altında bulunmak kötüdür... Adillik gerekenleri yapmaktır, adâletsizlik gerekenleri yapmaktan kaçınmaktır.”¹²⁵ demiştir. İnsanın, doğanın ardından felsefî bir konu olarak belirmesi, toplumun politik deneyimlerinin gelişmesiyle de ilgilidir. “Bütün şeylerin ölçüsü insandır.” diyen Protogoras, dönemindeki dönüşümle ilgili bir fikir vermektedir.¹²⁶

1.2.2: Polisın Anlamı

Polis, yapısı itibariyle bir anda basitçe ortaya çıkmamış, geniş bir zaman dilimi içinde “kuvvetlendirilmiş yer”den “özerk yapıda politik bir topluluğa” doğru gelişme göstermiş ve daha sonra kendine has özelliklere sahip olmuş bir siyasal örgütlenme biçimidir.¹²⁷ Sözcük, Türkçe çalışmaların bir kısmında kent-devleti olarak ifade edilir ancak onun bir kent-devleti, bir başka deyişle “kentsel alan” olarak görülmesi bu yapılanma biçimine ilişkin birtakım eksik anlamalara yol açacaktır. Kent-devletiyle benzerlikler taşımasına ve köken itibariyle ondan etkilenmesine karşın polis, sosyo-ekonomik, dînî, siyasal ve buna bağlı olarak da kendine özgü düşünce sistemleriyle kent-devletlerinden daha farklı bir yere konumlandırılmaktadır. Aynı zamanda polis sadece bir kent alanı olarak görülmesi de bir hata olarak kabul edilmektedir.¹²⁸ Zira “polis”ler, akarsu ve dağ silsilelerinin belirlediği doğal sınırlarıyla tarım ve hayvancılık yapılan geniş alanları kapsarlar.¹²⁹ Bu özgünlükten dolayı biz kent-devleti ifadesi yerine polis ifadesini kullanacağız. Konu hakkında Ağaoğulları:

¹²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 31.; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi*.

¹²⁵ Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), s. 179 .

¹²⁶ Kranz, s. 194.

¹²⁷ Nihal Boyacı, “Bir Eski Yunan Örgütlenmesi: Polis”, *Doğu-Batı Dergisi*, Şehir Yazıları-I, sy 67 (2014): s. 142.

¹²⁸ Geoffrey Parker, *Sovereign City: The City-State Ancient and Modern* (London: Reaktion Books, 2005), s. 34; Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 12.

¹²⁹ Helga Rittersberger Tılıç, *Kent Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 32-33.

Polis sözcüğü "polise ait işler, güçler vs." anlamında politika sözcüğüne analık eden sözcüktür. Ancak sözcük farklı dillerde, farklı biçimlerde karşılanmıştır. En az polis kadar yaygın ve polisi karşılayan bir diğer sözcük Latince site terimidir. Türkçe’de ise polis, sıklıkla şehir devleti ya da kent devleti olarak karşılanır. Ancak şehir ile kent terimleri bire bir örtüşen terimler değildir; yani biri diğerinin (kent, şehir teriminin) tam karşılığı sayılamaz. Şehir, bir başka sözcükle, Medîne ile ilişkilidir; yani uygarlıkla (medeniyet). Uygarlık ise - bütün tartışmalar bir yana- en azından siyasal olarak insanlık tarihinde yöneten-yönetilen ayrımının belirlediği aşamanın sonrasını işaret eder. Şehir, siyasal, toplumsal ve ekonomik bir birimken, kent daha çok ve öncelikle mekânsal ve sosyo-ekonomik ilişkilerin özel bir birleşimidir ve tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir; yani kentlerden söz edebilmek için uygarlıktan ya da özel olarak siyasetten söz etmeye gerek yoktur; şehrin tersine.¹³⁰

Polis, yetişkin erkeklerden oluşan yurttaşların katılım sağladığı politik yaşamın bulunduğu siyasal organizasyon biçimidir.¹³¹ Polise özgün bir siyasal birim olma vasfı kazandıran özelliklerden biri, söz konusu politik yaşamın sunduğu imkânla, yurttaşlık nosyonu etrafında kurulmuş, hiyerarşik bir toplum olmasıdır.¹³² Polisin ayırt edici özellikleri genel olarak üç açıdan incelenebilir. Büyüklüğü (yüzölçümü, nüfusu), yüzölçümünün verdiği ölçüde ne çeşit bir manevi birliğin olduğu, politik bağımsızlığı ya da özerkliği. Polislerin nüfuslarının yüzölçümlerine göre oranlarının önemi, özerklik (autarkheia) özelliğinin buna bağlı olmasından ileri gelir. Polisteki dini ya da manevi birliğin olmasının önemi büyüktür, çünkü polisin oluşumunda manevi kurumların etkisi olduğu söylenmektedir.

Atina demokrasisinin Demokratia tanrıçası ile özdeşleşmesi de politik kurumların nasıl tanrılaşmış olduğunu göstermektedir.¹³³ Her bir polisin sahip olduğu koruyucu tanrı o kente bir kimlik kazandırır. Yerel bağlılığı güçlendirmek için tapınaklar ve onların tanrıları kullanılmıştır.¹³⁴ İnsan, insan olarak ancak polisin yurttaşı olduğu zaman anlam ve değer

¹³⁰ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 22.

¹³¹ Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 1. bsk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 13.

¹³² Morris, "Kent ve Devlet Olarak Erken Polis", s. 26.

¹³³ Mogens Herman Hansen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, ed. Thomas Heine Nielsen (New York: Oxford University Press, 2004), s. 132.

¹³⁴ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz uygarlıkları*, s.114.

kazanmaktadır. Yurttaş olmak için ise Yunanlı ve erkek olunması gerekmektedir.¹³⁵ Yurttaşlığın da kazandırdığı erdemlerle birlikte birey, poliste polis onun karakterine ve tabiatına uygun bulduğu toplumsal ve meslekî anlamda bir konuma sahip olarak, filozofların da belirttiği üzere mutluluğa (*eudamonia*)¹³⁶ erişebilir.¹³⁷ Polis, yurttaşlarının özgürlüğünü ve eşitliğini yasa ile koruma altına almaktadır. Aynı zamanda polis, filozoflarca evrenin yeryüzündeki örnekliliği olarak sunulmaktadır.¹³⁸

Polis hakkındaki araştırmalarda karşılaşılan ihtilaflar onun benzeri siyasal birimlerle karıştırılması ve polis in demokrasi ile ilişkisi ile ilgilidir. Bu sebeple terim hakkında hataya düşmemek için alanın önemli araştırmacılarından Mogens Herman Hansen'ın¹³⁹ polis araştırmalarında kullanılacak yöntemlerden bahsetmektedir. Bu yöntemlerden ilki; bir tarihçi gözüyle kavramı geçmişe dönük şekilde anlamaya çalışmak olup; ikincisi ise kavramın tarihte yaşadığı bağlam üzerinden ve döneminin insanların anladığı şekilde anlaşılması üzerinedir.¹⁴⁰ O dönemde yaşayan insanların kavramı nasıl anlayıp anlamlandırdıkları hem kavramın benzerleriyle karıştırılmasını engelleyecek hem de eğer mevcut ise özgünlüğünün ortaya konmasında yardımcı olacaktır. Özelliklerinin doğru şekilde ifade edilmesi sonrası, kendisinden öncekilerle olan farklılıkları ve kendisinden sonra ortaya çıkacak olan “medîne” gibi siyasî-felsefî kavramlarda yaşanan etkileşimin ve dönüşümün daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Hansen, “Polis Nedir? Polis Kavramı Üzerine Bir Araştırma” başlıklı yazısında Yunanlıların polis kelimesiyle neyi ifade ettiklerini çok iyi bildiklerini ve gerek arkaik¹⁴¹ dönemde gerekse klasik dönemde¹⁴² kelimeye dair iki kullanımın olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birinin yerleşim yeri anlamında kullanılan polis olup, kenti ifade ettiğini belirtmiştir. Diğer

¹³⁵ Konu hakkında daha kapsamlı bilgi edinmek için bkz: Philip Brook Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

¹³⁶ İngilizceye "mutluluk" olarak çevrilmiştir ve Türkçe'ye de böyle aktarılır. Aslında Aristoteles üzerinde çalışan düşünce tarihçileri, bu çevirinin, sözcüğün tam karşılığını verdiğini düşünmezler. Eudaimonia, hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, insani bir etkinliktir. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 135.

¹³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2011, 1102a-10-20.

¹³⁸ Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsne Portakal, 2. bs, Felsefe dizisi (İstanbul: Cem Yayınevi, 2013), s. 57.

¹³⁹ Mogens Herman Hansen, Antik Demokrasi ve Polis hakkındaki araştırmalarda önde gelen bilim adamlarından, Klasik Filolog ve Tarihçi.

¹⁴⁰ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.56.

¹⁴¹ Arkaik Dönem: Yunan Karanlık Çağı'nı takiben ikinci Pers saldırısına kadar olan dönem. (MÖ. 750-500)

¹⁴² Yunan kültüründeki MÖ 5. ve 4. yüzyıllardaki yaklaşık 200 yıllık döneme verilen ad. Bu dönemde Yunanistan'ın büyük bölümünün Pers İmparatorluğu tarafından ilhak edilişi ve daha sonra ise bağımsızlığı gerçekleşti.

kullanımının ise, yetişkin erkeklerden müteşekkil yurttaşların siyasi hayata katılımlarıyla kurumsallaşmasını tamamlamış politik bir topluluğu niteleyen anlamındaki polis olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Polis kavramının izini sürmek istediğimizde bulabileceğimiz kaynaklar arasında en önemli kaynak İyonyalı bir şair olan Homeros'un¹⁴⁴ destanları olacaktır.

Homeros'un destanları bize yalnızca belli bir döneme ilişkin resmi göstermemektedir. Onda Miken dünyası, Karanlık çağ (Bronz çağ) ve ozanın kendi yaşadığı dönem olmak üzere üç tarihsel aşamanın birlikte var olduğu söylenebilir... Homeros'un polis kavramını nasıl kullandığına ilişkin iki farklı görüşten söz edilebilir: Bunlarda ilki ozanın, polisi yurttaş birliği veya politik topluluk mânâsında kullandığı, bir diğeri ise polis sözcüğünün politik toplum/topluluk mânâsıyla hem İlyada hem de Odysseia destanlarında bulunduğu¹⁴⁵.

Hansen, Homeros şiirlerinin zamanının muğlaklığı ve şiirlerinde betimlediği polise tarihi olarak bire bir karşılık gelebilecek bir kenti aramanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir şiir hangi düzeyde tarihi bir kaynak olarak ele alınabilecekse öyle alınmalıdır.¹⁴⁶ Zira Homeros'un şiirlerinde “polis” ve “ptolis” gibi kelimeler bulunmakla birlikte bunlar bir kent anlamında kullanılmaktan daha çok müstahkem bir yerleşim yeri anlamında kullanılmaktadır.¹⁴⁷ Ortaya çıkan tartışmada akla gelen soru ise polis kavramının ilk olarak ne zaman kullanıldığı ile ilgilidir. Homeros'taki kullanımın yazılı kaynaklar açısından etkisi bir muğlaklık olarak şöyle dursun; Hansen, polisin izinin sürülebileceği en erken tarih olarak MÖ. 650 yıllarını işaret etmiştir. Bununla birlikte farklı görüşlerin de bulunduğunu belirterek ilk polis yapılanmasının yaklaşık olarak MÖ. 900'lerle MÖ. 700'ler arasında bir yere tarihleneceğini belirtenler de olmuştur.¹⁴⁸ Hansen'e

¹⁴³ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.57.

¹⁴⁴ Homeros, Herodotos'un tanıklığına güvenilirse, İÖ. 850'lerde, Smyrna'da (İzmir) doğan ve Khios (Sakız) adasında yaşadığı sanılan, sözlü destan geleneğini yazıya geçiren kişidir. Ancak daha İÖ III. yüzyılda bile böyle bir kişinin yaşamış olduğundan kuşkulanan Yunan bilginler vardı. Homeros diye birinin yaşayıp yaşamadığı, iki ünlü eseri yazıp yazmadığı hep tartışma konusu olagelmıştır. Bir iddiaya göre, böyle biri yoktur ve aslında adı anılan iki eser epik halk şarkılarından başka bir şey değildir. Ancak, bugün uzmanların çoğu bu iki destanın İÖ IX. yüzyılın sonu ya da VIII. yüzyılın başında bir kişi tarafından derlenmiş olması gerektiğini, eserlerin bütünlüğünü de gözeterek savunmaktadır. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 24.

¹⁴⁵ Nihal Petek Boyacı, “Bir Eski Yunan Örgütlenmesi: Polis”, *Doğu-Batı Dergisi*, Şehir Yazıları-I, sy. 67 (2014): s. 141.

¹⁴⁶ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.43.

¹⁴⁷ Hansen, s.41.

¹⁴⁸ Boyacı, “Bir Eski Yunan Örgütlenmesi”, s.140.

göre yerleşim yeri anlamındaki polis yüksek bir tepede kurulan, müstahkem bir kent ile eşanlamlıdır. Kent-devleti kavramıyla polis kavramlarının birbirleri yerine kullanılmalarının güçlüğü durumu burada da karşımıza çıkmaktadır. Kent-devletlerinin Mezopotamya coğrafyasındaki doğuşundan ve önemli özelliklerinden bahsettikten ve bu siyasî biçimin Akdeniz coğrafyasına yayılışını da ifade ettikten sonra Mezopotamya’da ve İtalya kıyılarında kalıcı olamamış bu biçimin, hangi sebep ve saikler sonucu Yunan dünyasında kalıcılığını korumuştur? Buna dair belirli etkenler mevcuttur. Başlıca etken olarak tüccar sınıfın varlığını ve işlevselliğini gösterebiliriz.

Bu sınıfın Mezopotamya toplumlarında olmayışı artı değerin hanedan merkezinde toplanmasını sağlamıştı. Tüccar sınıfının Aristokratik sınıfa nazaran daha fazla güç devşirmesi, yönetimin paylaşımının çeşitlenmesini sağlamıştır. Mezopotamya kent-devletleriyle arasındaki fark aslında Aristokrasinin, yönetim ve artı değeri tekelinde bulunduramayışıyla ilgilidir.¹⁴⁹ Bu sayede siyasete aktif katılım sağlayan yurttaşlara ve politik kurumların hem idarî hem de felsefî anlamda gelişimine şahit olundu.

Antik Yunan’da MÖ. VIII. yüzyılda halk, asil atalardan doğmuş, toprak beyleri olan Aristokratlar ve Aristokratların verdikleri ile yetinen serbest emekçi köylüler ile meslek sahibi tüccar ve diğer nüfusu oluşturan Aristokrat olmayanlar biçiminde sınıflanmıştır. Eski Yunanlıların gelecekte yiyecek sıkıntısı çekebileceklerini öngörmeleri nedeniyle, başka ülke topraklarında koloni kurma çabaları ve deniz ticaretine başlamaları sosyal tabakalaşmada da önemli bir değişime yol açmıştır. Dış ticarete açılan meslek sahibi tüccarların para kazanması ve kazandıkları parayı biriktirmeleri sonucunda tüccar sınıfı Aristokratların toplumsal hayatta ayrıcalıklı bir konumu işgal etmelerine karşı çıkmış ve yönetimde hak sahibi olmak istedikleri için sınıf mücadeleleri doğmuştur. Böylece ekonomi alanında yaşanan değişim, politik alanda da etkili olmuştur. Ne var ki bu türden ekonomik faaliyetler Mısır ve Mezopotamya’da aynı şekilde politik alanda değişime yol açmamıştır. Çünkü Mezopotamya’da da Mısır’da da aynı şekilde, ticaret, toprağı işleyenlerden haraç olarak alınan artı-ürünün bir bölümünü mala dönüştüren yönetici toprak sahipleriyle sınırlandırılmıştır.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s.182.

¹⁵⁰ Boyacı, “Bir Eski Yunan Örgütlenmesi”, s.139.(naklen) Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, s.89.

Bu bilgilerin doğrultusunda polislerin tarih boyunca tek tip siyasal örgütlenme biçimi altında yönetildiğini düşünmek isabetli olmaz. Zira polisler tarih boyunca üç tip siyasal biçime tanıklık ettiler. Bunları sırasıyla: Krallık, Aristokrasi ve nihayet demokrasidir. Gelişmelerini tamamladıkları zaman polislerin krallık yönetimi ile yönetildikleri görüldükten sonra krallık yerini Aristokratik bir yönetime -bir azınlık yönetimine- bırakmış ve daha sonra da demokratik yönetime -çoğunluk yönetimine- geçilmiştir.¹⁵¹ Aristoteles tarih boyunca Yunan toplumunda yaşanmış söz konusu siyasî aşamalar için şunları söyler:

“Devlet [polis] yönetimi sırasıyla; krallık, polemarkhosluk (başbuğluk) ve arkhonluk aşamalarından geçmiştir. Kralların bazılarının savaş işlerini başaracak güçte olmaması sonucu polemarkhosluk kurulmuştur. Örneğin Atina Polis’i tarımla uğraşan barışçıl bir kentti. Atina gibi tarımla uğraşan Polis’lerin kralları bir kısım yetkilerini polemark ve arkhonlara devredip siyasi konulara yoğunlaşmışlardır.”¹⁵²

Siyasetin bir bilim olarak ele alınmasının ilk mekânlarından biri polistir. Bu durum, polislerdeki ‘politika’nın hem kurumsal hem de birikimsel olarak ele alınmasıyla gerçekleşmiş olabilir. Bu evrelerin gelişimi, bir sonuç olarak politik felsefenin, insanların iyi yaşamayı ve adil bir toplumun bilgisini edinmeyi kendilerine apaçık bir hedef olarak belirlemesini sağladı denmektedir.¹⁵³ Örneğin Platon’a bakıldığında, o, poliste adaleti ve insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla “iyi bir düzeni”, “adil bir toplumu” kurmanın yollarını araştırmış ve “iyi yaşamın” tesisi için çaba göstermiş olduğu açıkça görülebilir.¹⁵⁴ Antik Yunan’daki tüccar sınıfının etkisinin ardından, bu örgütlenmenin kalıcı olmasını sağlayan bir diğer önemli etken ise “yetkin siyasal toplum mitosunun”¹⁵⁵ söz konusu coğrafyadaki mevcudiyetidir. Bunun yanında diğer kent-devletlerine nazaran adem-i merkeziyetçi bir siyasal yapının bulunması da polisin politik devamlılığını sağlamıştır.¹⁵⁶

¹⁵¹ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.2.

¹⁵² Aristoteles, *Atinalıların Devleti (Athenaion Politeia)*, çev. Furkan Akderin ve Yiğit Değer Bengi, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2005), s. 3.

¹⁵³ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Zelyüt Solmaz (İstanbul: Paradigma, 2000), s.33.

¹⁵⁴ Nihal Petek Boyacı, “Platon”, içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e.*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), s.23.

¹⁵⁵ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s.12.

¹⁵⁶ Yunan kent gelişimi, kentin Mezopotamya’daki ve Mısır İmparatorluğu’ndaki özgün modelinden farklılaşan ve gelecek vaat eden birçok kurumsal yeniliğin ortaya çıkmasını sağladı. Öyle görünüyor ki

Polisin yönetim merkezli yapısı her zaman var olmayıp zaman zaman polisler, oligarkların siyasî mekanizmayı ele geçirip tiranlığa başvurmalarına da şahit olmuşlarsa da hiçbir tiran bu kazanılmış siyasal yetkinliği aşip polisi kendi iktidarı içerisinde eritebilmeye muktedir olamamıştır. Politikayı, polisin iyiliği ile toplumsal uyumunun gözetilmesi olarak gören polis yurttaşının, tiranların egemenliğini doğal olarak kabul etmemesi de bu minvalde değerlendirilmelidir. Toplumsal uyum ifadesi¹⁵⁷ polisin tanımlayıcı kavramlarından biri olabilir. Mutlak manada insanın toplumdaki yeriyle ve yasayla tam bir uyumunun sağlandığı polis, mutluluğun elde edildiği yerdir. Buradaki yasalar hem insanî hem de tanrısal yasalar¹⁵⁸ olabilir. Kısacası, insan ancak bu uyumun inşa edildiği poliste mutlu olabilir.¹⁵⁹ “Zoon politikon”¹⁶⁰ ifadesindeki politikon ifadesini de bu manada poliste yaşayan insan olarak anlamak da mümkündür. İnsan, tabiatı itibarıyla toplumsaldır demek yerine insan tabiatı itibarıyla polise aittir diyebilir miyiz? Bu konu tartışmaya açıktır.

1.2.3: Polisin Unsurları

Polisin mekânsal unsurlarından ziyade, onu dönüştüren ve felsefe tarihi adına onu daha önemli kılan unsurlara değinmek istiyoruz. Polisler bir kent olmaktan öte günümüz anlamıyla devlet niteliğine sahip bir siyasi örgütlenme biçimleriydi. Bu sebeple onu oluşturan unsurlar ayırt edici özelliklere sahip olmalıdır. Buradan hareketle üzerinde

Yunanlar, bronz çağı dininin ve demir çağı teknolojisinin beslediği, hiçbir şarta bağlanmamış iktidarın insafsız fantezilerinden bir derece kendilerini kurtarmışlardı: Yunanların kentleri insani ölçülere daha uygundu; militarizmin ve bürokrasinin bütün o zorlayıcılığı ve hizaya sokuculuğunu gerektiren yan tanrısal kralların paranoyak isteklerinden azadeydi. Yunanlar, uygarlıkla birlikte ortaya çıkan katı kast sistemini ve meslekler arası ayrımı ortadan kaldırdılar; aslında böyle bir kastlaşmayı ve bölümlmeyi zaten pek az geliştirmişlerdi... Kent geliştikçe, köyün demokratik alışkanlıkları çoğunlukla artık uzmanlaşmış faaliyetlere taşınacak; bu süreç, insani işlevlerle yurttaşlık görevlerinin sürekli döngüsü ve her yurttaşın ortak hayatın her yurttaşın ortak hayatın her cephesine tam katılımıyla birlikte gerçekleşecekti. Birçok bölgede geçimlik ekonomisi rejimlerinden pek az daha iyi bir düzey yaratan bu zayıf maddi kültür, yeni tür bir bolluk ekonomisinin ortaya çıkmasına neden oldu; çünkü zihinsel ve tinsel alanda, o güne kadar geliştirilmek şöyle dursun, daha keşfedilmemiş bakir bölgelerin kapısını araladı. Bunun sonucunda yalnızca dram sanatında, şiirde, heykelde, resimde, mantık alanında, matematikte ve felsefede fikir ve imgeler birden sağanak halinde yağmaya başlamadı; enerji ile dolup taşan kolektif hayat da estetik ifade ve rasyonel değerlendirmeye daha önce hiç görülmemiş bir biçimde açık hale geldi. İki yüzyıl içinde Yunanlar insanın doğası ve potansiyelleri hakkında, Mısırlıların veya Sümerlerin iki binyıl içinde keşfettiğinden daha fazlasını keşfettiler. Bütün bu başarılar Yunan polis'i içinde ve özellikle bu kentlerin en büyüğü olan Atina'da kaydedildi. Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s. 180-182.

¹⁵⁷ Consensus, konkordia.

¹⁵⁸ Tanrısal kökenli olduğuna inanılan ve ayrıcalıklı kesimlerin keyfince yorumladığı sözlü ve söylencesel yasalar (thesmoi). Bkz: Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 37.

¹⁵⁹ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s.157.

¹⁶⁰ Aristoteles, *Politika*, 1993, s.7-10.

durduğumuz unsurlar, somut vasıflarının yanında soyut vasıflarının da ağır bastığı unsurlar olmuştur. Bir antik Yunan polisinde onunla bütünleşik dört unsur vardır: Agora, Akropolis Arkhonluk ve son olarak Yurttaşlıktır. Soyut unsurları da göze çarpan unsurlardan ilki Agora'dır. "Kent meydanı" olarak ifade edilen agoralar, Grekçede "ageiro" yani "toplanmak, bir araya gelmek" terimine karşılık olup daha sonraki süreçlerde kısaca "toplanılan yer" anlamına gelen (agora) ismine dönüşmüştür.¹⁶¹ Bir ticaret alanı olan agoraların günümüzdeki meydanlarla karıştırılmaması gerekmektedir. Antik Yunan kentlerinde bu tarz meydanlar yoktur. Pazar yeri unvanını daha çok taşıyan agoralar, ikincil bir özellik olarak polisin yurttaşlarının polise dair sorunlarını sundukları, toplumsal problemlerin tartışıldığı alanlardı. Kelime, Latince'de forum olarak adlandırılmış ve günümüzde açık oturum anlamıyla terimleşen forum kelimesi de kökenini buradan almıştır. Bunun yanında polisin mekânsal unsurlarını; dinsel, politik ve yönetim birimlerinin yer aldığı bir merkezî kısım (asıl kent alanı) ile bunun çevresindeki, ekonomi alanı durumunda bulunan, diğer bir deyişle tarımsal üretimin sağlandığı kırsal kesimden (*khora*) oluşturuyordu. İktidar ve ona bağlı kurumlar ise polisin merkezî olarak vasıflandırılan Akropoliste bulunuyordu.¹⁶² Polisin içindeki unsurlar polislerin gelişkinlik seviyelerine göre farklılaşmaktaydı. Örneğin gelişkin bir polis, bir pazar ve her tür malla birlikte, her tür sözün de alışveriş meydanı olan bir agoraya bir eğitim merkezi olan gymnasiona, yine bir başka eğitim merkezi olarak düşünülebilecek tiyatroya sahipti.¹⁶³ Agoralarla ilgili bulabileceğimiz en eski kaynak arasında yer alan Homeros'un *Odyseia*'sında agoranın siyasî ve dînî işler için bir meclis yeri vasfını sahip olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁴ Agoralar başlangıçta kabile bağlarıyla birbirine bağlı köylerde kabile üyelerinin bir araya gelerek karar verdikleri köy meydanının adıdır. Daha sonra ise siyasal enerjinin dolaşıma çıktığı, tartışıldığı ve politika öncelikli toplanılan bir yer olmuştur. Ayrıca çarşı, pazar anlamını da yüklenmiştir. Polislerin mekânsal unsurlarının bir diğeri ise eğitim merkezi olarak gymnasiona ve yine bir başka eğitim merkezi olarak düşünülebilecek tiyatrodur.¹⁶⁵ Bununla beraber ikinci önemli bir unsur ise akropolistir. Akropolis güvenli ve yüksek

¹⁶¹ Güler Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, ed. A. Vedat Çelgin ve Oğuz Yarlığaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), s. 20.

¹⁶² Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, s.58.

¹⁶³ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.26.

¹⁶⁴ Homeros, *Odyseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), s. 146.

¹⁶⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.26.

mevkide kurulmuş kentsel yapılara ifade eder.¹⁶⁶ Akropolis sözcüğü, polisten farklı bir birimi değil, polis içindeki belli bir alanı, temel tapınakların ve “prytaneion”un¹⁶⁷ bulunduğu en tepedeki alanı ifade etmektedir. Akropolis’ler güvenlik sebebiyle çok uzakların görülebildiği ve birçok polisin ortak özelliği olan tepelik alanlardır. Bu alanlar aynı zamanda polislerin baş tanrıalarının bulunduğu alanlar olarak polislerde önemli bir mekânsal işlevi teşkil etmektedirler. Hansen için polise dair etimolojik bilgi de önemli bir yerde durmaktadır.¹⁶⁸ Polis kelimesi Yunanlılar tarafından yerleşim yeri anlamında akropolis, küçük yerleşim yeri anlamında asty (kasaba) ve chora (toprak, kara parçası, memleket) kelimeleriyle eş anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca topluluk (community) anlamında politai (yetişkin erkek yurttaşlar) ve ekklesia (mahkeme) veya demos (halk, meclis) gibi kelimelerle eş anlamlı şekilde de kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁶⁹ Polis öncesi ve polis döneminde de dikkate değer üçüncü bir unsur ise arkhonluktur. Bir yönetici ve yasa yapıcı özellikleriyle göze çarpan arkhon sözcüğü, Atina’da hem "klan şefi" hem de “yüksek devlet (polis) yöneticisi” anlamına geliyordu. İlk anlam eski kullanımdı; ikinci anlam ise, klan ve kabile şeflerinin toprak sahibi soylulara dönüşüp polisin yönetimini ellerine geçirmeleri sırasında birinci anlamın bağrından çıkmış ya da bir başka deyişle, birinci anlamın üzerine inşa edilmişti. Arkhonlar başlangıçta yürütme görevini devralmışlardı. İlk aşamada, çeşitli hukuk sorunlarıyla ilgilenmek üzere thesmothet denen ve altı kişiden oluşan bir devlet (polis) görevi oluşturuldu. Bir yıl süre için seçilen bu altı thesmothet zamanla arkhon olarak adlandırıldı. Tıpkı agora kavramında da olduğu gibi siyasetin temel kavramları siyasî dönüşümle birlikte dönüşmüş ve kendine yeni anlamlar doğal olarak eklenmiştir. Arkhonluk, demokrasinin yükselişiyle birlikte, bu görevlerin

¹⁶⁶ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.41. “Kentler, güvenliklerini sağlamak amacıyla genellikle savunmaya daha elverişli olan tepelerde kuruldu ve aşağılara doğru yayıldı. İlk dönemlerde polis sözcüğü, yalnızca "yüksek kent" (ya da tepedeki kent) için kullanılıyordu; aşağı kente ise asty adı veriliyordu. Zamanla bu ayrım ortadan kalktı ve polis, ilk önce tüm kenti, sonra da "devlet"i kapsayan bir anlam kazandı. Bazı polislerde kullanılan akropolis sözcüğü, polisten farklı bir birimi değil, polis içindeki belli bir alanı, temel tapınakların ve prytaneion'un bulunduğu en tepedeki alanı ifade ediyordu.” Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s.13.

¹⁶⁷ Polisin yaygın bir özelliği olan prytaneion, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı kent (ya da daha doğrusu devlet) konağıydı. Aristoteles Atinalıların Devleti adlı yapıtında (s. 6'da) Solon öncesinde bütün arkhonların prytaneion'da oturduklarını yazar. Sözcük kökü bakımından prytaneion, prytanis (başkanın) evi demektir. Bir koloni kurulacak oldu mu, göç edecek kişiler yanlarına kutsal ateşten alırlar, gittikleri deniz aşırı ülkede bununla yeni bir prytaneion (dolayısıyla yeni bir polis) başlatırlardı. Seçkin yabancılar, yabancı ülkelerden gelen elçiler, savaşta ya da çeşitli alanlarda kazandıkları başarılarla halkın övgüsünü toplayan yurttaşlar, bu yapıda ağırlanırlardı. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 13.

¹⁶⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Pomeroy, *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi*, s.202.

¹⁶⁹ Abdullah Demir, “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi’nde Polis-İnsan İlişkisi” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), s.147. (naklen) Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.56.

halkın denetimine girmesine karşın, bu adı korudu ve yüksek devlet görevlilerine arkhon denilmeye devam edildi.¹⁷⁰ Atina sonrası kurulan polislerde ise, bu yöneticilere demiurgoi (topluluk için çalışanlar, zanaatkârlar) adı veriliyordu. Bu yeni sözcük, sınıf güçleri dengesindeki değişimi yansıtmaktaydı.¹⁷¹ Drakon, Solon, Kleisthenes gibi isimlerin en bilinenleri arasında yer aldığı arkhonluk kurumu M.Ö. 8. yüzyılda Aristokratlar tarafından oluşturulmuş ve “yasa koyucu” olarak görevlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Değişen toplumsal düzene uygun yasalar ve reformların vaz’ edilmesi aslında bir ahlak oluşturma girişimi olarak da görülebilir. Bu, ahlakın yeniden vaz’ edilme girişimi yurttaşlığı doğrudan kapsamına almaktadır. Polisin bir diğer ve son unsuru ise *yurttaşlar*dır. Polislerde toplum üç ayrı sınıftan oluşmaktaydı. Bunlar yabancılar, köleler ve yurttaşlardı. Yurttaşlığın elde edilmesinin temel ögesi ise özgürlüktü (eleutheria). Ancak özgürlük, siyasal faaliyete katılım hakkı elde etmek anlamına da gelmiyordu.¹⁷² Çünkü özgür olmalarına rağmen, metoikos (yerleşik yabancı) adı verilen sınıf, kölelerden daha üst bir toplumsal sınıfta bulunmalarına ve ticaret yapmak gibi haklara sahip olmalarına rağmen, polisin politik yaşamına katılım hakkı elde edememişlerdir. Tek başlarına diğer yurttaşlarla hukuki ilişki kuramayıp, bu ilişki için başka bir yurttaşların vesayetine ihtiyaç duymuşlardır. Bir metoikos olan Aristoteles de ders vereceği yeri, başka bir Yunan yurttaşın vesayetiyle elde etmiştir. Sisteme uyum sağlamak için polisin sanatsal ve kültürel faaliyetlerini de çoğunlukla metoikos sınıfı finanse etmiştir. Bazı temel haklara sahip olmaları dışında, polisin içerisinde hiçbir hakka sahip olamayan köleler vardı. Bu kişiler köleliklerinin kaldırılması için bedel ödedikleri takdirde söz konusu metoikos seviyesine yükselebiliyorlar ve özgürlüklerini elde edebiliyorlardı.¹⁷³ Antik Yunandaki özgürlük sözcüğü hem insanı hem de polisleri kapsamaktaydı. Diğer dillere çevrilmesi son derece zor olan bu sözcük bir başkası için çalışmamayı ifade ettiği gibi başına buyrukluk anlamına da sahiptir. Bunun yanında özgürlük sözcüğü polisler için kullanıldığında başka polislerle

¹⁷⁰ Öncelikle eşi olmadan tek başına anlam ifade etmeyen şeyleri birleştirmeliyiz. Örneğin üremek için erkek ve dişinin bir araya gelmesi gereklidir. Çünkü biri olmadan diğeri etkisiz kalacaktır. Bu düşünülerek yapılan bir seçim değildir. Bunun nedeni doğanın hayvanlara da bitkilere de benzer bir şekilde üreme isteği vermiş olmasıdır. Yöneten (*arkhos*) ve yönetilenin (*arkhonenos*) bir araya gelmesi de aynı nedenden kaynaklanır Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 1. bsk (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 1252b, s.24.

¹⁷¹ George Thomson, *Eski Yunan Toplumu üzerine İncelemeler-Tarihöncesi Ege*, çev. Celal Üster, c. 2 (İstanbul: Payel Yayınları, 1983), s. 91.

¹⁷² I. Moses Finley, *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. Deniz Türker (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2003), s.71.

¹⁷³ Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970), s.114.

haraç vermek zorunda kalmamayı ve kendi yurttaşları tarafından yönetilmeyi nitelemektedir.¹⁷⁴ Polisin bir diğer kesimi ise kadınlardır.

Kadınlara özgürlük açısından durumu da bu kesimlere benzer. Bir yandan köle değillerdir ve hatta ev kölelerinin üstünde, onları çekip çevirmekle görevlendirildikleri için bir tür efendi gibilerdir ama aynı anda kendileri, evin efendilerine bağımlıdır. Bir yandan metoikos değillerdir ama öte yandan temel işlevleri çalışmak, yönetmek ve üretmektir, özellikle de soyu yeniden üretmek. Bu haliyle kadın, tam bir özgürlüksüzlük maluldür çünkü tümüyle zorunluluklar alanına aittir; yani oikos, hane alanına. Oikos ya da hane alanı Yunan için, insanın biyolojik ve iktisadi varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiği yeri gösterir.¹⁷⁵

Toplum, köle ve yurttaş olarak ontolojik bir ayrıma sahipti. Bu ayrım, her bir insanın, toplumdaki yerine göre eylemde bulunmasını istemekteydi. Yönetime katılmak ve onun bir parçası olmak isteyenlerin bunu elde edememesi ve üzerine toplumsal sınıfın en alt katmanına yerleşenlerin sayısının karşısında, belirli ve az sayıda kişiden oluşan bir grubun polisin yönetiminde söz sahibi olması sonucu krizler doğdu. Özellikle Aristokrat zümrenin toplumsal artı değeri, ellerinde bulundurdıkları yargısal güce dayanarak, üretici kesimden almaları MÖ. 8. Yüzyılda kendi yönetici erkini polisin başına geçirmeleriyle sonuçlandırdı.¹⁷⁶ Yurttaşlık hakkı elde etmek isteyen demos, bugün demokrasi diye bildiğimiz yönetim şeklini oluşturdu.¹⁷⁷ Poliste yaşayan yurttaş harici diğer gruplar tam bir insan olabilmek için ancak yurttaş olmanın gerekliliğini biliyorlardı. Yurttaş var edenin polis, polisi var edenin de yurttaş olduğunun bilincindeydiler. Bu sebeple toplumsal sınıfın en alt kesimindeki insanlar, elde edilmesi gereken haklarının ve toplumda düştükleri seviyeden kurtulmak adına verdikleri mücadelenin bir sonucu olarak demokrasinin Antik Yunan sürecini başlattılar. Perikles¹⁷⁸ demokrasilerini şu sözleriyle özetlemekteydi:

¹⁷⁴ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.43.

¹⁷⁵ Ağaoğulları, s.44.

¹⁷⁶ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s.115.

¹⁷⁷ “Bizim Atinalılara asıl borçlu olduğumuz şey demokrasi ya da demokrasi sözcüğü değil, bir demokrasinin nasıl doğduğunun ilk ayrıntılı anlatımını vermiş olmaları ve topluluk yerine bireye önem verip bireyi ön plana çıkarmalarıdır.” C. Northcote Parkinson ve Mehmet Harmancı, *Siyasal Düşüncenin Evrimi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), s.155-157.

¹⁷⁸ “Perikles (İÖ 495-429) Aristokrat bir ailede doğmuştur. Annesi, büyük reformcu Kleisthenes'in yeğenidir. Genç yaşından itibaren demokratların saflarında etkin bir biçimde siyasal mücadele verdi ve Atina onun döneminde hem demokrasinin hem de kültür ve sanatın altın çağını yaşadı. Dostları arasında bilginler, şairler,

İdare biçimimiz azınlığın değil çoğunluğun çıkarına göre olduğu içinde demokrasi adını almıştır. Yasalarımıza gelince, bunlar tüm bireysel farklılıklarına rağmen herkese eşit adalet sağlar. Kamu hayatına katılma konusundaysa herkes değerine göre saygı görür ve ait olduğu sınıftan çok kişisel değeri önemlidir. Yine yoksulluk da bir engel değildir; eğer biri birinin kente yararı dokunacaksa koşullarının karanlığı ona engel teşkil etmez. Biz Atinalılar kamusal sorunlar hakkında kendimiz karar veririz ya da en azından onları doğru kavramaya çalışırız; çünkü tartışmayı eylemin önünde bir engel olarak değil, akliselim bir eylemin ön şartı olarak görüyoruz.”¹⁷⁹

Polisin demokrasi inşası sonrası kurulan ve bazılarının iyice pekiştiği diğer unsurları ise bağımsızlık (eleutheria), özerklik (autonomia) ve kendi kendine yeterlik (autarkeia); yasalar karşısında eşitlik, mecliste konuşma özgürlüğü, herkesin her makama gelebilme hakkıdır.¹⁸⁰

1.3: SOKRATES VE POLİS

Sokrates’in doğa bilgisi ve olaylarıyla değil, başta polis olmak üzere insan meseleleri ve etikle ilgilenip sorular sormasını Cicero şu sözleriyle nitelemiştir: “Sokrates, felsefeyi gökten yere indiren, onu şehirlere yerleştiren, evlere soka ve yaşamı, etiği, iyiyi ve kötüyü araştırmaya zorlayan ilk kişiydi.”¹⁸¹ Sofistlerle aynı temel kabulden hareket ederek insanı tek ölçü kabul etmiştir. Bu, onu sofist düşünceye bağlayan görüşlerinden biridir. İnsanı tek ölçü yapmak inşa etmek istediğin felsefeyi de ona yöneltmek demektir. Felsefeyi insanı yetkinleştirmek için kullanan sofistler ile Sokrates’in ortaklığı sadece insanı merkeze almalarıyla ilgilidir. Bundan sonraki düşünme aşamalarında Sokrates, sofistlerden aldığı diyalojik yöntemi kullansa da bunu sofist kuşkuculuk, görecelilik ve

filozoflar vardır; Sophokles, Anaksagoras, Sokrates gibi. Özel yaşamında da demokratik, yeniliklere açık, ilerici ve önyargısız bir portre çizer... Aristoteles'in gözünden Perikles şöyle aktarılır: "Bundan sonra Perikles, Halk Partisi'nin başına geçti. Onun yönetimi ele almasıyla devlet biçimi daha halkçılaştı." Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.40.

¹⁷⁹ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), s.50.

¹⁸⁰ Oğuz Tekin, “Antikçağ’da Kent-Devletleri ve Demokrasi,” içinde *Eski Çağ’dan Günümüze Yönetim Anlayışı ve Kurumlar*, ed. Feridun M. Emecen (İstanbul: Kitabevi, 2009), s.v.

¹⁸¹ "Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo" "İlkin Sokrates felsefeyi gökten yere çağırdı/indirdi" Ronald Gross, *Sokrates Yöntemi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006), s. 49.

nihayetinde varılan bilinemezlikten ziyade, bilinebilir bir tümele ulaşmak için araçsallaştırmıştır. Onun diyalojik yöntemi¹⁸² benimsemesindeki temel gaye, insanın ahlâkî gerçeğinin sorular ve sorgulamalar üzerinden açığa çıkmasını istemesinden dolaydır. Aynı şekilde sofistler, insan hayatına dair sorunlara pragmatist şekilde yaklaşmışlardır. Toplumun kurulmasının insan temelli olduğunu ancak özünde yatan itici gücün ise kuvvet olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar için iktidar her zaman kuvvetin, kuvvetli olanın ifadesidir. Toplumu güçlü-güçsüz olarak sınıflandırdığınızda toplumsal tanımlar da buna göre şekillenecektir. Adalet, yasa, eşitlik gibi kavramların anlamı da bu yeni tanımlamalar doğrultusunda şekillenecektir. Toplumsal düzenin kökenine güçlü-güçsüz mücadelesi konunca adalet ve yasa da sofistlerce keyfi ve pragmatist olarak yorumlanmıştır. Onlar yasa ve adalet kavramını da bu ilişki çerçevesinde anlamışlardır.

“Her toplumda yönetim kimde ise güçlü olur. Her yönetim, kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlar demokrasiye uygun kanunlar, zorbalık zorbalığa uygun kanunlar, ötekiler de öyle. Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler, kendi işlerine gelenden ayrılanları da kanuna, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar... Doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen her adam bundan şu sonuca varır: Doğruluk güçlünün işine gelendir.”¹⁸³

Sokrates ve sofistlerin her şeyin temel ölçütü olarak insanı kabul ettikten sonra ayrıldıkları yer burasıdır. Sokrates’in değişmez değerlerinin karşısında sofistlerin değişen, değerleri durmaktadır. Sofistlerin bu tavrı Atinanın değişmez değerler olarak kabul ettiği yasa gibi adalet gibi değerleri tehdit etmektedir. Sokratesi polisi felsefî bir unsur haline getirip, onun üzerinde düşünmeye sevk eden sebeplerden biri de sofistlerin linguistik bilgiyi ya da retorik, pragmatist gayelerle polis için kullanmasıdır.¹⁸⁴

“Sözü inandırmanın aldatıcı bir âleti, fakat aynı zamanda tehlikeli, keskin bir silâh yapan sofistliğin yeni hitabet sanatı pek kuvvetli bir eğitim aracı oldu. Kültür

¹⁸² “Bkz: Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, 1. bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 184.

¹⁸³ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyuboğlu ve Ali Cimcoz, 8.bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 338e; 339a.

¹⁸⁴ Jean-Paul Dumont, *Antik Felsefe*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), s. 31-40.

tarihi, gramer ve estetik bu zamanda bakıma kavuştular. Düşünmekten yoksun halk ve bir bütün olarak *polis* üzerinde sofistliğin etkisi parçalayıcı idi.”¹⁸⁵

Sofistler, polisi kavramsal düzeyde tartışmayıp daha çok retorik söylemler üretmişlerdir.¹⁸⁶ Sokrates ise polise dair her şeyi ahlakileştirip, ahlakla ilgili bir problem haline getirmiştir. Sokrates ile felsefenin ilgileri yalnızca fiziksel dünyayı kavrama girişimlerinden ziyade, insanın kendini keşfetmesine doğru değiştirildi. Bu felsefe tarihinde yeni bir başlangıçtı ve bu durumun farkına varılmasıyla, daha önceki filozofların tümü, geleneksel olarak ‘Sokrates-öncesi filozoflar’¹⁸⁷ olarak tanımlandılar.¹⁸⁸ Polis hakkındaki ilk kapsamlı sorgulamanın da Sokrates’te olduğunu görmekteyiz.¹⁸⁹ Polise dair rasyonel bir tarzda eylem imkân veren pratik bilgelik,¹⁹⁰ polise dair bir felsefî dil üretmektedir. Polisin sorunları için üretilen kavramlar, polisin cevaplarını aramaktadırlar. Bu arayışın bizatihi kendisi Sokrates’le birlikte eleştirel düşüncenin de önemli eşiklerinden birini oluşturmuştur. Atina demokrasisi Sokrates’in polise dair sorgulamasını izin vermemeye başladığında, polis, yaşadığı olumsuz dönemleri tekrarlama ihtimalini taşımaktadır. Eylemin rasyonel hale gelip düzeni ve kendi düzenini sağlaması için Sokrates, başlıca sorun olarak ahlakı ele alarak,¹⁹¹ erdem ile bilginin özdeşliğini savunur. Bu savunma, erdemi soylulukla özdeşleştiren ve toplumsal sınıfla eş tutan Aristoteles’in aksine erdemi aynı zamanda öğretilabilir de kılmaktadır. Sokrates, erdemin elde edilmesinde tikelliğin yerine tümelliği savunmaktadır. Tikellerin değişkenliği yerine tümel bilginin (episteme) elde edilmesi esastır. Örneğin tikel bir iyiliğin yine tikel başka bir iyilikle, kötülük olarak tanımlanabileceği ihtimaline karşın tümel bir iyilik bilgisinin tespit edilmesi gerekmektedir.¹⁹² Sokrates’e göre bu bilgiye sahip olunmadıkça ne doğru ne de iyi hakkında konuşmak mümkündür. Evren yerine insanla ve toplum meseleleriyle ilgilenmesi onun toplumda, insanda ve insanların davranışlarında ortak, sabit, değişmeyen bir düzene, aklî değerlere, etiğe inanmasıyla ilgilidir. O, tümel bilgi sahibi akıllı insanların ortak değer

¹⁸⁵ Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.192.

¹⁸⁶ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s.97.

¹⁸⁷ Presokratik dönem, Helenik felsefenin ilk ve Sokrates öncesindeki dört okulu ve sırasıyla Thales, Anaksimandros, Anaximenes, Pythagoras, Parmenides, Zenon, Melissos, Herakleitos, Ksenophanes, Anaxagoras, Empedokles ve Demokritos gibi filozofları kapsayan dönem. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), s.1300.

¹⁸⁸ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz uygarlıkları*, s.268.

¹⁸⁹ Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, s.12-15.

¹⁹⁰ Bkz: Phronesis.

¹⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 987 b, 1078b.

¹⁹² Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s.146.

ve gerçeklere ulaşacağını düşünmüş ve hepsinin ortak bir toplumsal düzende mutluluğa erişeceğine inanmıştır. Sokrates'e göre epistemeye ya da tümel ahlakın bilgisine sahip olunmadıkça ortak aklî bir değer ya da ahlak hakkında konuşmak, değişkenlerle ve düzensizlikle baş başa kalmaktır. Aynı zamanda bu bilgisizlik erdemsizlikle ve erdemsiz davranmakla da eşdeğerdir. Ona göre insan bile bile yanlış yapamaz, kötülüğün kaynağı bilgi yoksunluğudur.¹⁹³ Tam tersi düşündüğümüzde de Sokrates için bilgiden, epistmeden yoksun bir kişi, iyilik yapmayı istese bile bunu gerçekleştiremez.¹⁹⁴ Sokrates'te erdem ve bilginin özdeşlik kazandığı yer burasıdır. Bu özdeşlik sonrası ahlakın olgusal durumu hakkında konuşabiliriz. Sokrates için iyilik ya da kötülük doğuştan gelmez.¹⁹⁵ O, bu görüşüyle iyilik ya da kötülüğün doğuştan geldiğine inanan Aristokratik ahlak anlayışını ve ahlaksal değerlerin göreceliliğini savunan Sofist düşünceyi reddetmiştir. Ancak O, bütün insanların ruhlarında gizil olarak bulunan ahlaki tümellerin varlığına da inanmıştır. O, bu tümelleri diyalojik yöntemle herkes için kabul edilebilir bir sorgulamayla ortaya çıkarmak istemiştir.¹⁹⁶ Sokrates için mutluluğu elde etmek, erdemin elde edilmesi sonrası gerçekleşir.¹⁹⁷ Erdemin yoksunluğu ile mutluluğun yoksunluğu, mutluluğun yoksunluğu ile epistemenin yoksunluğu birbirlerini takip eden ve aralarında birbirlerini doğuran illiyet bağının olduğu durumlardır.¹⁹⁸ Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, epistemenin bir kez elde edildikten sonra yitirilmesinin mümkün olmadığıdır. Bu sebeple epistemenin kalıcılığı, mutluluğun da kalıcılığını sağlar. Sokrates kavramlarla düşünüp, kavramlarla konuşmaktadır. Aristoteles'in ifade ettiği üzere, "düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur."¹⁹⁹ Sokrates için polis ait olduğu kavramsal boyutu tespit etmeyi onun bu yöntemi üzerinden takip etmemiz gerekmektedir. Sokrates için polis düşünmenin bir konusudur. Yasalar üzerinden bünyesindeki yurttaşlarının mutluluğunu sağlamak ister. Sokrates için geçek mutluluk tümeldir, polis içinindedir. Tümel yasalara

¹⁹³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 1. bsk (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), s.127.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2011, 1144b.

¹⁹⁵ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, 1. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), s. 34-35.

¹⁹⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s.125.

¹⁹⁷ Erdem, esas olarak üstünlük, mükemmelliktir (Eskiden kullandığımız "fazilet" kelimesinin etimolojisinin de işaret ettiği gibi o bir "fazlalık"tır; gereksizlik, fuzulilik anlamında bir fazlalık değil de üstünlük, mükemmellik anlamında bir fazlalık). Erdem (arete) kelimesini aslında doğada bulunan bütün varlıklar, canlılar ve onların organları için de kullanabiliriz. Örneğin bu anlamda kılıcın erdemi kesmek, atın erdemi koşmak, gözün erdemi görmektir dememizde hiçbir mahzur yoktur. Arslan, s. 127.

¹⁹⁸ Bedia Akarsu, "Sokrates'te Erdem Düşüncesi", *Felsefe Arkivi*, sy. 13, (17 Ağustos 2014): 57-73.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 987b5.

tabi olan yurttaş, bu itaatini sürdürdüğü ölçüde polis güçlenir ve toplumsal uyum gerçekleşebilir. Toplumsal uyum bahsi geçen mutluluğun da cisimleşmiş hali olacaktır. Bu yanıyla polis, Sokrates için her şeydir. Polisin, içinde bulunduğu yönetim biçimi ne olursa olsun, bunun bir önemi yoktur ya da bu yalnızca değişken, geçici tikellikler dünyasına aittir. Önemli olan polisin kendisidir; bir tümellik olarak polistir. Bu yanıyla Sokrates polisi kutsal, organik bir varlık, yeryüzündeki en büyük iyilik olarak görür. Bu durumda sürekli olarak korunup kollanması, gözetilmesi, ölçü olarak alınması gereken şey, şu ya da bu rejim değil, polis olacaktır.²⁰⁰ Polis ve episteme arasında bir paralellik oluşturmak, her iki kavramı ortak bir anlam dünyasına yerleştirmektir. O, doksa(sanı)nın karşısına episteme (bilgi)yi koyar. Yalnız episteme hazır, hemen öğrenilebilecek, öğretimle hemen bilgilendirilecek bir şey değildir, tersine: birlikte çalışarak, uğraşarak varılacak bir amaçtır. Bundan dolayı Sokrates, Sofistlerin yaptığı gibi, öğretimle bilgileri edindirmeye kalkışmaz, çevresindekilerle doğruyu birlikte aramaya çalışır.²⁰¹ Sokrates'in diyalojik yöntemi ile polise yüklediği anlam onun pratik yaşamında da tebarüz etmiştir. Nitekim Leo Strauss, Sokrates'i, polisin içerisinde felsefe yaparak, polise dair sorular sorup toplumsal düzenle ilgili tespitler yapmasını ve bu tespitlerini tümel vasıflar üzerinden kuramsallaştırması nedeniyle onu siyaset felsefesinin kurucusu olarak açıklamıştır. Sokrates, polisi sorular üzerinden, diyalojik yöntemin tüm imkânlarını kullanarak tanımlamaya çalışmaktadır. “Bana bir şey öğretenler kırlar, ağaçlar değil; polisteki insanlardır.” ifadesi bu anlamda önem kazanmaktadır.²⁰² Polis, bir sorgulama ve cevap bulma alanıdır. Bir yandan temel bir özellik olarak polisi öğretici alan yapmıştır. Onun pratik hayata yönelik sorgulamalarının üzerinde tartıştığı mekândır. Burada sadece mekânı değil, mekâna matuf bütün unsurlar da sorgulanır. Bu sorgulama süreci “başkalarından öğrenerek” ya da “kendinde bularak” gerçekleşmektedir.²⁰³ Sokrates bilginin yoksunluğu ile mutluluğun yoksunluğu eşdeğerler olarak sunarken aslında bize onun siyaset felsefesinin de niteliğinden bahsetmiştir. Sokrates polisle ve polisteki insanla sorgulama ve düşünce doğurtma faaliyetine girerken aslında polisin yurttaşlarını ne denli bilgisiz olduklarının da farkına varmıştı. Aynı zamanda o yurttaşların kendi şahsi hesaplarının peşinden koşmalarını, kanunun yurttaş-üstü bir konumda olduğunu hiçe sayarak kanunu

²⁰⁰ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.86.

²⁰¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), s. 44 .

²⁰² Platon, *Phaidros*, ed. Ali Alkan İnal, çev. Ari Çokona, 1. bs, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 230c.

²⁰³ Platon, *Toplu Diyaloglar-Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahin (İstanbul: Meb Yayınları, 1989), s. 14/106d.

korumadıklarını düşünüyordu. Demokratik yönetimlerde, egemenlik yurttaşların elinde olduğundan, yöneticilerin de yurttaşlar gibi söz konusu olumsuz vasıflara sahip olarak yönetimde yer almayı haiz vasıflara sahip olmadıklarını söylüyordu. Bu sebeple Sokrates, zamanının demokratik toplumunu ve demokratik yönetimini beğenmiyordu. Çünkü epistemenin yoksunluğu erdemin de yoksunluğuydu. O, Atina toplumunda eksik olan şeyin erdem olduğunu ve erdemin iyiyi kötünden ayırt edebilme bilgisi olduğunu düşünüyordu. Bunu politik anlamda düşündüğümüzde erdem, yönetim erkinin siyaset hakkındaki bilgisiydi. Erdemi bir bilgi türü olarak görüp onu öğretilabilir kılan Sokrates'in politik düşüncüsü de bu minvalde değerlendirilmelidir. Sokrates, öğretilabilir erdemi polisin yurttaşlarında görmek istemektedir. Polisi yönetecek kişilerin ise normal yurttaşlardan daha fazla olacak şekilde erdemin bilgisine sahip olmaları gerektiğine inanır. O, bu gerekliliğin demokratik yönetimde yerini seçimlere bırakmasına karşı çıkarak, toplumu yönetecek kişilerin herhangi bir yurttaş olmasından ziyade epistemeye sahip yurttaş olmalarını istemektedir.²⁰⁴ Her bir meslek, kendi meslek bilgisine sahip erbab tarafından icra edilirken neden poliste, politik bilgidен yoksun kişilerin sırf “egemenlik yurttaşındır” diyerek, demokratik bir yol izlenip yönetme erki olarak atanmalıdır, sorusunu olumsuzlaştırarak sorar.

Peloponez Savaşı siyaset felsefesinin dönüm noktalarından biridir. Büyük İskender'in Antik Yunan Polislerine saldırıp demokrasilerine zarar verdiği dönemin başlarında henüz kırk yaşında olan Sokrates otuz yıl sürecek savaş sürecine tanıklık etmiştir. Bu süreç boyunca Atina yönetiminin olumsuz olarak nitelediği tüm tavırlarını izleyen, inceleyen Sokrates “atsineği”²⁰⁵ olmayı ölümüne kadar sürdürmüştür.²⁰⁶ Peloponez savaşları kaybedildikten sonra, M.Ö. 404 yılında Sparta kontrolüne geçen

²⁰⁴ Platon, s.126e.

²⁰⁵ “Bence tanrı beni tüm gün boyunca hiç durmaksızın yanınızda oturup sizleri uyandırmak, doğruları göstermek ve gerektiği zaman da sizleri azarlayabilecek bir at sineği olarak görevlendirmiş.” Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin, 5.bs (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 30e.

²⁰⁶ Sokratik yöntem çeşitli bakımlardan eleştirilse bile, nihayetinde Sokrates siyasal olarak son derece tehlikeli bir iş yapmaktadır. Atinalıların yalnızca gündelik hayatlarını değil, bu hayatı örgütleyen siyasal yapıyı da kendi anlayışı doğrultusunda eleştiri süzgecinden geçirmekte ve Atina demokrasisinin hiç de adının söylediği gibi halkın yönetimi olmadığını göstermekte, halkın demogoglar elinde oyuncak olduğunu işaret etmektedir. Üstelik bu durum yalnızca demokrasiye özgü olmayıp soylu oligarkların yönetimi olan Otuzlar Tiranlığı'nda da geçerlidir. Bu haliyle Sokrates, doğrudan yönetenlerin, yönetmeye çalıştıkları şey hakkındaki bilgisizliklerini ve buna bağlı olarak yönetme ehliyetine sahip olmadıklarını göstermektedir. Sokrates'i ölüme mahkûm ederek cezalandıran Atina demokrasisi zaten Otuzlar Tiranlığı'nın en zorba oligarklarından biri olan Kritias'ın hocası olması vasfıyla Sokrates'e hep kuşkuyla yaklaşmıştır. Nihayet bu kuşku açık bir suçlamaya dönüşecektir. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 84.

Atina'daki "Otuz Tiran" denilen Aristokrat bir yönetim kurulmuş ve yönetim yasaları göz ardı ederek diledikleri gibi yönetmeye başlamıştır.²⁰⁷ Söz konusu tiranlığın yarattığı baskıcı rejimden sonra demokratik düzen tekrar kurulmuştur. Sokrates tüm bu süreçleri yakından takip etmiştir. Her iki düzende de düzeni eleştirmekten geri durmamıştır.²⁰⁸ Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, Sokrates'in tutumunun polise karşı değil, devletin (polis) şöyle ya da böyle, şu ya da bu niteliğe sahip insanlarca nasıl yönetildiğine karşı oluşudur. O, polisi saran rejime düşmanlık göstermektedir.²⁰⁹ Sokrates için polisin en temel özelliği onun öğretici bir niteliğe sahip olmasıdır. Polis kendi anlam dünyasını, felsefenin içerisinde dönüşmüş ve kendini aşmış şekilde bulmuştur. Bunu gerçekleştiren ilk filozof Sokrates'tir. Dolayısıyla klasik siyaset felsefesinin kurucusu olarak nitelenmiştir. Sokrates, sadece polisi tanımlamakla kalmayıp, polis üzerinden hem şahsını hem de genel anlam itibarıyla insanı tanımlamıştır.²¹⁰ "At sineği" benzetmesiyle felsefenin polisin muharrik-i evveli olduğunu ifade etmiştir. Polisle diyalog, düşünceye yeni bir saha açmıştır. Sokrates bunu yaparken polisteki diğer yurttaşlardan farklı düşünerek, polise dair düşünmenin imkânını genişletmiştir. Polis, diyalogun karşısında bulunurken kendisi hakkında düşünmeye başlamıştır. Sokrates onu felsefî bir soru haline getirerek, polisi kendiyile yüzleştirmeye çalışır.²¹¹ Düşünme üzerine sorular sorarak, karşısındakini ve polisi düşünmenin alanı yapar ve aslında polis hakkındaki felsefî sorgulayış, düşünmenin sınırlarını genişletir. Bu genişletme sonrası elde edilen erdem ile Sokrates, yaşamın amacı olan mutluluğa (eudaimonia) ulaşılacağını savunur. Polis, demokrasinin tanımlayıcı kavramlarından olan özgürlük ile Sokrates'e düşünme özgürlüğünü vermiş ancak bu düşünüşün bir yönlendirmeye dönüşmesine izin vermemiştir. İdamına kadar varan bu süreçte, polis-felsefe ilişkisinin kuramsallaşması, kendisinden sonra gelecek Platon'u da kuracağı kuram hakkında daha 'idealize' bir tavır almasına sebep olmuş olabilir. Polisin anlamından

²⁰⁷ "M.Ö 404 tarihinde, savaş yeni sona ermişken, Spartalılar Atina demokrasisini ortadan kaldırıp yerine hunhar idareleriyle uzun yıllar anımsanacak olan 'otuz Tiranlar' adında oligarşik bir idare getirdiler. Sokrates, Salamis'li Leon isimli masum bir adamı tutuklaması bildirildiğinde emri umursamadı." Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, çev. Serdar Uslu ve Sabri Akgönül (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), s. 57.

²⁰⁸ Ernst Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayıncılık, 2005), s.171.

²⁰⁹ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.86.

²¹⁰ Platon, *Toplu Diyaloglar-Birinci Alkibiades*, s. 14/106a.

²¹¹ Ahlakî-siyasal sorulara kayış Yunan toplumundaki siyasi değişimlerle bağlantılıdır: Sömürgecilik, Yunanlıları yabancı gelenek ve görenekleri olan halklarla temasa geçirmişti. Artık pek çok halk ahlakî-siyasi bir tartışma başlatmadan benzer şeyler, yaşıyordu. Yunanlıların bu tür soruları sormaya başlamaları bu soruların ne kadar alışılmadık olduğunu gösterir. Bununla benzersiz bir şeyi başardılar: Hatalı olanın başkaları değil de kendileri olup olmadığını sorgulamak, üstelik bu soruyu sarıh ve objektif bir tavırla tartışmak." Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, ; (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), s. 53.

bahsettiğimiz bölümde, Atina özelinde yaşanan siyasi dönüşüm ve darbelerden, doğan toplumsal sınıfın da etkileri sonrası nihayet Kleisthenes ile²¹² demokrasiye giden zorlu süreçten bahsetmiştik. Atinalar bu zorlu süreçten sonra elde ettikleri demokratik istikrarın yine başka darbeler yaşanarak bozulduklarına şahit oldular. Sokrates'in öldürülmesinin sebebi olarak elde ettikleri bu "demokrasiyi koruma ihtiyacı"na 'Sokrates tehlikesi'nden dolayı girdikleri düşünülmüştür. Antik Yunan polisleri sadece dışarıda savaş vermemiş aynı zamanda kendi iç savaşlarına da maruz kalmıştır. Atina ve Sokrates arası mücadelenin asıl sebebinin Sokrates'in Atina demokrasisine karşı MÖ. 411 ve 404 yıllarında kısa sürelerle yönetimi ele geçiren, özellikle de MÖ. 411 darbesinin lideri Alkibiades ile dostluk kurması gösterilmiştir. Bu yüzden Sokrates'in ölümünü, bir devletin(polis) pençesine düşmüş masum bir muhalifin idam edilmesi olarak da görenler de bulunmaktadır.²¹³ Sokrates, polisle kurduğu diyalog sonrası Atinalıları kızdırsa da o buna aldırış etmeden felsefesini sürdürmeye devam etmiş ve bu davranışı ona felsefe tarihindeki yerini kazandırmıştır.

1.4: PLATON VE METAFİZİĞİN POLİTİK ÖRNEKLİĞİ BAKIMINDAN POLİS

Platon, Sokrates'in polise dair takip ettiği yolu, kendi yöntemleri doğrultusunda yorumlayıp, dönüştürmüş ve sistematik hale getirmiştir. Platon, bireye dair soruların yerine topluma ve siyasete dair soruları daha fazla öncelermiştir. Onun siyaset felsefesine ve polise dair düşüncelerini Politeia²¹⁴, Politikos²¹⁵ ve Nomoi²¹⁶ adlı eserlerinden öğreniyoruz. Polise dair düşüncelerini ise özellikle Nomoi ve Politeia adlı eserlerinden öğreniyoruz. Platon'a göre insanların bir arada yaşama arzusu onların birbirlerine olan ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. İnsanın, birçok ihtiyacını karşılaması için başkalarına ihtiyaç duymasından hareketle müşterek bir hayat kurduğunu düşünmesi onun polisi bir ortaklık

²¹² Demokrasinin icadına kesin bir tarih sunan en eski antik kaynak Herodotos'tur; daha önce bahsedildiği üzere "Atinalılar için klan organizasyonu ve demokrasiyi icat eden" hiç şüphesiz Aristokrat Kleisthenes'tir. Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s. 76.

²¹³ Simon Critchley, *Ölü Filozoflar Kitabı*, çev. Talip Kabadayı, 1. bsk (Ankara: BilgeSu, 2014), s.21.

²¹⁴ Platon, *Devlet*.

²¹⁵ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Ahmet Cevizci ve Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

²¹⁶ Platon, *Yasalar(Nomoi)*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998).

ve birlik olarak tanımlamasında da etkili olmuştur.²¹⁷ Platonun siyaset felsefesini iyi anlamak için önce onun idealar felsefesini kavramak gerekmektedir. İdea, aynı ismin birçok tikel şeye verildiğinde var olacak tümel niteliğe verilen addır. Örneğin birçok tikel kare örneği verilebilir ancak karenin tümel biçimi sonsuza değin sabittir. İdealar sadece düşünce nesnelerinden ibaret değildir. Mümkün her şeyin bir ideası vardır.²¹⁸ İdealar kendi başına var olan, ezeli ve ebedi, değişmez bir dünya oluşturur ve bu dünya sadece düşünceyle kavranabilir. Dünyadaki duysal algılanabilir şeyler, idealar dünyasının gölgeli suretlerinden ibarettir. Bu Platon'un mağara alegorisinde ifade ettiği görüştür.²¹⁹ Platon, matematik duyum dünyası ile gerçek duyum dünyası arasında bir uzay inşa eder. Şeylerin, duysal olmayan doğasının, duysal görüngülerinden ayrılması gerekmektedir.²²⁰ Buna polis de dâhildir. Bu anlamda, Sokrates'in bilgi-erdem özdeşliğini benimsemiş olan Platon, yasanın, adaletin ve iyinin olduğu bir ideal yaşam biçimine ulaşılabilceğini savunmaktadır. Tüm niteliklerin bir ideası olduğunu göre adil ve mutlu bir topluma ulaştıracak polis ideasının da gramerinin ortaya konulması gerekmektedir. Platon, polis yapılanmasını ideal toplumun temeline yerleştirmesine karşın, bu yapıyı tamamlanmış mükemmel bir örgütlenme biçimi olarak ele almaz. Ona göre en mükemmel yapı "güzel polis" anlamına gelen kallipolistir.²²¹ Buna ulaşmak için yapılması gereken ise felsefi olarak iyiyi, doğruyu kavramak ve toplumu bu iyi ve doğrunun kendisi üzerinden gerçeklik kazanacağı varlığa göre düzenlemektir. Bu düzenleme üç aşamayı içerisinde barındırır. Birincisi insanların birincil ihtiyaçlarını gidermek için bir araya gelmelerinden sonra onların aşırıya kaçmadan birbirlerine saygı duyarak bu ihtiyaçlarını gidermesidir. Bu aşamada nüfusun artmasıyla birlikte kamusal menfaatin adil paylaşımı zarar görür ve toplumda çatışma ortaya çıkar. Bu çatışmanın önlenmesi için hem ekonomik güvenliğin hem de polisin güvenliğinin sağlanması gerekmektedir. Poliste ekonomik güvenliğin anlamı polisin kendi kendine yetebilmesidir. Kendi kendine yeterlilik sağlansa bile ideal polis için bunlar dahi yeterli değildir. İdeal polis felsefenin öncülüğüne ihtiyaç duyar. Kallipolis için ihtiyaçların temini, ekonomik ve toplumsal güvenliğin sağlanması ve felsefenin öncülüğüne ihtiyaç duyulmaktadır. Kallipolis insanların temel ihtiyaçlarını

²¹⁷ Platon, *Devlet*, 371b.

²¹⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Jean-François Mattéi, *Platon*, çev. İsmail Yerguz, 84 (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), s. 48-55.

²¹⁹ Platon, *Devlet*, 514a.

²²⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Platon, *Phaidon* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945), s.95-107.

²²¹ Platon, *Devlet*, 415a-d.

karşılayan, güvenliğini sağlayan erdemli yaşamın imkânıdır.²²² Platon, iyinin gerçeğin dışında olamayacağı, herkese göre iyi olamayanın gerçekten mutlak iyi olamayacağı, bozulma ya da yok olma sürecinde olanın da gerçek olmadığından bahsetmektedir. Ona göre iyi gerçektir, gerçek ise var olandır, yani varlıktır. Mutluluğu elde etmek isteyen insan için en doğru uğraşı da varlığın ya da Platon'un deyişiyle ideaların bulunmasına yönelik olmalıdır.²²³ Buna ulaşılmadıkça bireysel mutluluğu elde etmek, daha doğrusu bunun zorunlu koşulu olan kargaşanın, çatışmanın, bozulmanın bulunmadığı, adaletin hüküm sürdüğü bir toplumsal-siyasal düzene kavuşmak olanaksızdır. Çözüm, düşünmenin konusu haline getirilecek olan siyasetin, oluş-bozuluştan etkilenmeyecek evrensel değerlere (ya da idealara²²⁴) bağlanmasıdır. Platon, hocasının tikellerle ilgilenmeyi bırakıp kendini tümellere adanmış olduğunu fark etmiştir. Ancak hocasının yapmayıp kendisinin daha çok üzerinde durduğu şey hakkında alanın araştırmacıları, Platon'un tümellerin varacağı yeri hocasının aksine belirlediği üzerinde durmaktadır.²²⁵ Siyaset, tikel olgulardan kurtulmalı ve yerine tümel değerler konulmalıdır. Platon tümel kavramlara gerçeklik atfetmesinin politik yönünü de bu minval üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü polis yaşadığı müddetçe insan "zoon politikon" olmaya devam edecektir.

Sokrates'in ölümünü görmesi, onun polis yönetimindeki bozulmayı gözlemlemesini sağlamış ve polisteki bozuluşu engellemek için rejimin yeniden teşkilatlandırılması gerektiğini düşünmüştür. Bu gayeden hareketle O, mutluluğa ulaşmak isteniyorsa, yurttaşlara iyi eğitim vermeli ve onları polis içerisine ve onların karakterlerine uygun konumlara yerleştirilmelidir, demiştir. Platon, insanın polis içerisinde kendine uygun bir konuma yerleştirilmesini içeren ve politik düşüncesine hâkim olmuş bu görüşünü, aslında demokrasinin tanımlayıcı kavramlarından olan eşitlik ilkesinin, toplumda çalışmıyor olmasından doğurtmuş olabilir. Bu politikada kimileri köle kimileri ise yöneticidir.²²⁶ Söz konusu dönemde oldukça yaygın olan kölelik, kaynakların

²²² Boyacı, "Bir Eski Yunan Örgütlenmesi", s.150.

²²³ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.93.

²²⁴ İdea, Platon'da değişmez öz, şeylerin ilk örneğidir. Bilen öznenin yani insanın dışında yer alır, ondan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edilir. Bu yüzden duyular yoluyla kavranamaz; ancak ussal olarak kavranabilir. Farklı düşünürlerde farklı biçimlerde anlamlandırılrsa da hemen hepsinde ortak olarak göze çarpan şey, ideanın tinsel niteliğidir. Bir ad olarak ideal ise yaygın olarak, gündelik dilde "ülkü" ile karşılanmaktadır. Sıfat halinde ise "ülküsel nitelikte olan"ı işaret eder. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 94.

²²⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 91.

²²⁶ Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.430.

bildirdiğine göre nüfusun %30'nu oluşturmaktaydı.²²⁷ Köleler Yunanlı olmayıp, çevre bölgelerden savaş ya da ticaret yollarıyla devşirilmiş yabancı kimselerdi. Genelde Antik Yunan'daki özelde ise Atina'daki sosyal sınıflanma, "eupatridea" adındaki Aristokratlardan, "thet" denilen halk sınıfından, "metoikos" denilen yabancılardan ve kölelerden oluşmaktaydı.²²⁸ "İşte bu yüzden şairler, köleler ile barbarların eşdeğer olduklarını vurgulamışlar ve "Helenlerin barbarları yönetmesi gerekir" demişlerdir."²²⁹ Yunanlı olmayana duyulan bu niteleme onların doğaları gereği yönetilmeleri gerektiğiyle ilgilidir. Aristoteles onları kölelerle eşdeğer doğalara sahip kimseler olarak kabul etmektedir. Bu sebeple köleler ve yabancılar polis politik yaşamına katılamazlardı. Yaptıkları en önemli şey, sahiplerinin politik yaşama katılmasını sağlayacak şekilde onların günlük yaşamlarını daha kolay hale getirmektir. Platon, Politeia adlı diyalogunda kölelerden neredeyse hiç bahsetmez ancak Nomoi diyalogunda kölelerle ilgili düzenlemelere ayrıntılı şekilde yer verir. Kimi yazarlar Platon'un Politeia'daki en iyi polis olarak sunduğu Kallipolis'te kölelerin olmayacağını ancak ikinci bir en iyi polis olarak sunulan Nomoi diyalogundaki bilgilerle orada köleliğe yer verdiğini ifade etmektedir.²³⁰ Kölelerin ideal bir düzendeki ontolojik konumları hakkındaki tartışmalarda Platon, sarıh bir cevap sunmamış görünmektedir. Platon, yurttaşlar arasında bir eşitlikten ziyade her bir yurttaşın tabiatına uygun yerde konumlanmasını savunmaktadır. Nitekim O, demokrasiyi desteklememekte ve onu 'görünüşte' en iyi devlet(polis) biçimi olarak tavsif etmektedir. Ona göre bu yönetim biçimi dışarıdan bakıldığında ticareti, zenginliği ve özgürce yaşamı yansıtabilir ancak işin sonunda demokrasi karmaşadan başka bir şey sunmaz.

Bu düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir. Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlet [polis] de göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi, birçok kimseler de en güzel devlet[polis] budur diyebilirler... Ama bu devlette[polis] bir düzen arayıp bulursan, ne mutlu sana... Çünkü özgürlük olduğu için bütün düzenler vardır orada, o kadar ki, bizim gibi bir devlet[polis] kurmak

²²⁷ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz uygarlıkları*, s.204.

²²⁸ Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.114-116.

²²⁹ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1252b.

²³⁰ Konu hakkında ayrıntılı için bkz: Nihal Petek Boyacı, "Platon'un İdeal Toplum Modelinde Köleler/Kölelik", *Kilikya Felsefe Dergisi*, sy. 1 (201M.S.): 41-51.

isteyenler, bir demokrasi devletine[polis] gidip, diledikleri düzeni seçebilirler. Bir düzen panayırıdır demokrasi, beğen beğendiğini al...²³¹

Platon için demokrasinin görünüşte eşitlik sunması toplumsal ve politik anlamda olumsuz sonuçları doğurmaktadır. Demokrasinin tanımlayıcı kavramları olarak sunulan ve özgürlük anlamına gelebilecek olan “eleutheria” ilkesi ile eşitlik olarak anlayabileceğimiz “isonomia” ilkesi sayesinde herkes her işi yapabilir ya da o işin başına geçebilir. Ona göre siyasetin yönetiminin dağıtılmasında mutlak eşitliği savunmak, hatalıdır. Haklar, eşit şekilde dağıtılmamalı ve aynı zamanda her bir yurttaşın tabiatına uygun şekilde dağıtılmalıdır.²³²

Platon, yönetim biçimlerini, idealar âlemindeki tam eşitlikçi düzenden, nesneler âleminin tam eşitsizlikçi tiranlığına kadar, eşitlikten eşitsizliğe doğru bir sıralamaya koyar. Bu aynı zamanda bir değer sırasıdır. İdealar âleminin tam, mutlak eşitliği, idealar, tanrılar içindir. Mükemmel olmayan bu dünyada tam eşitlikçi bir düzen kurulamaz. Bu dünya düzenleri eşitsizlikçi düzenler olmak zorundadır. Bu dünya düzenlerinde eşitlik, ancak öte dünyadan en büyük akıl payları almış olan bilgiler arası eşitliktir. Ama bunlar da siyasal bakımdan idealar dünyasından küçük pay almış olanların üzerinde, onlara üstün olma durumundadırlar.²³³

Platon’un polisinin bir Aristokrasi olduğunu buradan anlayabiliriz ancak bu diğer Aristokrasilerden farklı şekilde anayasal Aristokrasidir.²³⁴ Platon, siyasetini metafizik hale getirirken insan yapılarıyla polisin siyasal örgütlenme biçimleri arasında paralellikler kurar. En iyi örgütlenme biçimi olarak sunduğu Aristokrasinin anlam karşılığı “iyi”dir.²³⁵ Her ne kadar mükemmel olsa da “nesneler âleminde inşa edilecek her ideal devlet (polis)”²³⁶ bozulmaya mahkûm olacaktır. Burada şöyle bir soru(n) doğmaktadır: Bütün ideal

²³¹ Platon, *Devlet*, 557c,d.

²³² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 2011, 1131b.; Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

²³³ Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.430.

²³⁴ Platon, *Devlet*, 445e.

²³⁵ Platon, 445d.

²³⁶ Ağaoğulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, s.114.

devletlerin (polis) bile oluş-bozuluşa tabi olmaları dolayısıyla bozulmaya mahkûm oldukları bu âlemde ideal bir devlet (polis) için mücadele etmenin ne gibi bir anlamı olabilir? Bunun cevabı: böyle bir devletin (polis) kurulmuş olması ya da olmamasının bir anlamı olmadığı gibi bozulabilirliğinin de bir önemi yoktur. Çünkü böyle bir devletin (polis) örnekliğinin önemi, hem bozuk devletlerin(polis) kendilerindeki hataları görmelerine yarayacak bir gramer hem de henüz kurulacak olan devletler(polis) için de kuruluş grameri olma özelliğinde gizlidir. Nitekim Platon'un Aristokratikyönetimindeki filozofların idaresindeki esaslar, güç, soy gibi maddi unsurlar olmayıp liyakate dayanmakta ve bu "ideal"ın kılavuzluğunun önemini göstermektedir.

1.4.1: Platon'da Polis Türleri

Platon idealini ortaya koyduğu polislerin bozuk türlerinden de bahsetmiştir. İdealin dışında kalan bozuk türler sahip oldukları bozukluk düzeylerine göre çeşitlendirilmişlerdir. Platon insanla benzeştirdiği poliste, kaç çeşit insan varsa o kadar polis türü vardır diyerek, insanın doğasıyla politikanın doğasını irtibatlandırmaktadır. Bu özellikler aynı şekilde poliste de geçerlidir. Ruhun sağlam ve bozuk olması gibi, polisin de ideal ve bozuk türleri bulunmaktadır:

-Kaç çeşit insan yaradılışı varsa, o kadar da devlet[polis] şekli olacak elbet.

Devlet[polis] şekilleri meşe ormanlarından, kayalıklardan mı çıkıyor dersin, yoksa yurttaşların her işte ağır basan huylarından mı?

- Huylarından her halde.

-Beş çeşit devlet[polis] olduğuna göre, beş çeşit de insan vardır öyleyse...²³⁷

Tezin ilk bölümünde bahsettiğimiz köylerden kente geçişteki yönetim biçimiyle ilgili benzer öğeleri Platon'da da görmekteyiz. Burada o, erdeme en yakın yönetim olarak patriarşiyi²³⁸ en başta sunar.²³⁹ Nüfusun durumuna bağlı olarak ataerkil yönetim büyüyüp yazılı yasalara ihtiyaç duyar. Eğer büyümüş toplum tek bir kişinin yönetiminde kalırsa monarşi, birden fazla en güçlü ya da en bilgili kişinin yönetiminde kalırsa Aristokrasi ortaya

²³⁷ Platon, *Devlet*, 544a.

²³⁸ Ataerkil toplumsal örgütlenme düzeni.

²³⁹ Platon, *Yasalar*, 680e.

çıkarak. Platon toplumdaki değişikliği yönetimdeki değişimle irtibatlandırır. “Herkes bilir ki, bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden gelir. Baştakiler arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik varsa, ne kadar azlık da olsalar, zordur sarsman onları.”²⁴⁰ Bu beş bozuk polisten ilki yukarıda açıklamasını yaptığımız Aristokrasidir. Platon, en iyi polis yönetiminin Aristokrasi olduğunu bildirdikten sonra onun bozulmasıyla ikinci bozuk polis türü olan timokrazi adlı yönetim biçiminin doğacağını söylemektedir. Timokrasinin anlam karşılığı ise şan ve şerefın erdem sayılması ve bunlara olan düşkünlüktür. Buradaki yönetici insan tipi, felsefeyle ilgilenmeyip, kendisini ve zenginliğini önemser ve iktidarını askerî güce dayandırır. Buradaki yönetici erk, zenginlik hırsı sebebiyle kendisinin sonunu getirir. Zenginliğin biricik değer olduğu timokratik yönetimin sona ermesi ile sadece belirli bir zenginlik düzeyine sahip kişilerin siyasette rol alabildiği üçüncü bozuk polis türü olan oligarşi inşa edilmiş olur. Oligarşinin ruh tipolojisi ise zenginliği erdem saymaktır.²⁴¹

Oligarşi en kötü yönetim biçimi olmakta ve bu vasfını oligarkların kendilerini zengin etmek için halkı daha da fakirleştirmelerinden almaktadır. Zengin-fakir ayrımı derinleştikçe sınıf mücadelesi artacak ve dördüncü bozuk polis türü olan demokrasi doğacaktır. Polislerde demokrasinin doğuşu kısmında bahsettiğimiz gibi yoksul demos, zengin oligarşiyi yıkarak demokrasiyi inşa edecektir. Platon, demokrasilerde belirleyici etkenin seçim olmasını, gemiye seçimle kaptan atamaya benzetmektedir. Bu riskin kargaşa doğuracağını savunan Platon, demosun siyasete hakkı olduğunu savunmakla, siyasetin özel ilgiye hakkı olmadığını savunmayı eşdeğer tutar.²⁴² O, demokratik yönetimi düzensizlikle nitelemiştir.²⁴³ Oligarşiyi yıkan zenginlik arzusunun yerini demokrasilerde demokrasiyi yıkacak özgürlük arzusu almıştır. Özgürlüğün sınırsızlığı, toplumu koruyan sınırları ortadan kaldırır. Demokratik toplumların belli başlı özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

Baba oğluna eşitçe davranmaya, çocuklarından çekinmeye alışır.
Kendini babasıyla bir tutan delikanlıysa büyüklerini saymaz,
çekinmez onlardan; hür yaşamak ister. Öte yandan sığıntılar,
yurttaşlara, yurttaşlar sığıntılara eş olur. Yerli yabancı ayrılığı da

²⁴⁰ Platon, *Devlet*, 545d.

²⁴¹ Platon, 550d.

²⁴² Antik Yunan’da eşitlik hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için bkz: Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970).

²⁴³ Platon, *Devlet*, 557d.

kalmaz... Böyle bir devlette[polis] öğretmen öğrencilerden çekinir, onların suyuna gider, öğrencilerse büyükleriyle olduğu gibi öğretmenleriyle de alay ederler. Her yerde gençler, yaşlılarla bir sayarlar kendilerini, sözde olsun, işte olsun yarışa girerler onlarla. Yaşlılar da gençlerin hoşuna gitmek için şakacı, eğlenceli olmaya çalışırlar. Asık yüzlü ve sert görünmemek için genç tavırları takınırlar... Hayvanlar bile bu devlette[polis] başka her yerdekinden daha hürdür; o kadar ki, insan gözleriyle görmese inanmaz. Atasözünün dediği gibi, hanım neyse köpeği de odur, diyebilirsiniz. Demokraside atlar, eşekler öyle serbest, öyle el mağrur yürümeye alışır ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler. Her yerde dolup taşan bir hürriyet kısacası... Bütün bunların birike birike ne kötü bir sonuca varacağını kestirebilirsin. Yurttaşlar o hale gelir ki, bir yerde baskıya benzer en ufak bir şey gördüler mi, kızar, ayaklanırlar; yazılmış yazılmamış bütün kanunları hiçe sayar, kelimenin tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler. Bu hali görmüşsündür, bilirsin...²⁴⁴

Her aşırılığın ardından, o aşırılığın tersi bir tepki doğar. Tiranlık dediğimiz beşinci bozuk polis türü de bu aşırı özgürlük hırsından doğmaktadır. Aşırı özgürlüğe verilen ters bir tepki de aşırı kölelik olmuştur. Platon, tiranlıkların ancak demokrasilerden doğduğunu dile getirmektedir.²⁴⁵ Tiranlık, demokrasilerde en kalabalık grubu oluşturan işçiler ve devlet (polis) işlerine katılamayan küçük gelirli insanların, kendilerini kurtaracaklarını düşündükleri zorba bir önder eşliğinde zenginlere karşı ayaklanarak oluşturdukları yönetim biçimidir. Tiran, polis üzerinde mutlak monarşisini kurar ve halk ondan devrim sonrası beklediği hiçbir faydayı göremez.²⁴⁶ Platon, Atina siyasi tarihine bağlı kalır şekilde söz konusu politik ve siyasi geçişleri sergiler gibi görünmektedir. Halkın, toplumda ezilmiş veyahut güç devşirmiş grup ya da kişilerin meşruiyetini arkasına almadan toplumu ona layık ve doğasına uygun şekilde düzenleyebilecek bir kişi var mıdır? Bu düzenleme için elindeki yasaların kaynağı nedir ve nazari ve tahayyül ya da herhangi birini kullanma

²⁴⁴ Platon, 563a-b-c-d-e.

²⁴⁵ Platon, 564a-b-c.

²⁴⁶ Platon, 567b.

kabiliyetine sahip midir? Meşruiyetinin kaynağı bakımından yasa ve yasa koyucunun durumu hakkında Platon nasıl düşünmüştür. Polisin, bir diğer önemli yönünü oluşturan yasa koyuculuk meselesine geçiyoruz.

1.4.2: Platon ve Filozof-Kral²⁴⁷

Platon için polisi yönetecek siyasetin metafiziğe dayanan önemli bir yönü bulunmaktadır. Yasa koyucu, bu metafizik yönün verdiği meşruiyete dayanarak yasa yapmaktadır. Platon, polisi üç ayrı toplumsal sınıfa yani üç ayrı iş sahasına bölmüştür ve bu sınıftaki insanlara karşılık gelecek üç ayrı erdem türü de belirtmiştir. Bu sınıflar, metafizik soyutlamanın politik somutlamadaki karşılığıdır. Bu sınıflar üç ayrı iş sahasını kapsamaktadırlar ve soyut karşılıkları insanda var olan üç ayrı ruhsal vasıfla eş tutulmuştur.²⁴⁸ Bu sınıfların adil polise giden yolda inşa edilmeleri zaruridir. Üç ayrı iş sahası: üreticiler, koruyucular ve yöneticilerdir. Aslında bunlar toplamda iki sınıftan müteşekkildir çünkü yöneticiler adı verilen sınıf, koruyucular içinden belirlenecektir. Üreticiler, maddi isteğin ruhlarında hâkim olduğu sınıftır. Bu sınıftaki insanlar, soyutlama ya da tümel dünyayla ilgilenmeyip yalnızca tikel ve maddi âlemle iştigal etmektedirler. Bu sınıftaki insanların erdemi ölçülü olmaktır. İkinci sınıf insanlar, ünsever niteliğe sahip olup, koruyucular olarak adlandırılmıştır. “Koruyucuların gördükleri iş önemli olduğuna göre, onların da sadece büyük bir özen ve sanat isteyen kendi işleriyle uğraşmaları gerekmektedir.”²⁴⁹ Koruyucular, düşman polislerden korunmak için asker olarak eğitilip, saldırı ve savunma işini üstlenmişlerdir. Üçüncü bir sınıf olarak yöneticiler, ikinci sınıftaki koruyucuların en iyileri arasından seçilmektedir. Bu sınıftaki “insanlar ömürleri boyunca yalnız toplumun yararına işler görmüş, zararına olan şeylerden de kaçınmış insanlar.” olarak toplumun organize olmuş yapısını tamamlamışlardır.²⁵⁰ Toplum organizasyonunu bedene benzeten Platon, başa bağlı bedenin sahip olduğu boyun eğişi ve vücudun bütünlüğü

²⁴⁷ “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, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim. Geleneğe aykırı geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında ne teklerin ne de toplumun mutluluğa kavuşamayacağını kolay kolay akı almaz herkesin.” Platon, 473d.

²⁴⁸ “İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır deriz: Bilgisever, ünsever ve parasever insan.” Platon, 580d,e.

²⁴⁹ Platon, *Devlet*, 374 d.

²⁵⁰ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.20.

içerisinde girilen işlevselliğin bütünlüğünü, yönetici sınıfa boyun eğip bunu kendi tikel amaçlarından ziyade polisin tümel gayesi doğrultusunda çalıştıran diğer iki üretici ve koruyucu sınıfla benzetmiştir. Girilen bu analogide polis, birbirine ihtiyaç duyan insanların işbirliğinin ifadesini oluşturmaktadır. İnsanlar arası işbirliği ise, insan-polis ilişkisinin doğal zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.²⁵¹ Platon, diğer Yunan filozofları gibi nihai amaç olarak belirlediği mutluluğun şartı olarak iyiliği kabul etmiş ve bu kabule de doğurma vasfıyla ilgili bir rol biçmiştir.²⁵² Örneğin bedenin doğurmasının çocuk dünyaya getirmek olduğu, ruhun doğurmasının ise düşüncüyü ifade ettiğini belirtmiştir. Buna binaen en yüce düşünce olarak da polise düzen veren düşüncüyü sunarak bunun adına da adalet demiştir.²⁵³ Dipnotta da sunulan pasajdan anlaşılacağı üzere, poliste meydana gelecek adalet düzeni, insanın mutluluk ideasının var olmasının yegâne sebebidir. Tabii bir oluşum olarak toplumun yine tabii bir toplumsallığa sahip olan insanla iç içe geçmesinin yetkin bir sonucudur bu durum. Tabii bir oluşum olması bakımından polis, bu tabiiyetine aykırı bir şekilde kurulması veya yönetilmesi halinde yıkılmaya ve bozulmaya mahkûmdur. Burada insan de filozof da yaşayamaz ve yetişip, yetkinliğe erişemez. Filozofun durumunu anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Filozofa göre devlet [polis] şekli yok bugün. Bu yüzden de filozof bozuluyor. Kötü yola gidiyor. Yeni bir toprağa atılan yabancı bir tohum nasıl soysuzlaşır, o yeni toprağın özelliklerine uyarsa, bugünkü şartlar içinde de filozof tabiatı olduğu gibi kalamaz, bir başka tabiata çevrilir. Ama günün birinde, kendi yaradılışına uygun bir devlet [polis] düzenine rastlarsa, onun gerçekten Tanrısal bir varlık olduğu,

²⁵¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi: Platon*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1995), s. 100.

²⁵² Platon, *Şölen*, çev. Sebahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 206b-208b.

²⁵³ Bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır. Adlarını yaşatarak, gelecek bütün zamanlar boyunca mutluluğa ereceklerini sanırlar. Ama canlarında bereket olanlara gelince; çünkü böyleleri de var, onlar bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır. Düşüncenin en güzel, en üstün şekli küçük, büyük insan topluluklarının düzenini kuran düşüncelerdir: Ona da ölçü ve doğruluk derler. Bu insanlardan biri ta genç yaşından beri içinde bu değerlerin tohumunu bir Tanrı gibi taşıyorsa, olgunluk çağında canı doğurmak, yaratmak arzusu ile yanar. İşte asıl o zaman bence sağa sola başvurup, hangi güzellik içinde doğuracağını araştırır. Platon, 209a.

geri kalanlarınsa hem doğuştan hem de gördükleri işlerde sadece birer insan oldukları ortaya çıkar.”²⁵⁴

Filozof, ona uygun düşmeyen bir poliste yaşadığında değil site için kendisi için bile çalışamaz bir durumdadır. Çünkü filozof ona uygun olmayan bir yabancı toprağa (bozulmuş site) atılmış bir tohum gibidir. Polisin iyiliği söz konusu olduğunda, herkese bir görev düşer. Çünkü Platon’a göre toplumu:

“Toplum yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır? Bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz”²⁵⁵

Burada en büyük görev de Platon söz konusu olduğunda filozof-kralla düşmektedir. Bozulmuş bir poliste yeşeremeyecek filozof, nasıl olur da bu polisi düzeltebilir? Bu soruya iki cevap verilebilir. Birincisi poliste toplum vazedilirken bunun iyi ideası²⁵⁶ merkeze alınarak en baştan en mükemmel şekilde kurgulanması iken ikincisi ise kurgulanmış bir toplumun filozof-kralla yeniden düzenlenip, iyi ideasının toplumda vazedilmesidir. İkinci cevap soruda olumsuzlanmış gibi durabilir ancak bazı bozuk polis yönetimleri söz konusu olduğunda toplumun erdeme erişip iyi ideale ulaşma şansı vardır bu bozuk polis yönetimlerinden biri de tiranlıktır. Platon açısından tiranlık ideal polisin kurulması bakımından son derece elverişli bir araç da olabilir. Özellikle Platon'un Sirakuza gezileri sırasında Tiran 1. ve 11. Dionysios'a felsefe öğretip onları filozof-kralla dönüştürme tasarıları olduğu bilinmektedir. Platon, tiran olmuş bir kişiyi ve sahip olduğu ruhu en alt seviyeye koymuştur.²⁵⁷

²⁵⁴ Platon, *Devlet*, 497b.

²⁵⁵ Platon, 369b,c.

²⁵⁶ Platonun tüm ideaların üstünde olan, ideaların varlık ve gerçekliğinden sorumlu olan ideaya verdiği ad. Platonun güneşle, güneşin bu dünyadaki varlıklar için oynadığı rolle anoloji kurarak anlatmaya çalıştığı iyi ideası, aynı zamanda bilginin de ötesinde olduğu için, akıl yoluyla, kavramsal bilgiyle bilinemez; uzun bir felsefe faaliyetinin ardından, bilimlerde ve diyalektikte uzmanlaştıktan sonra, bir tür sezgiyle bilinebilir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 480.

²⁵⁷ Platon, *Phaidros*, s.57.

Bozuk polislerde yaşayan insan ya da filozofların epistemeye sahip olmaları durumunda, bozuk polislerin kanunları konusunda nasıl bir pozisyon almaları gerektiği durumu ortaya çıkmaktadır. Platon burada herkesi kanunlara itaate çağırmakta ancak filozofları bundan müstesna kılmaktadır. Filozofların müstesna kalması ideal polisin bir ütopyaya dönüşmesini engellemekte ve hocası Sokrates'in ölümünün de değerinden mahrum olmamasını sağlamaktadır.²⁵⁸ Böylesi bir tiran "doğal yeteneklerini ölçülülük ile yoğurursa, olabildiğince hızlı ve iyi bir biçimde polisin nihâi hedef olan mutluluğa erişmesi için gereken düzeni sağlar."²⁵⁹ Yine de Platon için polisi dönüştürecek olan şey, kanunlar olmayıp hocasının da üzerinde çokça durduğu epistemenin bizatihi kendisidir. Polisin mutluluğa erişmesi için gerekli şeyler, kanunlar olmayıp, epistemenin varlığı ve işlerliğidir. Bu varlık da filozofun varlığıyla özdeşleştiğinden ve dahi filozofun kanuna itaati, tümelin tikele itaati olacağından, Platon için filozofun kanuna itaati engellenmiştir. Polisin itaat edeceği filozofun ise itaat etmesi gereken akıldır.²⁶⁰ Polisin unsurları arasında aranan uyum aynı şekilde yönetici unsurlar arasında da aranmaktadır. Bu öz bir ifadeyle aklın egemen unsur olmasıyla ilgilidir. Platon bunu:

Bir devletin[polis] bir düzenin, hatta bir tek insanın olgunluğa erebilmesi için, kötü ve yararsız sayılan o bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet [polis] işleriyle uğraşmaları, devletin [polis] onlara uyması, ya da devletin [polis] başına şu veya bu şekilde gelen kralların, kral oğullarının bir Tanrı yardımıyla ansızın gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir.²⁶¹

Platonun bu cümlelerini poliste filozofların kral, kralların filozof olmasıyla özetleyebiliriz. Bu sebeple Platon, episteme ile politikanın birleşip en iyi kanunları ve en iyi polis düzeni oluşturmalarının gerekliliğinden bahsetmektedir.²⁶² Politik gücün el değiştirme imkânının farkında olan Platon, bu güce sahip olacak kesimin akıl gücüne sahip olan kesim olması gerektiğini ifade etmiştir. Metafizik olarak temellendirdiği polis düzenini ideal hale getirirken, en ideal polis düzenini aklın hâkim olduğu polis düzeni

²⁵⁸ Platon, *Kriton* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 50a.

²⁵⁹ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.114.

²⁶⁰ Platon, *Yasalar*, 961d-e.

²⁶¹ Platon, *Devlet*, 499b.

²⁶² Platon, *Yasalar*, 712a.

olarak tanımlamaktadır.²⁶³ Platon, idealin politik hâkimiyetinden bahsederken bunun yöntemine de atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu ideali sağlayacak olan filozoflar:

Devleti [polis] ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir şey değildir. Bugünkü kanun koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister bir tek insanı ister bütün bir devleti [polis] ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce, insanın da devletin [polis] de temiz olmasını isterler, temiz değilse, kendileri temizlerler.²⁶⁴

Aklın egemenliğinde kurulan bu poliste kanun ideali insanda oluşmadığı sürece ideal polis tesis edilemez ya da sürdürülemez. Burada bireyselliğin ön planda olduğunu fark edebiliriz. İnsanın sahip olduğu ahlak ve ruh düzeyi idealin inşasını ya da geleceğini belirlemektedir. İnsanlarda farklılaşan ahlak düzeyi cezâî müeyyidelerin tesirini tesis etmiştir. Platon, insanın doğruluğu ile eğriliğini, bedenindeki sağlık ve hastalığa benzetmiştir. Sağlam şeyler olarak tavsif ettiği iyiliğin insandaki sağlığı, çürük şeyler olarak tavsif ettiği kötülüğün ise insanda hastalığı meydana getireceğini düşünmektedir.²⁶⁵ Platon polis üzerinden geliştirdiği metafizik anlayışının merkezinde polise işte bu ideallik atfı vardır.

Platon, polisi zihninde yeniden kurgulamış ve onda mükemmelliği anlamlandırmaya çalışmıştır.²⁶⁶ Bu mükemmellik iddiası, ideali tarihsel olmaktan alıp onu metafizik anlama sokarak tarih-üstü bir kisveye büründürmüştür. Ekseriyetle ütopya olarak isimlendirilen bu düşünce gerçekten de ütopya olmayabilir. Platon öncesi buna erişmiş bir polisin olmaması ondan sonra da olmayacağı anlamına gelmemektedir. Platon için önemli olan, idealin kılavuzluğudur, bilgelik Aristokrasisidir.

1.5: ARİSTOTELES VE SİYASETİN DOĞASI BAKIMINDAN POLİS

Bir metoikos olmasına rağmen Antik Yunan Politikası üzerinde teoriler üretmiş bir filozof olarak Aristoteles, insan doğası üzerine çokça düşünmüş ve bunu politik

²⁶³ Platon, *Devlet*, Devlet, 587a-b.

²⁶⁴ Platon, 501a.

²⁶⁵ Platon, 444c.

²⁶⁶ Platon, 412e.

düşüncesine de yerleştirmiştir. Aristoteles için "siyaset bilimi" (politike episteme) insan fiilleri, insanın mutluluğu ve insanı iyi bir yaşama ulaştırması açısından diğer pratik bilimlere göre daha kapsamlı bir yerde durmaktadır.

Siyasetin gayesi gereği polisi ele alması ve polisten bağımsız şekilde diğer bilimleri düşünmenin imkânsızlığı, siyasetin önemini göstermektedir. Siyasetin insanla ilişkisinin bu denli kapsamlı olmasından dolayı Aristoteles için polisin amacı ile insanın doğası birbirini tamamlamaktadır. Bundan ötürü insanın iyi ideali ile polisin politik iyi idealini birleştirerek, polis tarzı siyasal örgütlenme biçimini en yetkin biçim olarak savunmaktadır. Aristoteles diğer Yunan filozofları gibi nihai amaç olarak belirlediği mutluluğu, politikasına yerleştirir. Teleolojik yöntemi²⁶⁷ yerleştirdiği düşüncesinde her şeyin doğasını onun ereği belirler.²⁶⁸ Her varlığın yöneldiği bir erek vardır. Her şeyin doğası onun ereğinde arandığına göre insan topluluğu için polis en iyiyi amaçlayan tek ahlaki ve düşünsel yaşam kaynağıdır.²⁶⁹ Onun siyasete dair görüşlerinin öğrenilmesi için en önemli kaynak olan Politika²⁷⁰ adlı kitabının girişine de bu "iyi" düşüncesini yerleştirerek:

"Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin [polis] iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu "İyi" diyorum çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek 'iyi'yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet [polis] dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz."²⁷¹ Demiştir.

²⁶⁷ Aristoteles'in teleolojik bir nitelik arz eden metafizik ve doğa felsefesinde, paçaların bütüne uygunluğunu önceden gören ve seçen bir zekânın eseri olan düzeni, düzenden doğan uyumu ön plana çıkartan ve doğada hiçbir şeyin boşuna olmayıp, genel bir amacın bir parçası olarak ortaya çıktığını dile getiren ilkeye amaçlılık ilkesi adını vermiştir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 44.

²⁶⁸ Maddenin içinde yer alan form sayesinde gerçekleşen hareketi, devinimi ve değişimi Aristoteles ereksel neden ile açıklar. Her oluşumu yönlendiren form, aslında maddenin ulaşacağı yetkin biçimi içinde taşır. Yani madde içindeki form, maddenin yöneleceği son amacı, değişiminin yönünü ve niteliğini belirlemektedir. Ereksellik (teleoloji) yoluyla açıklanan oluş, Aristoteles'in siyaset felsefesinde de izlediği temel bir akıl yürütmedir. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 133.

²⁶⁹ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.139.

²⁷⁰ Aristoteles, *Politika*, 1993. David Ross, Politika'yı beş incelemenin bir arada olduğu bir eser olarak niteler. Bunlar 1) aile üzerine -devlet, aileden hareketle ortaya çıktığı için devletin incelenmesine bir ön hazırlık- (I.Kitap)-; 2) ideal olarak önerilen devletlerle en fazla değer verilen mevcut devletler üzerine (II. Kitap); 3) devlet, yurttaş ve anayasaların sınıflandırılması üzerine (III. Kitap); 4) daha aşağı anayasalar üzerine (IV-VI. Kitaplar); 5) ideal devlet üzerine (VII-VIII. Kitaplar) incelemelerdir. İkincisi hariç, bütün bu kısımlar eksik veya değiştirilmiştir. W. D. Ross, *Aristoteles* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), s.366.

²⁷¹ Aristoteles, *Politika*, 1993, 1252a.

Aristoteles, ideal polis²⁷² tartışmasını hocası Platondan daha ileriye taşır. Onun Lykeion'da çeşitli zamanlarda vermiş olduğu derslerin öğrencileri tarafından tutulan notlarının, öğrencileri tarafından sonradan yapılmış bir derlemesi olduğu sanılan²⁷³ *Politika* adlı eserinin ilk bölümünde bir şeyi anlamak için onun doğasını anlamının gerekliliğinden hareketle hocasıyla yakın bir felsefî tutum sergilerken, polislin doğası söz konusu olduğunda hocası ile ayrılmaktadır. Platon'da var olan politik anlayışın, pratikteki eksikliğini hissetmiş olacak ki onun düşüncesini pratiğe daha hazır hale getirmek istemiştir. Çünkü Aristoteles için ideal, soyut bir kavram olmasından öte insanın doğasında zaten kuvve olarak bulunup açığa çıkarılmayı beklemektedir. O, bütün toplumların iyi idealini elde etmeye çalıştıklarından hareketle en yüksek toplumun da en yüksek iyiyi amaç edineceğinden bahsetmiştir. En yüksek iyi olarak tavsif ettiği bu yapı, polislin ta kendisidir. Aristoteles, kentin kökeninde yaptığımız araştırmaya da benzer bir şekilde polislin kökenine ilişkin bir arayışa girişmiştir. Burada kentin de kökeninde yatan aile, köy ve kente geçiş, onun düşüncesinde de polise ulaştıran evreler olarak sunulmaktadır. Bu arayışın incelemesine insanın doğasına yönelik yaklaşımıyla başlamıştır. Erkek ve dişinin üreme gayesiyle birleşip, biri olmadan diğersinin etkisiz kaldığından bahsederek, onları birleştirenin de bu üreme sonucu oluşan çoğalma istekleri olduğunun altını çizmiştir. Erkek ve dişinin birleşmelerinin gerekliliğiyle, yönetici ve kölenin bir araya gelmesini birbirlerine benzer olaylar olarak sunmaktadır. Çünkü Aristoteles bu iki grubun bir araya gelmesini ortak güvenliğin inşası olarak görmüş, kölenin özgürlüğü karşılığında güvenliğini elde ettiği ve buna karşılık beden gücüyle yöneticisine hizmet sunmasını tamamen insan doğasının bir gereği olarak kabul etmiştir. Bu çıkar ilişkisinin bir yanında akıl dururken bir yanında ise beden gücü bulunmaktadır. Aristoteles, kadın ve köle arasında bir ayrıma da gitmektedir. Bazı Yunan olmayan toplulukların kadın ve köleyi birbirinden ayırmamalarından hareketle onları barbar saymakta ve ırklarla kişilerin doğalarından kaynaklanan bir üstünlük ve aşağılıklarına inanmaktadır. İlk kurulan toplumsal biçim olarak aileyi kadınlar ve kölelerden oluşturmaktadır. Ailenin kökenine doğayı yerleştirerek burada bir ekmek ortaklığı ve ahırdaşlık gibi nitelemeler kullanmıştır.²⁷⁴ Ailenin geçirdiği aşamalar sonrası köye evrilmesinden bahsederek bunu ihtiyaçların karşılanması için

²⁷² Aristoteles, ideal polise denk düşecek bir terim kullanmamaktadır. *Politika*'nın III. Kitabında, polislin ideal yönetimi olarak politeia üzerinde durmaktadır sadece. Aristoteles, *Politika*, 2013, 1280a.

²⁷³ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşüncesi*, s.170.

²⁷⁴ Aristoteles, *Politika*, 1993, s. 8.

oluşmuş doğal bir süreç olarak sunmaktadır. Burada yönetici erk patriarşiye göre düzenlenmiş olup, ataerkil bir toplum yapısına sahiptir. En yaşlı üye köyü yönetmektedir. Homeros bu ataerkil yönetimi:

“Her adamın çocukları ve kadınlar üstünde yasa koymak yetkisi vardır... İnsanlar başlangıçta kendi kralların yönetimi altında yaşadıkları için – hala birçokları öyle ya – Tanrıların da bir kralları olduğunu söylerlerdi. İnsanlar, tanrıları insan biçiminde tasarladıkları gibi, onların yaşayışlarının da kendi yaşayışlarına benzediğini sanırlar.”²⁷⁵

Aristoteles, insanlığın geçirdiği bu politik evreleri kentin doğuşu bahsinde de bahsettiğimiz duruma benzer şekilde sunduktan sonra “son birlik” olarak tavsif ettiği polise geçmektedir. Politik düşüncesinde terimleştirdiği “yetkinlik” kavramının politik karşılığı olarak polisi göstermektedir:

Son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir [polis] ya da devlettir [polis]. Bununla, hemen her bakımdan süreç tamamlanmıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğalsa, şehir-devleti [polis] de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz – insan, ev, aile her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka amaç ve son ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise hem amaç hem yetkinliktir.²⁷⁶

Aristoteles insanı bir “zoon politikon” olarak tanımlarken onun polisle doğal bir ilişkisi olduğunu savunmaktadır. İnsanın doğal olarak politik olmasıyla doğal olarak poliste olması arasında bir bağ kurmaktadır. Çünkü mutluluk, insanın en yetkin haliyle buluşacağı poliste gerçekleşir. Bundan, polisin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar. “Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası

²⁷⁵ Aristoteles, s. 9.

²⁷⁶ Aristoteles, s. 9.

gereği, şehri, devleti[polis] olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü ya insanlığın altındadır ya üstünde...”²⁷⁷ Mutluluğun poliste gerçekleşeceğini söylemesini onun insanın doğal olarak poliste yer almasının gerekliliğiyle irtibatlandırırken, bu irtibatın mefhûm-u muhâlifi olarak insan olmanın üstünde ve altında olanları poliste doğal olarak konumlandırmamaktadır. Polise katılma yeteneği olmayan ya sessiz bir hayvan ya da kendi kendine yetebilen bir varlık olarak tanrıdır. Polis dışındaki yaşam, insanın doğasına aykırıdır. Aristoteles, insanla hayvan arasında kurduğu bağda konuşabilmeyi bir yeti olarak sunarken bunu ses çıkarmaktan ayrı bir yere koymaktadır. İnsan hem konuşup hem de iyi ile kötü arasındaki farkı sezebilmektedir.

Polis, bir bütün içerisinde işlerlik kazanır. O, insandan da aileden de önemlidir çünkü bütün parçadan önce gelmektedir. İnsanın eksikliğini tamamlayan bir yetkinlik olarak polis insandan önce gelmektedir. Bedenden kopmuş kol ya da ayak sonucu beden kendi kendine yetemeyeceğinden bedenin bütünlüğü ve yetkinliği kısıtlanır. Polis, bünyesindeki yurttaşların toplamıdır.²⁷⁸ Poliste bu yetkinliğin sağlanması için unsurlarının eksik olmaması gerekmektedir. Aristoteles polisle doğal varlıklar arasında bir benzerlik kurar. İnsan polisin devamlılığının sağlanması yani siyasal düzenin devamlılığının tesis edilmesi için feda edilebilir. Bu sebeple onun insan nesneleştirirken, polisi mutlaklaştıran bir yaklaşım sergilediği de iddia edebilir.²⁷⁹ Polisi ayakta tutan insanlara ek olarak kanunlar da polisteki insanı polisle bağlamaktadır. “İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur.”²⁸⁰ Aristoteles, insanın polisle ve yasayla ilişkisini doğası üzerinden ele alarak meseleyi etik-politik olarak alımlamaktadır. Polis toplumsal yaşamın en yetkin hali ve kendi kendine yetebilmesi sebebiyle toplumsal yaşamın gelişim sürecinin son aşamasıdır.²⁸¹ Aristoteles için kendine yeterlilik iyi yaşamın anahtarıdır. Polis, kendine yeterli yaşam sürdüren insan ve ailelerin olduğu bir siyasal yapıdır. “Polis, yurttaşların aileleriyle beraber iyi yaşamalarını amaçlar, her şeyiyle tam bir yaşam olsun ister.”²⁸² İyi yaşamın, kendine yeterli yaşamın anlamı ise mutlu (eudaimonia) yaşamdır. Poliste kamusal menfaatin yani ortak iyiliğin gözetilmesi söz konusudur. Aristoteles mutluluğu bireyin erdeme ulaşmasıyla

²⁷⁷ Aristoteles, s.9.

²⁷⁸ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1275a.

²⁷⁹ Demir, “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi’nde Polis-İnsan İlişkisi”, s.142.

²⁸⁰ Aristoteles, *Politika*, 1993, s.10.

²⁸¹ Aristoteles, 1252b.

²⁸² Aristoteles, *Politika*, 2013, 1281a.

mümkün kılarak maddi unsurları bireyin mutluluğu söz konusu olduğunda geri plana atar.²⁸³ Bireyler iyi sayılacak bir amaç için bir araya gelirler, bu amaç onlara politik ortaklık kazandırır.

Polis dışındaki yaşamın bireyin doğasının zıddına olduğu, yetkinleşmenin ise sadece poliste olması insanın doğal olarak zoon politikon olmasını içermektedir.²⁸⁴ Konuşma yetisine sahip olmak, politik yetiye de sahip olmaktır. Bu sebeple sadece insan zoon politikondur ve öyle olmalıdır. Toplumlar, Aristoteles'e göre, kendini oluşturan bireyler varlıklarından ayrı, bağımsız benlikleri olan, doğanın yarattığı canlı varlıklardır. Buradan hareketle Aristoteles'in de hocası gibi²⁸⁵ organizmacı toplum görüşüne²⁸⁶ sahip olduğunu görüyoruz.

1.5.1: Yurttaş-Birey

Polisi oluşturan bir parça olarak yurttaş bu organizasyon içerisinde yine doğası üzerine bir açıklama yapılarak açıklanmaya çalışılır. Yurttaşlığın kurumsal örnekliği hakkında konuşurken Atina yurttaşlığını örnek alır. Aristoteles yurttaşlığın temel şartını siyasal hayata katılım olarak sunar. Doğuştan özgür insanlar arasındaki yönetim ilişkisi olarak isimlendirilen²⁸⁷ Politeia²⁸⁸ içerisinde yer almayan yurttaş olarak adlandırılmaz.

²⁸³ Aristoteles, 1323b.

²⁸⁴ "Aristoteles'e göre, siyasal tecrübe insan doğasının en önemli özelliği, türümüzün en büyük şerefidir. Yalnızca insanlar, özgür ve rasyonel varlıklar olarak, rasyonel bir söylemle, içinde yaşadıkları toplulukların yaşam özellikleri için model geliştirebilecek kapasiteye sahiptir. Bunların arasında en soylu ve farklı olanı, siyasetin ve siyasal terimlerin türediği kent, yani *polis*'tir... Ne var ki, en ideal dediğimiz şeyler yalnızca ara sıra ve çeşitli kusurlarla gerçekleştirilebilir ve ilk kez Yunanlılar bunu gerçekleştirmek için kurumlar kurmuştur. Bu aynı zamanda, en azından potansiyel olarak, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olan bir idealdir; toplum için geçerli davranış modelleri belirlerken bireylerin özgürce katılımını kısıtlayan ve reddeden diğer siyasal tecrübe biçimleri, bu potansiyelin yalnızca kifayetsiz ve yozlaşmış ifadelerinden ibarettir." Poggi, *Devlet, Gelişimi ve Geleceği*, s. 16.

²⁸⁵ O'na göre, "devlet sağlam bir bedene benzer." Böylece Platon, devletin toplumu oluşturan farklılıklar ya da kişiler arası güç ilişkilerine indirgenemeyeceğini, devletin bütün bunların üstünde olduğunu, bir organizma olarak parçalardan (örganlerden) oluşsa bile onların toplamına indirgenemeyeceğini söylemektedir. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 99.

²⁸⁶ Organizmacı toplum görüşü: Toplumu biyolojik bir organizma, bir organizmayı da kendisini oluşturan örganler arası ilişkilerin işlevsel bir bütünlüğü ya da verisi olarak ele alan toplum görüşü. Bu yaklaşım organizmanın örganleri ile toplumu oluşturan bileşenlerin arasında bir koşutluk kurar. Bu koşutluk yoluyla hem toplum doğal bir organizma gibi doğallaştırılmış olur, hem de toplumu oluşturan bileşenlerin işlevleri doğal işlevlermiş gibi sunulur. Bu doğallık ölçüsünde de bu bütünlüğe ve bileşenlerin işlevlerine müdahale etmek demek, doğal olana karşı çıkmak anlamına gelecektir ki bu haliyle organizmacı yaklaşım tutucu bir eğilimi temsil eder hale gelir. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 99

²⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1277b.

²⁸⁸ Anayasal yönetim.

Doğrudan demokrasi olarak da adlandırılan bu durum Aristoteles özelinde değerlendirilmektedir ve sadece erkekleri içerisine almaktadır. Köleler bu politeia içerisinde yer almazlar. Aristoteles, köleleri araçsallaştırmakta ve onların varlığını doğallaştırmaya çalışmaktadır. “Dokuma tezgâhı kendi kendine dokusa ya da lir kendi kendini çalsaydı, o zaman zanaatkârlara ya da kölelere gerek olmazdı.”²⁸⁹ Yasalar soyla yurttaşlık kazananlar için geçerlidir. Yurttaş için bağlayıcı olanın köle için bağlayıcı olması düşünülemez.²⁹⁰ Kölelerin yanı sıra, siyasal erdemleri körelmiş yerli özgür sanatçılarla, gündelikçilere de siyasal hakların tanınmaması gerektiğini söyler. Bu, Atina demokratlarının yurttaşlıkla ilgili anlayışlarının dışında kalan ama özellikle oligarşik yönetimlerin yabancıları olmadığı bir yurttaşlık anlayışıdır.²⁹¹ Aslında Aristoteles için yurttaşlık polisin ilerlemesi için kullanılacak bir araç olmayıp polisin yapısal parçalarındandır. Çünkü O, en iyi polisin ne olduğunun anlamak için en çok talep gören yaşamın izini sürer. En iyi yaşamın bilinmezliği en iyi anayasanın da bilinmezliğine yol açar. Yurttaş tanımlarken onun yasal, siyasal ve yönetim alanında söz sahibi olan ve memuriyet alabilen kişiler olduklarından bahseder.²⁹²

İyi yurttaş yönetmeyi ve yönetebilmeyi iyi bilendir.²⁹³ Aristoteles, en iyi ve mutlu bir yaşama ancak erdemle ulaşılacağını savunmaktadır. Birey, maddi gereksinimlerle donatılmış bir yaşamda yetkin bir mutluluğa erişemez.²⁹⁴ Bu yaşam, bireyin mutluluğunu da içerirken aynı anda polisin de mutluluğunu içermektedir. Mutluluğun elde edilmesi ile ilgili bahsettiğimiz kendi kendine yeterlilik ilkesini (autarkheia) sağlayacak maddi sebeplerle ilgili Platon gibi Aristoteles de görüş bildirmiştir. Bunlar din, nüfusuna yeterli yiyecek, gereç ihtiyacını karşılamak adına el sanatları, silah ve hem savaş hem de iç ihtiyaçlar için servet ve insanlar arası ilişkileri

²⁸⁹ Aristoteles, *Politika*, 1993, 1253b.

²⁹⁰ Aristoteles, 1283b.

²⁹¹ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s.171.

²⁹² Aristoteles, *Politika*, 2013, 1275a.

²⁹³ Aristoteles, 1277a.

²⁹⁴ “Nasıl ki bir işe yarayan araçların bir sınırı varsa diğer dışsal nedenlerin de bir sınırı vardır. Bir insan ihtiyacı olandan fazlasına sahip olabilir. Bunun yararı değil belki de zararı olur. Akılla ilgili şeylerde bu geçerli değildir, her iyi özellik gereklidir. Bunlar ne kadar fazlaysa o kadar işe yarar. Bu nedenle bir şeyin bir başka şeyle olan ilişkisinde bir şeyin en iyi durumunun ilişkinin durumuna göre belirlendiğini söylememiz gerekir. Sonuçta akıl, zenginlik ya da bedene göre daha üstündür. Bundan dolayı aklın en iyi durumu diğerlerine göre ister istemez üstün olmak zorundadır. Bu özellikleri aklımız için istememiz gerekir, tüm akıllı insanların bunu istemesi gerekir, tersini istemek yanlış olacaktır.” Aristoteles, *Politika*, 2013, 1323b.

düzenlemede önemli bir işlevi olan karar alma yönteminin olmasını içermektedir.²⁹⁵ Polis için bahsi geçen somut unsurlar hep ikinci plandadır. O, Adalet gibi soyut kavramların somutluk kazanmaya çalıştıkları bir ortamdır. “Adalet tüm erdemleri kendisinde toplar. Adaletin kendi amacını içinde taşır ve erdemin tam olarak kullanılmasını gerektirir. Bu erdemin sahipleri sadece kendileri için değil aynı zamanda diğer bireyler için de bunu kullanabilirler.”²⁹⁶ Aristoteles, *Politika* adlı eserinin üçüncü kitabında adalet üzerine konuşmakta ve buradan anayasal türler diyebileceğimiz rejim çeşitleri hakkında da bilgi vermektedir. Adalet, eşitlik olarak tanımlanacaksa bu doğru olabilir ama bu adalet sadece birbirlerine eşit insanlar arasında işlerlik kazanır. Eşitsizlik de birbirlerine eşit olmayanlar için adalet olabilir.²⁹⁷ Aristoteles, adaletin ne olduğunu doğru anlamamız için onun kimin için olduğuna karar vermemiz gerektiğini bildirmiştir. İnsanların adalet adına eşitlik üzere anlaşsalar da onlar kimler için eşitlik sağlanacağına hemfikir şekilde karar veremezler. Çünkü Aristoteles bireylerin değer olarak belirledikleri şeylerin birbirlerinden farklı olduğuna kanaat getirmiştir. “Aslında herkes bir şeyin değerinin karşılığı olarak hakkın elde edilmesi konusunda hemfikir. Ancak insanların değer olarak belirledikleri şeyler birbirinden çok farklıdır. Örneğin demokratlar için özgürlük, oligarşi taraftarları için para, Aristokrasi sevdalıları için soy bir değerdir.”²⁹⁸ Bu sebeple Aristoteles adaleti dağıtıcı ve düzenleyici adalet olmak üzere çeşitlendirmiştir. Dağıtıcı adalet, kişisel özelliklere ve yeteneğe göre eşitlik demektir. Bu da eşit olanlara eşitlik, eşit olmayanlara eşitsizlik olarak ortaya çıkar ve eşitleme aritmetik ya da geometrik diziyle gerçekleştirilebilir. Düzenleyici-düzeltici adalete gelince; bunda bireysel özelliklerin aynı olduğu varsayılarak zarar ve kazancın ölçülmesi söz konusudur. Düzenleyici adalet; konulan kurallarla, düzeltici olanı ise yargı yoluyla gerçekleştirilir.²⁹⁹ Biraz sonra açıklayacağımız yönetim biçimlerinin önemli bir ilkesi olan ortak yararın yanında, adalet de tüm erdemlerin bütüncül bir ilkesi olarak toplumsal uyumun başat aktörüdür.³⁰⁰

²⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1328b; Boyacı, “Platon”, s. 155.

²⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, 1. bsk (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 1130a.

²⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1993, 1280a.

²⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 2014, 1 131b.

²⁹⁹ Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Sosyo-Ekonomik Temelleriyle*, s.103.

³⁰⁰ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1280a.

1.5.2: Siyasal Örgütlenme Biçimlerinin İyi'sine Dair

Aristoteles bundan sonra kaç çeşit siyasal rejim türleri³⁰¹ olduğunu ve bunlarda yönetme yetkisinin ve güç paylaşımının nasıl düzenlendiğini tartışmaktadır. Anayasanın tanımını ise “yetkilerin ve her şeyin üzerinde olan yönetme yetkisinin örgütlenmesidir, yurttaşlar işleri yönetirler, anayasada yapılan işlerin toplamıdır.” Anayasaları birbirinden ayıran temel nitelik ise onların ortak yararı amaçlayıp amaçlamamalarına göre farklılaşmaktadır.³⁰² Aristoteles bir polis anayasasının o polisin yaşam tarzını belirlediği ve belirttiğini düşünmüştür. Anayasayı, toplumun iyiliği ve kamusal menfaat dediğimiz ortak yararın gözetilmesine uygun düzenlenmişse doğru anayasa olarak isimlendirirken, yöneticilerin yararını gözetmek üzerine düzenlenmişse doğrudan sapmış anayasa olarak isimlendirmiştir. Aristoteles polisin çeşitli sınıflardan oluşmasından yola çıkarak, bu sınıfların yönetime katılım durumları anayasanın da türünü belirlemektedir. Bütün polislerin üç toplumsal sınıftan müteşekkil olduğunu söylemiş ve bunların zenginler, fakirler ve orta halliler olduğunu belirtmiştir. Zenginlerin, anayasaya saygı duymaması ve anayasal bağlayıcılığı kabul etmediklerini, polise dair işlerde ilgisiz oldukları ve kendilerinden daha yoksul sınıfları düşünmediklerini belirtmiştir. Bir polisin sürdürülebilirliğini sağlamak için o polis içerisindeki bir grup insanın aşırı zenginleşmesi engellenmelidir. Çünkü fakirlerin ise toplumdaki düzeni bozacak davranışlara meyilli kimseler olup, zengin sınıfla olumsuz bir ilişkiye sahip olup onları kışkandıkları belirtilmiştir.³⁰³ Gereğinden fazla şeye sahip olanlar şiddete, gereğinden az şeyleri olanlar küçük hırsızlık ve dolandırıcılığa eğilimli olurlar.³⁰⁴ Aristoteles bu iki sınıf arasında kalan orta sınıfın ise en istikrarlı sınıf olduğunu söylemiş ve bu sınıfın güçlü olmasıyla polisin güçlü olması arasında paralel bir ilişki kurmuştur.³⁰⁵ Zenginler ve yoksullar orta sınıfa her zaman birbirlerine güveneceklerinden daha çok güveneceklerdir.³⁰⁶ Aristoteles bu üç sınıf dışında kalabilecek işçi, zanaat sahibi gibi kesimlerin anayasal yönetim içerisinde yer

³⁰¹ Siyasal rejim türlerini, anayasa türleri olarak da anlamalıyız. Yazımızda kavramları birbirlerinin yerlerine kullandık.

³⁰² Aristoteles, *Politika*, 2013, 1279b.

³⁰³ Aristoteles, 1308b.

³⁰⁴ Ross, *Aristoteles*, s.403.

³⁰⁵ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1295b.

³⁰⁶ Ross, *Aristoteles*, s.403.

almamalarını çünkü onların bunu yapacak yetilerinin olmadığını düşünmüştür.³⁰⁷ Aristoteles'in toplumu sabit ve pratik sınıflamalara bölmeye onun hocası gibi tüm zamanları kuşatacak ideal tek bir polis olduğuna dair düşüncesinin olmadığını göstermektedir. Aristoteles için yönetim türleri çeşitlidir ve birbirlerine dönüşme ihtimalleri her zaman vardır. Polisi ayakta tutan şey ise toplumsal uyumdur.³⁰⁸ Eğer ideal bir polis arayışına gireceksek önce ideal yaşam tarzını tespit etmeliyiz. Çeşitli anayasalara yol açan temel sebep, her bir polise ait farklı türden unsurların bulunmasıdır. Söz konusu sınıfların iktidara katılım oranları farklı yönetim biçimleri oluşturmakta ve en ideal yaşam şekli için bir arayış yaratmaktadır.

En iyi devletin [polis] ne olduğunun anlaşılabilmesi için en çok istenen yaşam şeklini belirlemek gerekir. Eğer bu bilinmezse aranan anayasa da bilinemez. Bir toplum kendi kendine yetiyor, kötü tesadüflerle karşılaşmadığı sürece onları en iyi şekilde yaşayanlar olarak kabul edebiliriz. Bu nedenle öncelikle bu insanlar daha sonra da tüm insanların en iyi yaşam biçiminin ne olduğu konusunda fikir birliğine varmaları ve gerek bireysel gerekse de toplumsal olarak aynı tür bir yaşamı mı yoksa farklı bir yaşam biçimini mi tercih etmemiz gerektiğini saptamalıyız.³⁰⁹

Doğru yönetim türleri ise şunlardır: Bir kişinin yönetimi yani krallık, bir kişiden fazlası ama azınlık yönetimi yani Aristokrasi ve tüm yurttaşların ortak yarar için katkı verdikleri sistem olarak anayasal yönetim yani politeia.³¹⁰ Doğrudan sapmış yönetimler ise şunlardır: Krallıktan tiranlığa, Aristokrasiden oligarşiye ve anayasal yönetimden, demokrasiye sapmalar. Tiranlıkta amaç tek bir yöneticinin çıkarıdır, oligarşide zenginlerin çıkarı, demokraside ise fakirlerin çıkarı söz konusudur. Hiçbirinin amacı ortak çıkarı sağlamak değildir.³¹¹

Krallık, çok sayıda türe sahiptir. Aristoteles'in de monarşi olarak bahsettiği bu biçim doğru yönetim olarak ifade edilip, bunun zıddı tiranlığın krallığı olarak adlandırılmıştır. Krallığın aksine tiranlık şahsının menfaatini gözetmektedir. Mutlak krallık olarak da isimlendirilen bu monarşik yönetimde tek bir kişi yasalara uygun şekilde

³⁰⁷ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1278a.

³⁰⁸ Aristoteles, 1261a.

³⁰⁹ Aristoteles, 1323b.

³¹⁰ Aristoteles, 1279a.

³¹¹ Aristoteles, 1279b.

idareyi elinde bulundurmaktadır. Mutlak monarşi olarak da isimlendirilen bu yönetim, Yunan tarihinin ilk dönemlerindeki patriarşik düzeni andırır. Burada da kral, ailesini gözetir gibi toplumu gözetmektedir. Kral, kamusal menfaatin adil dağıtımını sağlayacak erdemli bilgilere sahip olmalı ve sahip olduğu mutlak otoritesine rağmen yasanın söz hakkını geri plana atmamalı hatta gerekirse yasanın önüne geçmemelidir.³¹²

İkinci doğru yönetim biçimi ise Aristokrasidir. Bu yönetim biçiminin tanımlayıcı kavramı erdemdir. Meritokrasi olarak da isimlendirilen söz konusu yönetim biçiminde, yönetici erk erdem ve ortak çıkarın gözetilmesini sağlayacak bilgilere sahiptir.³¹³ Bu tür bir yönetimin gerçekleşme ihtimali mümkün müdür sorusunun da gündeme gelmesi, idealin ütopya halini almasına yol açıp filozofumuzun düşüncesinde açıklar yaratabilir. Aristokrasilerde, memuriyetler bireyin sahip olduğu yetkinliklere göre dağıtılmaktadır.³¹⁴

Üçüncü doğru yönetim biçimi ise anayasal yönetim olarak isimlendirilen politeia ya da bir diğer isimlendirmeyele cumhuriyettir. Politeia, demokrasinin erdemli alternatifi gibi durmaktadır. “Anayasal yönetim, oligarşi ve demokrasinin karışımıdır ancak Aristoteles bu terimin oligarşiye doğru giden karışımından çok demokrasiye yönelen karışımlar için kullanıldığına işaret eder.”³¹⁵ Bu karışımlardan demokrasiye daha yakın olanlar anayasal yönetimler, oligarşiye yakın olanlarsa Aristokrasiler olarak isimlendirilmektedir.” Eğitim ve soyluluk gibi ilkelerin daha çok oligarşik yönetim biçiminde bulunduğu, özgürlüğün ise demokrasilerde ilke olduğunu ve bu iki yönetim biçimini oluşturan ilkelerin bir karışımı olarak politeianın zenginlik ve özgürlüğü birleştirerek, en istikrarlı sınıf olarak tavsif ettiği ve polis için en önemli sınıf olarak tasarladığı orta sınıfı güçlendirmeyi hedeflemiştir.

Üçüncü yol ise oligarşi ve demokrasilerden birer parça alınarak bir başka ara yolun bulunmasıdır. Yöneticiliğe seçilirken kura ve mülkiyet koşulu olmaması demokratik, seçim ve mülkiyet koşulu aranması oligarşik bir yöntemdir. Bu durumda her ikisinden de bir parça alınabilir, yani seçim ve

³¹² Aristoteles, 1287a.

³¹³ Harfi harfine alındığında, Aristokrasi en iyi olanların (Aristoteles = en iyi) yönetimidir. Doğal olarak, en iyi yönetim, en iyi insanların, "yüklerinde devletin ve yurttaşların en iyi çıkarlarını taşıyan"ların yönettiği yönetimdir W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi 1.Cilt*, çev. Hakkı Hünler, c. 1., Felsefe serisi 34 (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), s.430.

³¹⁴ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1294a.

³¹⁵ Ross, *Aristoteles*, s.402.

mülkiyet koşulu olmaması, böylece anayasa hem anayasal yönetimdir hem de Aristokrasi gibidir.³¹⁶

Söz konusu yönetim biçimleri hem oligarşinin hem demokrasinin unsurlarını toplumsal yararın gözetilmesi adına beraberce korumaktadır. Hem zengini hem yoksulu kollayarak orta bir yol izlemeye çalışılır. Toplumsal çoğunluk iktidar adına güç doğurur. Hem zengin olup hem politeiaya sahip olanlar zenginliklerini arttırma adına anayasal avantajlarını kullanabilirler. Bunun engellenmesi gerekmektedir.³¹⁷ Demokrasinin doğru biçimi olarak savunulmakta ancak bu tanımlamanın üstüne koyarak demokrasilerde bulunan ilkesiz ve seçim üzerine kurulu yönetme anlayışından farklı ancak çoğulculuk bakımından aynı bir ilkeyle söz konusu yönetim biçimini sunmaktadır. Demokrasilerden farklı bir yönü daha politeianın erdem üzerine kurulu bir yönetim biçimi olmasıdır. Aristoteles orta sınıfın yönetimde kalmasını ve polis merkezinde yer almasını istemekte ve orta sınıfın güçlü olduğu polisin diğerlerine nazaran daha iyi yönetilme ihtimalinin olduğunu düşünmektedir. Politeianın orta sınıfı korumayı amaçladığı da göz önüne alındığında onun, ideal polis yönetiminin de politeiaya dayanan yönetim biçimi olarak gördüğünü söyleyebiliriz.³¹⁸ Gerçekten de O, iktidarı orta sınıfa verecektir ve bu, Aristoteles'in daha sonra üzerinde en fazla ısrar ettiği husus olacaktır. Anayasal yönetimin ayırt edici özelliği, kamu görevlerinin dağıtımında hem zenginliği hem de özgür olma statüsünü hesaba katmasıdır.³¹⁹

Doğru yönetimlerin aktarılmasından sonra doğrudan sapmış yönetimler hakkında da konuşmaya başlayabiliriz. Bunların ilki tiranlıktır. Tiranlık doğrudan sapmış yönetimler arasındaki en kötüsüdür. Tiranlık, monarşinin kötüye kullanılan biçimidir. Toplumun yerine tek bir kişinin çıkarları gözetilmektedir. Yasalar göz ardı edilmiş ve tek bir şahsın isteklerine göre polis yönetilmektedir.

Krallıktan söz ettiğimizde tiranlığın iki noktasından bahsetmiştik. Çünkü krallar ve tiranların kullandığı yetkiler birbiriyle aynı sayılır, ayrıca her ikisi

³¹⁶ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1294b.

³¹⁷ “Anayasa bir tarafa doğru değişmeye başladıysa aynı anayasada kalıp kendi güçlerini arttırmak isteyenler aynı şekilde değişim isteyeceklerdir. Yani anayasal yönetimin demokrasiye, Aristokrasinin oligarşiye dönüşmesini isterler. Bazense bunun tersi olur, fakirler baskı altındaysalar ve devleti Aristokrasiden demokrasiye doğru ya da anayasal yönetimin varlığını sürdürmesine temel olan eşitlik ve bireysel mülkiyet özgürlüğü ortadan kalkarsa o zaman oligarşiye dönüşme olasılığı bulunmaktadır.” Aristoteles<, 1307b.

³¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1296a.

³¹⁹ Ross, *Aristoteles*, s.402.

de yasal olabilir. Ancak iki tiranlık türü birbirinden farklıdır, krallığa daha yakın olan tiranlıkta yasaya yakın bir durum söz konusudur, yönetilenler de bunu ister. İkinci türde ise yönetim tiranın keyfine göredir. Üçüncü tiranlık grubu ise mutlak krallığın karşıtıdır ve en aşırı olanıdır. İcraatlarının hesabını vermeyen, kendisiyle eşit ya da kendisinden üstün olan insanları yöneten ve halkın değil kendi çıkarlarına adına hareket edene tiran denir. Bu da tiranlığın üçüncü grubudur. Özgür bir insan bu yönetime isteyerek katlanmaz. Tiranlık grupları ve tiranlık gruplarının nasıl ortaya çıktığını da anlatmış olduk.³²⁰

Tiranlık hem demokrasinin hem oligarşinin olumsuz yanlarını almaktadır. Oligarşinin zenginliği değer olarak kabul etmesini ve halkına karşı güvensizliğini alırken, demokrasilerden ise zengin sınıfa düşmanlık besleyip, onlara karşı devrim gerçekleştirme özelliklerini içerisinde bünyesinde barındırır.³²¹ Doğrudan sapmış yönetimlerin ikincisi ise oligarşidir. Aristokrasinin bozulmuş hali olan oligarşilerin tanımlayıcı kavramı ve yönetici ilkesi zenginliktir. Oligarşik yönetimler, birden fazla oligarkın yönetimini içerir. Yönetici erkin çoğunluğunun mümkün olmasının aksine polis halkına nazaran oligarklar her zaman azınlıktır. Oligarklar yasanın üstünde olduklarını düşünmekte ve onlar için toplum her zaman bir tehdit unsurudur. Aristoteles, oligarşi, demokrasi ve politeia tarzı yönetim biçimlerini birbirleriyle karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Bunun sebebini, politeia tarzı yönetim biçimine yapılan zihni bir hazırlık olarak düşünebiliriz.³²² Buna binâen dört farklı oligarşi türü olduğunu belirtmiştir.

Birinci grupta devlet [polis] yöneticisi olmak için mülkiyet koşulu vardır, fazla parası olmayanlar devlet [polis] görevlerine gelemeyenler ancak mülkiyet sahipleri yönetici olabilirler. İkinci grupta mülkiyet sınırı çok yüksektir, bu nedenle tüm görevler dolmaz, seçilenler kendi aralarında aldıkları kararlarla boş görevleri doldururlar. Üçüncü grupta yöneticilikler babadan oğula geçer, dördüncü grupta da aynı durum geçerlidir ama egemen olan yasa değil görevlilerdir. Sözü ettiğimiz son oligarşi tiranlık ya da demokraside söz ettiğimiz gruba benzer. Bu oligarşi türüne yönetici aile de denilmektedir.³²³

³²⁰ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1295a.

³²¹ Aristoteles, 1311b.

³²² Aristoteles, 1292a.

³²³ Aristoteles, 1292b.

Oligarklar ile halk arasında meydana gelen aşırı eşitsiz ekonomik durum, nihayetinde bir çatışmaya sebep olacak ve oligarşik yönetim son bulacaktır. Doğrudan sapmış yönetimlerin üçüncüsü ise demokrasidir.³²⁴ Demokrasilerde halk en üstün olandır.³²⁵ Demokrasinin başlıca özelliği, liyakat farklılıklarını göz önünde tutmaksızın eşitlik ve insanın istediği şeyi yapmasına izin veren bir özgürlük sunmasıdır. Her iki ilke toplumda bir düzen yerine kargaşa yaratımına giden yolu açmakta çünkü her bir birey, özgürlükleriyle yasaya itaatsizliği birlikte görüp, yönetilemeyeceklerini düşünür. Aristoteles, demokrasileri doğrudan sapan yönetim biçimlerine dâhil ederken bunun sebebi sadece özgürlük değildir. Sebep bundan ziyade erdemli bireylerin yönetime katılamayıp, erdemli olsun olmasın herkesin polisin yönetimine katılmalarıdır. Farklı demokrasileri sunarken belirttiği esaslardan biri olarak, yönetime katılma şansı olarak polisle belirli bir mülke sahip olmayı şart koşar. Mülkü az olan kişiler de demokrasilerdeki yönetimlere katılabilir. Aristoteles, demokrasileri de kendi içerisinde türlere ayırarak, birinci türde yönetime katılma şartı olarak belli oradan bir mülke sahip olmayı ileri sürer. Yurttaşlık bu mülkün yitirilmesiyle birlikte yitirilir. İkinci türde ise yasalar egemen bir unsur olarak bulunur ve yurttaşlar özgür doğdukları yönetime katılabilir ve seçilebilme haklarını saklı tutarlar. Bir diğer türde ise herkes seçilebilir ama yurttaş olmak gereklidir, burada da yasalar üstündür. Demokrasinin son türünde ise yurttaş olan herkes, yönetime katılabilir ancak egemenlik halka aittir yasalara ait değildir. Halkın iradesinin egemen olması ve halkın yasayı çiğnemesine sebep olanlar ise halkı kışkırtan demagoglardır.³²⁶ Aristoteles, bir idealin inşasına girişirken bunu yasa ve doğaya dair temeller üzerinden sabitlemeye çalışmaktadır. Toplumun temelini yasa oluşturur, yasanın temelini ise her bir bireyi kapsayan ortak çıkar. Kamusal menfaat ya da artı değer olarak şu ana kadar isimlendirdiğimiz bu terim, Aristoteles'e gelene kadar aşama aşama kurumsallık kaydetmiştir. Bu kurumsallık üzerine konuşan filozofumuz, siyasal rejim ya da anayasa türleri olarak isimlendirilen uygulamalar arasında en ideali araştırarak bireyi doğasına en uygun siyasal örgütlenme biçimine yerleştirerek mutluluğun elde edilmesini amaçlamaktadır.³²⁷

³²⁴ Belirleyici olan nokta yönetimdekiler eğer zenginlerden oluşuyorsa buna oligarşi, malı mülkü olmayanlardan oluşuyorsa buna demokrasi denilmesidir. A.g.e. 1280a.

³²⁵ Aristoteles, *Politika*, 2013, 1278b.

³²⁶ Aristoteles, 1292a.

³²⁷ “Bir insanı erdemli oluşuna göre değerlendiren biri, erdemli polisi mutlu kabul eder.” Aristoteles, 1324b.

BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİNDE MEDİNE

İslam dininin indiği Medîne hem dîne hem de kente bir anlam kazandırmıştır. Bu anlamın tarihi üzerinde durmak bu çalışmanın amaçları arasında yer almadığı için bu bölümde kavramın Kur'an'daki serencamına, İslam düşünce geleneklerindeki tevarüs sürecine ve İslami ilimlerden fıkıh, kelim ve tasavvufun teşekkül dönemlerindeki şehir tasavvurlarına yer verilecektir.

2.1: KUR'AN-I KERİM ve VAHYE MUHATAP TOPLUM BİRİMLERİ

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Adem ve Hz. İdris ile ilgili ayetlere³²⁸ bakıldığında vahye muhatap bir toplum birimine rastlamayız. Bundan sonra şehre en yakın bir kavram olarak “kavim” kavramı ilk kez Hz. Nûh için geçer.³²⁹ Kavim kelimesi kent anlamını yansıtmasa da toplumlaşmanın bir türünü ifade eder. Hz. Hûd ile ilgili ayetlerde kentleşmeyi andırır ifadeler zikredilir. Bunlar arasında “ev”, “saray”, “bina” anlamlarına gelen kelimeler göze çarpmaktadır.³³⁰ Hz. Sâlih dönemi ile ilgili ayetlerde kentleşmenin bu dönemde başladığına dair hitaplar bulunmakta ve burada kentleşmeye dair toplum birimleri için “dâr, medîne” gibi kelimeler geçmektedir.³³¹ “Medîne” kelimesinin ilk kez kullanıldığı dönemin Hz. Sâlih dönemi olmasıyla birlikte ondan binlerce yıl önce yaşadığı düşünülen Hûd peygambere yapılan hitapta bir kentleşme düzenine atıf vardır.

³²⁸ Bakara Sûresi 34, A'râf Sûresi, 189, Meryem Sûresi 56-57, Enbiyâ Sûresi 85-86.

³²⁹ A'râf Sûresi 59. “Andolsun ki Nuh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin ondan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üstünüze gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum.”

³³⁰ bkz. eş-Şuarâ Sûresi 128, 129.” Siz her yüksek tepede bir alâmet bina edip eğlenir misiniz?”

³³¹ Neml Sûresi, 48. “Şehirde dokuz kişilik bir çete vardı. Bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapıyorlar ve ıslaha çalışmıyorlardı.” Childe'nin kentleşmeyi tarihlendirmesi ile Kur'an'daki tarihlendirme birbirine uymamaktadır. Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, s. 104.

Sosyal düzenin yerleştiği, tarım yapıldığı ve hatta ihtişamlı binaların yapıldığı ayetlerde bildirilmektedir.³³²

Kur'ân'da şehir kelimesine karşılık olarak “medîne”, “beled”, “dâr”, “mısır” ve “karye” kelimeleri göze çarpar. “Karye (قَرْيَة)” kelimesi k-r-y kökünden türetilmiş olup, lügat manası bakımından su birikintisi ve suyla ilintili kavramları ifade eder. Toplama anlamına da gelen sözcük (قَرَا)³³³ çok sayıda insanın bir araya geldiği yerleşim birimini ifade eder.³³⁴ Çok sayıda sûrenin bir araya gelmesiyle oluşması anlamında “Kur'ân” kelimesi ile bunun kökteş olduğu da söylenmiştir.³³⁵ Karye kelimesi Kur'ân'da tekil şekilde otuz yedi yerde³³⁶, ikil şekilde bir yerde³³⁷ ve çoğul olarak “kura” şeklinde on dokuz yerde geçmiştir.³³⁸ Karye kelimesi günümüzde daha çok köy anlamında kullanılsa da³³⁹ hem küçük toplum birimlerini hem de büyük toplum birimlerini ifade etmek için kullanılmıştır. Ülke, medeniyet gibi anlamları da içeren karye, şehirle bağlantılı yer anlamına da gelir, kasaba ya da kırsal olarak düşünebileceğimiz bu tanımda karye, medîne ile bağlantı kuran ve onunla anlam kazanan bir yer olarak düşünülebilir. İbn Manzûr, karyeye anlam kazandıran ve onu besleyen bu toplum biriminin medîne olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁰ Karyenin dikkat çeken bir diğer anlamı ise müstahkem kaledir.³⁴¹ Kur'ân'daki anlatı karyelerle peygamberleri birleştiren bir şekilde sunulmuştur. Bu bize karyelerin her zaman merkezî yerler olduğunu düşündürtebilir. Çünkü vahy her zaman bir merkezden yayılarak daha fazla insana ulaşmıştır. Bu merkezler ekseriyetle dinî ya da siyasî başkentler olmuştur. Mekke'nin, Ümmü'l Kurâ (şehirlerin anası) olarak adlandırılması bu konuda bir örnek olarak verilebilir.³⁴² Elmalılı

³³² Bkz. eş-Şuarâ, 26/128,132-134.

³³³ Fîyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, c. IV (Beyrut: Dâru'l-Hayâ et-Türâsü'l-Arabiyye, 1991), s. 546.; Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, c.VI (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 1957), s. 2460.

³³⁴ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010). / K-r-e, قَرَا maddesi.

³³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 150.

³³⁶ Bakara 2/58,259; Nisâ 4/75; En'âm 6/123; A'râf 7/4, 82, 88, 94, 161, Yûsuf 12/82; Hicr 15/4; Nahl 16/112; İsrâ 17/16, 58; Kehf 18/77;; Furkân 25/40, 51; Şuarâ 26/208; Neml 27/34, 56; Kasas 28/58; Ankebût 29/31, 34; Sebe' 34/34; Yâsîn 36/13; Zuhruf 43/23; Muhammed 47/13, 13; Talak 65/8.

³³⁷ Zuhruf, 43/ 31.

³³⁸ En'âm 6/92, 131; A'râf 7/96, 97, 98; Hûd 11/100, 102, 117; Yûsuf 12/109; Kehf 18/59; Sebe' 34/18, 18; Şûrâ 42/7; Ahkâf 46/27; Haşr 59/7, 14.

³³⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 1957), s. 2460.

³⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, c. XII, s. 148.

³⁴¹ İlgili ayet için bkz: “Onlar müstahkem kalelerde veya duvarlar arkasında olmadan sizinle topluca savaşmazlar.” Haşr 59/14.

³⁴² Karye ile ilgili bazı ayetler için bkz: Neml, 27/56, A'raf, 7/88, A'raf, 7/96, Yusuf, 12/82

Hamdi Yazır karyenin bu anlamda şehir, memleket ve cemiyeti ifade eden yerler için geçtiğini söylemiştir.³⁴³ Karyenin şehir merkezini ifade ettiğini bildiren kaynaklar, kavramın medîne ile olan ilişkisi nazarında bazı tespitlerde bulunarak onun medîne kurulmadan önce onun ilk nüvesini teşkil eden yerleşim birimi olduğunu da aktarmıştır. Medîne ilk kurulduğunda ona karye denilmiş, karye büyüyüp genişleyerek ve etrafındaki karyeleri besleyecek duruma geldiğinde medîne adını almıştır.³⁴⁴ Karye, akraba olan, birincil ilişkilerin hâkim olduğu insanlarıyla beraber bir yerleşim yeridir. Nüfusu ve yüz ölçümü önemli değildir. En basitinden bir köy de ya da çok iyi yapıya sahip bir ülke de olabilmektedir.³⁴⁵

Kur’ân’da toplum birimi olarak geçmiş bir diğer kavram ise “medîne”dir. Çalışmamızın merkez kavramını teşkil eden ve Kur’ân’daki toplum birimlerinden biri olan medîne on dört yerde tekil,³⁴⁶ üç yerde çoğul³⁴⁷ olarak geçmektedir. Kavram Kur’ân’da ekseriyetle peygamber kıssaları anlatımında görülmektedir. Özel anlamda “Medine-i Münevvere” anlatımında gördüğümüz kavramı aynı zamanda kadim şehirler için de ikincil bir kullanım olarak görmekteyiz.³⁴⁸ Tarih ve topluma ilişkin Kur’anî tahlil ve tanımları kapsamlı ve derinliğine keşfetmenin zorunlu araçlarından biri, belki de birincisi, Kur’an’ın söz konusu alanla ilgili semantik coğrafyasıdır. Bu coğrafyayı aydınlatmak ise ilgili alanı konu edinen kavramların gerek içerik gerekse kapsamı açısından etraflıca işlenmesi ile mümkündür.³⁴⁹ Buradan hareketle toplum birimlerini ifade eden kavramların anlam dünyasına giriş yaparak yapısal özelliklerini görmemiz gerekmektedir. Bu özellikleri ileride tasvirini yapacağımız felsefî bir kavram olarak “medîne”nin felsefî ve siyasî boyutunu destekleyecek şekilde alımlamak gerekmektedir. Kavramımızın, bir yere yerleşmek, bir yerde kalmak, bir şehir kurmak, şehir kurmak için

³⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Meali*, c. 7 (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), s.5076.

³⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, c. 16 (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1997), s. 18.

³⁴⁵ Ferruh Kahraman, “Kentlerin Doğuşu: Kur’ân’da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, sy 1 (2020): s.408.

³⁴⁶ Ârâf 7/123; et-Tevbe 9/101, 120; Yusuf 12/30; el-Hicr 15/67; el-Kehf 18/19,82; Neml 27/48; Yasin 36/20; Kasas 28/15, 18, 20; Ahzâb 33/60; Münafikûn 63/8.

³⁴⁷ A’râf 7/ 111; Şu’arâ 26/36, 53.

³⁴⁸ Vecdi Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Kitabevi, 1998), s. 463.

³⁴⁹ Orhan Atalay, “Kur’an’da Sosyal Grup İfade eden Kavramlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001): s. 197.

kale inşası yapılan yüksek yer gibi anlamlara gelen³⁵⁰ “مدن m-d-n” fiilinden türediği söylendiği gibi³⁵¹ “دين” kökünden türeyip kendisine hâkim olunma, itaat etme gibi anlamlara da sahiptir. Karâfî (ö.1285), medîne kelimesinin “دين, deyn” kökünden türeyip ‘yöneticiye itaat etme’ anlamına geldiğini söylemiştir.³⁵² Elmalılı da medîne kelimesinin deyn kökünden türediğini söylemiş ve kavramın hem büyük toplulukları ifade ettiğini hem de itaat, mülk gibi anlamlara geldiğini belirtmiştir.³⁵³ Kur’ân’da karye ve medîne birimlerinin beraber geçtiği ayetlerde karye kelimesi ilk sırada yer almıştır. Özellikle dinden sapan ve yozlaşmış kavimlerin tasvirinde yer alması da göze çarpan bir diğer unsurdur. Karye daha çok bir şehrin beşeri yönüne işaret ederken medine, yerleşim yerinin mekânına, fiziki özelliklerine işaret etmektedir. İman, ölüm, kıyamet gibi insana ait özelliklerin zikredildiği yerlerde karye, bir mekândaki hareketler olan gelme, gitme, çıkma, girme, imar, bina, duvar gibi kelimelerin geçtiği yerlerde ise medine kavramına rastlanılmaktadır.³⁵⁴ Bir şehre ait olan şehirli olan anlamında medenî (medeniyye) ve medîni³⁵⁵ kullanımından hareketle, kavramın şehir ve şehre itaat arasındaki konumu belirginlik kazanmaktadır.

Kur’ân’da toplu yerleşime delalet eden lafızlar arasında beled ve dâr kelimeleri de geçer. Beled, imar edilmiş olsun veya olmasın herhangi bir alan (ارض-Arz), büyük yerleşim merkezleri ve ülke anlamlarına gelir. İbn Manzûr, beledin Irak ve Şam gibi ülke anlamına gelebilecek yerler için zikredildiğini, beldenin ise Basra ve Dımaşk gibi “sınırları belli” yerleşim yerleri, arazi, memleket ve şehirler için kullanılabileceğini belirtmiştir.³⁵⁶ Kur’ân’da belde kullanımı ile Mekke kastedilmiş, Beled Sûresi’ndeki “beled”’in de Mekke’ye işaret ettiği ifade edilmiştir.³⁵⁷ Mekke dışında Sebe ülkesi ve herhangi bir yerleşim alanını ifade edecek kavramlar da mevcuttur.³⁵⁸ Beled kelimesinin idari yapısı olan yerler için olduğunu da düşünebiliriz. Kur’ân’da beled denilince akla Mekke’nin gelmesi, oranın diğer Arap yerleşim birimlerinden farklı olarak Dâru’n-

³⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. XII, s. 1435. Muhammed Hasan Cebel, *el- Mu‘cemü’l-iştikâkiyye* (Kahire: Mektebetü’l-‘Âdab, 2010), c.4, s. 2047.

³⁵¹ el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, مدن m-d-n maddesi.

³⁵² Abdurrahman el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru Garbi’l-İslâmî, 1994), c.10, s. 285.

³⁵³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Meali*, c.4, s. 2223.

³⁵⁴ Kahraman, “Kentlerin Doğuşu: Kur’ân’da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili”, s.408.

³⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, mdn-dyn maddeleri.

³⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, بلد, bld maddesi.

³⁵⁷ Beled 90/1.

³⁵⁸ Sebe’ 34/15, Zuhuf 43/11, Kâf 50/ 11, 36, Fecr 89/ 8,11, Nahl 16/7, Furkân 25/ 49.

nedve adında idari bir sistem ve merkezî bir siyasete sahip olmasından kaynaklanabilir.³⁵⁹ “Dâr” kelimesi bir şeyin etrafında dönmek, başlangıçtaki konumuna dönmek anlamlarına gelen “d-v-r” kökünden türemiştir. Çoğulu “diyâr”dır.³⁶⁰ Şehre, bölgeye ve dünyaya da dâr denir.³⁶¹ Karye kelimesinde şehir ve kırsala tekabül eden anlam dâr kelimesinde de vardır. Kur’ân’da birden fazla özel isim için kullanılan dâr kelimesinin kullanıldığı yerler arasında Mekke³⁶², Medine-i Münevvere³⁶³, Hicr³⁶⁴, Eyke³⁶⁵, Medyen³⁶⁶, Benî Nâdir³⁶⁷ kabilesinin bulunduğu mekân, bulunmaktadır.

2.2: MEDİNE’NİN ETİMOLOJİK VE TARİHÎ TAHLİLİ

Vahyin nazil olmaya başladığı Mekke’den sonra en önemli İslam kenti olan Medîne, Medîne kavramının anlam düzeyini belirlemiş ve geliştirmiştir. Zira ilk Müslüman neslin Medine’ye hicretinden itibaren tarihsel süreç içinde kabile ve asabiyeğe bağlı düzenden şehir düzenine geçilmesi Yesrib, yani Medine’de başlamıştı.³⁶⁸ Bu sebeple Medîne kavramının içerdiği anlamı belirlemenin iki boyutlu bir durumu vardır; birincisi, kavramın dönemdeki insanların zihinlerinde nasıl bir yer edindiğinin tespiti, ikincisi ise etimolojisine bakarak kavram hakkında bir kanıya varılmasıdır. Medîne kelimesinin etimolojik kökeni konusuna girmeden önce, şehir anlamındaki Medîne kelimesinin önceki adı olan Yesrib’e kısaca değinmemiz gerekmektedir. Bununla ilgili açıklanması gereken meselelerden biri de Hz. Muhammed’in Yesrib yerine Medîne ismini seçmesi meselesidir. Her ne kadar bu mesele açıklanmaya muhtaç değilmiş gibi görünse de Medîne kelimesinin seçilmesinin sebebi hala kapalılığını korumaktadır. Medîne şehrinin tarihi olarak kayda geçmiş en eski adı Yesrib’tir. Yesrib şehrinin ne zaman kurulduğuna dair bilgiler ihtilaflı olmakla birlikte kaynaklar şehre yerleşen kavimlerin Amalika, Evs ve Hazreç ile Yahudiler

³⁵⁹ Konu hakkında daha geniş bilgiye ulaşmak için bkz: Adem Apak, “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 10/1 (2001): 177-94.

³⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “دور, d-v-r maddesi”.

³⁶¹ “Rableri katında esenlik yurdu onlarındır.” En’am 127.

³⁶² Ra’d 13/31.

³⁶³ Haşr 59/9.

³⁶⁴ A’raf 7/78.

³⁶⁵ A’raf 7/91.

³⁶⁶ Hûd 11/94.

³⁶⁷ Haşr 59/2.

³⁶⁸ Muhammed Abid Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), s.78.

olduğunu söylemektedir. Ancak hangi kavmin önce gelip yerleştiği konusunda herhangi kesin bir bilgi yoktur. Kimi kaynaklar şehre ilk yerleşen kavimlerle ilgili bazı görüşler ileri sürse de bu meseleyi konumuzla doğrudan alakası olmaması sebebiyle ele almıyoruz. Yesrib kelimesi, “ثرب” kökünden türemiş olup³⁶⁹ lügat manası itibariyle “kınamak, azarlamak, başa kakmak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷⁰

Muhammed Beyyûmî Mehran’ın³⁷¹, oryantalist ve Arap Kültür Tarihi uzmanı Philip Khuri Hitti’den³⁷² naklen bildirdiğine göre Yesrib kelimesi Bizanslı filozof ve fizikçi Stephanus ile İskenderiyeli coğrafyacı Batlamyus’un eserlerinde “Iathrippa” (Yesrippa) şeklinde zikredilmiştir.³⁷³ Philip Khûri Hitti, Yesrib kelimesinden Medîne kelimesine geçişle ilgili şunları nakletmektedir:

“Bu Yahudilerin kullandığı özel isimlere ve ziraat hayatında geçen Ârâmî³⁷⁴ kelimelere bakarak hükmedecek olursak bu Yahudilerin daha çok Yahudileşmiş Arabistanlılar ile Ârâmî ırktan gelen kimseler olduklarını söyleyebiliriz; buna rağmen bunların özünü, Milâdî ilk asırda Filistin’in Romalılar tarafından işgal edilmesinden sonra Filistin’den kaçıp hicret eden İsrailîler teşkil etmiş olabilir. Mümkündür ki Ârâmî dilini konuşan bu Yahudiler, Yesrib adını Ârâmîce Medinta şeklinde değiştirmişlerdir ki bu, nispeten sonraki bir devirde kullanılmaya başlayan Medîne (t’un- Nebî) adının bir izahı olabilir. Yahudi olmayan diğer iki önde gelen kabile ise Evs ve Hazrec kabileleriydi ki esasında bu ikisi Yemen’den gelip buraya yerleşmişlerdi.”³⁷⁵

³⁶⁹ Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Mu‘cem Me‘sta‘cem Min Esmâi‘l-Bilâd Ve‘l-Mevâd* (Kahire: nşr. Mustafâ es-Sakkâ, 1951), III/900.

³⁷⁰ Yâkut el-Hamevî, *Mu‘cemü‘l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), V/430.

³⁷¹ Mısır İskenderiye Üniversitesi’nde Mısır ve Yakın Doğu Tarihi alanında çalışmaları olan akademisyen, arkeolog. (ö. 2008).

³⁷² Muhammed Beyyûmî Mehran, *Dirâsât Fî Târîhi‘l-‘Arabi‘l-Kadîm* (İskenderiyye: Dâru‘l-Marife, 1976), s. 431. Arap tarihi, kültürü, dil ve edebiyat uzmanı, daha fazla bilgi için bkz: Salih Tuğ, “Hitti, Philip Khuri”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

³⁷³ Muhammed Beyyûmî Mehran, *Dirâsât Fî Târîhi‘l-‘Arabi‘l-Kadîm* (İskenderiyye: Dâru‘l-Marife, 1976), s.431.

³⁷⁴ Halen bazı lehçeleri konuşulan yarı ölü Sâmi dil. Daha fazla bilgi için bkz: ,cAli Muzaffer Dinçol, “Ârâmîce”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c.3, s. 267-268.

³⁷⁵ Philip Khûri Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), s. 154.

Hitti'nin açıklamasındaki vurgudan anlaşılacağı üzere burada bir isim değişikliğinden ziyade Yesrib isminin Medîne isminden düşürülmesi vurgulanmıştır. Yani Yesribşehri yerine Peygamberşehri denerek, Yesrib ismindeki bilinen olumsuz mana kelimenin şehrin adından bertaraf edilmesiyle gerçekleştirildiği söylenmiştir. Medîne kelimesinin saydığımız isimlerinin yanında doksan yedi farklı isim de zikredilmektedir. Söz konusu isimler hicretten sonra konulmuş olup, Hadis literatüründen elde edilen bilgilerle birlikte söz konusu sayıya ulaşılmıştır.³⁷⁶ Medîne'nin hicret öncesi ve sonrası isimlendirmeleri hakkında pek tartışılmayan konulardan biri de “dane” kökünden türeyen bu kelimenin borç anlamının da kendinde içkin olarak bulunduğu ifadesidir.

Medîne kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda onun “bir şehre gelmek veya bir yere yerleşmek” gibi anlamlarının yanında “kale yapılmaya uygun arazi” gibi anlamlara geldiğini de görmekteyiz.³⁷⁷ Medîne kelimesindeki şehirleşme anlamı, siyasi kurumsallaşma hakkında da fikir vermektedir. Medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe’de “şehir ve şehir devleti” mânasındaki polis kelimesi, medîne, “devlet ve yönetim” anlamına gelen, aynı zamanda Eflâtun’un diyaloglarından birinin adı olan “politeia” kelimesi ise Arapça’da “es-siyâsetü’l-medeniyye” tabiriyle ifade edilmiştir. Kelimenin kökeni konusunda farklı görüşler vardır. Medîne, Ârâmî dilinde önceleri “mahkeme yeri”, daha sonra “şehir” anlamında kullanılan medinta kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” mânasında kullanılmıştır.³⁷⁸ Medîne’nin anlamlarından birinin ‘mahkeme yeri’ olması ve kendisinden tevarüs edildiği Polis kavramının da anlamlarından birinin ‘ekklesia (mahkeme)’ olmasını, önemli bir bilgi olarak burada hatırlatmamız gerekmektedir.³⁷⁹

³⁷⁶ Cevâd Ali, *El-Mufasssal Fî Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, I-X c. (Beyrut, 1973).IV, s. 181. Medîne’nin diğer isimlerinden Tâbe, Taybe, ed-Dâr, elîmân, Münîra vd. için bkz.: Yâkût, *Mu‘cem*, V, 82; 31-36; Semhûdî, *Vefâ*, I,19.

³⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, s.4161.

³⁷⁸ Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Medine”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

³⁷⁹ Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s. 57.

2.4: TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE ŞEHİR TASAVVURLARI

el-İlmu'l-Medenî, siyasal bir varlık olarak insanın sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disiplini ifade eder. Siyasete dair eserlerinde felsefenin etkisinde kalarak eserler neşreden ilk âlimler el-Kindî (ö. 252/866), İbnü't-Tayyip es-Serahsî (ö. 286/899) ve Ebu Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) olmuştur. Bu isimlerin eserleri el-İlmu'l-Medenî adlandırmasını da kapsayacak şekilde bir şehir felsefesinden ziyade siyaset bilimine sundukları nasihatname literatürünü içermektedir.³⁸⁰ el-İlmu'l-Medenî'nin felsefî bir disiplin olarak kullanılmasına rağmen İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf bu alana katkılar sunmuş mudur? Mezkûr ilimler, sosyopolitik varlık alanı hakkında düşünmüş müdür? Erdemli bir şehir kurmaktan ya da erdemli bir şehri inşa edecek yasalar vaz' etmekten bahsetmiş midir? Bahsedebilir mi? Bu kısımda söz konusu sorulara cevap aramaya çalışacağız.

2.4.1: Fıkıh ve Erdemli Şehir

Şehri, felsefenin ele aldığını düşünmek fukâhâ açısından devleti düşünmek anlamına gelmemiştir. Devlet mekanizması, peygamberin zatında birleşen dünyevî ve dînî iktidarın bağlayıcılığı ve işlerliğinin kazanması için bir araçtır. Felsefedeki nihaî gaye mutluluk iken şeriat ya da fıkıh, müminin Allah'ın rızasını kazanmasını gaye olarak sunar. Fıkıh, şehri, devlet ve toplumun fıkıh anlayışı üzerinden değerlendirir. Polis ise tüm kadim şehirlerden farklı olarak bünyesindeki insanları bir cemaat, toplum ya da halk düzleminde geniş bir adlandırmayla anlamının dışında, bireyi birey olarak alır ve yasalarına bu alımlama sonrası muhatap kılar. İslam şehirlerinde ise bireyin tâbî olduğu cemaat esastır. Fıkıhın, felsefenin gramerini sunduğu yasama ve yasalardan farklı bir diğer özelliği ise şer'î yasaların, hali hazırda Kur'an'da olması, sadece Hz. Peygamberin bu yasalara bir örneklik ve şerh vazifesi ortaya koyarak yasayı daha kapsamlı ve temsîlî hale getirmesidir. Bu sebeple İslam şehirlerinin yasa hakkında düşünmesi belirli sınırlara tabidir. Kur'an ve Hz. Peygamberin yasama görevini gerçekleştirmesinin ardında İslam fikhî, yürütme görevini, hilafet, imamet, saltanat gibi İslam siyaset tarihinin farklı siyasal organizasyon biçimlerine

³⁸⁰ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), s.250.

vermiştir.³⁸¹ Ancak hilafet, imamet, saltanat meseleleri fıkıh literatüründen ziyade kelim literatürünün meseleleri olmuştur. Bunun siyasi ve tarihi sebepleri olabilir. İslam tarihinde günümüze gelene kadar tecrübe edilmiş mezkûr siyasal organizasyon biçimleri arasında en köklü değişimin hilafetten saltana geçişin yaşandığı Emevi Halifesi Muaviye b. Ebi Süfyan'ın (ö.680) kendisinden sonraki dönem için oğlu Yezid'i (ö.683) veliaht tayin etmesiyle olduğu söylenebilir. İslâmî ilimlerin teşekkülü öncesi yaşanmış bu siyasî değişim, bu ilimler kurulmadan önce onların mesailinin hangi ilimlerce işleneceğini tayin etmiş olmasıdır. Siyasî sorunların kelimî problemlere dönüşmesi, kelamın mesaili siyasileştirmekten ziyade, siyasetin, bağlayıcılığını ve kelim ilmini onunla uğraşabilecek belirli bir ilmî kesimin uhdesinde bırakmayı bilinçli ya da bilinçsiz hedeflemesiyle gerçekleşmiş olabilir.³⁸² Normalde fıkıhın konusu olarak düşüneceğimiz imamet ve hilafet gibi bahislerin neden kelamın konusu olduğu meselesi, iktidar biçiminin kökten değiştirilmesiyle ilgili olabilir. Bu meseleyle ilgili asıl görüş ise:

Taftazanî'nin belirttiği üzere, Ehli Sünnet kelâmcıları nezdinde 'imâmet' konusu esas itibariyle fıkıhın, hem de furû-i fıkıhın bir konusudur. İcâ ise imâmetin dünyevî ahkâma ilişkin bir konu olduğunu vurgularken Seyyid Şerif, *Şerh*'inde Ehl-i Sünnet katında imâmet konusunun diyânet ve akâidin 'asl'ından değil, mükellefin eylemlerine taalluk etme itibariyle furûundan olduğuna açıkça işaret eder. Bilindiği üzere hikmet nazarında da imâmet gibi siyasete ilişkin konular 'amelî hikmet'in alanına girmektedir. Öyleyse niçin 'imâmet' sem'ıyyât bölümünde incelenmektedir? Bu sorunun yanıtı konunun içeriğinden kaynaklanan bir gerekçe taşımaz; daha çok muhalif kanadın tavrıyla alakalıdır. Çünkü Şia elinde imâmet beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkartılıp ilâhî/metafizik bir sorun haline getirilmiş; kısaca Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tecrid fî ilmil'-kelâm*'ında görüldüğü üzere sem'ıyyâtın bir alt bölümü halini almıştır. Ehli Sünnet kelâmcıları da bu nedenlerle, özellikle Eş'arî'den sonra,

³⁸¹ Bahsi geçen farklı siyasal organizasyon biçimlerini mülk türleri bağlamında ele alan bir eser için bkz: Ebu Muhammed Abdullah b Mukaffa' İbnü'l-Mukaffa', *Asaru İbni'l-Mukaffa*, ; (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989); İbnü'l-Mukaffa, *İslam siyaset üslubu*. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004).

³⁸² Konuya Mutezile bağlamında bir değerlendirme için bkz: Muhammet Abid Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s.414-419.

imâmet konusunu sem'îyyât kısımlarında son bölüm olarak incelemeye başlamışlardır.³⁸³

Toplumun savunduğu siyasi düşüncenin ve özellikle devlet başkanlığı meselesinin, siyasi mekanizmayı koruma, fitnenin çıkmasını önleme gibi bir dizi sebep sonrası fıkıhtan ziyade itikat ve kelam ilminin meselelerinin olmasının arkasında, kelam ve siyaset arasındaki toplumsal bağlayıcılığı güçlü ilişkiler olabilir. Bu sebeple kelam, siyaset ve fıkıh arasındaki ilişkiye bütüncül şekilde bakmak gerekmektedir. Halifelik ya da dengi olan kurum, yani dini konularda aydınlanmış ve ilahi hükümlerle bahşedilen güçle donanmış değerli bir liderin otoritesi, her zaman için fukahâ tarafından tek meşru yönetim biçimi olarak kabul edilmiştir.³⁸⁴ Halifelerin kanun vaz' etmek gibi bir yetkisi yoktur ancak fıkıhın sağladığı metodoloji ve Allah'ın kendisine verdiği rey (*kıyas*) vasıtasıyla, içtihadın da tanıdığı alan sayesinde kendi ülkesini, bölgesini veya toplumunu kapsayacak Kur'an ve Sünnette açıkça yer almayan şer'î hükümlerle ilgili meselelerde kanun vaz' edebilir.³⁸⁵ Bu kanuna muhatap bireyi tanımlayan ve yasa karşısında münferit şekilde muhatap olabilecek hakka sahip bir siyasi kavram o dönemde bulunmamaktadır. Reaya, toplumun köylü-çiftçi, zanaatkâr ve tüccar kesimine karşılık gelmekte ve toplumun çoğunluğunu oluşturduğu bu kesim dışında kalanlar bürokrasinin mensuplarıdır.³⁸⁶ Poliste, nomos dediğimiz kanunların kuşattığı bireye karşın dînî yasa da Müslüman cemaati hukukî olarak kuşatmıştır. Kendini ümmete tâbî hisseden herkes fıkıhın yasalarının altında birer yurttaşdır. Şeriatın veya fıkıhın otoritesi altındaki şehir, kurumlarını da bu fikhî anlayış çerçevesinde dînî kurumlar olarak

³⁸³ Kelam-siyaset ilişkileri bağlamında bkz: İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", sy.2, (2003): s. 383.

³⁸⁴ R.B. Serjeant, ed., *İslam Şehri* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), s.39.

³⁸⁵ İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23, sy. 44 (2018): s. 39.

³⁸⁶ "Reaya (raiyye ya da daha sonraki kullanımıyla tebaa), Emeviler döneminin sonları ile Abbasiler döneminde Sasani devlet ve toplum yapısının tevarüs edilmesiyle birlikte İslam siyaset düşüncesinde yerleşik hale gelmiş olan bir kavramdır. Abbasiler döneminden itibaren devlet ve toplum yapısı, "saray (devlet) görevlileri", "ulema", "ordu" ve "reaya" olmak üzere dört ana unsurdan oluşan organik bir bütün şeklinde görülmüştür. Bir organizma olarak kabul edilen devlet ve toplum yapısının dörtlü olarak düşünülmesi, klasik doğa anlayışının cismani varlıkların doğasının ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört unsurdan (*anâsır-ı erba'a*) oluştuğunu kabuleden ilkesinden veya klasik tıbbın bedeninin maddi doğasının kan, balgam, sarı safra ve kara safra (sevda) olmak üzere dört salğıdan (*ahlât-ı erba'a*) ibaret olduğunu kabul eden ilkesinden ileri gelmektedir. Reaya (raiyye, tebaa) kavramı; silah taşımaları yasak olan, vergi vermek ve itaat etmekle yükümlü bulunan, bunun karşılığında devlet tarafından güvenliğinin sağlanması, ihtiyaçlarının karşılanması ve şikayetlerinin dinlenmesini bekleyen, seçkin olmayan (avam) ve en altta yer aldığı için idareci vasfı bulunmayan mutlak memur anlamına gelir. Bu anlamıyla reaya, toplumun köylü-çiftçi, zanaatkâr ve tüccar kesimine karşılık gelir." Bkz: İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23, sy. 44 (2018): s. 38.

kurmuştur. Bu anlamda değerlendirmemiz, İslâm şehirlerinin sahip olduğu politik, ekonomik ve sosyal kurumları kapsamamaktadır. Nitekim bu kurumların tarih boyunca yaşadığı dönüşümün ortaya konulması ancak konu hakkındaki kapsamlı bir araştırmanın konusu olabilir. Konumuzla alakası bakımından şehrin bünyesinde işlerlik kazanan mevzular muâmelât bahisleri altında tartışılmaktadır. İslam şehirlerindeki farklı mezheplerin şehri ele alışının da fıkhi boyutları sadedinde farklılaştığını da göz önünde bulundurarak biz araştırmamızı Hanefî mezhebi ile kısıtlıyoruz ve o mezhebin bir şehri nasıl tanımladığı ve şehrin söz konusu mezhepteki dönüştürücü bir unsur olup olamayacağına değinmekle yetiniyoruz. Hanefî mezhebinde şehir hakkında değerlendirmelere ekseriyetle cenaze bahislerinde başlandığı görülmektedir. Ancak şehrin tanımının İslâm hukuku kaynaklarında Cuma namazının sıhhat şartlarının tartışıldığı bahislerde geçer.³⁸⁷ Cuma namazının ancak aşağıda tanımını yapacağımız şehirlerde sıhhat şartlarına erişebileceğinden oralarda kılınacağı ifade edilmiştir. Şehir kelimesine karşılık olarak kullanılan lafızların ekseriyetle “بلدة (Ülke)-مدينة (Şehir)-مصر (başkent)” olduğunu görüyoruz.³⁸⁸ Şehrin, ibadetin sıhhati üzerinden değerlendirilmesi bize sadece dînî bir tanımla şehri anlayanın ötesinde şehrin kurumlarının da bu dînî tanım ekseninde kurgulandığını da anlatır. Devletin ya da şehrin statüsünü din veya bahsi geçtiği üzere fıkıh belirler. İbadetlerin sıhhati bu belirlenim üzerinden elde edilir. Hanefî mezhebi kaynaklarından birinde şehrin tanımı şu şekilde yapılmıştır:

“والمصر الجامع كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقوم الحدود”

“Metropoller: Siyasal iktidarı (velayet-i âmme) temsilen- imâmın ikamet ettiği, emîri ve hükümleri tatbik edip, cezaları uygulayan kâdisinin de olduğu toplumsal birimdir.”

Metropol olarak tercüme ettiğimiz “المصر الجامع” bazı ibadetlerin gerçekleşmesi için de birincil şart olarak sunulmuştur. Onun söz konusu cümlesi şu şekildedir:

“لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع”

³⁸⁷ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî (Dımaşk: Dâru'l-fârfûr, 2006), c.1, s. 281.

³⁸⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme, Muhammed b Ahmed b. Sehl es-Serahsi, *el-Mebsut* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), c. 2, s. 23.

”Metropoller dışındaki yerlerde ne Cuma namazı ne teşrik tekbirleri ne Kurban Bayramı namazı ne de Ramazan Bayramı namazı geçerli olur.”³⁸⁹

Fıkhî otoritenin merkezleri bu anakentlerdir. Otoriteye Kur'an'da emredilen ise adaletin yerine getirilmesidir.”³⁹⁰ Adalet, İslam siyaset düşüncesinin esas kavramlarından biridir. Şeriat üzerine kurulmuş ve mü'minin kendini oraya ait hissettiği topluma ve anayasaya itaati sonucunda, şeriatın faziletleriyle birlikte getirdiği tüm zorunluluk ve yasaklar, hukuk ilminin “herkese hakkı olanı veriniz” ya da “Allah'ın ve insanların haklarına saygı duyunuz” şeklinde özetlenen klasik tanımıyla aynı anlama gelmektedir.³⁹¹ İslam'ın yasaya olan bu bakışı şehrin bir adalet yurdu olması gerektiğiyle ilgilidir. Aksi durumda şehir bir zulüm yeri olarak vasıflanmaktadır. Allah'ın kurulmasını emrettiği bu adil düzen, filozofların ideal polisle ilgili ilkeleriyle benzeşmektedir. “Besbelli ki doğruluk herkese hakkını vermektir.”³⁹²

2.4.2: Tasavvuf ve Erdemli Şehir

Hz. Peygamber sonrası fetihlerin genişlemesiyle birlikte şehirleşme hayatı da hız kazandı. Özellikle Bereketli Hilal bölgesinin fethedilmesi sonrası Hicaz ahalisinin önemli bir kısmı bu bölgeye taşındı ve bölge İslam dünyasındaki şehirleşme faaliyetinin merkez bölgelerinden biri haline geldi. İslam dini, şehirde kendini hem hukukta hem de ahlakta hem de siyasette gösterirken bunu metafizik ilkelerin toplumsal ilkelere dönüşmesi olarak okuyabiliriz. Aynı şekilde İslam siyaset düşüncesinde kendini göstermiş metafizik ilkelerin de toplum ve insana yansıdığı da belirtilmektedir.³⁹³ Bu anlamda âlemdeki düzen ve uyumun yeryüzündeki tecellisi ise devlet ve onun en üst konumundaki başkandır. Bu anlayışın felsefî anlatımını en güçlü şekilde Fârâbî'de dile getirildiği söylenebilir. Fârâbî'nin âlemdeki düzenin devlet yönetiminde esas alınması gerektiği şeklinde

³⁸⁹ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade* (Beyrut: (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn) Dârü'l-Endelüs, 1983).A.g.e. s. 281.

³⁹⁰ “Allah, size emanet edilen şeyleri ehil olanlara tevdi etmenizi ve her ne zaman insanlar arasında hüküm verecek olursanız adaletle hükmetmenizi emreder. Allah'ın size yapılmasını tavsiye ettiği (şey), mutlaka en güzel şeydir. Allah, kesinlikle her şeyi iştendir, her şeyi görendir.” Nisa, 4/58.

³⁹¹ Serjeant, *İslam Şehri*, s.40 .

³⁹² Platon, *Devlet*, 332c.

³⁹³ Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 12 (2002): s. 273.

yaklaşımı³⁹⁴ pek çok ismi etkilemiştir. Bu ilke, tasavvufun da ele aldığı meseleler arasına girmiştir. Nitekim Gazzâlî³⁹⁵ (ö.505/1111), Necmeddin Dâye³⁹⁶ (ö.654/1256) ve İbnü'l-Arabî'de³⁹⁷ (ö.638/1240) de bu fikri görmekteyiz. Bu isimlerin de merkezinde yer aldıkları tasavvuf ilmi, erdemli bir şehir kurabilir mi? Ya da tasavvuf, mevcut şehri erdemli şehre dönüştürecek bir yasa, gramer ortaya koyabilir mi? Çalışmamızda bu sorulara cevap aramaya çalışacağız. Tasavvuf, kendini ahlak veya ideal ahlak olarak tanımlar. Bu tanımlamayı Kelâbâzî (ö.380/990) ve Serrâc (ö.378/988) gibi sûfî ilim adamlarının eserlerinde görmekteyiz.³⁹⁸ Bir şehrin erdem üzerine kurulması ya da onu erdemli bir şehre dönüştürecek bilginin ortaya konulması ahlak üzerinden başlatılabilir. Tasavvuf söz konusu ahlaka dair ilkelerden kuruluşundan günümüze kadar bahsetmiştir ancak bu ilkelerle sûfîlerin herhangi bir yasa vaz' ettiğine ya da böyle bir girişime sahip olduklarını bilmiyoruz. Nitekim herkes için müşterek kural fikri sûfîlere yabancıydı.³⁹⁹ Tasavvuf ilminin teorik bir parçası olarak yasaya ulaşmaya çabalayan bir sûfî kimliğe ya da teoriye alanın uzmanları rastlamamaktadır ancak ahlakın siyasete etkisi bağlamında sûfînin siyasete etkisine özellikle tasavvufun geç dönemlerinde rastlanıldığı düşünülmüştür. Politik düzlemdeki tasavvufî etkinin, özellikle ilk dönem tasavvufî eğilimlerde görmememizin sebebi bahsi geçen ilkelerin hem siyasî hem de dînî yaşamlarının merkez noktasını teşkil etmesinden ileri gelmektedir. Özellikle ilk tasavvufî eğilimlerin “zühd” ve “kesb”⁴⁰⁰ ana fikri etrafında yaygınlaştığı hicrî ikinci asrın yarısından üçüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman dilimi, sûfîlerin siyaset kurumları ve temsilcileriyle ilişkilerindeki temel prensiplerin belirginleştiği ilk safhayı teşkil eder.⁴⁰¹ Bu iki kavramdan

³⁹⁴ Konuyla ilgili bütüncül bir bakış açısı için bkz: Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'ade* (Beyrut: nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn) Dârü'l-Endelüs, 1983).

³⁹⁵ “Dünyevi idareyi sultana tahsis eden Gazzâlî, sultanın siyasetini dayandıracağı kanunun fıkıh olması gerektiğini söyleyerek dünyanın idaresini dînî alanla ilişkilendirir.” Bkz: Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Halep: Dârü'l-Va'y, 2004), c.III, s. 6–7.

³⁹⁶ Necmeddin Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn* (Kahire: thk. Saîd Abdülfettah, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1999), s. 239.

³⁹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), s.32–33.

³⁹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Beyrut: nşr. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), s. 9-22.; Serrâc, *el-Lüma* (Amman: nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dârü'l-Feth, 2016), s. 37-41.

³⁹⁹ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 2 (2021): s.427.

⁴⁰⁰ Ebu Abdurrahman Muhammed b el-Hüseyn b Muhammed Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), s.18.

⁴⁰¹ Hacı Bayram Başer, *Sufiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), s. 147.

zühdün, toplum ve yöneticisiyle ilişkisi bağlamında söz konusu dönemdeki sûfiler açısından daha belirgin çizgiler oluşturduğu düşüncesiyle, tartışmamızı bu kavram ekseninde kurmak istiyoruz. Sûfiler için doğru, bireysel veya toplumsal bir alanda itidali bulmak değil, mutlak anlamda öznellikten çıkarak Tanrı karşısında tam bir edilgenliğe ulaşmaktır.⁴⁰² Bu “doğru” tanımından da hareketle tasavvufun bu edilgenliğe ulaşması özellikle sahip oldukları belirli kavramlar ekseninde gelişmekteydi. Bu kavramlardan ilki, “mülûk” kavramıdır. Tasavvuf nazarında bir şehir veya siyaset tasavvuru tespiti için başvurulacak kavram, teşekkül dönemi sûfî ekollerinde de bolca geçtiği bilindiği üzere, “mülûk” kavramıdır. Sözlükte “güç yetirmek, hâkimiyet kurmak, sahip olmak, tasarrufta bulunmak” mânasındaki mülk (melk, milk) masdarı Kur’an’da isim olarak “duyular âlemindeki bütün cisimleri kuşatan varlık alanı ve bunlar üzerindeki hükümlanlık” anlamında kullanılır. Öte yandan Kur’an’da önceki peygamberlere ve bazı şahsiyetlere “hükümlanlık ve saltanat” anlamında mülk verildiği açıklanmıştır.⁴⁰³ Kullanım alanı itibarıyla tasarruf edilebilecek şeyleri güç ile ele geçirmek anlamına gelmekle beraber aynı kökten türeyen “melik” kelimesinin ise halk üzerinde emretme ve yasa koyma yetkisine sahip olan kişi anlamına geldiği bilinmektedir.⁴⁰⁴ Kavramın ilk dönem sûfilerindeki mevcudiyetini serdettikten sonra bir diğer merkez kavram olarak “zühd” kavramına değineceğiz. Sûfiler, mülûk kavramına daha öznel ve kendi ahlak anlayışları bağlamında yaklaşmışlar ve siyasete, yasaya dair görüşleri hakkında da bu minvalde bir fikir katmışlardır. Muhammed b. Vâsi’den (ö.741) naklolduğuna göre:

قال رجل لمحمد بن واسع: أوصني، قال: أوصيك أن تكون ملكاً في الدنيا والآخرة، قال كيف
”لي بذلك؟ قال: ازهد في الدنيا

“Bir adam Muhammed b. Vâsi’ye gelerek onun bir nasihatte bulunmasını ister. Muhammed b. Vâsi adama: Sana bu dünyada ve ahirette hükümdar olmanı tavsiye ediyorum, der. Adam ise: Bu nasıl

⁴⁰² Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, s.428.

⁴⁰³ M. Sait Özervarlı, “Mülk”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁴⁰⁴ Ragıp el-İsfahani, *El-Müfredat (Kur’an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), m-l-k maddesi.

olacak? Deyince, Muhammed b. Vâsi: Bu dünyada zâhid ol.” demiştir.⁴⁰⁵

Tasavvufun erken döneminde gördüğümüz bir diğer rivayette ise İbrahim b. Edhem’in(ö.778):

نحن والله الملوك الأغنياء، نحن الذي قد تعجلنا الراحة في الدنيا، لا نبالي على أي حال “اصبحنا و أمسينا إذا أطعنا الله عز و جل

“Vallahi bu dünyanın zengin hükümdarları bizleriz. Dünyadayken rahata kavuşmuşuzdur. Allah’a itaat içinde olduğumuz sürece nasıl sabahlayıp, akşamladığımıza aldırıyoruz.”⁴⁰⁶

İbrahim b. Edhem’in bu düşüncesi sûfîlerin “mülûk” kavramına en erken dönemlerinde nasıl yaklaştıklarına dair fikir vermektedir. Sûfîlerin mülûk kavramına yönelik bu düşünceleri onların siyaset ve yönetime dair düşünceleri hakkında ahlâkî bir tavır içinde olduklarını göstermektedir. Zühd içinde olan kimselerin maddi dünyayla olan ilişkileri, bu dünyayı yöneten kişilere nazaran daha üst bir mertebededir. Sûfîlerin şehri ve maddî dünyayı dışlayan ve özneliği bu dışlamanın içinde üst bir ahlakla ahlaklayan, konuyu nefis terbiyesi etrafında anlatmaya çalışan düşüncelerini onların kendilerince bir manevî siyaset geliştirmeleri olarak anlayabiliriz. Siyaset terimleri kullanarak manevî siyaset tasviri sunan sûfîlere bir örnek olarak İbn’ül-Arabî verilebilir.⁴⁰⁷ İbn’ül-Arabî insanın bedeni ve kuvvelerini, medîne-i beden diyerek siyasîleştirmeye çalışmış ve bunun yanında insan-ı kâmil, rûh-i küllî veya kutbun hükümdar; akıl veya akl-ı küllînin vezir; bedeninin medîne-i beden; beş duyunun köyler, kalbin başkent; şeytanın düşman şeklinde karşılık bulduğunu söylemek yeterlidir. Bu bakımdan eser, sûfîlerin “manevi siyaset” anlayışına yönelik en yetkin örneklerinden birisini teşkil eder. Bunun yanında birtakım siyaset terimleri kullanarak nefis terbiyesi ve ahlak meselelerini anlatmanın İbn’ül-Arabî’den önce de bir geçmişi olduğunu hatırlatmamız gerekmektedir.⁴⁰⁸ Teşekkül döneminde ortaya çıkmış tasavvuf anlayışında zühd, siyaseti protesto eden bir şekle sahiptir. Teşekkül döneminde İslam sınırlarının genişlemesi ve refahın artmasıyla birlikte

⁴⁰⁵ Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Asfiya.*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1979), c.2, s. 350.

⁴⁰⁶ İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Asfiya*, c.7, s. 370.

⁴⁰⁷ İlgili eser için bkz: İbnü'l-Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi.*

⁴⁰⁸ Başer, *Sufiler ve Sultanlar*, s. 38.

ortaya çıkan zenginlik ve artı değerin paylaşımı noktasındaki tavırlarıyla dikkat çeken sûfîlerin, bu tavırlarını zühd ile eş tuttukları görünmektedir. Zühd tavrı, mezkûr dönemde siyasi tavrı ele alan belirli ilkeleri içermektedir. Bu ilkeleri üç maddeyle özetleyebiliriz. I) Kişiyi dünyevileştiren ve ahlakî zaafılara yol açan idari görevlerden kaçınmak; II) Ölçüsüz zenginleşmeye yol açan ticaretten ya da evlenmek gibi sosyal hayatın bazı gereklerinden kaçınmak; III) Ahlakî yetkinleşmeye vesile olmayan entelektüel ilgilerden uzak durmak.⁴⁰⁹ Hicri ilk iki asırda ortaya çıkan bu zühd anlayışı, tasavvufun teşekkül dönemi ve kurucu isimleri arasında siyasetin önemi ve onunla ilgileri hakkında fikir vermektedir. Siyasete karşı bu tavır, ahlak anlayışlarının siyaset noktasında ne denli pasif hale geldiğini göstermektedir. Mülk kavramındaki öznellik ve zühd kavramındaki siyaseti dışlayıcılık, özellikle ilk dönem sûfîlerin şehir ve ahlak ilişkisi konusundaki konumlarını belirginleştirir. Şehir, bahsi geçen sufiler için ahlakın yozlaştığı ve artı değerin tekelleştiği bir yer olarak anlaşılmıştır. Nitekim zâhidler için cihadın önemi ahlaken yozlaşmış şehir yaşamından kurtulmanın en “makul” yolu olması hasebiyle zühdün bir parçasıydı.

Zahidler iki nedenden dolayı şehir yaşamını dînî hayat bakımından sakıncalı buluyordu. Bunlardan birincisinde zâhidler, şehirde şeriata ve peygamberden sonraki nesillere aktarılan takva ve vera’ erdemlerine uygun helal ticaret yaparak geçim temin etme imkânını neredeyse ortadan kalktığını öne sürmekteydi. Bu durum, -eğer icra edeceği herhangi bir zanaat ve mesleği yoksa- tek geçim yolu ticaret olan zâhid ve dindar kişileri şehirden uzaklaşmaya itti. İkinci neden ise yerleşik şehir hayatının, sürekli yer değiştirmeyi kendine ilke edinen ve seyahat etmeyi zühdün bir parçası kabul eden zâhidlerin tutumuna uygun bir sosyal ortam sunmamasıydı.⁴¹⁰

Sûfîlerin şehri dönüştürebilme ve yasa vaz’ etme kabiliyetlerini sorguladığımızda, siyasetle aralarındaki mesafenin bu kabiliyetlerini geliştirmediği, tam tersine ahlak ilkesi bağlamında sundukları bu mesafeli halin, bir sûfî nazarındaki şehri tanımlamamızı zorlaştırdığı ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh tasavvufun zühd anlayışının ilk ve önemli merhalesi şehrin eleştirilmesi idi. Başta sûf kelimesinin kökeni için hemen her düşünce

⁴⁰⁹ Başer, s.46.

⁴¹⁰ Başer, s.50.

şehri terk etmek, yabancılaşmak, yoksullaşmak, “dışarı çıkmak” ile ilgili anlamları dile getirir. İlk zâhidlerin “giymemek, yememek ve barınmamak” üzere kurulu anlayışları şehir ile ilişkilerinin sonucu idi.⁴¹¹ Mülke karşı, zâhid bir tavır içerisinde olmak, onu sahiplenmemek, yönetimine katılmamak ve onu iyileştirme süreci ile ilgili de sadece öznel yorumlar yapmak, teşekkül dönemi sûfilerinin ortak özelliklerindendi. Mülkün, otoriteyi ve devlet teşkilatının tamamını kapsadığını düşündüğümüzde sûfi-siyaset ilişkilerinin temel kaidelerini de anlayabiliriz.

Sûfi-siyaset ilişkilerinin temel kaideleri sûfiler tarafından şu şekilde belirlenmiştir: a) Her ne amaçla olursa olsun siyasî otoriteye yakın olmamak. b) Siyasî otoriteden kesinlikle hiçbir talepte bulunmamak. c) Siyasî otoriteden sâdır olan adaletsizliği ve zulmü zımnen ya da açıktan tasvip etmemek. d) Şayet varsa, siyasî otoritenin sebep olduğu haksızlık ve kötülükleri açıkça dile getirmek ve bununla da yetinmeyip etkili bir şekilde kendilerini bunlardan vazgeçmeye çağırmak.⁴¹²

Siyasetin bir tarafı olmamanın, siyasetin tarafı olanları ahlak bağlamında dışlamanın vardığı noktada tasavvuf, herkes için ortak yasalar inşa edebilmenin imkânı adına öznel yargılarda bulunabilir. Bundan hareketle sûfi ve şehir açısından bir değerlendirme yapmak, sûfilerin uzaklaştığı şehir hakkında yorum yapmaktan öteye geçmemektedir.

⁴¹¹ Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, s.428.

⁴¹² Salih Çift, “Sûfilere Göre Sûfi-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir mi?”, ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya, (Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), s. 191.

BÖLÜM 3: İSLAM SİYASET FELSEFESİNİN ŞEHİR TASAVVURLARI (9-12.yy)

3.1: TEVARÜS DÖNEMİNDE POLİSİN VE SİYASÎ KAVRAMLARIN ALIMLANIŞI

Tevârüs döneminde filozoflar arasında dolaşıma girdiğini bildiğimiz metinlerde polis kelimesi medîne kelimesi olarak tercüme edilmiş ve politikayla ilgili terkiplerin tamamı medîne kelimesiyle ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Söz konusu kullanımların tespitini yapmak, İslam siyaset düşüncesinin teşekkülünün anlaşılmasında önem taşımaktadır. Söz konusu kullanımların tespiti birçok kaynak üzerinden takibi mümkün olsa burada Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri ile yetineceğiz. Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde bulunan tek örneği üzerinden çalışılmış eseri Arapça'ya çeviren mütercimin İshak b. Huneyn (ö. 260/873) olduğu düşünölmekle beraber mütercimin kimliği tartışmalıdır.⁴¹³ Eserde polis kelimesinin Arapça kullanımlarını tespit ederken *Nikomakhos'a Etik* eserinin Arapça versiyonu üzerine yapılan çalışmalardan *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*" ve Abdurrahman Bedevî, *el-Ahlâk* eserlerini⁴¹⁴ kullandık. Bununla beraber yardımcı bir kaynak olarak Manfred Ullmann'ın⁴¹⁵ *Nikomakhos'a Etik Sözlüğü* olarak da ifade edebileceğimiz "*Die Nikomachische Ethik Des*

⁴¹³ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı* (Klasik, 2017), s. 222-230; Özturan, *Ethostan Ahlakı: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 41-42. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), s. 263.

⁴¹⁴ Anna Akasoy ve Alexander Fidora, ed., *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico- Latinus)* (Boston: Brill, 2005); (nşr) Abdurrahman Bedevî, *el-Ahlâk* (Kuveyt: Vekâletü'l-matbu'ât, 1979).

⁴¹⁵ Alman Oryantalist.

Aristoteles in Arabischer Uebersetzung” adlı eser de kaynaklarımız arasında yerini aldı. Polis kelimesine ek olarak *Nikomakhos’a Etik’te* bolca geçen yurttaş kavramının Arapça tercümelerdeki kullanımlarıyla ilgili de bilgi vermeyi amaçlıyoruz. Bunun yanında polisle bütünleşik unsurların alımlanışını polisle birlikte vererek, tercümeler sonrası geliştirilmiş siyasi teorilere, bu teorilere ait önemli kavramların ilk alımlanışı üzerinden bakarak konuyu derinleştirmeyi amaçlıyoruz.

Medîne kelimesi üzerinden terkipleşen ve siyaset felsefesi eserlerinin giriş cümleleri arasında en çok bilinenlerden birisi “insan doğal olarak toplumsaldır” cümlesidir. Buradaki toplumsallık kavramının anlam düzeyini belirleyen kelime bahsi geçen polis yani medînedir. *Nikomakhos’a Etik* eserinin arapça versiyonunda ilgili cümle şöyle geçmektedir:

و ذلك أن الخير الكامل نظن انه مكثف بنفسه و لسنا نريد بالكفاية ان تكون سيرة المتخلي و المنفرد وحده لكنه يكون مع ابوين و أولاد و نساء و /اهل مدينة لأن الإنسان مدني بالطبع⁴¹⁶

“Kendine yeterlilik dediğimiz zaman burada insanın hayatını tek başına sürdürmesinden söz etmiyoruz, bu ancak insanın ailesi ve diğer yurttaşlarla birlikte bir yaşam sürmesi ile olur, çünkü insan toplumsal bir varlıktır.”

“Kendine yeterlilik” meselesini bireysel yaşamın ötesinde, toplumsal yaşamın hem kurucusu hem de sonucu gören Aristoteles, bunu insan doğası üzerinden sunmuştur. İnsanın ailesi ve yurttaşlarla birlikte yaşamına devam etmesi, onun kendine yeterlilik üzerinden edineceği mutluluğun da sağlayıcısıdır. Ancak kavramların birbirleriyle olan ilişkisine özellikle göz attığımızda *Nikomakhos’a Etik’te* sıkça karşılaştığımız yurttaş kavramının arapça versiyonunda birbirinden farklı terkiplerle ifade edilmeye çalışıldığını tespit ediyoruz. Yurttaşlıkla ilgili müstakıl bir kavrama rastlamıyoruz. Örneğin bahsi geçen cümlede yurttaş kavramının “اهل مدينة” şeklinde ifade edildiği görülmektedir.⁴¹⁷ Yurttaşlıkla ilgili kullanılan diğer ifadeleri de yeri geldikçe burada sunacağız.

Aristoteles, tüm bilimlerin, araştırmaların ve eylemlerin amaçlarına değinirken, bu amacın iyiye ulaşmak olduğunu ve iyinin bilgisini bize veren bilimin de siyaset

⁴¹⁶ Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*, 1097b6-7.

⁴¹⁷ Akasoy ve Fidora, 1122b11-12.; Akasoy ve Fidora, 1123a15-16.

olduğunu söylemiştir. Siyaset biliminin en kıymetli ve en hakîkî bilim olduğunu da eklemiştir:

وقد يظن انها لأحق وأشرف الصناعات و أولاها بالرياسة و قد يظهر أن الصناعة التي هي بهذه الحال هي صناعة تدبير المدن، فإن هذه الصناعة هي التي تقدر أي الصناعات و العلوم ينبغي أن يكون في المدن

“İyiye ulaştıracak bilimler arasında en kıymetli ve en hakîkî bilim, görünen o ki (siyaset bilimi) şehir yönetimi bilimidir. Bununla beraber bu bilim, şehirde hangi bilimlerin bulunmayacağını da takdir eder.”

Şehir yönetimi (tedbîrû'l-medîne)” terkipini ilk kez burada görürüz.⁴¹⁸ Terkip, medîne yerine onun çoğulu olan “müdûn” şeklinde ifade edilerek, kavramsallaştırılmıştır.⁴¹⁹ Siyaseti yöneten kişilerin gayelerinin insanı iyi ve mutlu kılmak olduğunu söyleyen Aristoteles, erdem dediğimiz şeyi de bu kılma görevinin amacı olarak tanımlar. Ayrıca o “şehri yöneten” (مدبر مدينة) kişilerin amacının da yurttaşların (أهل المدينة) iyi insanlar olmalarını ve yasaya tabi olmalarını sağlamak olduğunu söylemiştir:

و قد يظن على الحقيقة بمن هو مدبر مدينة أن عنايته إنما هي بالفضيلة خاصة لأن وكده وإرادته أن “يصير أهل المدينة خياراً و متفادين للنواميس

“Gerçekten de şehri yöneten kişinin gözetmesi gereken şey özellikle erdemdir, çünkü onun amacı ve isteği yurttaşların iyi insanlar olup, yasalara uygun davranmalarını sağlamaktır.”⁴²⁰

Benzer ifadeleri kullandığı başka bir pasajda da yasa vaz‘ eden kişilerin(واضع النواميس) görevlerinden bahsetmiştir:

و قد يشهد على ذلك ما نراه يحدث في المدن و ذلك أن واضعي النواميس إنما يعودون أهل المدينة على فعل الخير ليجعلوهم خياراً وكل واضع ناموس فهذه إرادته و قصده إلا أن من لم يحسن ذلك منهم قد يخطئ و بهذا تخالف السياسة الجيدة و السياسة الرديئة⁴²¹

“(Eyleme dökülmüş erdem, edinilmiş erdem olduğunu) Şehirlerde yasa vaz‘ eden kişilerde de görebiliriz, yasa vaz‘ eden kişiler yurttaşların iyi insanlar

⁴¹⁸ Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*, 1145b6-7. Tedbîrû'l Medîne'nin geçtiği başka yerlere örnek olarak bkz: “قال قائل إن للتدبير المنى”

⁴¹⁹ Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*, 1094b5-6.

⁴²⁰ Akasoy ve Fidora, 1102a2-3.

⁴²¹ Akasoy ve Fidora, 1103b5-6.

olabilmelerini sağlamak için onları iyi şeylere alıştırırlar. Bu her yasa vaz' eden kişinin isteği ve gayesidir. Bunu yapmayan yasa koyucular hata yapabilirler. İyi ve kötü politikalar arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır.”

Mütercim, şehri yöneten (مدبر مدينة) kelimesine alternatif olarak başka kelimeler de kullanmıştır. Bunlardan en ilgi çekici olanı da şehri yöneten bağlamında kullanılıp hem “şehrin siyâsîsî” hem de “şehrin seyisi” anlamına gelen “سائس المدينة” kelimesidir. Kelimenin kullanıldığı bağlam ise şu şekildedir:

و ليس نروي في غايات الأمور بل إنما يروي فيما يؤدي إلى الغايات و ذلك أن سائس المدينة يروي في تجويد الفرائض ولا واحد من الناس يروي في غايات الأمور لكنهم يصنعون غاية ما و يبحثون عنها⁴²²

“Biz amaçlar hakkında değil amaca götüren vesileler hakkında düşünürüz. Şehrin yöneticisi yasalara uygun şekilde yönetip yönetmediğini ayrıntılı bir şekilde düşünmez, insanlar da amaç hakkında düşünmez fakat bir amaç edinirler ve bu amacın arayışına girerler.”

Aristoteles, iyi bir insan olmakla iyi bir yurttaş olmak arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımı sunduğu cümlesindeki “iyi bir insan olmak” vasfı metnin arapça versiyonunda olmasına rağmen “iyi bir yurttaş” ibaresine söz konusu metinde rastlanmamaktadır. Eski Yunanca versiyondan da yararlanılan İngilizce çeviri de ise bu cümle şöyle geçmektedir: “It should not be the same for the good and the citizen in all things”⁴²³ Bunun yine Eski Yunancadan yapılan Türkçe çevirisinde ise söz konusu cümle şu şekilde: “iyi bir insan olmakla iyi yurttaş olmak belki de hep aynı şey değildir.” olduğunu görüyoruz.⁴²⁴ Arapça metne göz attığımızda ise yurttaşlığa tekabül edecek herhangi bir terimin kullanılmadığı ortaya çıkıyor. Arapça metinde söz konusu cümle şöyle geçmektedir:

“فخليق ألا يكون شيئاً واحداً للرجل الخير و للذي في جميع الأشياء”

“İyi bir insanın, her şeyde iyi olmaması da mümkündür.”

Eski Yunanca metinde yer alan yurttaş kelimesi arapça tercümede yer almamaktadır. Bunun sebebi kavramın söz konusu dönemde “yurttaşlık” kavramına sahip

⁴²² Akasoy ve Fidora, 1112b11-12.

⁴²³ Akasoy ve Fidora, 1130b11-12.

⁴²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2011, s.97.

siyasi görüş ve algının olmamasıyla açıklanabilir Yurttaşlık teriminin İslam hukukundaki karşılığının “Ehlü Dâri’l-İslâm”⁴²⁵ olduğunu kabul etsek de bu terimdeki siyasal ilişki, bireysel anlamda insanın devletle kurduğu siyasal ilişkiyi ifade etmez. Toplumun ve halkın siyasal olanla ilişkisini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Polislerdeki yurttaşlık ise özgür ve yasaya tabi tek bir bireyi ifade etmektedir. Nitekim farklı toplumların farklı şehir ve siyaset algısı olduğuna değinen Aristoteles bunu şehir tarzları (سير المدينة) olarak isimlendirir:

كما أن سير المدينة ايضاً ليست متفقة في كل مكان بل إنما تكون إذا في كل مكان التي على الطبع
فقط”

“(İnsana dair haklar her yerde aynı değildir) aynı şekilde şehirlerin yaşam biçimleri de her yerde aynı değildir, ama her yerde doğal olarak en iyi olan yalnızca bir tanedir.”⁴²⁶

Yurttaşlıkla ilgili bir diğer kavram ise Aristoteles’in Homeros’tan aktardığı cümlesinde geçen medeniyyûn ifadesidir:

”فإن اوميرش أيضاً يقول إن المدنيين هم الأنجاد“

“Homeros da aynı şekilde yurttaşların cesur olduğunu söylüyor.”⁴²⁷

Aristoteles insanların iradeleriyle eylemde bulunduklarına dair konuşurken “Şehir her şeyi hesaplar” “المدينة تحسب بالجميع” demiştir.⁴²⁸ Şehir her şeyi hesaplarken şehir hakkında hesaplamalar yapıp, haz ve hüznün hesabını yapan kişiye de siyaset filozofu demiştir:

اما النظر في اللذة والحزن فلصاحب الفلسفة المدنية فإن هذا هو رئيس بحار الغاية و إليه النظر و
”القول على كل واحد من الأشياء إنه جيد او ردى بنوع مبسوط

⁴²⁵ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c. 3 (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 247.

⁴²⁶ Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*, 1135a5-6.

⁴²⁷ Akasoy ve Fidora, 1145b6-7.

⁴²⁸ Akasoy ve Fidora, 1152a3-4.

“Haz ve hüznün incelenmesi siyaset filozofuna aittir, çünkü o gayeler denizinin kaptanıdır ve biz ona bakar ve şeylerin hakkında konuşurken mutlak olarak iyi ya da kötü diyebiliriz.”⁴²⁹

Şehre dair unsurlardan biri ve Aristoteles için şehirle özdeşleşen bir unsur olarak dostluk, şehrin yönetiminde bir unsur ve yasa koyucular için de adaleti gerçekleştirme görevleri için kolaylaştırıcı bir araç görevini üstleniyor. Bu bağlamda Aristoteles dostluk-adalet ilişkisini yasanın bağlayıcılığı üzerinden değerlendirmiştir:

وقد يشبه أن تكون المحبة التي تخص المدن و أن يكون اجتهاد واضعي الواميس فيها أكثر من اجتهادهم في العدالة و مدينا له و قد يشبه اجتهادهم في العدالة فقد يشبه يكون اتفاق الرأي حرزاً ما للمحبة و هذا هو شهودتهم أكثر ذلك و ينفون اختلاف الرأي أكثر ذلك لأنه عداوة و إذا كانوا أصدقاء فليس يحتاجون الى العدالة

“Şehirle özdeşleşen dostluk, yasa koyucuların da aynı fikirde oldukları bir şekilde, yasa koyucuların şehirleri daha iyi yönetmek adına kurdukları adaletten daha kolay kurulabilir bir şeydir. Çünkü dostlar aynı görüşü paylaşırlar ve dostların adalet ihtiyacı yoktur.”⁴³⁰

Yurttaşlığa dair kullanılmış kavramlardan bir diğeri de “المشارك في المدينة” dir. Bir üst paragrafta adalet ve dostluk arasındaki ilişkinin girebileceği çıkmazlarla ve artı değer paylaşımı noktasında düşülebilecek adaletsizlikle ilgili konuşan Aristoteles, bundan doğabilecek tehlikelere de değinmiş ve sonrasında aile, kardeşler, dostların ve yurttaşların şehirde birbirleriyle olan ilişkilerini adalet bağlamında değerlendirmiştir:

و في العدل أيضا اختلاف من أجل أنها ليست الأشياء باعياها للآباء و الأبناء و الإخوة و بعضهم إلى بعض و لا الأصحاب و الذين من مدينة واحدة و كذلك في سائر الأصدقاء فإن العدل أيضا اخر لكل واحد منهم و أجرى أن تقبل الزيادة عند الأصدقاء كقولي إن انتزاع الأموال من الصاحب أردأ من انتزاعها من المشارك في المدينة و ترك معونة غريب و كذلك شدخ الأب أردأ من شدخ اخر من كان و يظهر أن العدل يتزايد مع المحبة

“Adalet konusunda da anlaşmazlık vardır. Çünkü babalar, oğullar ve kardeşler için, arkadaşlar ve yurttaşlar için adalet farklı karşılanır. Çünkü adalet her biri için farklıdır. Örneğin bir dostun malına hırsızlık yapmak yurttaşın malına hırsızlık yapmaktan daha kötüdür ve bir kardeşe yardım etmemek bir

⁴²⁹ Akasoy ve Fidora, 1152b1-2.

⁴³⁰ Akasoy ve Fidora, 1155a4-5.

yabancıya yardım etmemekten daha kötüdür ve benzer şekilde bir babaya vurmak, başka birine vurmaktan daha kötüdür.” Adaleti arttıran sevgidir.⁴³¹

و جميع اشتراكات العامة تشبه أجزاء الهيئة المدنية فإنها تمضي جميعا إلى شيء هو أخير و تكسب “
شيئاً مما هو موافق في العمر و يظن بالشركة المدينة أنها تفرح بالذي هو اوفق و تتطلق معها من البدء
”و تثبت أيضاً و هذا هو غرض واضعي النواميس و يزعمون أن العدل هو الأوفق العام

“Bahsettiğimiz tüm genel paydaşlıklar içinde karşılaşılabileceğimiz şeylerdir. Bir şehirde birlikte yaşamamızın nedeni kendi çıkarlarımızı ve yararlarımızı korumaktır. Şehir, en baştan en yararlı olanla mutlu olur ve onunla yoluna devam eder. İnsanların bir araya gelmelerinin nedeni budur. Yasaları yapanların amaçları da bunu sağlamaktır, bu nedenle insan ilişkilerine yararı dokunacak şeye adalet diyorlar.”⁴³²

Aristoteles’in “şehir biçimleri” ifadesi Arapçaya “الهيئة المدنية” olarak tercüme ediliyor. Yönetim biçimleri olarak da ifade edilebilecek bu terkihi oluşturan unsurların anlatımından sonra bu unsurların birbirleriyle olan ilişkisinin anlatımında şehrin biçimi terkihi kullanılıyor. En doğal ve en mükemmel şehirdeki biçim ve unsur arasındaki ilişkinin temel sonucu olarak adalet, artı değer üretkenliğinin ve herkes tarafından ulaşılabilirliğinin karşılığı oluyor. Bu yönetim biçimlerini doğru yönetim biçimleri ve sapmış yönetim biçimleri olarak ayıran Aristoteles, üç tane sapmış, üç tane de doğru yönetim biçimlerinden bahsediyor. Doğru yönetim biçimleri Krallık, Aristokrasi ve üçüncüsü ise anayasal yönetim olarak isimlendirilen politeia ya da bir diğer isimlendirmeye cumhuriyettir. Doğru yönetim biçimlerinin her birinin bozularak dönüştükleri doğrudan sapmış yönetim biçimleri ise tiranlık, oligarşi ve demokrasidir.⁴³³ Aristoteles tüm bu unsur ve yönetim biçimlerinin düzlemi olan medîne’nin nüfusuna dair de bir görüşte bulunmuştur:

لا تكون مدينة من عشرة رجال و أيضاً لا تكون مدينة من عشرة مريدات و خليق ألا تكون الكمية “
”شيئاً واحداً بل كل ما هو ما بين أشياء محدودة

⁴³¹ Akasoy ve Fidora, 1160a3-4.

⁴³² Akasoy ve Fidora, 1160a4-5.

⁴³³ Bkz: “Aristoteles ve Siyasal Örgütlenme Biçimlerinin İyi’sine Dair”

“Kent on kişiden oluşmaz ancak on bin kişi de bir kente çok fazladır. Aslında burada nüfusun tek ölçüt olmasından ziyade onun bir sınırının olması uygun olanıdır.”⁴³⁴

Nüfusun önemli bir etken olmasının sebeplerinden biri Aristoteles’in insanın güzel bir şekilde eğitilmesini amaçlamasından ileri gelmektedir. Bu eğitimle ilgilenilmesi gerektiğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

و يظن بواضع النواميس أنه أمر باهتمام الغذاء و تصرف الأعمال مع أشياء في مدينة لا قدامونيا فقط و أما في أكثر المدن فقط ضيع النظرو يحيا كل واحد كما يريد و يهتم كاهتمام و كلاوش باولاده و امرأته

“Yasa koyucunun yalnızca Sparta şehrinde yiyecek ve işlerin yürütülmesi konusuna hükmettiği düşünülüyor, ancak çoğu şehirde idrak ortadan kalkmış ve herkes istediği gibi yaşıyor, herkes Kiklop’un ailesiyle ilgilendiği kadar ailesiyle ilgileniyor.”

3.2: DİN VE FELSEFE ARASINDA MİLLE

Tevârûs döneminde elde edilen yeni kavramlar sonrasında tanımlamalar ve İslam filozoflarının kavramlara atfettiği sınırlar da değişmiştir. Örneğin siyasi yönetim, fakihler ve kelmacılar farklı olarak, İslam filozofları tarafından toplumsal yaşam, erdemli şehir örgütlenmesi ve yönetimin kurallarını belirleyen yasalar vasıtasıyla sadece yöneticilere muhtaç kalınmayacak, kendi nefis ve ahlak alışkanlıklarından doğan sorumluluklarını yerine getirebildikleri organizasyon biçimini ifade eder. Bunun gerçekleşmesi için gerekli birtakım unsurlar vardır. Fârâbî’de bu unsurları mille, ilk başkan ve medîne olarak tespit ettik. Bir diğer unsur olarak yasaya da bu unsurların her birinin anlatımında bütünleştirici bir unsur olarak değinmeye çalıştık.

Fârâbî’nin amelî felsefe üzerine daha çok düşünen bir filozof olduğu ve bu anlamda amelî felsefenin önemli kavramlarının kurucusu olduğu bilinmektedir. İbn Sînâ’nın (ö.1037) amelî felsefeye dair tasavvurunu takip etmek Fârâbî’nin amelî felsefe tasavvurunu takip etmekten daha zordur. Hem ana kaynaklar hem de ikincil literatürde

⁴³⁴ Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*, 1171a3-4.

Fârâbî’de amelî felsefe ayrıntılarıyla incelenmiştir.⁴³⁵ Kendine has bir amelî felsefe anlayışıyla Fârâbî’den farklı olan İbn Sînâ, dini felsefeye tabî kılacak şekilde bir amelî felsefe yaklaşımı sunmaktadır. Fârâbî ise, gerek fıkıh ve kelâmı açıkça felsefî ahlâk ve siyasetten ayrı konumlandığı ilimler tasnifiyle gerek felsefeyi dine önceleyen din-felsefe anlayışıyla bu konuda başatlığını göstermektedir. Aristotelesçi pratik felsefe anlayışının ahlâk, ev yönetimi ve siyasetten oluşmasına rağmen Fârâbî’de bu anlayışa fıkıh ve kelâmda eklenmiştir. Amelî felsefeye dair görüşlerini İhsâu’l-Ulûm’da el-İlmu’l-Medenî başlığı altında sıralamıştır.⁴³⁶ Ev yönetimi ise İlmu’l-Medenî başlığı altında yer almamıştır. Sonuç olarak Fârâbî’de İlmu’l-Medenî başlığı altında incelenen amelî felsefe ahlâk, siyaset, fıkıh ve kelâmı içine almaktadır. Fârâbî, felsefenin nazarî ve amelî anlamda sunduğu şeyleri dinin tahayyül ve ikna yoluyla insanların anlayabileceği bir şekilde sunduğunu düşünmektedir.⁴³⁷

Açıktır ki, kelim ve fıkıh sanatı, dinden sonradır; din, felsefeden sonradır; cedeli ve sofistik güçler, felsefeden öncedir; cedeli ve sofistik felsefe, burhânî felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, dinden önce gelir. Cedeli ve sofistik (güçler) , ağacın gıdasının meyveden önce olması gibi veya ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeyi önceler. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelim ve fıkıh önceler.⁴³⁸

Filozofun erdemli bir şehre ve bilhassa yönetiminin ilkelerine ilişkin kapsamlı bir giriş cümlesi ararken buna en uygun ve en veciz cümlenin Fârâbî’nin “Füsûlün Müntezea” adlı eserinin giriş cümlesi olduğu söylenebilir. Siyaset düşüncesini özetler şekilde kitabın kapsamının “Şehirlerin nasıl yönetileceğini, nasıl daha bayındır hale getirileceği, şehir sakinlerinin hayatlarının nasıl daha iyi hale getirilebileceğini ve şehir sakinlerini mutluluğa nasıl ulaştırılacağına kadim filozoflardan da hareketle fasıllar

⁴³⁵ Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990); Mehmet Aydın, “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 149-74; Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010); Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*; Humeyra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, *Nazariyat Dergisi*, sy 5/1 (2019): 1-36; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. (İstanbul : İz Yayıncılık, 2000).

⁴³⁶ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*; (Beyrut: Dar ve Mektebetü’l-Hilal, 1996), s. 79.

⁴³⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, 2019.

⁴³⁸ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s.70.

halinde sunma” olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁹ Eserinde nefis ve beden için eşit şekilde aynı sağlıktan bahsedeceğini ifade eder ve sıhatten erdeme doğru bir ilişki sunar. Nefsin ayrıntılı bir incelemesini sunarken, erdeme ulaştıran siyasî düzene doğru da bir aktara yapar. Bu aktarma eserin konu sıralamasında da somut olarak da kendini göstermiş ve esere “nefs” kelimesiyle başlayan Fârâbî’nin eserin sonundaki fasılda kullandığı kelime “erdem” olmuştur.⁴⁴⁰ Nefse dair ayrıntılı iki bölüm tahsis eden Fârâbî’nin bu eseri söz konusu tahsis açısından Aristoteles’in “Nikomakhos’a Etik” adlı eserine de benzemektedir. Nitekim Fârâbî’nin “Nikomakhos’a Etik” adlı eseri çok kez kullandığı aşikârdır.⁴⁴¹ Siyasetle ilgili eserlerini bütüncül şekilde incelediğimizde onun amacının toplumsal hayatı, rejim türlerini, insanın hangi toplumlarda hakikati ve mutluluğu elde edeceğini konu edindiğini görüyoruz. Fârâbî’nin siyaset felsefesinin diğer temel eserleri olan “el- Medînetü’l-fâzıla, es-Siyâsetü’l-medeniyye, Tahsîlü’s-se‘âde, Risâletü’t- tenbîh ‘âlâ sebîli’s-se‘âde, Kitâbü’l-Mille” eserleri de incelendiğinde onun mezkûr bağlamda siyaset ve toplumsal teorilerinin en belirleyici kavramı olan “Medîne”nin sıkça geçtiği fark edilir. Fârâbî toplumsallığı yetkinliğin birincil şartı olarak sunarken, bu yetkinliğe ulaştıracak toplumsal türlerden en küçük toplumsal organizasyon ölçütü olarak şehir hayatını kabul etmektedir. Şehir hayatını toplumsal ve siyasal olarak kuşatan üst bir politik, dînî bir oluşum olarak ise Mille kavramını kabul etmiştir.⁴⁴² Bu sebeple araştırmamız boyunca Medîne’yi Platon ve Aristoteles’teki “polis” kelimesine karşılık medînenin unsurlarını ele almaya çalışacağız. Yer yer Medîne’ye karşılık olarak şehir kavramını da kullanacağız.

Medîne kavramıyla ilişkili ve onun tamamlayıcı unsurlarını teşkil eden başka kavramlar da bulunmaktadır. Bunlar: Mille, İlk Başkan, İnsan ve Yasa’dır. Medîne’yi teorik olarak kuşatan bu kavramlar, Fârâbî’nin şehir tasavvurunu anlamamızda birer mısradak olacaktır. Fârâbî, Platon ve Aristoteles gibi filozofların siyasete dair görüşlerinden yararlanmasına rağmen yaşadığı dönemde polisin siyasî varlığının uzun zaman önce ortadan kalkmıştı. Zira polisin ya da medînenin “basit ölçekli” yapısının bir imparatorluk

⁴³⁹ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *Fusulün Münteze’a* (Beyrut: thk. Fevzî Mitri Neccâr, Dârü’l-Meşrik, 1971), s. 23.

⁴⁴⁰ Fârâbî, s.23-100. Son dört faslın şüpheli olmasıyla ilgili bkz: Charles E. Butterworth, “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, içinde *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), s.305.

⁴⁴¹ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s.255.

⁴⁴² Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye* (Beyrut: thk. Favzi M. Najjar, el-Matbaatü’l-Kâsûlikî, 1998), s.69.

bünyesinde nasıl ele alınabileceği sorusunun cevabının Mille terimi olduğu Fârâbî tarafından düşünülmüş gibi görünmektedir. Mille özelinde de düşündüğümüzde Fârâbî terminolojisinin dikkate değer bir diğer konu olduğu fark edilmektedir. Özellikle dini terminolojiden kaçınmasını, kimi yazarlar kurmayı tasarladığı toplumsal biçimi evrenselleştirme gayesiyle ilişkilendirmiştir.⁴⁴³

“Mille” kelimesinin kökeniyle alakalı iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlar ise kelimenin kökeninin İbranice yahut Aramice olduğunu söylemektedir. Kelimenin Arapçadaki kullanım alanı ekseriyetle “din ve şeriat”tır. Bununla da ilişkili olarak Arapça’da “ezberden yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki imlâl (imlâ) kökünden türeyen millet, işitilen ve okunan bir şeye dayanması veya dikte edilmesi ve yazılması bakımından “din” karşılığında kullanılır.⁴⁴⁴ Fârâbî’nin çağrışımında din ya da şeriat manasına gelen bir kelime kullanması aslında bize onun kurmayı tasarladığı ve bir nevi gramerini sunduğu siyaset teorisi hakkında fikir vermektedir. Eserlerinin çoğunda dini referanslara pek yer vermeyen filozofumuzun bu terimi seçmesi aslında onun din ve felsefe arasında bir terim bulma ve bu yolla iki sistem arasında bir uzlaşma yaratma çabasının bir ifadesi olabilir. “Fârâbî’nin göz önünde bulundurduğu temel prensip şudur ki, doğru din ile gerçek felsefe nihâî planda bir ve aynı hakîkati dile getirmektedir.”⁴⁴⁵ Bu manada filozofun felsefesindeki senkretik çaba göze çarpmakla⁴⁴⁶ birlikte ortaya konan bu terim sadece bir yerde tanımlanmaktadır. Bu da onun meşhur eseri *Kitabu’l-Mille*’nin ilk cümlesidir: “Din/mille, birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar. O, onların onları uygulamasıyla, onlarda veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.”⁴⁴⁷

Sınırlandırılmış görüş ve fiiller kısmı tanımın senkretik kısmıdır ve bu kısım ilke bağlamında dinde de şeriatla da ve mille kavramında da bulunduğundan, Fârâbî, bu üç kavramın aynı şeyi ifade ettiğini söyler. “الملة و الدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، و كذلك”

⁴⁴³ Walzer, “Açıklama Yorumlar”, içinde *el-Medinetü’l-Fazıla* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 212.

⁴⁴⁴ Recep Şentürk, “Millet”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

⁴⁴⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul : İz Yayıncılık, 2000), s. 157.

⁴⁴⁶ Bu çaba hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak için bkz: Mustafa Said Kurşunoğlu, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak ‘Mille’”, *Mavi Atlas* 6 (2018): 29-62.

⁴⁴⁷ Fârâbî, *Kitabü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), s. 17.

448”الشريعة و السنة Fârâbî’nin mille tanımından hareketle bu tanım ne sadece dini bir tanımdır ne de sadece felsefî bir tanımdır. Felsefenin kesin kanıtlar içeren teorik kısmının içerdiği bilginin eylemi ilzam etmemesi durumu, pratik kısmı için geçerli değildir. Fârâbî burada dinde de bir ayrıma giderek, dinin de teorik ve pratik kısımlara sahip olduğunun altını çizmiştir. Fârâbî felsefe ve mille arasında birbirlerini doğrulayan bir ilişki kuruyor. “Dindeki teorik görüşlerin ispatları teorik felsefededir ve onlar dinde/ burhansız ispatsız olarak alınır.”⁴⁴⁹ diyerek mille kavramı ile ulaşılacak istenen, polislerin özerk ve kendi başına kaim yapısının bir imparatorluk potasında eriyip, imparatorluk politikasıyla bütünleştiği dönemde ortaya çıkan stoacı politik yaklaşımını, İslam dünyasının o dönemdeki toplumsal çeşitliliğine tekabül edecek bir siyasi yapı arayışı olabilir.⁴⁵⁰ Fârâbî’nin yaşadığı dönemin Abbasi Devleti’nin dağılıp yerini polis benzeri yapılara bıraktığı bir dönem olarak yorumlanabilir.⁴⁵¹ Kavramda içkin din anlatısının da mevcut toplumsal düzenin felsefe ve din arasında kalmadan, senkretik bir etkiyle kavramı içselleştirmesi gayesi taşıdığını da belirtebiliriz. Bu anlamda Kurşunoğlu’nun ilgili meseleye dair düşüncesini burada sunuyoruz:

Farabî’nin toplumun doğallığı ve kentlerin oluşumu, erdemlerin adalet için gerekliliği ve mutlulukla ilgili verdiği bilgiler Platon’un ideal devleti ve Aristoteles’in toplumsal gerçekliği esas alan yaklaşımlarını yeni Platoncu sudur potasında eritmekle birlikte, yerelden evrensele uzanan stoacı devlet ve toplum yaklaşımının mutluluk ve erdemlerinin rengi ile de boyanmış durumdadır. Ancak onun bu sentez üzerine çıkan yapısal bakış açısı özellikle ilk reis ve millet (*mille*) kavramlarının birlikteliğinde şekillendirdiği görüşlerinde ortaya çıkar. Böylece o millet kavramı ile antik gelenekteki polisin mitolojik inanışlara dayalı teolojisini imparatorlukların geniş coğrafyasında yönetilenlerin sivil/politik teolojisine dönüştüren stoacı yaklaşımı, tek tanrılı dinlerin ve özellikle de İslam dininin tevhid eksenli inanç ve toplum dünyasında felsefeye yer açan ve döneminin dini/toplumsal

448 الملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جز أي
”Din ve mille neredeyse eş anlamlı isimlerdir. Aynı eş anlamlılık şariat ve sünnet için de geçerlidir. Din ve şariat çoğu kişi için sınırlandırılmış fiillere delalet eder. Şariat da aynı şekilde belirlenmiş fiiller için kullanılır, bu durumda şariat, din ve mille, eş anlamlı isimler olmaktadır.” Fârâbî, s.25.

449 Fârâbî, *Kitabü ’l-Mille*.26.

450 Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.81.

451 Örnek bir siyasi oluşum için bkz: Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdânîler”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

çeşitliliğini bir elden temellendiren sistematik bir içerikle yapılandırır. ⁴⁵²

“Mille” kavramının mahiyetine dair daha öz bir bilgiye sahip olmak istiyorsak o kavramı somutlaştıracak yönetici kimsede (er-Reisu’l-Evvel) Fârâbî’nin görmek isteyeceği özelliklere göz atmamız gerekmektedir. Fârâbî için toplumu yönetecek insan, varlık ilkelerini topluma aktarabilen, somutlaştıracabilen, var olmamızı sağlayan ilkeler ve illetlerin bilgisine sahip olabilecek insandır. Toplumu yönetecek insana dair ikinci bir özellik ise söz konusu bu ilkelerden neşet etmiş âlemin düzenini topluma öğretebilmesiyle ilgilidir. ⁴⁵³ Her varlık, bir gayeyi gerçekleştirmek; bünyesindeki varlık hiyerarşisine göre ulaşabileceği nihai yetkinliğe ulaşmak için var olmuştur. Fârâbî, eudaimonist düşünceyi izleyerek bu yetkinliği mutluluk olarak tespit etmiştir. İnsanların mutluluğunu sağlamak için yasalar, yasaların olması için ise yasa koyucu gerekmektedir. Tüm bu unsurların meydana gelmesi için de üzerinde yetkinliğe ulaşacakları bir şehre gereksinim duyulmaktadır. Nitekim şehir ile ilgilenen bir filozof için ruhun yapısı ve evrenin yapısı bir bütünün değişik ölçekteki görünümüleri olurlar. Böylece polisin yapısı ile ilgilenen düşünür, aynı zamanda ruhun ve evrenin yapısını araştıran bir filozofu, evrenin ilkelerini, polisin doğasını inceleyen bir bilge de insanın ruhunu ve toplumsal hayatını birlikte ele alma gereğini duyar. ⁴⁵⁴ Sonuncu özellik ise bu ilkelere ve hakikate uygun davranış formlarını vaz’ edebilme kabiliyetidir. ⁴⁵⁵ Bu davranış formlarını koyan, hakikat bilgisine sahip insanın yol göstericiliğinde ancak erdemli bir şehir inşa edilebilir. Bu manada Fârâbî’nin kullandığı “Mille” terimi felsefî bir terim olarak algılandığı gibi dînî bir terim olarak da algılanmıştır. Bu konuda biz mille teriminin mutlak hakikatlerin ve doğru davranışların kurulacak normlar üzerinden topluma aktarılmasının bir aracı olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple Fârâbî’nin ilk başkanı ne sadece filozoftur ne de sadece

⁴⁵² Kurşunoğlu, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak ‘Mille’”, s.33.

⁴⁵³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* (Beyrut: thk. Muhsin Mahdi, Dârü’l-Meşrik, 1986), s.66.

⁴⁵⁴ Mustafa Said Kurşunoğlu, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak ‘Mille’”, *Mavi Atlas*, c. 6 (23 Aralık 2018): s. 35-36.

⁴⁵⁵ Antik dünyada politik bilimlerin insanların yeryüzündeki ihtiyaçlarının ve özellikle polis ortamındaki özel konumundan kaynaklı gereksinimlerinin, sorunlarının karşılanması ve bunların doğru olan çözümlerini özel olarak geliştirilmiş formlarda ifade eden bir epistemoloji inşa ederler. Geliştirdikleri Psikoloji ise insanın ruhu aracılığı ile maddi ve değişken dünyanın ötesindeki hakikatin bilgisine ulaşmasında geçerli olan felsefî anlamdaki özel yolu ele alır. Bu psikolojik yaklaşımı İslam Felsefesi ise nasıl olupta bir peygamberin yasa koyucu ve bilge olarak mutlak bilgiye ulaşmada ve bu bilgiyi insan hayatının detaylarına uyarlamasında sıra dışı bir nitelik göstermesini ve tarihe etkimesini değerlendirmekte konu edinir. Antik politik kozmoloji çizgisi ise evrensel yapının ve yasanın hakikatin mutlak bilgisine ulaşmış filozof ya da mutlaklığın kendisi ile irtibata geçtiği peygamberin nedensel artalanını göstermek görevini yüklenir.” Mustafa Said Kurşunoğlu, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak ‘Mille’”, *Mavi Atlas* 6 (2018): s. 35.

peygamberdir denebilir. O, belirli hakikatleri topluma somutlaştırarak anlatma ve bu hakikatlerle belirli davranış formları oluşturmayı ve toplumsal sınıflandırmayı hakkıyla gerçekleştirmeyi tabiatı gereği icra edebilecek kişidir. Özellikle ilk başkanın vahiy alabildiği⁴⁵⁶ göz önünde bulundurulduğunda Mille teorisinin ideolojik bir siyasal sistem olmadığını ve meşruiyetini aşkın bir düşünceden aldığını da anlamaktayız. Aynı zamanda tanımdan da hareketle ilk başkanın sadece dini bir kimliği olmadığını ve Mille teorisinin de sadece dini bir teori olmadığını da anlıyoruz. Fârâbî çok işlevsel bir terim seçmiştir. İçerisinde pek çok tanımın içkin olarak yer aldığı ve senkretik özelliğe sahip bu terimle hem siyasal sistemi hem hakikatin somutlaştırılmasını hem de din kavramını anlatmıştır. Bu kavramların terimde içkin olmasına rağmen mille terimini yapısal bir nitelikte ifade edecek olursak bu terimin yönetim biçiminin gramerini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Hakikat bilgisine sahip biri tarafından yönetilen toplumun “gramerini” verir. Aynı zamanda üst bir ifadeyle hakikat bilgisine sahip olmayan toplumları anlatmakla, erdemsiz toplumların kendilerini anlamalarına imkân verecek üst bir mesajı da içererek durumlarını anlamalarını sağlayacak bir farkındalık mesajı da verir. Fârâbî’ye göre millenin var olmasının biricik nedeni, felsefede ortaya konulan kuramsal ve uygulamaya dayalı konuları toplumun genelinin kavramasına olanak sağlayacak biçimde, tahayyül gücü dâhilinde ve imgeleme yoluyla onlara öğretilmesidir.⁴⁵⁷ Fârâbî’nin *mille* terimi çerçevesinde geliştirdiği politik felsefesi, epistemolojik, psikolojik ve kozmolojik bağlamlar birlikte ihtiva edilmektedir. Fârâbî’nin de ifade ettiği üzere insan, ihtiyaçları bakımından tek başına yaşayamayacak biçimde yaratılmıştır. Eğer, tek başına yaşamaya çalışırsa veya toplumsal hayata katılmazsa, bu durumda insanî olgunluğunu da sağlayamayacaktır. Çünkü insan tabiatı itibariyle medenîdir.⁴⁵⁸ Hakikate ulaşma çabası ancak belirli bir toplum içerisinde gerçekleşebilir. Fârâbî için iyi bir yaşam insanın belirli bir düzeyde toplumsallaşmasıyla mümkündür. O, bu düşüncesiyle insan için iyi bir yaşam ve toplumun yetkinliği arasında kopmaz bir ilişki kurar. Esasında Fârâbî’nin toplumun kemaliyle ilgili cümleleri, insanın kemaliyle ilgili cümleleridir. Fârâbî’nin insan topluluklarını sınıflandırırken ortaya koyduğu sınıflandırmalar; kıstas olarak ihtiyaç, iş bölümü, dayanışma ve ahlâkî erdemleri gerçekleştirme olgusunu göz önünde bulundurur

⁴⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s.64.

⁴⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf* (Beyrut: Daru’l-Maşrik nşr: Muhsin Mahdi, 1970), s. 154.

⁴⁵⁸ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, (Beyrut: nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dârü’l-Meşrik, 1985), s. 117.

ve bu açıdan insan topluluklarını gelişmiş ve gelişmemiş diye iki kısma ayırır. Yetkin toplumlar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük olmak üzere üç türde incelenir. Yetkinleşmemiş olanlar aile, sokak, mahalle ve köy toplumlarının oluşumlarıdır.⁴⁵⁹ Bütün bu siyaset ve toplum düşünceleri insana ilişkin olabildiğince vakıya mutabık ve sağduyulu olduğu düşünülen tasvirlerle başlar. İnsanın, beslenme, büyüme, üreme, hayatı organize etme ve akletme özellikleri insanın doğası gereği kendisine uygun idrak sahasını gerektirecektir. İdrak sahasıyla irtibatı doğru temellerde kurmak da bilgiyi ve onu düzgün kullanmayı gerektirir. Daha açıklayıcı şekilde ifade edecek olursak insanlar iradeleriyle bir araya gelirler, ancak bu iradî tercihte bulunmanın da mecburiyetindedirler. Aynı zamanda ona göre, insanın sosyalleşmesinin altında her şeyden önce içgüdüsel bir ihtiyaç ve psikolojik bir dürtü de vardır.⁴⁶⁰ Fârâbî'ye göre bu iradî bir birliktir. Bu bizim kaçınılmaz olarak mecbur kaldığımız bir tercihtir. Zorunlu olmasının gerektirdiği sonuç ise bundan bağımsız olmamamızdır. Bu bir nevi ihtiyaç teorisidir. Fert kendi zarurî ihtiyaçlarını bile tek başına karşılamaktan aciz olduğu için başka fertlerle yardımlaşmak zorundadır. İlkesel olarak toplumun kuruluşunun ana ilkesi ihtiyaç ve yardımlaşmadır. Bireysel yetkinliğin ortaya çıkması için insanın belirli bir toplum türünde bulunması gerekir. İnsanın içindeki yetkinliği ortaya koyacak bir toplum türüne ihtiyaç vardır ancak bu toplum türünü bir amaç olarak görmeyip mutluluğa götüren bir araç olarak değerlendirebiliriz. Nitekim insan, hayvan olmadığı için birlikte yaşamak demek aynı zamanda “İyi Yaşam Nedir?” sorusunda ortak paydalara ve cevaplara sahip toplum içerisinde yaşamak demektir. Fârâbî'nin siyasete geçtiği nokta ise bir arada yaşamının zorunda olma hali doğal süreçte başka bir zorundallığı meydana getirdiği yasama sürecidir. Yasalar bir arada yaşamının ahlakını üretir ve de bir aradallığın sürdürebilirliğini sağlar. Yasa, karşılıklı ilişkilerin düzenleyen ve bireylerin haklarının koruyan bir siyasi oluşumu da zorunlu olarak doğurur. Yani yasaya muhtaçlık hali zorunlu olarak siyasi bir toplum oluşturmakta ve bu toplumu da erdemli yasalarla erdemli şekilde yönetecek erdemli bir ilk başkana ihtiyacı doğurmaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre mille, yetkinliğe ulaştıracak bir gayeden ziyade o gayeye ulaşmak için kullanılan bir araç gibi sunulmaktadır. Bir millenin erdemli olup olmamasındaki en önemli faktör ise İlk Başkan'ın bu milleyi vaz'ederken güttüğü gayedir. İlk Başkan ve bu medîneler arasındaki ilişkinin ne denli önemli

⁴⁵⁹ Fârâbî, s.117.

⁴⁶⁰ Şenol Korkut, “Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), s. 130.

olduğunu el-Medînetü'l-Fazıla 'da geçen şu pasaj bu ilişkinin somutlaştırılmasında önemli bir yer teşkil etmektedir:

Nasıl ki ilk başta kalp oluşur, daha sonra da bedenın diğer uzuvlarının oluşması, kuvvetlerini kazanması ve mertebelerini bilmesi bu kalp sayesinde olursa, aynı şekilde nasıl ki bu uzuvlardan birinde bir bozukluk meydana gelir ve bu bozukluğu giderecek olan o kalptir. Aynı şekilde şehrin reisinin de tıpkı bu kalp gibi önde olması, şehrin ve toplumun sınıflarının oluşmasında, mertebelerinin belirlenmesinde ihtiyaç duyulan iradi melekelerin kazanılmasına sebep olması ve bu kısımlardan birinde bir bozukluk oluştuğunda o bozukluğu gidermesi gerekir.⁴⁶¹

Fârâbî'ye Mille'nin oluşumu ve düzeninin sağlanması ilk başkanla gerçekleşmektedir. Bu başkanın yasaları ne denli erdemliyse şehir de o düzeyde erdemli olacaktır. Mutluluğu hedefleyen bir yönetim biçimi olarak sunduğu siyasal sistemde insanlarla ilk başkan arasındaki ilişkiyi tesis eden güç yasalarıdır. Bu yasaların ortaya konmasındaki en öznel ve aynı zamanda en evrensel kanunları inşa edeceğini düşündüğü “yönetici” tasvirinde kullandığı kavramsallaştırmalarını birbirleriyle ilişkilendirerek “vâdiu'n-nevamîs (kanun koyucu),⁴⁶² vâdiu's-şeria (şariat koyucu),⁴⁶³ vâdiu'l-mille (toplum kurucu)⁴⁶⁴” olarak siyaset düşüncesine almıştır. Her bir terimdeki yönetici faal akılla ittisali sayesinde, küllî, zarurî, doğru ve yakini nitelikteki bilginin sahibi olur ki, bu durum onun kanun koyma yetkisinin meşruiyet temelini oluşturmaktadır.⁴⁶⁵

3.2.1: Medîne'nin Mizâcının Kurucusu Ve Koruyucusu Olarak “İlk Başkan”

“Bedeni tabip, devleti ise yönetici tedavi eder.”⁴⁶⁶ “Füsûlün Müntezea” eserinin girişinde geçen bu cümle Fârâbî'nin siyaset yönteminin bir özeti niteliğindedir. Onun

⁴⁶¹ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s.120.

⁴⁶² Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, s.91.

⁴⁶³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s.50.

⁴⁶⁴ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *İhsaü'l-Ulûm*; (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), s. 86; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s.155.

⁴⁶⁵ Mübahat Türker Kuyel, “Fârâbî'de Devlet-Bilim İlişkisi”, içinde *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan ve Hayrani Altıntaş (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 14.

⁴⁶⁶ Fârâbî, *Fusulün Münteze'a*, s.24.

için siyasetteki istikamet soyut anlamın ötesinde somut içeriklere sahiptir. Bedenin ahlakının güzelleşmesiyle şehrin ahlakının itidale sokulması böyle bir somutlamayı beraberinde taşır. Mizaç kelimesinin sıkça geçtiği söz konusu eserinde siyasete de bir mizaç tayin eden filozof, bu mizacı düzenleyen ve koruyan kişi olarak “ilk başkan”ı görmektedir. Fârâbî imam, filozof ve yasa koyucunun aynı anlama geldiğini düşünür.⁴⁶⁷ Mille tanımı incelendiğinde tanımdaki asıl vurgunun “ilk başkan” üzerinde yoğunlaştığı görülecektir. İlk Başkan’ın erdemli şehirdeki fonksiyonu, “İlk Sebeb’in” kâinattaki fonksiyonuna benzetilmektedir.⁴⁶⁸ Şehir halkının mutluluğunu sağlayacak kişi ilk başkandır.⁴⁶⁹ Fârâbî ilk başkanın erdemli olmasıyla toplumun erdemli olması ve ilk başkanın erdemsizlik türlerinden hangisine sahipse toplumun da o türe sahip olarak erdemsiz olacağını ifade etmiştir. İlk başkan teriminin yanında melik kavramını da kullanan filozof aynı şekilde bu kavramı da şehri mutluluğa ulaştıracak yönetici kişi için kullanmıştır.⁴⁷⁰ Tam burada kurulacak şehrin ana unsurunun ne olduğu belirginlik kazanacak ve ondan sonra yasa üzerine konuşulabilecektir. Çünkü bir toplumun hakikate göre yönetilip yönetilmediğini anlamak istiyorsak, ilk başkanın o toplumu vaz’ ederken güttüğü gayeye odaklanmamız gerekmektedir. Fârâbî, ilk başkanın erdemli şehri oluşturacak külli bilgilere faal akılla ittisali sonucu elde ettiğini düşünmüştür.⁴⁷¹ Fârâbî için hakiki mutluluğun, kozmik ilke ve illetlerin ne olduğunu kavramış kişinin filozof, bu ilkeleri somutlaştırabilme becerisine yani nazari bilgiyi tahayyül düzeyine erdendirip yasa vaz’ edebilme becerisine sahip kişinin de peygamber olduğu bir ayrım olarak başta göze çarpmaktadır.⁴⁷² O ayrıca faal aklın gayesinin de şehri mutluluğa ulaştırmak olduğunu düşünmektedir.⁴⁷³

Fârâbî’ye göre, filozof veya peygamber erdemli toplumun ve erdemli dinin kurucusudur. Filozof ve peygamber ilişkisi felsefe ve din ilişkisidir. Kitâbü’l-Mille eserinde bu konuya değinen Fârâbî için din, felsefenin bir temsîlidir.⁴⁷⁴ Sıradan insanların felsefî eğitim alamamaları onların felsefedeki hakikatleri anlamalarını

⁴⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlü’s-Se’ade* (Beyrut: Daru’l- ve Mektebetu’l-Hilal, 1992), s.94.

⁴⁶⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.32.

⁴⁶⁹ Fârâbî, *Fusulûn Münteze’a*, s.47.

⁴⁷⁰ الملك في الحقيقة هو الذي غرضه و مقصوده من صناعته التي يدبر بها المدن أن يفيد نفسه و سائر أهل المدينة السعادة الحقيقية، و هذه هي الغاية و هذه هي الغاية و الغرض من المهنة الملكية و “Gerçek melik şehirleri idare ettiği siyaset sanatıyla kendisine ve şehir halkına mutluluğu kazandırmayı amaç edinendir.” Fârâbî, s.47.

⁴⁷¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.32.

⁴⁷² Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.125.

⁴⁷³ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.82.

⁴⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s. 44; Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.67.

engellemekte ve bu sebeple onlar dinin görüşleri ve fiillerini takip ederek bu felsefî hakikatlere ulaşmaktadırlar.⁴⁷⁵ Başka bir eserinde ise felsefe-din ilişkisini öncelik, sonralık, sebep veya yetkinlik hatta bazen de şeref üzerinden açıklamaktadır. Bu eserinde bize felsefenin sebep ve zaman bakımından dini öncelediğini belirtmektedir.⁴⁷⁶ Fârâbî'nin nazarında, erdemli ilk başkan faal akılla ittisali sonucunda erdemli dini oluşturacak küllî bilgilere sahip olur.⁴⁷⁷ Faal akıldan aldığı tümel bilginin cüzi tikel bir uygulamasını gerçekleştirebilecek bu kişi "İlmü'l-Medenî" dediği siyasetin baş figürüdür ve onun temel gayesi mutluluk hakkındadır:

İlm-i medeni, ilk olarak mutluluğu araştırmaktadır. Bu ilim mutluluğun da iki çeşit olduğunu belirtmektedir: Mutluluk olduğu zannedilip aslında mutluluk olmayan mutluluk, gerçek anlamda mutluluk olarak mutluluk ki, bu türde bir mutluluk kendisi için talep edilmekte ve asla başka herhangi bir şeyi elde etmek için istenmeyen şeydir. Diğer şeylerin hepsi, ancak bu tür bir mutluluğu elde etmek için istenir ve elde edildiğinde de istek kesilir. Bu ise bu hayatta değil ancak bundan sonraki hayat olan ahiret hayatında olur ve "es-Saâdetü'l-Kusvâ" olarak isimlendirilir.⁴⁷⁸

Mutluluk dediği gayenin oluşması için gerekli bilgi ya tanrısal bir bilgilendirmeye ya da eğitimle olacağından, söz konusu kişi ya peygamber ya da filozoftur. Tümel bilgiyi tikel uygulamalara peygamberin dışında kimsenin dönüştüremeyeceğini düşünen Fârâbî, vaz' etme anlamındaki eylemi, ilke kurma anlamındaki eylemi ancak bir peygamberin yapabileceğini düşünmektedir. Fârâbî ilk başkanın bir peygamber olduğu hissiyatını vermekte ancak burada hem bir soru yaratmakta hem de buna dair bir cevaba eserlerinde rastlanmamaktadır. Bu soru: "İlk başkanın peygamberi de kapsadığı düşünüldüğünde, son peygamber olarak Hz. Peygamber sonrası ilk başkanın gelişini nasıl anlamalıyız?" Araştırmamızda bu soruya bir cevap vermiyoruz ama başka araştırmalara da ilham olacağını düşündüğümüz için bu soruya yer verme gereği hissettik.

Fârâbî yasama faaliyetini yapacak kimsenin sıradan bir insan olamayacağını düşünerek erdemli şehrin ilk başkanının özelliklerini sıralar:

(1) Birincisi, organlarının tam ve işler olması; organlarının kendileriyle ilgili

⁴⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s.48.

⁴⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s.70-91.

⁴⁷⁷ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi.*, s.129-153.

⁴⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s.52.

İşleri yapmada ona uyması ve organlarından biriyle bu organa ait bir iş yapmak istediğinde onu kolaylıkla yapması. (2) Sonra, tabiatı bakımından, kendisine söylenen her şeyi çok iyi anlayıp tasavvur etmesi ve (kendisine söylenileni) bu anlayışı sayesinde hem söyleyenin kastettiğine hem de söz konusu şeyin mahiyetine uygun olarak alması. (3) Sonra, anladığı, gördüğü, işittiği ve genel olarak idrak ettiği, şeyi çok iyi bir şekilde bellemesi ve özetle neredeyse hiç unutmaması. (4) Sonra, çok iyi bir kavrayışa sahip olması, zeki olması ve bir şey hakkında en küçük bir delil gördüğünde, bu şeyi delilin delalet ettiği, yönde kavraması. (5) Sonra, ifadesinin güzel olması; dilinin ona içinde olan her şeyi tam bir açıklıkla açıklamaya İmkân vermesi. (6) Sonra öğrenmeyi ve bilgi elde etmeyi sevmesi; bunun ardına düşmesi, kolay kavrayabilir olması; öğrenmenin meşakkatinin onu rahatsız etmemesi ve bu uğurda zahmet etmenin de ona sıkıntı vermemesi. (7) Sonra, tabiatı bakımından doğruluğu ve doğru insanları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi. (8) Sonra, tabiatı bakımından yemeye, içmeye ve cinselliğe düşkün olmaması; tabiatı bakımından oyundan eğlenceden uzak durması ve bu gibi şeylerin verdiği, hazlardan nefret etmesi. (9) Kendini üstün görmesi; onuruna düşkün olması, ruhunun tab ‘an çirkin ve alçaltıcı şeylere tenezzül etmemesi ve ruhunun tab ‘an bu şeylerin üstünde olması. (10) Sonra, dirhem, dinar ve sair dünyevi amaçların/malların, onun nezdinde değersiz olması. (11) Sonra, tabiatı gereği, adaleti ve adil insanları sevmesi, adaletsizlik/cevr ve zulümden ve bunları yapanlardan nefret etmesi; kendi yakınlarına ve başkalarına hak ettiğini vermesi ve buna (bunu uygulamaya) teşvik etmesi; adaletsizliğe uğrayanlara acıması, iyi, güzel ve adaletli gördüğü her şeyin yanında olması; adil olmaya davet edildiğinde inatçı, aksi ve dik kafalı olmaması, ama adaletsizliğe ve genel olarak çirkin şeyler yapmaya davet edildiğinde dik kafalı olması. (12) Sonra, yapılmasını gerekli gördüğü şeyle ilgili olarak tavizsiz bir kesin kararlılığa sahip olması ve bu konuda korkak ve zayıf iradeli değil cesur ve atılgan olması.

Fârâbî’ye göre birisi hakikat bilgisine sahip olsa bile toplumu yönetecek kanunu vazedemeyebilir. Bu anlamda onun için filozofun dahi yasa koyucu olarak tek başına kalmasının kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Bunun nedeni tümel ve tikel arasında

irtibatı kurabilecek bir aklın yanı sıra tahayyül gücüne de ihtiyaç duyulmasıdır.⁴⁷⁹ Dolayısıyla siyaset dediğimiz şey hakikat bilgisini insanların kendi kabiliyetlerini açığa çıkaracağı bir toplumsal düzene ve yaşam formuna dönüştürebilme sanatıdır. Bunun kurucu unsuru Fârâbî'nin mille teorisinde filozof-peygamberdir (er-Reisu'l-evvel). Burada bazı soruların da gündeme geldiği aşikârdır. Fârâbî kurduğu bu şehir teorisinden sonra içkin bir şekilde peygamberle filozofu eşitliyor mu? Soruyu bütün olarak ele almadığımız takdirde konu hakkında hataya düşebiliriz. Fârâbî'de en üstün insanın, eşyanın hakikatini bilen aynı zamanda bunu insanların yaşayabileceği hayat formuna dönüştürebileceği şekilde somutlaştırma becerisine sahip olan insan olduğu ortadadır.⁴⁸⁰ Nitekim evrenin müdebbiri olan Tanrı, evrene ve bölümlerine, onlara tabiatlarını saran yaratılışlar ve doğal yatkınlıklarla birlikte, varlıklarını, kalıcılıklarını sağlayacak yetkinliklerini vermişse⁴⁸¹ ilk başkanın da toplumu oluşturan sınıfları düzenleme, toplumdaki bireyler arası hiyerarşiyi inşa etme, meslekleri en doğal ve yatkınlıklarına uygun şekilde kurma gibi görevlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Bu görev tanımının filozof ve peygamberlerin görev tanımlarıyla örtüşmesi, her iki grubun da birbirleriyle olan ilişkilerini senkretik bir yapıda ortaya konma ihtiyacını doğurmaktadır. Tanrı hem âlemi hem de gönderdiği vahy vasıtasıyla şehri yönetmektedir. Peygamber ve filozof mukayesesinde peygambere bir üstünlük verilecekse bu ona verilen tümel hakikatleri tikellere de dönüştürebilecek bir tahayyül gücüne sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir. Dahası peygamberin bunları belki de tikellere dönüştürülmüş biçimde alımlama kapasitesine de sahip olmasıdır. Tasavvuftaki velayet ve nübüvvetin birbirleriyle ilişkisinin anlatımına benzer şekilde, nasıl ki her peygamberin bir veli yönü ve bir de nebilik yönü var ise ve o velilik yönü temel yönünü teşkil ederken nebilik yönü insanlara o hakikati ulaştırmakla ilgiliyse, filozofluk ve peygamberlik tikel ve tümeller arası ilişkilerdeki somutlaştırma ve soyutlaştırma faaliyetleri de bu minvalde bir benzerlik içermektedir.⁴⁸²

Sonuç olarak Fârâbî'de en üstün insan hem nazari hem de tahayyül gücünü bir arada kullanabilen insandır. Üstünlüğün aracının bu olmasına rağmen üstünlük niteliği kazandıran şey her iki gücü kullanarak yasa vaz' edebilmenin kendisidir. Filozofun faal

⁴⁷⁹ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 117-125.

⁴⁸⁰ Fârâbî, s.125.

⁴⁸¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi.*, s.178 .

⁴⁸² Fârâbî, *Tahsîlü's-se'âde*, s. 187-188.

akılla iletişimini kesintili, peygamberin ise vahy vasıtasıyla daimi bir iletişiminin olması peygamberlik mi yoksa filozofluk mu üstün tartışmasında konuya bütüncül bir bakış açısının gerekliliğini gösteren bir diğer sebep olarak önümüzde durmaktadır. Örneğin peygamberler, tahayyül gücüne sahiptirler ancak hakikat bilgisini tümel yolla elde etmezler. Filozoflardaki gibi kavram ve önerme bilgisine de sahip değildirler. Filozoflar ise hakikat ve önerme bilgisine sahiptirler ancak elde ettikleri bilgiyi insanların hayat formuna dönüştürebilecek somutlaştırma ve tahayyülleri peygamberdeki şekliyle bulunamayabilir. Bunları salt şekilde karşılaştırmak yerine Fârâbî felsefesinde açıkça ifade edildiği şekliyle en üstün insanın tahayyülü ve nazari gücü bir arada kullanan insan olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu güçler ancak mille sınırları ve şehir dâhilinde yasa kurup işlerlik kazanabilmekte ve inanç ve davranışlar manzumesini bir toplumun yaşam standardı haline dönüştürebilmektedirler. Fârâbî bu anlamıyla er-reisu'l-evvel ifadesini özel olarak kullandığında bunun Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî'ye göre toplumun başındaki yönetici tek bir kişi olabileceği gibi, bazen bir grubun yönetimiyle de bu sağlanabilir. Tek kişi olması halinde “melikü's-sünne” adını alır, bir grup olduğunda ise buna “sünenin başkanları”, “kanuna göre reisler (rüesâu's-sünne)” adı verilir.⁴⁸³ İnsanlar bir araya gelmeye karar verdiklerinde ihtiyaçlarının çok çeşitli olması ve ihtiyaçlarını kendisiyle karşılayacakları kaynakların da sınırlılığı, ortak ürettikleri artı değerın paylaşımında bir ilkeye ya da ilkelere ihtiyaç duymalarını gerektirmektedir. Güzel ve iyi dediğimiz şeylerden sınırlı sayıda olması ve bu sınırlı sayının üstünde insan adedinin bu artı değeri talep etmesi, bahsi geçen artı değerin yasa ile adil paylaşımını gerekli kılmaktadır. Yasaları olmayan toplumlarda bu durumu gözümüzde canlandırdığımızda göreceğimiz şey bozgunculuktan ve fitneden başka bir şey olamaz. Bu arzu nesneleri için ilk saldıranlar ve elde edenler güçlüler olacaktır. Şayet bir yasa olmazsa bu sınırlı sayıda arzu nesnesini elde etmek için güçlü olanlar, şehvet ve gazap güçleri dolayısıyla harekete geçecek ve kan dökülmesi kaçınılmaz olacaktır. Çünkü yasanın yokluğunda gücü elinde bulunduranlar artı değeri tekellerine alacaklardır.

Fârâbî'nin medînesi'nin diğer önemli unsuru ve hakikatin ancak onun varlığı ve eliyle işlevsellik kazanacağı İnsan'dır. Ona dair söylemleri bu meseleyi kuşatacak bir kavrayışa sahip olmamız noktasında önemlidir çünkü o, toplumsallığa zorunlu biçimde

⁴⁸³ Fârâbî, *Fusulün Münteze'a*, s.67.

ihtiyaç duyması ile siyasal-toplumsal organizasyonun biricik aktörü olmuş ve artık iradeye sahip bir varlık olarak, kendisini yetkinleştirebilecek güce sahip olmuştur.⁴⁸⁴ İnsanın öneminin “benim için iyi bir yaşam” nedir? sorusunun peşine düşmesiyle ilgilidir. “Benim için iyi bir yaşam nedir?” sorusunu sormak insanı kendisiyle mutlak anlamda ilgili bir arayışa sokmaktadır. Bu sebeple Fârâbî’nin siyaset teorisini arayan biri, onun varlık teorisiyle karşılaşacaktır. İnsan ve toplum hakkında konuşmak, insanı âlemde nereye yerleştireceğimiz ve insanın erdemle ve mutlulukla ilişkisi hakkındaki sorularla yakından ilişkilidir. Fârâbî’nin tüm mesaisi bu konular üzerinde yoğunlaşmış gibidir. İnsan dışında herhangi bir canlının kemali hakkında konuşmak istediğimizde özel olarak onun varlığın bütünü hakkında bilgilenmesinin, tümel bilgilere sahip olmasının gerekliliğini düşünmeyiz. Herhangi bir hayvan türü yetkinliğinin nerede olduğunu sorup bunu arayan bir niteliğe sahip değildir. Kendi varlıklarının insanda olduğu gibi bir şuurla farkında değildirler. Bu farkında olmama halinin onlarda mevcut avantajı da yok değildir. Bu dünyada var olduklarında kendi gayelerini, yetkinliklerini gerçekleştirmiş olmaktadırlar. Aynı durumu bitkiler hakkında da düşünebiliriz. Bir erik ağacı belirli şartlarda yetiştiğinde yetkin bir eriğe dönüşüp maksadını gerçekleştirmiş olur. İnsan ise kendi maksadını kendisi inşa eden bir varlıktır. Bu da her halükarda insana âlemin bütünü hakkında, varlık hiyerarşisindeki yeri hakkında bir şuur kazanma vazifesi yüklemektedir. Bütün mesainin kendisi için harcandığı en temel problem işte bu arayıştır.

Biz insan olmamız bakımından böyle bir yükümlülükle, mesuliyetle karşı karşıyayız. Varoluşumuz bize böyle bir mesuliyet yüklemekte ve bütün bunlara duyarsız kalamamaktayız. Bu sorularla zihnimizi meşgul etmek istemesek ve mezkûr meselelerden soyutlamaya çalışsak dahi kendimizi bu sorularla tabiatımız itibarıyla karşı karşıya buluyoruz. İnsan duyarsız kalamadığı bu şeyin ardına düştüğünde varacağı yer ve bu arayışın sonunda insanın kendi anlamını nasıl bulacağı ile ilgili sorunun cevaplarından biri, Fârâbî’nin siyaset ve toplum teorisinde ortaya konmuştur. Başka bir açıdan bu teori insana ilişkin bir cevap vermektedir. Fârâbî bireysel yetkinlikle bir toplumun yetkinliği arasında paralellik olduğunu düşünmekte ve kâinata içkin hiyerarşik düzenin, erdemli şehirdeki toplumsal düzenle arasında bir benzerlik kurmaktadır. Bu benzetme ilk başkanın altındaki hiyerarşi ile bedende bulunan uzuvlar arasında da bir

⁴⁸⁴ Fârâbî, *Felsefetü Aristûtalîs* (Beyrut: thk. Fevzi en-Neccar, 1971), s. 130. Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 171.

benzerlikle anlatılmaktadır.⁴⁸⁵ Tanrı ile evren, tanrı ile faal akıl, madde ile sûret, nâtık güçle nefsin diğer güçleri, bedende kalp ile diğer organlar arasındaki ilişki, başkan ile erdemli devlet/toplum arasındaki ilişkinin toplumsal-siyasal yapı ve düzende ideal başkanla diğer kişi ve organlar arasındaki ilişkinin en önemli referans kaynağını oluşturmaktadır.⁴⁸⁶

Fârâbî, tanımını itibariyle insan olmanın verili, doğuştan kazanılan bir şey olmadığını düşünmektedir. Onun düşüncesinde insan olmak belirli bir çabayı iktiza etmekte ve o çabayla vaki' olmaktadır. Fârâbî'ye göre doğarak değil, yaşayarak insanlığımızı kazanıyoruz.⁴⁸⁷

3.3: AMELÎ ve NAZARÎ AKLIN YASAMA ALANI OLARAK “MEDÎNE”

Klasik dönemde devlet kavramına karşılık gelebilecek bir sözcüğe rastlamıyoruz. Söz konusu dönemin İslam dünyasında örgütlenmiş toplum “medîne” kavramına tekabül etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’de de devlet kelimesi yerine Medîne kavramı kullanılmakta ve söz konusu kavram onun siyaset felsefesinde en yüksek mutluluk ve erdeme erişimin mekânı olarak tavsif edilmektedir. Ona göre erdemli toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük erdemli toplum, dünyanın yaşanabilir bütün yerlerindeki insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumdur. Orta erdemli toplum yaşanabilir dünyanın belirli bir bölgesinde bir millet tarafından oluşturulan toplumdur, küçük erdemli toplum ise, herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelerek oluşturdukları toplumdur.⁴⁸⁸ Fârâbî, devlet kelimesini kullanmamakla birlikte bazen mülk kavramını kullanmaktadır.⁴⁸⁹ Medîne teriminin Fârâbî siyaset felsefesinde ne anlama geldiği konusunda ihtilaf vardır. Konu ilk kez Abdurrahman Bedevî⁴⁹⁰ tarafından dile getirilmiştir. Fârâbî tarafından kullanılan Medîne’nin aslında Platon ve Aristoteles’in

⁴⁸⁵ Fârâbî, *Fusulün Münteze’a*, s.41.

⁴⁸⁶ Adnan Ayaz, “Fârâbî’de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), s. 179.

⁴⁸⁷ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.123.

⁴⁸⁸ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 117.

⁴⁸⁹ Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*; (Beyrut: Dar ve Mektebetü’l-Hilal, 1996), s. 80.

⁴⁹⁰ M. Cüneyt Kaya, “Bedevî, Abdurrahman”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

kullanımında olduğu gibi “polis” kelimesine karşılık olarak kullanılamayacağını daha çok anlamın miras alındığını belirtmektedir. Konu ile ilgili düşünceleri ise şunlardır:

Fârâbî'nin her zaman şehirleri ve milletleri (el-mudun ve'l-umam) ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Bu onu, polisi (şehir) devlet olarak gören ve ulustan siyasi bir varlık olarak bahsetmeyen Platon ve Aristoteles'ten farklılaştırır. Bu birkaç nedenden kaynaklanmaktadır: a) Birincisi, bir Yunan şehri anlamında şehir (polis) İslam'da yoktu. Fârâbî, İslam diyarında benzeri olmayan bu devlet biçiminden söz edemezdi. Etrafında sadece iki biçim gördü: Halife tarafından yönetilen İslam İmparatorluğu ve hilafetten farklı oranlarda bağımsızlaşan küçük dünyanın iki taraflı olarak bölünmesi: İslâm dünyası (dârü'l-islâm) ve diğer bütün (Müslüman olmayan bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklar için kullanılan) dârü'l-harb. Platon ve Aristoteles'in dünyasında benzeri olmayan bu siyasî duruma göre siyasî bakış açısını değiştirmek zorundaydı. Fârâbî'nin kullandığı medine kelimesi bu nedenlerle uygun değildir. Onu Platon ve Aristoteles'teki Yunanca polis kelimesine eşdeğer olarak anlarsak bu bizi yanıltabilir. Fârâbî, hocalarının terminolojisini koruyarak terimi anlamından arındırmıştır. Onun kaleminden medine (şehir) terimini her zaman rejim, devlet, hükümet ile eşdeğerdir.⁴⁹¹

Bu konuda Câbiri de Bedevi gibi düşünmektedir. Ona göre Fârâbî'nin Medîne kavramı ile kastettiği anlamın bugünkü anlamda bir şehirden ziyade daha çok insanları zümreler, devletler ve beylikler olarak yaşamaya sevk eden düşünsel ve sosyal bağların hepsi olduğunu savunur. Ayrıca o bu farklı büyüklükteki Medîne ayrımlarının fiziki ayrımlar olup sebebinin iktisadi olduğunu düşünür. Medîne kavramının ise soyut bir kavram olarak kullanıldığını belirtir. Cabirî'ye göre, Fârâbî evrensel bir devlet tasavvuru geliştirmemiş yalnızca bütün insanların söz konusu zorunlu ihtiyaçlar için birer topluluk oluşturduğunu ifade etmiştir.⁴⁹² Konu hakkında görüş belirten bir başka yazar ise Patricia

⁴⁹¹ Abdurrahman Bedevi, *Histoire De La Philosophie En Islam* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972), s. 557. (Çeviri için Şerafettin Doğu'ya teşekkür ederim.)

⁴⁹² “Burada gözden kaçırılmaması gereken husus onun bugün anladığımız manası ile "medine"yi kastetmediğidir. {Medine=Şehir} O, medîneler derken insanları; zümreler, devletler ve beylikler olarak yaşamaya sevk eden fikri ve sosyal bağların tümünü kastediyordu. Beşeri grup ve toplumları küçük, orta ve büyük diye tasnif edişine gelince; burada ifadenin konu içindeki yerini göz önünde bulundurmalı, bundan daha öte ve başka bir şeye ihtimal vermemeliyiz. Farabi, "tek başına yiyecek, giysi ve mesken sorununu çözemediği için doğası itibarıyla insan toplumsaldır" derken şunu göz önüne almaktadır: İnsanın toplumsallığı, ya beşerin bir ferdi olması itibarıyla yahut zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için kendi

Crone'dur: "Arapçaya medine olarak aktardıkları polis sözcüğüne "kendi kendini yöneten kent-devleti" anlamını değil, "siyasal olarak örgütlenmiş herhangi bir toplum", ya da sadece "toplum", hatta sadece "kent" anlamını yüklediler."⁴⁹³

Bize göre Medîne,⁴⁹⁴ polisin stoacı etkileniminden bağımsız olarak ele alınmamalıdır. Fârâbî Medîne'yi polis olarak alımlarken bunu mille bünyesindeki erdemli şehir olarak düşünüp, polisin Aristoteles sonrası siyasetteki konumuyla paralel şekilde değerlendirmiştir. Polis, Aristoteles sonrası Helen İmparatorluğu'nun ve akabindeki bölgesel yönetimlerin bünyesinde yaşamıştır. Tasarlanan evrensel siyasal biçimin bir unsuru olmayı temsil edebilecek potansiyele sahiptir. Bu sebeple Fârâbî, erdemli toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç türde ele almıştır. Erdemin bir şehir bağlamında ele alınmasıyla mamur dünyanın tamamında ele alınması aynı bütünün farklı ölçekteki siyasi bağlamlarından ileri gelmektedir. Allah'ın Medine'si olan âlemde tahakkuk eden düzen ve yetkinlik ya da kemal, şehirde de tahakkuk etmelidir.⁴⁹⁵ Polisi Stoacılık'ın etkisinden bağımsız şekilde ele almak Fârâbî'nin yaşadığı çağ için tahminimizce zor görünmektedir. Bu sebeple Bedevi'nin görüşlerini dikkate almakla beraber biz, Medîne'yi polis bağlamında ele almayı tercih ediyoruz.

Yetkin topluluklar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük olan, mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların bir araya gelmesi; orta olan, bir ulusun mamur dünyanın bir parçasında bir araya gelmesi; küçük olan ise bir şehir halkının belli bir ulusun yerleşim alanında bir araya gelmesidir. Yetkin olmayanlar ise köy halkının bir araya gelmesi ve mahalle

benzerleriyle yardımlaşarak kurduğu bir şehrin veya cemaatin ferdi olmak itibarıyla söz konusudur. Farabi'nin en büyük topluma (beşeriyete) orta topluma (ümme) ve en küçük topluma (medîne'ye) gerekli gördüğü yetkinlikten kastı; o toplumun fertleri arasında var olan ve onlara var olmalarını sağlayan yardımlaşma vasfından başka bir şey değildir. Köylerde, küçük yerleşim birimlerinde, yol kenarlarında ve evlerde mevcut olan topluluklar ise eksiktirler, kemal sıfatını kazanamazlar. Çünkü böyle topluluklarda insan hayatı için gerekli olan her şey tedarik edilememektedir. Bu eksik topluluklarda sanatlar ve zanaatların muhtelif türleri bulunamaz. Dolayısıyla bunların hepsi bir medîne'ye bağlıdır. Tıpkı medîne'nin ümmete, ümmetin de beşer toplumuna bağlı olması gibi. Buradaki bağlılık, her şeyden önce iktisadi bir bağlılıktır. Kemal vasfı, iktisadi bağımsızlık demektir. Kemal, beşeri hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterliliktir. O ihtiyaçlar ki insanı doğası itibarıyla sosyal hale getirmiş, ancak hem-cinslerinin yardımıyla varlığının devamını mümkün kılmıştır." Muhammed Abid Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), s. 96.

⁴⁹³ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s.417.

⁴⁹⁴ Benzer düşünün başka bir araştırmacı için bkz: "Fârâbî'nin mükemmel devletleri büyüklüklerine göre ayırt etmesi de Yunan ve Helen siyaset düşüncesinin bir etkisi sonucu olabilir. İçinde insanın mutluluğa erişebileceği en küçük siyasî birim olarak *medine*, Eflatun'un "polis"ine karşılık gelir." Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 182.

⁴⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, s.64.

halkının bir araya gelmesidir; sonra bir sokakta bir araya gelme, sonra bir evde bir araya gelme gelir ki onların (bir araya gelmelerin) en küçüğü evdir. Mahalle de köy de şehir için vardır. Ancak köyün şehir için var olması, şehre hizmetçi olması bakımındandır. Mahallenin şehir için olması ise, onun parçası olması bakımındandır. Sokak mahallenin parçasıdır, ev de sokağın parçasıdır. Şehir, bir ulusun yerleşim alanının parçasıdır, ulus ise, topyekûn dünya halkının/ehlü'l-mamure parçasıdır.⁴⁹⁶

Fârâbî bir yeryüzü devleti tasarlamıştır ancak bu kullanımını onun tüm beşeriyeti birleştirecek bir gayeyi taşıdığı manasında olmayıp, âlemin düzenini yeryüzünün düzeniyle benzeştirme çabasını içermektedir. Nitekim bu devlet onun varlık ve metafizik anlayışıyla bütünleyici bir mahiyete sahiptir. Abbasi İmparatorluğu, Samani Devleti⁴⁹⁷ ve Halep şehrinde gördüğü siyasal düzenler ona bu manada yol göstermiş olabilir. O bu devletlerde hem farklı toplulukları müşahade etmiş hem de farklı siyasi örgütlenmeleri tecrübe ederek bir siyasî ayrımlar inşa edebilmiştir. Filozofumuzun siyasal sistem teorilerinin merkezinde, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi şehir kavramı yer alır. Yunan toplumunun politik toplumsal ve politik örgütlenme biçimi olarak polisi görmesi ve bu biçim çoğu Yunan düşünürü için ideal bir toplumsal yapılanma olarak görülmüş, ondan küçük ya da büyük toplumsal ve politik birimlere ilgi gösterilmemesine rağmen⁴⁹⁸ Fârâbî'de kendisini bulan Medîne kavramı onun siyasi teorisindeki yapılanmalarının ölçek bakımından en küçüğü olmakla birlikte merkezinde yer almıştır. Polis etrafında gelişen Antik Siyasi Düşünce'nin alımlanışı ve dönüşümü sonrası İslam Siyaset Düşüncesine yöneticinin felsefe eğitimi almasının gerekliliği,⁴⁹⁹ hikmet vasfına sahip bir yönetici ya da yönetim erkinin seçim tarzıyla ilgili yeni bir teklif, ilk başkandan sonra gelen ikincil başkanların inanç ve şeriatla ilgili ilk başkanın koyduğu kurallara uyması, gibi yeni siyaset ilkeleri eklendi.⁵⁰⁰ Özellikle ilk başkanın felsefe eğitimi alması onunla filozof arasındaki farkı da ortadan kaldırmıştır.⁵⁰¹ Ahlaki eğitimi veya nefsi

⁴⁹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla: Tanrı, Âlem, İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 186.

⁴⁹⁷ Aydın Usta, "Sâmânîler", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁴⁹⁸ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 113.

⁴⁹⁹ Fârâbî, *Tahsîlü's-Se'ade*, s. 29.

⁵⁰⁰ Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s.90.

⁵⁰¹ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'ade*, s.38.

terbiye sanatını siyasi olanla veya idare sanatıyla ilişkilendirmek, Farabi'nin felsefesinin alamet-i farikasıdır.⁵⁰² Fârâbî, kanun koyucuyu her şeyden önce bir filozof olmakla nitelerken onun nübüvvetten ayrı bir yöneticiliğe sahip olduğunu söylemez, tam tersine kanun koyucu anlamına gelen vâdiu'n-nevamîs terimini Peygamber için kullandığını düşündürten kısımlar vardır.⁵⁰³

Şehir kelimesi hem mekânsal bir birliği hem de hakikat bilgisi ve onun somutlaştırılması etrafında örgütlenmiş bir topluluğu ifade etmektedir. Mekânsallığını aldığımız takdirde filozof hakkında toplumu dönüştürücü bir unsur hakkında konuşmayan, soyut anlamları idealize eden yanlış bir anlatı ortaya çıkabilir. Onun düşüncesinde toplumdan bağımsız bir insan söz konusu bile değildir, insanlık manasının tahakkuku için onun medeni olması şarttır.⁵⁰⁴ Kurduğu siyasal sistemde devlet ve toplum arasında bir ayrım yaptığını söyleyemeyiz. Onun toplumdan kastı aslında bu siyasal sistem ve örgütlenmeyi de içermektedir.⁵⁰⁵

Fârâbî'nin düşüncesinde merkezi bir yer teşkil eden peygamber uygulaması, Fârâbî'nin erdemli şehir isimlendirmesinin de sebebi olabilir. Fârâbî mevcut bir tecrübe üzerinden, değişen olgu ve hayata dair yeni bir siyaset ve ahlak teorisi geliştirmek istemiş görünmektedir. Fârâbî hakikat bilgisine sahip bir insanın aynı zamanda bu bilgiyi ifade edebilecek mütehayyileye de sahip olduğunu düşündüğünden bu insan etrafında örgütlenen toplumun gündelik anlamıyla erdemli olması gerekmemektedir. Fârâbî'ye göre erdemlilik, hakikat bilgisinin o toplumu organize edebilme becerisiyle ilgilidir.⁵⁰⁶ İnsan en yüce erdem olan aklî erdeme ancak böyle bir toplumda erişebilmektedir.⁵⁰⁷ Yani hakikate dair bilgi, mütehayyile gücüyle topluma sirayet ettiği takdirde toplum organize edilmiş ve erdemli olmanın imkânı oluşmuş demektir. Siyaset, erdeme ulaştıracak hakikate göre düzenlenmiştir. Mille teorisinin metafiziğe mülhak olan kısmını da içeren bu durum, bir toplumun organize edilebileceğini iddia eder. Teorinin ayrıntıları ise bu organizasyonun nasıl gerçekleştiğini ifade eder. Yöneticinin vasıfları, yönetilenlerin konumları, bilgiyi davranışlara dönüştürülebilme becerisini, bilgiyi kurumlara

⁵⁰² Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", s.294 .

⁵⁰³ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'âde*, s.43.

⁵⁰⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*; (Beyrut: nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Dârü'l-Meşrik, 1993), s. 36.

⁵⁰⁵ Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Divan Dergisi*, sy 27 (2009): s.122.

⁵⁰⁶ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.57.

⁵⁰⁷ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'âde*, s.16.

dönüştürebilme becerisini sunmaya çalışmaktadır.

Fârâbî erdemli bir toplum kurulabilmesi için ihtiyaç duyulan kavramsal şemayı ve bu siyaset gramerini inşa ederek sadece tasviri bir anlatımla yetinmeyip normatif bir teori inşa etmiştir. Nitekim Medînetü'l Fazıl'daki fazıl (erdemli) kelimesi, hem Medîne'nin fazıla olarak kurulabilme sürecini ele almayı taahhüt eder hem de fazıl olmayan medînelere ilişkin kendilerindekini sorgulayacak eleştirel bir düşünce sunar. Erdemli bir şehrin nasıl kurulacağını, böyle kurulmayan bir toplumun nasıl eleştirileceğini ve bu şehrin siyasi düzendeki eksikliklerini anlayabilme ilkelerini vermektedir. Fazıl kelimesi kendi başına nasıl değer yüklü bir kelime olduğu gibi fasık, cahil, dalle kelimeleri de kendi başlarına değer yüklü kelimelerdir. Bunlar Fârâbî için hem olguyu ifade eden tabirlerdir hem de bize olgunun siyasetini ifade eden tabirlerdir. Dolayısıyla Medînetü'l-Fâzıla'yı eğer ütopya devlet olarak anlamak zor görünmektedir. Tam tersi şekilde Fârâbî kurmuş olduğu teoride oldukça gerçekçi, gerçekleşmiş, fiilen olgu haline gelmiş sürecin tasvirini yapmaktadır. Bu bize ait bir görüş olsa da bazı İslam felsefesi tarihçileri bunun böyle olmadığını, onun hayal ürünü bir siyasal sistem tasarladığını düşünmektedirler. Bunlardan De Boer:

“Fârâbî daima akıl âleminde yaşıyordu. Fikir dünyasında melik, dünya malı bakımından ise fakirdi. Saadeti kitaplarda, kuşlarda ve bahçesindeki çiçeklerde buluyordu. Mensup olduğu ümmetin pek büyük önemi yoktu. Siyasî ve ahlâkî öğretileri, dünya işleri ve cihat bakımından bir yer işgal etmiyordu. Fârâbî, saf aklın mücerredâtı arasında kaybolmuştu.”⁵⁰⁸

Filozofun sadece politik anlamda değil zihin dünyası anlamında da hayali bir tavrının olduğu iddia edilmiştir. Oysa Fârâbî politik anlamda Fazıl kelimesinin yerini sapık, cahil, dalle, fasık gibi değerlerin alabileceğini bu türden değerleri üreten toplumsal yargıların da ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Medîne ya zaruridir, organizasyonu temel ihtiyaçları karşılamaktan ibarettir, ya maksadı zenginliktir, refah ve müreffehliği esas alır ya da fasıktır veya hakikate ilişkin iddiası vardır ama sapkınca hayat sürüyordur ya da dalle şehirlerinde göreceğimiz gibi aslını unutmuş bir hayatı vardır. Teori daima fiili bir durumu anlatma iddiasındadır. Fiilen var olan şeylerin tasvirinden ibarettir. Onlara ilişkin değer yüklü tabirlerde bulunur. Medînetü'l Fazıla ve Siyâsetü'l-Medeniyye

⁵⁰⁸ T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2009), s. 155.

eserlerinde bize, mevcutların ilkelerini anlatmayı taahhüt eder. Bu kitaplardaki ahlak ve siyaset bölümleri teoloji bahsinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla Fârâbî burada bize Medînetü'l fazıla dikkate alındığında fazıl bir toplumun hangi tür inançlara sahip olması gerektiğinin anlatmakla işe başlamaktadır.⁵¹⁰ Siyâsetü'l-Medeniyye'de ise medenî siyasetten kasıt, el-insanu'l-medenî'dir. Bu da Fârâbî'de ancak hakikat bilgisine sahip yönetici olarak kullanılır. Siyâsetü'l-Medeniyye'de, medeni bir siyasetin ilkelerin ne olduğunu anlatmakla başlar. Önce mevcutların mertebelerin sayımı, sonra sudur anlatımına geçer, varlık anlamının çoğalmasını ele alır.⁵¹¹ Bu kitaplarını anlamak için en önemli ilke; bütün mevcudatın asıl itibariyle mutlak varlığın bir açılımdan ibaret oluşudur. Mevcutların kendilerinde onları o kendiliklerini veren bireysellikleri ortadan kaldırılsa ve sadece varlık anlamları soyutlansa, bu varlık anlamlarının soyutluğu Tanrı'daki mutlak varlık içerisinde erimektedir.⁵¹²

Siyaset bilimi metafiziğin de yardımıyla “var olan şeylerin” yani gerçekliğin ilkelerinin arayışında, dış dünyanın ve onun makulâtının algılanmasından manevî dünyanın algılanmasına tedricî bir yolunu göstermektedir.⁵¹³ Yönetici ve yönetilenler arasındaki mertebe ve yönetilenler arasındaki hiyerarşinin inşası metafizik bir temele tekabül etmektedir. Hakikat bilgisine sahip yönetici, insanları kabiliyetlerine göre sınıflandırır. Her insanın hiyerarşideki konumu, yapısı, aynı zamanda kendi kemalini gerçekleştirme sürecini gözetir.⁵¹⁴ Bunun gerçekleştiği şehir ancak erdemli şehir olabilir. Bu şehrin erdemli olmasının sebebi, insanı kendi kabiliyetlerini açığa çıkarmayı, aklı yani insan ruhunun kemalini üstün tutup diğer güçleri onun hizmetine vermeyi amaçlamasında gizlidir. Aynı zamanda bu şehir, hakiki mutluluğa (es-Saâdetü'l-Kusvâ) ulaştırma özelliğine de sahiptir.⁵¹⁵ Bu şehrin halkı kabiliyetleri hakkında burhânî bilgilere sahiptir ve bu da sosyal düzenin hakikate göre düzenlenmesini sağlamaktadır. Bunların yanında erdemli şehirlerdeki halklar, İlk Başkan'ın onlara kazandırdığı nazarî, aklî, ahlâkî ve sînâî erdemlerle kendi iç ahlâkî disiplinlerini de pekiştirmektedirler.⁵¹⁶ Erdemli şehirler birden

⁵⁰⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 178.

⁵¹⁰ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 147.

⁵¹¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43.

⁵¹² Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.46.

⁵¹³ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 183.

⁵¹⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, s.13.

⁵¹⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.84-86.

⁵¹⁶ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.120.

fazla da olabilirler, bunun sebebinin erdemli şehirlerdeki halkların tasavvur seviyesinde aynı olmalarına karşın tahayyül seviyesinde farklılık arz edebilmelerinden ileri gelmektedir.⁵¹⁷ Erdemli şehirde peygamberinde içinde bulunduğu toplumun ruhani kemalinin zirvesi söz konusudur. Fârâbî için erdemli şehir insana özgü mutluluğun doğru tespit edildiği ve bizim için ne iyidir sorusuna doğru cevabın verildiği ve ardından bu cevap etrafında zanaatından siyasi organizasyonuna tüm kabiliyetlerin örgütlendiği toplumsal yapıya tekabül etmektedir. Erdemsiz şehirler bizim için ne iyidir sorusuna yanlış cevapların verildiği ve bu yanlış cevapların etrafında örgütlenen, bireyin itibarı ve kendisi için iyi olanın, arzu gücünün ve mutlak anlamıyla tatmininin peşinde ilerlediği şehirlerdir. Fârâbî, eğer saadetin ve hakiki kemalin yerini iktidar kavramı almışsa orasını erdemli şehir olmaktan çıkarır. Erdemli şehirlerin temelini oluşturan bazı ilkeler vardır. Bunlar kuramsal erdemler (el-fezâilü'n-nazariyye), düşünce erdemleri (el-fezâilü'l-fikriyye), ahlakî erdemler (el-fezâilü'l-hulkiyye) ve uygulamalı sanatlardır (es-sanâatü'l-ameliyye).⁵¹⁸ Kuramsal erdemler, varlıkların kesin bilgisinin elde edilmesiyle meydana gelen erdemlerdir. Düşünce erdemleri, kuramsal bilgilerin uygulamaya geçişi esnasında bu kuramsal amaçlar için en uygun araçların temini için uğraşan erdemlerdir. Ahlakî erdemler ise eylemlerin iyiliğe dönük olmasıyla ilgili erdemlerdir. Bireyin tabiatının ne iyi ne de kötüye dönük olduğunun düşünüldüğü bir durumda bireyin kuramsal erdeminin belirlediği, düşünce erdemlerinin en yetkin araçları sağladığı durumda, eyleme dönük erdemlerin de olması gerekmektedir. Bu erdem böyle bir amacı taşımaktadır. Uygulamalı sanatlar ise bireye donanım kazandıran, ona toplumda hak ettiği konumu ve mesleği kazandıran sanatlardır. Dolayısıyla Fârâbî'de toplumun işsiz bireylerini iş sahibi yapmalarını sağlayacak sanat da bulunmaktadır.⁵¹⁹

Erdemli şehirde bireyin saadeti ile toplumun saadeti birleşir. Bu sebeple bireyin amacını toplumun amacı ile birleştiren filozof için tüm şehir türlerinin bir amacı ve tanımlayıcı kavramı vardır. Görülüyor ki, Fârâbî'ye göre toplumları ve devletleri birbirinden ayıran temel ölçüt amaca ilişkin doğru bilgidir. Bu düşünce onun da bağlı olduğu ve Sokrates'in de kurucusu olduğu felsefe ekolüne dayandığını göstermektedir.

⁵¹⁷ Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.21, sy. (1976): s. 310.

⁵¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlü's-Se'âde*, s.119. Mustafa Yıldız, “Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü” (Doktora, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2009), s.166.

⁵¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlü's-Se'âde*, s.119-255.

Çünkü Sokrates de erdemi bilgiyle özdeşleştirmiştir. Fârâbî'nin ifadesiyle Aristoteles de bilginin iki amaç için edinilmesi gerektiğini söylemiştir. İlki insanın varoluş amacına uygun olarak aklını yetkinleştirmesi, ikincisi ise eksik bilgisini tamamlamaktır.⁵²⁰ Erdemli şehrin amacı ve tanımlayıcı kavramı mutluluktur. O, insanın mutluluğunu siyasetin belirlediğini ifade etmiştir. Siyasetlerin tanımlayıcı kavramları işte bu minvalde önem taşır.⁵²¹

3.3.1: Erdemli Medînedeki Muhalif Bireyler: Nevâbit

Bilgi ve erdem arasındaki ilişkinin en üst mertebesi erdemli şehri kurmaktır. Ancak erdemli şehirde yaşayıp, burhan yoluyla elde edilmiş bilgilerle yönetilen bu şehirde söz konusu bilgilere karşı çıkan karşı çıkan bireyler vardır. Bu kişiler çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Mutluluğu elde edecek işler yapmalarına rağmen temel amaçları mutluluk değildir. Nevâbit terimini kendinden önce Câhiz, *Risâle fi'n-nâbite* adlı eserinde kullanmıştır. Onun kullanımında nevâbit, zulmü sövmenin haksızlık olduğunu söyleyenler, cüz'î iradeyi reddedip her zulmü Allah'tan bilenleri, ulûhiyyet konusunda teşbihe düşenleri ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını ileri sürenleri kapsamına almıştır.⁵²²

Nevâbit kullanımına iki eserinde değinen Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde genel bir değerlendirme yapar⁵²³ ancak onun ayrıntılı nevâbit tasnifini *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eserinde görmekteyiz. Bu eserde altı ayrı sınıfta nevâbit tasnifi sunar⁵²⁴:

1. Fırsatçılar (Mütekannisûn): Bu sınıf mutluluğa ulaştıran eylemleri uyguladıkları halde gayeleri mutluluk değildir; saygınlık, yöneticilik ve zenginlik gibi erdemle kazanılması mümkün olacak başka niteliklere ulaşmayı hedef edinirler.⁵²⁵
2. Bozucular (Muharrife): Bu grup erdemsiz şehirlerin gayelerine yönelmelerine karşın içinde bulundukları erdemli şehrin yasa ve dini onları bu gayelerine ulaştırmaktan alıkoyar. Onlar da yasa koyucunun koyduğu

⁵²⁰ Fârâbî, *Felsefetü Aristûtalîs* (Beyrut: thk. Fevzi en-Neccar, 1971), s.130.

⁵²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 83.

⁵²² Câhiz, "Risâle fi'n-Nâbite", içinde *Resâ'ilü'l-Câhiz* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, 1979), s.14-18.

⁵²³ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.160.

⁵²⁴ Çeviri tarafımıza aittir.

⁵²⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.104.

yasaları kendi heva ve heveslerine göre yorumlayarak yasayı amacından saptırarak yanlış yorumlarlar.⁵²⁶

3. Sapkınlar (*Mârîka*): Bu tarz kimseler yasa koyucunun şehir için koyduğu gayeden başka gayelere kendi arzularıyla yönelirler. Yasa koyucuyu yanlış anlayarak, onun koyduğu yasaları olması gerektiği gibi değerlendirmezler. Bu sebeple bu gruptaki kişilerin gayesi erdemli şehrin ilk başkanıyla tamamen farklı yollara sapmaktadır.⁵²⁷
4. Doğruyu Arayanlar (Müsterşidûn): Kendilerinden hiçbir zaman emin olamayan bu kimseler bünyelerinde sürekli bir eksik kanı taşımaktadırlar. Esasında onlar erdemli şehre karşı çıkmaktan ziyade erdeme dair bilgilerin eksik yorumlandığını düşünerek sorgulama eğilimindedirler. Bu kişilerin elde ettikleri kanıtların daha üst ve yanlışlanamaz kanıtlarla çürütülmesi gerekmekte ve bu kişiler teorik olarak tatmin edilmelidir. Tatmin düzeyine erişilemediği takdirde onlara sunulacak üst bir tatmin düzeyi için arayışa girilmelidir.⁵²⁸ Fârâbî bu kişileri bir yergiye konu yapmamakta bilakis kullandığı r-ş-d kökünden gelen istirşad fiili bu kişilerde içkin bir filozof eğilimin varlığı dolayısıyla olabilir.⁵²⁹
5. Nevâbit tasnifinde herhangi bir özel adlandırma almayan ancak Fârâbî'nin onları tanımladığı iki grup daha var. Bunlardan ilki hakikati anlamaya güçleri yetmediği için, hakikati anlayan kişiler hakkında da yanlış sanılara düşerler. Fârâbî, onların asıl dertlerinin şeref veya egemenlik olduğunu ve hakikati konuşmak şöyle dursun aslında yalan söylediklerini düşünmektedir. Böylece yaptıkları eylem hem hakîkati yalanlamak hem de onu edinmiş kimseleri küçük görmekten ibaret olur. Bazıları da hiçbir bilgiye nihâî doğruluk anlamında ulaşamayacağını, ulaştığını iddia eden herkesin yalancı olduğunu iddia etmişlerdir. Fârâbî bu kişilerin filozoflar nazarında “kara cahil” olarak nitelendiğini ifade etmiştir.⁵³⁰

⁵²⁶ Fârâbî, s.104.

⁵²⁷ Fârâbî, s.105.

⁵²⁸ Fârâbî, s.105.

⁵²⁹ İlai Alon, “Farabi’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”, içinde *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s.221.

⁵³⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.106.

6. Özel adlandırma almayan bir diğer ve son grup ise imgeleme gücüne sahip olmadıkları için, imgelemlerini yanlış düşünür ve onları tartışma konusu yaparlar. Bu kişilerin zihinleri hakikatin bizatihi kendisiyle problemlidir. Gerçek varsa bile bugüne kadar doğru şekilde kavranılmamıştır. Bu kişiler öğrenmek için yeterli zaman gibi her türlü imkâna sahip olsalar dahi hakikat yolculuğunun sıkıntılarına dayanacak güçleri yoktur. Bu sebeple hakikat yolculuğunun yolcularını hep kıskanır ve onların aslında saygınlık ve zenginlik peşinde koşan kişiler olduklarını görünümünü yaratmaya çalışırlar.⁵³¹

Fârâbî erdemli şehrin bu muhaliflerinin kendi başlarına herhangi bir geniş topluluk ya da şehir kuramayacaklarını düşünmektedir. Onların erdemli şehirdeki varlıkları hem şehirdeki erdemin bizatihi kendisi hem de erdemli şehrin erdemli yurttaşları için tehlike arz etmektedir. Bu sebeple tasnifteki grupların şehirden kovulmaları, cezalandırılmaları ve ağır işlerde çalıştırılmaları gerekmektedir. Yine de es-Siyâsetü'l-Medeniyye'nin son cümlesinde bu kimselerin erdemli şehrin içerisinde kendilerini gizleyeceklerinden bahseder ve kitabını sonlandırır.⁵³²

3.4: ERDEMLİ MEDİNEYE MUHÂLİF MEDİNELER

Fârâbî erdemli şehre zıt olan şehir türleri için dört adet şehir sayar. Erdemli şehir münferit olmasına rağmen erdemsiz şehir türleri birden çoktur ve onların erdemli şehirle herhangi bir irtibatı bulunmamaktadır.⁵³³ Erdemli bireye zıt bireyler olan nevâbit hakkında altı farklı tasnif sunan filozof, burada sunduğu dörtlü tasnifte cahil şehir, fâsık şehir, değiştirilmiş şehir ve sapkın şehirleri açıklamaktadır. Şimdi sırasıyla erdemsiz şehre zıt olan bu şehirleri anlatacak ve konuyu orada noktalayacağız:

- 1- Câhil Şehir: Mutluluğu bilmeyen ve ona dair herhangi bir fikri olmayan şehirdir. Aslında bütün erdemsiz şehirlerin ortak özelliği onların yurttaşlarının mutluluğun bilgisinden habersiz olmalarıdır. Onlar bu bilgiye ulaşmak isteseler dahi bunu anlayacak kabiliyete sahip olamamaktadırlar. Erdemsiz şehirler aslında erdemden yoksun şehirler değildir. Onların

⁵³¹ Fârâbî, s.106.

⁵³² Fârâbî, s.107.

⁵³³ Fârâbî, *Fusulün Münteze'a*, s.92.

erdem olarak saydıkları hedeflerin gerçek erdemden uzak olmaları dolayısıyla böyle bir isimlendirme almışlardır. Bu erdemsiz erdemler saygınlık, zenginlik, özgürlük ve cinsellik gibi türlerdir. En yüksek mutluluk ise bunların hepsinin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Câhil Şehrin erdemsiz yurttaşlarının mutluluk olarak kabul ettikleri bu türlerin zıddı türler ise saygı görmeme, fakirlik, sınırsız özgürlüğe sahip olmama ve hastalık gibi türlerdir. Mutluluğa dair bilginin yoksunluğu bilgiyle özdeşleşen erdemin de yokluğunu doğurmaktadır. Sanıların yönettiği bu şehrin kendilerine ait tanımlayıcı kavramları vardır. Erdemsiz şehir türlerinden ilki olan câhil şehir türleri kendi içerisinde altı farklı politikaya sahip erdemsiz şehirlere ayrılmaktadır.⁵³⁴

1.1: Zarûret Şehri (el-Medînetü’z-Zarûriyye): Temel erdeminin yeme, içme, giyinme, barınma ve cinsellik gibi zarûrî ihtiyaçlardan oluştuğu şehirdir. Bu şehirde esas olan bedendir. Tanımlayıcı kavramını da “bedensel ihtiyaçlar” oluşturmaktadır.⁵³⁵

1.2: Alçaklık Şehri (el-Medînetü’l-Beddâle): Temel erdeminin ve tanımlayıcı kavramın “para” olduğu bu şehirde yurttaşlar zenginlik ve servete ulaşmak üzere yardımlaşırlar. Bu şehir Platon’un “Oligarşi” düzenine tekabül etmektedir.⁵³⁶ Fârâbî burada zenginliği kınayan bir tavır sergilememektedir. Zenginliğin erdem olarak addedilip onun şehrin gayesi kılınmasını eleştirmektedir. İlkel bir yaşam tasavvurunu yansıtan bir önceki şehir türüne nazaran bu şehir türü aslında bir üst seviyeyi bize göstermektedir. Toplum kurulmuş ve artı değer üretilmeye ve refah artmaya başlamıştır ancak bu üretim amaçsallaşmamalı ve sadece araçsallaşmalıdır. Sanki Fârâbî yerleşik hayata geçişin evreleriyle erdeme ulaşma arasında bir benzerlik inşa etmeye çalışmaktadır.⁵³⁷

1.3: Eğlence Şehri (el-Medînetü’l-Hissa): Yurttaşlarının zenginliği elde etmeleri sonrası ulaştıkları refahta derinleştikleri bu şehrin temel erdemi ve

⁵³⁴ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.131.

⁵³⁵ Fârâbî, s.132.

⁵³⁶ Platon, *Devlet*, 550d.

⁵³⁷ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.132.

tanımlayıcı kavramı “eğlence”dir. Halkının yegâne amacı duyulur olsun ya da tahayyül olsun eğlenceye ulaşmaktır.⁵³⁸

1.4: Saygınlık Şehri (el-Medînetü’l-Kerrâme): Fârâbî erdemsizliğin türlerine sanki evreler halinde anlatmakta ve somut erdemsizliklerden soyut erdemsizliklere doğru bir geçiş yapmaktadır. Bu soyut erdemsizliğin ilk türüne de bu şehirde rastlıyoruz. Bu şehrin temel erdemi ve tanımlayıcı kavramı “saygınlık”tır. Bu devletin yurttaşları hem kendi aralarında hem de başka milletler (umem) nazarında sürekli adı anılan, yüceltilen, övülen ve ululanan kişiler olmaktır. Şehir onlara bu övülmeyi ulaştıracak her türlü görkemi kazanmak üzere birbirleriyle yardımlaşır. ⁵³⁹ Bu şehir Platon’un “Timokrasi” düzenine tekabül etmektedir.⁵⁴⁰

1.5: Zorba Şehir (el-Medînetü’t-Tağallüb): Bu şehrin temel erdemi ve tanımlayıcı kavramı başka şehirler üzerinde “egemenlik kurma”dır. Şehrin amaç olarak bu egemenliği kurmamakta gerçek amaçları bu egemenlikten ulaştıkları zaferlerden elde ettikleri zevklerden ibarettir.⁵⁴¹ Bu şehir Platon’un “Tiranlık” düzenine tekabül etmektedir.⁵⁴²

1.6: Demokratik Şehir (el-Medînetü’l-Cemâiyye): Erdemsiz câhil şehir türlerinin sonuncusu ve altıncısı ise demokratik şehirdir. Demokratik şehrin temel erdemleri ve tanımlayıcı kavramları “özgürlük ve eşitlik”tir.⁵⁴³ Bu şehir Platon’un “Demokrasi” düzenine tekabül etmektedir.⁵⁴⁴ Bu şehirlerde yöneticiler insanların kendi amaçlarına, hevalarına uygun düşecek şekilde tayin edilmektedir. Bu şehrin insanları amaçlarına aykırı hareket eden liderleri barındırmamaktadır. İnsanların en çok arzu duyduğu ve göç etmek istediği şehirlerdir. Bunun da belli başlı sebepleri vardır; ticaret çok olmakta ve insanların iyi veya kötü, hakikate dair ya da batıla dair ne varsa tüm bu arzularını yaşama imkânı sunulmaktadır. Bu tercih özgürlüğünün demokratik

⁵³⁸ Fârâbî, s.132.

⁵³⁹ Fârâbî, s.132.

⁵⁴⁰ Platon, *Devlet*, 545b-550c.

⁵⁴¹ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.132.

⁵⁴² Platon, *Devlet*, 562a-569c.

⁵⁴³ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s.133.

⁵⁴⁴ Platon, *Devlet*, 555b-562a.

şehirlerde bulunmasından dolayı başka erdemsiz şehirlerdeki insanlar da bu demokratik şehirlere arzu duyarlar. Fârâbî'ye göre özgürlük ve eşitlik idealleri erdemli şehrin idealleri değildir. Fakat Fârâbî'nin bu şehirler tasvirini incelediğimizde bu cahil şehirler içerisinde hakikat bilgisine sahip insanın yetişebilmesi noktasında en elverişli şehirlerin de yine demokratik şehirler olduğunu görüyoruz. Çünkü özgürlük bir ideal olduğu için demokratik şehirlerde insanların kendi kemallerini gerçekleştirmesi engellenmez. Diğer şehirlerde ise bu kemal arayışı engellenir. Bu demokratik şehirlerin bir diğer üç özelliği de şunlardır: Ana ideallerinin özgürlük ve eşitlik olması, hakiki bir liderlerinin olmaması ve kamu menfaatinde eşitliğin olması. Farabi erdemli bir şehri inşa etmenin demokratik ve tiran rejimlerinde daha mümkün ve kolay olacağını da ifade etmiştir.⁵⁴⁵

2.1: Fâsık Şehir: Bu şehrin tanımlayıcı kavramları ve erdemleri erdemli şehirler aynı olmasına, mutluluğu, Allah'ı, ikinci akledilirleri, faal aklı ve erdemli şehrin yurttaşlarının bilmesi gereken her şeyi bilmelerine rağmen, bu şehrin yurttaşlarının eylemleri erdemli şehrin yurttaşlarının erdemleri değildir. Bu şehrin yurttaşları makam, mevkii, şeref ve egemenlik gibi erdemsiz şehrin yurttaşlarının amaçlarını kendilerine amaç edinirler.⁵⁴⁶ Teoride herhangi bir erdemsizlik taşımamalarına rağmen, pratikte sundukları erdemsizlikler, erdemsiz şehir türlerindeki temel erdemsizlik ve tanımlayıcı kavramları içlerine almaktadır.⁵⁴⁷ Fârâbî için salt bilgi mutluluk için yeterli değildir. Fârâbî sunduğu süreçte sanki erdemsiz şehirlerden erdemli şehre ve erdemli şehirden tekrar erdemsiz şehirlere doğru bir başkalaşımı tasvir etmektedir. Sanki erdemli şehir yozlaşmaya başlamıştır.

2.2: Başkalaşmış Şehir (el-Medînetü'l-Mübeddele): Şehrin eskiden sahip olduğu mutluluk, Allah, ikinci akledilirler, faal akıl ve erdemli şehrin yurttaşlarının bilgisi ve eylemlerinden başkalaşım artık başka erdemsiz bilgi ve eylemlere sahip oldukları şehirdir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.94-102.

⁵⁴⁶ Fârâbî, s.103.

⁵⁴⁷ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.133.

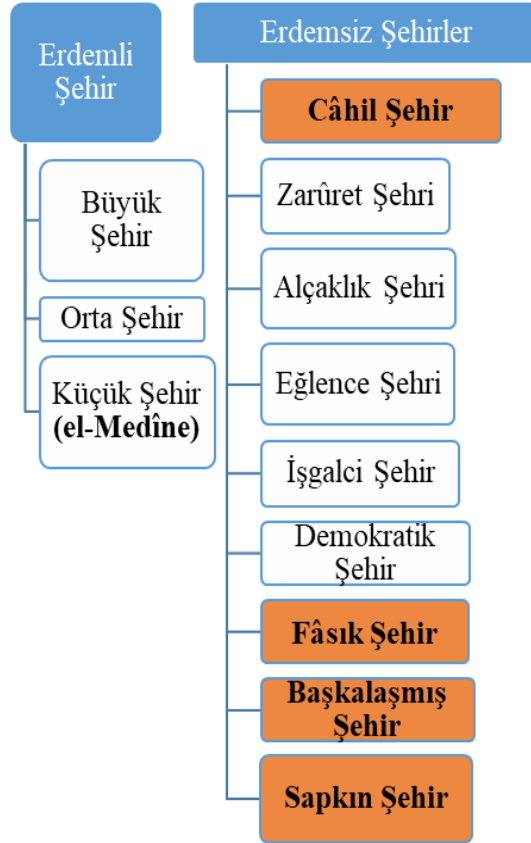
⁵⁴⁸ Fârâbî, s.133.

2.3: Sapkın Şehir (el-Medînetü'd-Dâlle): Bu şehrin tüm kavramları asıllarından sapmış ve yerine sahteleri inşa edilmiş kavramlardır. Bunların başında mutluluk gelir. Şehrin kurucusu kendine öyle olmadığı halde kendisine vahyedildiğini iddia eder. Mutluluk, Allah, ikinci akledilirler, faal akıl hakkında onların gerçekliklerine uygun olmayan birtakım bozuk görüşler atfederler ve bunlara inanırlar.⁵⁴⁹

Sonuç olarak Fârâbî'nin siyaset teorisinde tüm şehrin hakikat bilgisine sahip bir yönetici etrafında örgütlenmesi gerekmektedir. Artı değer in adil dağıtımını medîne tayin ederken bu tayini yapacağı yasaların içeriğini de medîne'nin amacı belirlemektedir. Fârâbî'nin siyaset teorisi şehri eleştirel bir dille ele almamızı sağlayan üst değerleri barındırmakta ve ana değerlerden hareketle şehri ele almayı, siyasal yapıyı çözümlemeyi sağlamaktadır. Bugünün toplumlarında dahi, toplumların mevcut siyasal sistemlerini eleştirel bir gözle ele almaya imkân vermesi açısından hala canlılığını koruyan bir teori olduğunu düşündürmektedir ele almaya imkân vermesi açısından hala canlılığını koruyan bir teori olduğunu düşündürmektedir.

⁵⁴⁹ Fârâbî, s.133.

Tablo 1: Fârâbî’de Şehir Türleri



3.5: PEYGAMBER ve ŞEHİR: İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

İbn Sînâ, Abbâsî Devleti'nin ve dolayısıyla hilafet kurumunun gücünün azaldığı siyasî çalkantıların yoğun yaşandığı bir dönemde eserlerini neşretmiştir.⁵⁵⁰ Samani, Büveyhî ve Kâkûyî Hanedanlıklarında bürokraside yer almış ve farklı siyasî tecrübeler edinmiştir.⁵⁵¹ Buna rağmen siyaset konusunda müstakil bir eser yazmadığı bilinmektedir. Amelî felsefeye dair ikincil edebiyat ekseriyetle Fârâbî'yi ele almakla beraber İbn Sina'nın konu hakkındaki görüşlerini değerlendiren ikincil literatürde⁵⁵² onun şehri ve siyasî düşüncesini ele alan eserler de bulunmaktadır. En kapsamlı eseri olarak kabul edilen eş-Şifâ külliyyatında teorik felsefeyi tüm ayrıntılarıyla ele almasına rağmen, amelî felsefe konusunda kitabın Metafizik bölümünün son kısmında birkaç noktaya değinmekle yetinmiştir.⁵⁵³ İleri yaşlarında konuyu genişleteceğine dair ifadelerine rastlansa da⁵⁵⁴ “*Uyûnu'l-Hikme, Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, eş-Şifâ'nın el-Medhal kitabı, Dânişnâme-i Alâî, el-Hikmetü'l-Meşrûkiyye*” adlı eserlerindeki kısa anlatılar dışarıda tutulacak olursa konu hakkında müstakil bir eser kaleme almadığı ortadadır.

İbn Sînâ'nın şehir hakkındaki düşüncesini serimlemek için önce onun peygamberlik hakkında düşüncelerini sunmak zorundayız. Bu düşüncelerini sunmak içinse önce onun amelî felsefeye dair düşüncesini ortaya koymamız gerekmektedir.

el-Medhal adlı eserinde bireyin tercih ve eylemleriyle irtibatlı olmayan şeyleri nazarî (teorik) felsefenin konusu yaparken, tercih ve eylemlerle irtibatlı şeyleri amelî (pratik) felsefenin konusu yapmıştır. Bu anlamda teorik ve pratik akıllar da birbirlerinden farklılaşmaktadır. İbn Sînâ öncelikle amelî aklın bedeninin yönetiminden sorumlu olduğunu ve tikel insan fiillerinden gerçekleştirilmesi gerekeni ortaya koymaktan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Amelî aklın gerekli fiilleri ortaya koymadaki

⁵⁵⁰ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), s. 6.

⁵⁵¹ İbn Sînâ'nın hayatıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz: Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: İsam Yayınları, 2018).

⁵⁵² Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*; Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999); Miriam Galston, “Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy”, *The Review of Politics* 41, sy 4 (1979): 561-77; Muhsin Mahdi, “Avicenna: Practical Science”, içinde *Avicenna: Practical Science*, ed. Yarshater Ehsan (London: Encyclopedia Iranica, 1989); M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy.27, (2009): 57-91; Hümeysra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese” 5, sy 1 (15 Nisan 2019): 1-36. Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*.

⁵⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal* (Kahire: nşr. Fuâd el-Ehvânî vd, 1952), s.12.

⁵⁵⁴ İbn Sînâ, s.13.

amacı, seçime dayalı hedeflere ulaşmak, yani iradî fiiller gerçekleştirmektir.⁵⁵⁵ Amelî felsefenin amacı ise bilginin davranışlara dönüştürülmesi aracılığıyla yetkinliğe erişmek ve bireyi, evi, şehri de bu yetkinliğe erdirmektir. Nazarî felsefe ise bilgiye erişmekle ilgilenir.⁵⁵⁶ *Uyûnu'l-Hikme*'deki amelî felsefenin ahlâk, tedbîrû'l-menziil ve tedbîrû'l-müdünden oluştuğunu söyleyerek Aristotelesçi pratik felsefe tasnifine uyduğu ortadadır.⁵⁵⁷ İbn Sînâ amelî felsefe ve nazarî felsefenin gayeleri hakkında ise birinde amacın hakikate ulaşmak olduğunu diğesinde ise hayra ulaşmak olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁸ Amelî aklın esas görevi bilgiye sahip olmanın dışında bilgiye dönük hareketleri yönetmektir. Bu yönetim, bedeni, aileyi ve şehri kapsamına almaktadır. İnsanın bünyesinde bulunduğu ay altı âlemde varlığının sürdürülebilirliğini sağlayan amelî aklın söz konusu işlevi, nefsi bilinçli tercihe dayalı tikel fiillere doğru hareket ettirirken ne tür bir amaca sahip olduğunu gözler önüne sermesi açısından da önem taşımaktadır.⁵⁵⁹ *el-Medhal*'de amelî felsefenin tikel işlevselliklerini anlatır şekilde sunduğu pasaj amelî felsefe-siyaset-şariat ilişkisi açısından da önem taşımaktadır:

Pratik felsefeye gelince o, (a) ya bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesiyle ilgilidir. Bu, Siyaset ilmidir. (b) Ya da özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeylerle ilgilidir ve Ev idaresi olarak bilinir. (c) Ya da tek bir kişinin nefsinin arındırmadaki halini düzenlemeyle ilgilidir. Buna, Ahlak ilmi denir. Bütün bunların genel olarak imkânının kavranması, nazari burhan ve şer'i tanıklık ile olurken ayrıntısı ve ölçüsü (ayrıntılı olarak her bir durumun ve ölçüsünün belirlenmesi) ise ilahi şariat ile gerçekleştirilir.⁵⁶⁰

el-Medhal'deki tedbîrû'n-nefs, tedbîrû'l-menziil ve tedbîrû'l-müdünden oluşan amelî felsefe anlayışından farklı olarak *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı eserinde nazarî-amelî hikmet ayırımına başvurmuştur. Bu sefer amelî hikmetin kapsamına ferdi

⁵⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s.67.

⁵⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*, s.12.

⁵⁵⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme* (Beyrut: nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, 1980), s. 16.

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*, s. 14.

⁵⁵⁹ Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 62.

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş-Medhal*, s. 7.

yönetim ve tedbîrî'l-menzili ve erdemli-erdemsiz siyasal organizasyon biçimlerini dâhil edip, toplumsal siyasi konulara ilişkin de bir kısımlandırma yapar. Burada siyasetin nübüvvet ve şeriat olmak üzere iki yönü olduğuna da değinir. Amelî hikmetin birincisi kısmını ev ve şehir hayatında “insanın” hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasını sağlayacak ahlak ve eylemleri nasıl olmalıdır sorusuna ayırır ve bu bahsin Aristoteles’in “*Nikomakhos’a Etik*” adlı eserinde geçtiğinden bahseder. Amelî hikmetin ikinci kısmında ev yönetimi konusunda ise Yeni Pisagorcu düşünür Bryson’un konu hakkındaki eserine de atıf yaparak bireyin kendisi ve eşi, evi, mal varlığıyla ilişkisini mutluluğun gaye edindiği bir eksende nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusunu sorar. Amelî hikmet tasnifinin üçüncü kısmını ise yönetici türleri ile erdemli-erdemsiz siyasal organizasyon biçimlerinin sürdürülebilirliklerini ve yok olmalarını sağlayan ilkelerin neler olduklarına ayırır. Bunların bilindiklerinden bahseder ve bunların da Platon ve Aristoteles’in siyaseti konu alan eserlerinde incelendiğinin söyleyip bahsi tamamlar.⁵⁶¹ Bundan sonra sanki okuyucuya asıl bahse girdiğini hissettirir şekilde bir yanlış anlaşılmayı değerlendirir. Bu da insanların felâsifedeki yasa koyucuların yasalarının düzmece ve entrika dolu olduklarını düşünmelerini içerir. İbn Sînâ felâsifedeki yasa koyucunun aslında İslam’daki sünnet ve vahyin inişiyle ilgili olduğunu ifade eder. Araplarında vahyi getiren meleği namus olarak ifade ettiklerini söyleyerek ortak bir kavramsallaştırmanın varlığına işaret eder. Son olarak nübüvvet ve şeriatın dâhil olduğu amelî hikmetin bu kısmın dört temel ilkeyle kaim olduğu düşünür. Bunlar aynı zamanda yasa koyucu sanat olarak ifade edilen ilmin de içeriğini oluşturmaktadır. Bu ilkeler: a) Nübüvvetin gerekliliği; b) İnsanın varlığı, yaşamı ve ölüm sonrası hayatı için nübüvvetle olan gereksinimi; c) Toplumdan topluma, devirden devire değişen şeriatlara karşın, - nübüvvetle kaim şeriatın- uhdesindeki ortak tümel ilkeler ve bu ilkeyle ilişkili ve onu daha da kurumsallaştıran son bir ilke olarak da d) İlahî peygamberlik ve batıl davetçilerin tamamı arasındaki fark.⁵⁶²

Dânişnâme eserinde amelî hikmetin üç çeşidinden bahseder. Bunlar bireysel ahlâk, ev yönetimi ve siyasettir. Hepsinin ortak amacının dünyevî hayatımızda yapmamız gerekenleri ve uhrevî hayatımızda buna binaen karşılaştığımız şeylerle ilgili bilgi sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Siyasi yönetimin ise iki kısımdan oluştuğunu

⁵⁶¹ İbn Sînâ, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme”, çev. Halide Yenen, *Kutadgubilig*, sy 14 (2008): 85.

⁵⁶² İbn Sînâ, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme”, çev. Halide Yenen, s.85.

belirterek diğer tasniflerden farklı bir tasnif ortaya koyar. Bu kısımların ilkinin kanunların niteliği ikincisi ise siyasetin niteliğidir.⁵⁶³ *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde ise diğerlerine benzer yönde ifadelerine rastlanılmakla beraber burada “yasa koyuculuğu” ev, yönetimi, şehir yönetimi için ortak bir hale getirir. Hepsini için ortak kanunların olmasının gerekliliğinin önemini belirterek “yasa koyuculuğu (es-sınâ‘atü’ş-şâri‘a)” amelî hikmetin dördüncü bir unsuru olarak ekler.⁵⁶⁴

İbn Sînâ'nın eserlerine göre amelî hikmet tasnifleri Tablo 2’de verilmiştir.⁵⁶⁵

Tablo 2: İbn Sînâ'nın eserlerine göre amelî hikmet tasnifleri

Fârâbî <i>İhsâ</i> , 79-92 Medenî Felsefe	İbn Sînâ I <i>Aksâm</i> , 264 Amelî Felsefe	İbn Sînâ II <i>Dânişnâme</i> , 134 Amelî Felsefe	İbn Sînâ III <i>Mantiku'l-meşrikiyyîn</i> , 7-8 Amelî Felsefe
→ Ahlâk	→ Ahlâk	→ Ahlâk	→ Yasa Koyucu Sinaat
→ Siyaset	→ Ev Yönetimi	→ Ev Yönetimi	→ Ahlâk
→ Fıkıh	→ Siyaset	→ Siyaset	→ Ev Yönetimi
→ Kelâm	→ Yönetici ile ilgili kısım	→ <i>Şerâi'</i> (Asl)	→ Siyaset
	→ Peygamberlik ve şeriatla ilgili kısım	→ <i>Siyâsât</i> (Fer')	

Amelî hikmetin söz konusu tasniflerinden sonra⁵⁶⁶ yasa koyucunun İbn Sînâ felsefesinde neye tekabül ettiğini incelememiz gerekmektedir. Çünkü onun için birey, ev ve şehir arasındaki bütüncül ilişkinin temel noktasını yasa koyucu teşkil etmektedir. Hem yasa koyma olarak ifade ettiği “taknîn” hem meşru kanun hem de yönetici arasında bir ilişki kurmaktadır. Ancak bunlar arasında yasa koyucuya özel bir önem atfettiği ortadadır. Çünkü her bir konu arasında sağlıklı ilişkiyi sağlamanın temelini yasa koyucu tayin etmektedir. Bu kişinin peygamber olduğunu ifade ederek felsefe-din ilişkisi bağlamında Fârâbî’den daha belirgin bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶⁷ Fârâbî’de yasa

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s. 134.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyîn* (Kum: Mektebetü Âyetullahü'l-Uzmâ En-Necefi el-Mer'âşi, 1405), s. 8.

⁵⁶⁵ İlgili tablo “Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, 2019, s. 9.”dan alınmıştır.

⁵⁶⁶ Konuyla ilgili bir başka çalışma için bkz: Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 80.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyîn*, s. 7-8. naklen, Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 79: “Bundan dolayı ev yönetiminin yönetici açısından müstakil bir kısım (*bâben müfreden*) haline getirilmesi ve [yine] şehir yönetiminin yönetici açısından müstakil bir kısım haline getirilmesi uygundur. [Ancak] ev ve şehir için kanun koyma işinin (*taknîn*) ayrı ayrı gerçekleştirilmesi uygun değildir. Bunun yerine en uygunu; küçük ortaklık [yani ev] ve büyük ortaklık [yani şehir] söz konusu olduğunda, uyulması gereken şeyleri kanun

koyucu olmanın imkânı konusundaki serbestliğin karşısında İbn Sînâ'daki yasa koyuculuk ve yasa koyucu olmanın imkânını, ilahi olmalarıyla özdeşleştirilmektedir. Bu sebeple herkes bu sanatı elde edemez. Akıl sahibi olmak ve varlıkların ilkelerinin bilgisine sahip olmak bu mevkiî elde etmek için yeterli değildir.⁵⁶⁸ Birey, ev ve şehre dair bilgimiz müstakil olarak ele alınsa dahi ev ve şehir için siyaseti belirleyen yasanın ortak bir yasa koyucu etrafında belirlenmesi gereklidir. Bu yasa koyucu da peygamberdir. “Yasa koyucu sanat” yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız muhtevasıyla ahlak, ev yönetimi ve siyaset ile filozofun (din de dâhil olmak üzere) metafizik öğretisi arasında bir köprü vazifesi görmekte, peygamberin şahsında bu üç amelî ilmin temel ilkelerini sağlamaktadır.⁵⁶⁹ İlgili sanatı elde etmek de belirli ilkelere tabidir. Bu ilkelere amelî hikmet konusunda değinmiştik. İbn Sînâ *eş-Şifâ*’nın “Metafizik” bölümünde amelî hikmete ayırdığı kısım yasa koyuculuk sanatının özelliklerini edinmemizde başvuracağımız en önemli kaynaktır.

3.5.1: İbn Sînâ’da Erdemli Medînenin Kurucu Özellikleri

Şehirle farklı düzeyde ilişkileri bağlamında öne çıkan tüm bu unsurlar arasında İbn Sînâ’nın peygamberin merkezinde kurduğu şehir anlayışı onu konuyu ele alan diğer filozoflardan ayırmaktadır. Bu sebeple onun şehir anlayışını doğru anlamanın yolu peygamberlik hakkında görüşlerinden⁵⁷⁰ geçmektedir. İbn Sînâ için şehrin tanımı onun eyleme yönelik işlevinden geçmektedir. Şehri, insan doğasının bir gereği olarak onun yaşaması gereken bir alan olarak açıklar:

Bilindiği gibi insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka bir hemcinsiyle yeterli hale gelmesi gerektiği gibi, hemcinsinin de onunla ve benzerleriyle

olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olmasıdır ki, o da peygamberdir (*nebî*). Yönetimi üstlenen kişi (*mütevelli*) ve nasıl yönetmesi gerektiği hususuna gelince, en uygunu bunları birbirine karıştırmamamızdır. Her kanun koyma işini ayrı birer kısım (*bâb*) olarak değerlendirirsen bunda bir sakınca yoktur, ancak en uygununun; ahlaka dair bilgi, ev yönetimine dair bilgi ve şehir yönetimine dair bilgidir her birinin müstakil hale getirilmesi olduğunu ve “yasa koyucu sanat” (*es-sînâ’atü’ş-şâri’a*) ve nasıl olması gerektiğinin de müstakil bir mesele olarak değerlendirilmesi olduğunu görürsün.”

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrıkıyyîn*, s. 8.

⁵⁶⁹ Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s.82.

⁵⁷⁰ “Peygamberliğin İspatı” hakkında yazdığı risale için bkz: Hüseyin Aydın, Enver Uysal ve Hidayet Peker, “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vîli Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (1998).

yeterli hale gelmesi gerekir. Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmalarının nedeni budur.⁵⁷¹

Şehri oluşturan zorunlu ihtiyaçların, insanın doğası ve başkasına olan muhtaçlığı sebebiyle ortaya çıktığına değinen İbn Sînâ, pratik ihtiyaçlarla şehrin gerekliliği arasında ilişki kurmaktadır. Bu ilişkiyi daha da güçlendirerek, şehrin pratik ihtiyaçlarının yeme, içme ve diğer tüm pratik işlerin üstünde olduğuna değinmektedir. Bunun toplumun kurulması ve unsurları arasında erdemli bir ilişkinin sağlanmasıyla eşdeğer tutmaktadır. Ortak görüş, ilke ve siyasete sahip örgütlenme biçimleri toplum, bunun zıddına birbirleriyle ilişki kuramayıp kendi başlarına ilkeler inşa etmiş kişilerden oluşan yapılara topluluk ya da kalabalık adlandırması yaptığına rastlanmaktadır. Sonuç olarak şehir kendini topluluk ya da kalabalığa benzeyen kırsaldan farklı kılmak zorundadır. Kırsala peygamber inmediği gibi, şehir kırsala değil kırsal şehre benzemelidir. Bu benzeme gerekliliği ile ilgili şunları ekler:

Şehir şartlarına göre, şehri kurmada dirayetli davranmayıp hemcinsleriyle birlikte sadece “topluluk” oluşturmayla sınırlı kalan kimseler, insanlara uzak benzer izlenimi verirler ve insanların yetkinliklerinden yoksundurlar. Bununla beraber, böylelerinin bir topluluğa ve şehirlilere benzemeye muhtaç olmaları gerekir.⁵⁷²

İnsan, yetkinliğe ulaşmak istiyorsa şehirde yaşamalıdır. İnsanı yetkinleştirmek için kurulmuş pratik ilimlerin kaynağı olan peygamber böyle bir yetkinlik alanı olarak şehre iner. İnsanlara uzaklıkla yetkinliğe uzaklık arasında, peygambere uzak olup batıl dinlere yakın olmanın ilişkisi gibi bir ilişki vardır. Böyle bir yetkinliğe ulaşmak isteyen insan dirayet göstererek potansiyelini gerçekleştirmelidir.⁵⁷³ Görünen o ki İbn Sînâ, insanın tahakkuk etmeyi bekleyen yetilere sahip olduğunu ancak bu yetilerin ortaya çıkması için bir erdem alanına ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Ancak bu yetilerin her insanda aynı

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. II (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 187/907.

⁵⁷² İbn Sînâ, II:s. 187/907.

⁵⁷³ James Morris, “İbn Sina: Felsefesinin İslam’daki Yeri”, içinde *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s. 155-156.

olmadığı hissini de veren filozof farklı düzeydeki insanların farklı düzeylerdeki şehirler inşa edeceğini düşünmektedir. Şehirdeki insanların görüş ayrılığına düşmemeleri ve kurmak istedikleri ortaklık sayesinde yetkinliğe ulaşmaları için de ihtiyaç duyacakları unsurlar vardır. Bu unsurları “yasa ve adalet” olarak ifade etmiştir. Görüş ayrılığını ortadan kaldıracak kurumlar için de yasanın ve yasa koyucunun mevcudiyetine atıf yapar:

Bu durum açık olduğuna göre, insanın varlığında ve bekasında (hemcinsleriyle) ortaklaşması gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi, bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İlişkide ise, bir yasa (sünnet) ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucu ve adil gerekir. Bu yasa koyucu ve adilin de insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde, insanlar görüş ayrılığına düşer ve her biri lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı zulüm sayar.⁵⁷⁴

İbn Sînâ'nın şehrindeki temel otorite din yani peygamber gibi görünmektedir. Şehrin düzeyini belirleyen aslında peygamberin mevcudiyetidir. Şehri kendi başına bırakmanın tehlikeli olduğunu düşünerek yasanın kendisi şehri topluluk olarak vasıflandırdığı oluşumlardan ayırır. Yasa eylemin düzeyini belirler hatta ona daha üst bir yetkinlik alanı yaratır. Yasanın bir diğer önemi insan doğasındaki bencilliğin de varlığıdır. Kendi başına bırakılan insan toplumun ürettiği artı değeri ele geçirmeye ve diğer insanların hakkını çiğnemeye başvurabilir. Bunun engellenmesi ve şehri kurma ve yönetme görevine peygamberin getirilmesi gerekmektedir. Burada tüm insanları kapsayan yasanın rasyonel bağlayıcılığı sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorunu dinin felsefeyi reddetmekten ziyade aslında onu onaylayan bir duruşu olduğuna inanan filozof nübüvvetin ispatıyla şehrin temellendirmesi arasında doğal bir ilişki kurmaktadır. Çabasının rasyonel bağlayıcılık ve dini nassın açıklanmasının bir mekânı olarak şehir olduğunu anlayabiliriz.⁵⁷⁵ Bağlı olduğu bürokrasilerin de etkisiyle pratik bir siyaset tasavvuruna sahip olduğu düşünülebilir. Şehri anlamamanın metafizik bir çabasına girmedığı

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, II: s. 187-188/908.

⁵⁷⁵ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 175-178.

daha çok işlevsel ve dinin belirleyici olduğu bir şehir tasavvuru geliştirdiği anlaşılmaktadır. Dînî nasların felsefî açıklamalarına girişmesi, naslardaki sembolik dilin yoruma ihtiyaç duyduğunu düşünmesinden ileri gelebilir. Bu düşüncesini şu sözlerinden anlıyoruz: “Allah’ın hitabının, yaratılış itibarıyla istidatlı olanları felsefî araştırmaya sevk edecek şekilde işaret ve remizleri de kuşatmasında bir beis yoktur.”⁵⁷⁶

3.5.2: İbn Sînâ’da Erdemli Medînenin Unsurları ve Türleri

İbn Sînâ’da erdemli şehir iki temel esas üzerinden düşünülmelidir. Bunlardan ilki erdemli şehrin kurucu özelliklerinin tespit edilmesi, ikincisi ise erdemli şehrin unsurları ve türlerinin ortaya konmasıdır. Platon’un Devleti ve Fârâbî’nin Erdemli Şehri hakkında düşünmenin verdiği imkânla İbn Sînâ’nın erdemli şehir söyleminin çerçevesini çizmeye çalışacağız. İbn Sînâ matematik dışındaki tüm ilimleri içine alan *el-Hikmetü ’l-Arûziyye* adlı eserinde Platon ve Fârâbî’deki şehir türlerini mezc eder görünmektedir. *Metafizik* bölümünde ve *en-Necât* adlı eserinde ona ait şehir tasavvurundan özetle bahsederken *el-Hikmetü ’l-Arûziyye*’deki “Aristoteles’in Retorik adlı Eserinin Anlamları Hakkında” bölümündeki “Cüz’î Retorik Türlerinin İstişaredeki Yeri” başlıklı fasılda konusu bakımından üç tür retorikten (hitâbet) üç tür toplumsal sınıftan ve dört tür şehirden ve altı farklı politika türünden bahsetmektedir. Bu sınıflandırmalar hem erdemli şehrin unsurları hem de türlerinin tespit edilmesi açısından önem taşımaktadır.

Üç tür retorik’in ilki siyâsî (el-Müşâviriyye), ikincisi adlî (el-Müşâciriyye), üçüncüsü ise törensel (el-Münâfiriyye) retoriktir. Siyâsî hitabetin ilgili olduğu zaman, gelecek zamandır ve amacı da doğru olanı belirleyip dinleyicileri yönlendirmede yardımcı olmaktır. Adlî hitabet geçmişteki eylemlerle ilgilidir ve amacı adaletin gerçekleştirilmesidir. Törensel retorikte ise şimdiki zaman kullanılır ve bunun amacı da ele alınan konuyu övmek veya yermektir.⁵⁷⁷

İbn Sînâ *el-Hikmetü ’l-Arûziyye* adlı eserinde yönetici kelimesine karşılık olarak “vâdiü’s-sünen” terkiibini kullanmakta ve bazen de “reis” kelimesini kullanmaktadır. Bir önceki bahiste geçen peygamberin şehrin merkezindeki konumuyla ilgili yaklaşımını bu

⁵⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü ’ş-Şifâ: Metafizik*, II: s. 190/912.

⁵⁷⁷ Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s.129.

eserinde de sürdürmektedir. İbn Sînâ tüm bu bürokrasinin hayrda, şerde, kolayda, zorda, iyide, kötude, adalette ve zulümde ortak olduklarını ifade etmiştir.⁵⁷⁸

İbn Sînâ, Aristoteles'teki toplumsal sınıf türlerine benzer şekilde üç tür toplumsal sınıftan bahsetmektedir.⁵⁷⁹ İbn Sînâ, şehirdeki toplumsal sınıfı üçe ayırmaktadır. Bunlar: zengin, orta sınıf ve fakir sınıf. Bu tasnif bize, İbn Sînâ'da şehrin toplumsal mahiyeti hakkında bilgi vermektedir.⁵⁸⁰

Bunun yanında İbn Sînâ, dört tür şehir türünden bahsetmektedir ve bu şehirler, demokratik, oligarşik, monarşik, aristokratik şehir türleridir. Şimdi sırasıyla bu şehir türlerini inceleyecek ve şehir türlerinin içerisinde İbn Sînâ'nın bu şehirlere yerleştirdiği politika türlerinden bahsedeceğiz. Şehir türleri diye ifadelendirdiğimiz kısımda İbn Sînâ aslında “medeniyyat” demiş ve bu da “yurttaşlık” anlamına gelmektedir ancak biz burada yurttaşlı saran siyaseti belirleyen şehir olduğu bilgisinden hareketle şehir türleri isimlendirmesini daha uygun bulduk.

1. *Demokratik Şehir*: Halkından en erdemsizi ve en erdemlisinin cezalar, saygınlık ve siyasete katılım bakımından eşit olduğu şehir türüdür. İbn Sînâ burada Aristoteles'in ve Platon'un demokratik şehir tanımına çok benzer bir tanım yapıyor. Demokratik şehirlerde yöneticiler oybirliğiyle kararlaştırılır ve bu oy birliğinin sonucunda atanan yönetici onların ilk başkanı olur. Bu şehir türündeki politika için “cumhuriyet (cemâiyye)” adlandırması yapar. Biraz sonra hepsini sıralayacağımız politika türleri arasında en erdemsiz politika türü olarak “cumhuriyet” türünü gösterir.⁵⁸¹
2. *Oligarşik Şehir*: İbn Sînâ bu şehir için bayağı şehir adlandırmasını yapmaktadır. İbn Sînâ bu şehirdeki belirleyici unsurun bolluk olduğunu ve şehirde iki tür politika türü olacağını ifade etmiştir. Bu politika türlerinden ilki tiranlık ikincisi ise oligarklıktır. Tiranlığı belirleyen sahip olunan zenginlikler arasındaki seviye farklarıyla ifade eden İbn Sînâ, en zengin olanın başa geçeceğinden bahseder. Oligarkların yönettiği şehir ise tiranlık gibi olmayıp zenginliklerine ihtiyaç duyulan kimselerin yönettiği şehir

⁵⁷⁸ İbn Sînâ, *El-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû')*, (Beyrut: thk. Muhsin Salih, Dar'al-Hadi, 2007), s. 93.

⁵⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, 1993, 1290a.

⁵⁸⁰ İbn Sînâ, *El-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû')* s.93.

⁵⁸¹ İbn Sînâ, *El-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû')*, s. 93.

olarak tanımlanmıştır. İkisi arasında tiranlığın varlığının uzun süre devam edemeyeceğın bunun sebebinin de çok başlılık olduğunu söylemiştir. Ancak oligarkların yönettiğı şehrin, oligarkların güçleri devam ettiğı sürece devam edeceğini ve sayılarının artıp çok başlı bir siyasetin meydana gelmesinin onların sürdürülebilirliklerine bir zarar vermeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁸²

3. *Monarşik Şehir*: Bu şehir, yöneticisinin gözünde bir tebaa ve köle mahiyetindedir. Şehrin yöneticisi tebaasını düşmandan ve diğer beklenmedik tehlikelerden koruyarak konumunu sağlamlaştırır. Şehrin yöneticiliğı hanedan bireyleri arasında el değıştirir. Bu şehir bozulmaya başladığında tiranlığa evrilme ihtimali çok yüksektir. İbn Sînâ, şehirlerin evrimleşmeleriyle ilgili konuşurken Aristoteles ile benzer ifadeler kullanır.⁵⁸³ Bu şehrin politika türü ise “asalet politikası” olarak belirlenmiştir.⁵⁸⁴
4. *Aristokratik Şehir*: Yöneticisinin halkın hem nefşânî erdemlerde hem sınıî erdemlerde halkının en erdemlisi olduğu şehir türüdür. Yönetici, halkın en bilgini ve en takvalısıdır. Bu yöneticinin altındaki yöneticiler sırasıyla: yasa koyma sanatını bilen, askerlik sanatını bilen yöneticiler olarak sıralanmaktadır. Bu şehirdeki yönetici sınıfı bir grup insan oluşturabilir çünkü onlar tek bir amaç uğrunda birleşmiş tek bir nefş gibidirler. Bu amaç ise mutluluktur. Bu şehir türünde bilgi ve erdem eyleme dönüş şekilde ve gerçek anlamıyla birleşirse buradaki politika türü İbn Sînâ’nın deyişiyile “Seçkinlerin Politikası”dır. Bu politika gerçekleştiğı takdirde Allah’ın kâinatta ve insan bedeninde koyduğu düzen şehirde de gerçekleşir. Gerçekleşmesi halinde ortadan kalkması ya da bozulması çok zordur. Eğer bozulursa önce monarşik şehir türüne sonra ise tiranlığa evrilir.⁵⁸⁵

⁵⁸² İbn Sînâ, s. 94.

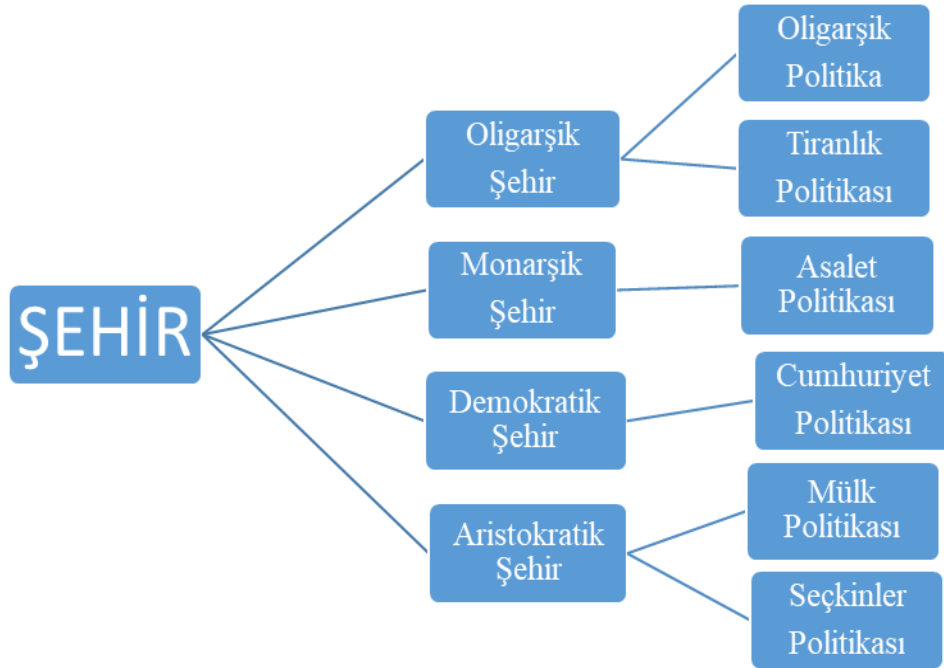
⁵⁸³ Aristoteles, 1287a.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, s. 94.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, s. 94.

İbn Sînâ bahsi geçen şehir türleri arasında bir erdem hiyerarşi kurmakta ve daha önce zikretmediği “Monarşi”⁵⁸⁶ Politikası”nı da bu hiyerarşiye eklemektedir. Bu hiyerarşi şu şekildedir: “Bu politika türleri arasındaki en erdemlisi monarşi politikası, sonra seçkinlerin politikası sonra saygınlık politikasıdır. En erdemsizleri ise sırasıyla; tiranlık, oligarklık ve cumhuriyet oluşturmaktadır.”⁵⁸⁷ İbn Sînâ ilginç bir şekilde yaşadığı dönem ile bahsi geçen politika türlerinde bazılarıyla yaşadığı dönemle ilgili bir tür tespiti ortaya koymaktadır. Bu tasvirde o yaşadığı ülkenin tiranlık ve oligarşiden müteşekkil olduğunu ve bunun yanında “asalet politikası”nın ve biraz da cumhuriyetin bulunduğu bahsetmektedir. Seçkinlerin politikasının ise çok az olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁸ Fârâbi’den farklı olarak Aristoteles’ten yaptığı alıntılarında daha kısa alıntılar tercih etmesi onun Politika eserinin bir kısmına eriştiğinin delili olmakla birlikte, dönemin İslam dünyasının siyasî ortamıyla benzerlikleri açısından bilinçli kavramsal tercihler olabilir. Siyasî meselelerde doğrudan konuya giren bir üslupta olması İbn Sînâ’ya farklı bir anlatı kazandırmıştır. Şehir tasavvurunda daha çok Aristoteles etkindir. Dînî ve felsefî etkinin onun şehrinde ortak hareket etmesi Fârâbi’de daha baskın gözüken felsefî etki bakımından onu özgünleştirmiştir.

Tablo 3: İbn Sînâ’da erdemli şehir ile erdemsiz şehirler ve politikalar



⁵⁸⁶ İbn Sînâ' burada “mülk” kelimesini kullandığı için ifade edecek başka bir kelime gözükmemektedir.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *El-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû')*, s. 94.

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, s. 95.

3.6: BİREYDEN MEDİNEYE ERDEMİN İNŞASI

İbn Bâcce (ö.533/1139) tek kişinin yönetimi “tedbîrû’l-mütevahhid” kavramsallaştırmasıyla toplumsal bir varlık olarak insanın erdemli bir toplumda yaşaması ve oraya katılmasının dışına çıkarak, erdemsiz bir toplumda yaşayan bireyin erdemle ve şehirle ilişkisini ele almıştır. Onun siyasetle ilgili en önemli eserinin adı da “Kitâbü Tedbîrû’l-Mütevahhid”dir. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere siyaset düşüncesi bireyin erdemle kendini yönetmesinin kılavuzluğunu içermektedir. İbn Bâcce’nin siyaset düşüncesinde en çok etkilendiği ve bunu eserinde de yer yer hissettirdiği iki filozof vardır. Bunlardan ilki Platon iken ikincisi Fârâbi’dir. Bu etkilenim İbn Bâcce’nin söz konusu isimlerle görüş birliğine sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersi İbn Bâcce hem idealar meselesinde hem de erdeme toplumsal olarak ulaşma konusunda farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Biz siyaset düşüncesiyle ilgilendiğimiz için idealar meselesine burada değinmeyeceğiz. İbn Bâcce’nin şehir yönetimiyle ilgili olarak ortaya yeni bir şey koymak iddiasında olmadığı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir. Kendisi erdemli şehir, bozuk yönetim biçimleri ve bunların özellikleri gibi konularda özetleyici bilgi vermekten ileri gitmemiştir.⁵⁸⁹ Onun hem “Kitâbü Tedbîrû’l-Mütevahhid” adlı eseri hem de “Risâletü’l-Veda” adlı eseri şehir hakkındaki düşüncesi ve politik ilgisini analiz noktasında en önemli iki eser olarak zikredilebilir. Erdemsiz toplumda yaşayan erdemli bireyin, erdemini koruyacak ilkeler ihdas etme çabasına girişmiştir. Fârâbi’nin temel ilgisi birey-şehir ilişkisinde bireyin erdeme ulaşması ile ilgili olmayıp, şehrin erdemlileşmesiyle ilgilidir. Birey yukarıdan aşağı doğru bir belirlenimcilikle şehrin yöneticisinin amacına göre düşünen, ahlaklanan ve eyleyen bir varlık olarak görülmektedir. İbn Bâcce, ise Fârâbi’nin sudur teorisine mesafeli olduğu gibi söz konusu konuda da temel ilgisini insanın doğal amacı üzerine yoğunlaştırmaktadır. Bu amacın dışındaki tüm durumların çoğul olması onlara ilineksel bir özellik kazandırmıştır. Oysa asıl tektir. İbn Bâcce, İslam siyaset felsefesindeki şehirden bireye doğru gelişen siyasal düşünüşü, bireyden şehre doğru bir şekilde dönüştürerek paradigmatik bir değişimi ortaya koymuştur.⁵⁹⁰ Bu

⁵⁸⁹ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 1 (1996): s.57.

⁵⁹⁰ Mustafa Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, sy 55 (2012): s. 100.

değişim kendi içinde bir kılavuzluk çabasından doğmuş olabilir. Eserinde belirttiği şekliyle İbn Bâcce, gayesinin yalnızca bir kişiye yol göstermek olarak açıklamıştır. Daha da ayrıntılandırarak erdemsiz toplumda yaşama kılavuzu sunduğunu belirtmiştir. Diğer filozoflarda olduğu gibi onda da temel gaye “mutluluğa” erişmektir. Ancak o, Fârâbî’nin aksine nevâbiti erdemsiz toplumun erdemli bireyi olarak kullanmayı tercih etmiştir.

Yine Fârâbî’nin ve İbn Sînâ’nın aksine fâdile terimini kullanmayıp kâmile terimini kullanarak erdemi ifadelendirmiştir. Kemâl, İbn Bâcce’nin siyaset teorisinde sıkça geçen bir kavramdır. İbn Bâcce insanın siyâsî topluluğa katılma zorunluluğunun sebebi olarak ihtiyaçları ve âdil yaşamın inşâsını delil olarak göstermez. İbn Bâcce farkı mizaçtaki insanların siyasete duydukları ihtiyaçları, fikrî kemâli elde etme istekleriyle eşdeğer tutmaktadır.⁵⁹¹

İbn Bâcce, mütevahhid’i anlatırken nevâbit yerine “garib”, “suadâ” gibi isimlendirmeler de kullanmaktadır.⁵⁹² Kendine ait yeni kavramlar ve teorilerin, kendinden önceki mirasın edinimi sonrası dönüştürülmesi olarak gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün bir örneği olarak İbn Bâcce mütevahhidin aslında filozof olduğunu ancak eserin sonlarına doğru ifade eder. Mütevahhide yönelik çabasının neliğini ise şu sözleriyle açıklar:

Bizim amacımız o yalnız bir kişiye yol göstermektir; onun sorununu çözecek yönetimi bulmaktır. Bunun için kendisine buradan seslenerek uzletini en iyi ne şekilde değerlendirebileceğini açıklamak istiyoruz. Bu sözler o tek kişi içindir: mutluluğa nasıl ulaşılabilir, mutluluğunu engelleyen faktörleri nasıl ortadan kaldıracaktır ve ondan ne kadar nasıl yararlanabilir.⁵⁹³

Uzlet, kusurlu toplumun maddeciliği, iffetsizliği ve kötülüğüne bulaşmaktan kaçınmanın tek yoludur. Bu, yazarın, tedbiriyle yani kendi kendini idaresiyle kendini ayıran ve gerekirse kendini tamamen toplum hayatından koparan ve böylece zoon politikon’un tam zıddı olan mütevahhidin gerçek anlamıdır.⁵⁹⁴ Siyasi teorisinde, Fârâbî’nin erdemlin yaşanabildiği ve erdemle yönetilen en küçük birim olarak şehir, İbn Bâcce’de birey olarak kendini göstermiştir. Yönetilme yani tedbir meselesi burada açıklanmaya

⁵⁹¹ Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 237.

⁵⁹² İbn Bâcce, “Tedbîrü’l- Mütevahhid”, içinde *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü’n-Nehar, ed. Macid Fahri, 1991), s. 43-48.

⁵⁹³ İbn Bâcce, “Tedbîrü’l- Mütevahhid”, içinde *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, s. 43.

⁵⁹⁴ Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 250.

muhtaç bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Tedbirin hitap ettiği her ne kadar birey olsa da İbn Bâcce'nin hedefinin birey üzerinden inşa edilecek toplum olduğu da ifade edilebilir.⁵⁹⁵ Nitekim toplumlar ancak birey üzerinden inşa edilebilir. “Tedbîrü'l-Mütevahhid” eserinin hemen girişinde tedbirin tanımını yapar: “Tedbir, eylemlerin belirli bir amaç doğrultusunda tercih edilmesidir.”⁵⁹⁶ İbn Bâcce, tedbiri belirli bir amacın etrafında düzenlenen ve gerçekleştirilen eylemler için kullanmıştır. Genel anlamı itibarıyla doğru ve yanlış olmak üzere ikiye ayrıldığını düşünen filozof şunları ifade etmiştir: “Daha önce değindiğimiz gibi tedbîr mutlak anlamda kullanıldığında şehir yönetimine işaret eder; fakat bir şarta bağlı olarak kullanıldığında ise doğru (savâb) ve yanlış olarak ikiye ayrılır.” Bu tanımlardan sonra tedbirin hem bilfiil hem de bilkuvve durumlar olmak üzere iki sahayı kapsadığını ifade etmiştir. Bilkuvve tedbirin düşünerek gerçekleştiğine işaret etmiş ve doğru tedbîr bir tane iken yanlış tedbirler birden fazladır. Doğru ve yanlış tedbirler sınıflandırmasına ilahî tedbîr dâhil değildir.⁵⁹⁷ İbn Bâcce tedbir ile ilgili genel görüşlerini aktardıktan sonra tedbiri dört sınıfa ayırarak incelemiştir. Bunlar ise tedbîrü'l-ilâhî (Tanrı'nın âlemi yönetimi), tedbîrü'l-müdûn (şehir yönetimi), tedbîrü'l-menzil (ev yönetimi) ve tedbîrü'l-mütevahhid (yalnızın kendi yönetimi)'dir.⁵⁹⁸

İbn Bâcce, eylemlerin belirli bir düzende gerçekleşmesini, insanî tedbir ile ilahî tedbir arasındaki benzerliğin kurulmasına yönelik bir girişim olarak sunmuştur. Bu benzerliğin sadece kavramsal olduğuna dikkat çeken filozof, ilahî yönetimin “tedbîrü'l-ilâhî” bambaşka bir yönetim olduğunu, diğer tedbir sınıflandırmalarından uzak olduğunu düşünmüştür.

Tedbîrü'l-ilahî'ye yani Tanrı'nın âlemi yönetimindeki tedbîre gelince o bambaşka bir yönetim olup yukarıda kullanılan onun devlet yönetimi ve ev yönetimiyle uzaktan yakından alâkası yoktur. O en şerefli olan mutlak tedbîrdir. Yüce Tanrı'nın âlemi yaratması ile bu tedbîr arasında olduğu zannedilen bir benzerlikten dolayı bu ifade kullanılmıştır.

İbn Bâcce Tanrı'nın kendisiyle özdeşleşmiş tedbîri ile insanın birçok eylemin varlığıyla özdeşleşmiş, erdemli-erdemsiz, yeterli-yetersiz gibi sıfatları barındıran tedbîrini

⁵⁹⁵ Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 203.

⁵⁹⁶ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-Mütevahhid”, s. 37.

⁵⁹⁷ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-Mütevahhid”, s. 39.

⁵⁹⁸ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 1 (1996): s.63.

birbirinden çok farklı görmektedir.⁵⁹⁹ Tanrı'nın âlemi belirli bir düzen ve amaç doğrultusunda yaratması ve bu yaratımı bir sıra düzeni içerisinde yapmasından dolayı ona “müdebbirü'l-âlem” denmiştir.⁶⁰⁰ Bu sebeple kendinden önceki filozofların aksine ilahî yönetimi insanî yönetim için bir model olarak almamaktadır. İnsanî iktidarın doğasını ilahî iktidardan soyutlamakla daha geniş bir siyaset teorisi alanı açmayı hedeflemiş olabilir. Nitekim peygamberliğin erdemli şehrin yöneticiliğinde bir işleve sahip olmadığını ifade etmiştir:

Hakiki rüyalarda ve peygamberlikte ortaya çıkan bilkuvve gelecekle ilgili olan şeyler insanî iradeyle gerçekleşmez ve insanî iradenin onun üzerinde bir etkisi de yoktur. Yine nadir koşullarda nadir insanlarda olan bu tür özelliklerle ne bir -yasa koyucu- sanat oluşturulabilir ne de insanî yönetim alanına dâhil edilebilir. Bu nedenle bu meselede bu özelliklere sahip kişilerin bir yeri söz konusu değildir.

İbn Bâcce insanın iradî fiilleri kapsamına girmeyen yönetimleri, yönetim meselesinin dışına çıkarmaktadır. Peygamberin olmadığı bir yerde oluşturulacak yasalar ise filozofun aklî kemâlin ekseninde kurulacaktır. Fârâbi'nin ve özellikle İbn Sina'nın erdemli bir şehrin ve erdemli yasaların kurulmasında peygamberliğe atfettikleri özel önem, İbn Bâcce için söylenememektedir. Filozof, toplumsal hiyerarşiyi bu aklî yetkinlik doğrultusunda tayin edecek ve yurttaşların eylemlerini düzenleyecektir. İbn Bâcce vurgusunu doğrudan aklî kemâlin mevcudiyeti ve işlevselliği hakkındadır. Nitekim İbn Bâcce siyasetin tüm unsurlarını aklî kemâlin hizmetine adanmıştır. Bunu şu sözlerinde ifade etmiştir.

Birey insanların doğalarına göre bu amaçlar farklılaşmaktadır. İnsanlar arasında sadece ayakkabıcılık için hazırlanan kimseler olduğu gibi, başka şeyler için hazırlanan kimseler de vardır. Pek çok yerde gösterildiği gibi tümü tek bir amaçta sona ermek üzere, amaçlardan bir kısmı bir kısmına hizmet eder. Aslında insani amaç tektir; o yöneticidir ve diğer amaçlardan her biri ona hizmetçidir. Dolayısıyla doğal olarak yönetici bu amaca hazırlanan insandır. Bu amaca hazırlanmayan kimse, doğal olarak yönetilendir. Bu nedenle doğası gereği yönetilir insanlar vardır ve doğası gereği yönetici olması gereken

⁵⁹⁹ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l- Mütevahhid”, s. 38.

⁶⁰⁰ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l- Mütevahhid”, s. 37.

insanlar vardır. Bir kısım bir kısma hükmeder ve bir kısım bir kısım tarafından hükmedilir.⁶⁰¹

İbn Bâcce, tedbîri insanî düzeye hasrettikten sonra tedbîrin düzeyini arttırarak konuyu özelleştirerek şehrin tedbîri meselesine geçmiştir. Ancak bu konuya ayrıntılı yer verdiği söylenemez.

Bu terim (tedbîr) özel anlamda kullanıldığında şehir yönetimi (tedbîrû'l-müdûn) anlamına gelir. Tedbîr kavramının kullanıldığı konular arasında da yetkinlik ve şeref açısından bir öncelik sırası vardır; bunlardan en şerefli ise şehir yönetimi ve ev yönetimi (tedbîrû'l-menзил) için olan kullanımdır. Tedbîr'in bu anlamda kullanımına az rastlanır; bu nedenle tedbîrû'l-menзил şeklinde bir kayıt ve müsamaha ile zikredilir.

Tedbîrin en şereflişinin şehrin tedbîri olması İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi yaptığını göstermektedir ancak bu konuyu, kendisinden önce ele alınmasından dolayı, detaylı şekilde tartışmaz. Onun asıl ilgisi birey üzerinedir. Bu minvalde birey ile toplum arasında kurmak istediği irtibatın ayrılmaz bir parçası olarak Tedbîrû'l-Menзил (Ev Yönetimi) konusuna girmektedir.

Tedbîrû'l-menziile gelince, o şehrin bir parçasıdır. Platon bunun doğal bir olgu olup insana özgü olduğunu ve erdemli yönetimin bir parçası olması sebebiyle en üstün varlığın bir parçası olarak açıkladı.⁶⁰²

Aristoteles ve Fârâbî'deki niteliğine benzer şekilde ev yönetimi, bireyin toplumla irtibatının sağlandığı ilk ortam olması açısından İbn Bâcce için de önem taşımaktadır. Bireyin kemâlinden toplumun kemâline ulaştıran çizgide ev yönetiminin tek başına yeterli olmadığını düşünen İbn Bâcce, şehrin kemâle erişmesi halinde evin de kemâle erişeceğini düşünmüştür: “Burada bizatihi ailenin mükemmelliği hedeflenen değildir. Onunla şehrin mükemmelliği veya insanın doğası itibarıyla mükemmelliği hedeflenir.”⁶⁰³ Ev yönetiminin de şehir yönetimi gibi erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayrıldığını düşünen filozof için şehrin önemi burada da ortaya çıkmaktadır: “Açık ki bu amaç, doğal olarak amaçladığımız bir şeydir, ama bu, ancak siyasal topluluk ile mümkün olduğu için, kendisi aracılığıyla şehri

⁶⁰¹ İbn Bâcce, “fi'l-Gâyeti'l-İnsâniyye”, içinde *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nehar, ed. Macid Fahri, 1991), s. 101.

⁶⁰² İbn Bâcce, “Tedbîrû'l- Mütevahhid”, s. 39.

⁶⁰³ İbn Bâcce, “Tedbîrû'l- Mütevahhid”, s. 40.

yetkinleştirmek ve bu amacı elde etmek niyetiyle insanlar derecelerine göre hiyerarşik düzenlerini yaratırlar.” Siyasal örgütlenme bireyin kemâle ulaşmasında önemli bir katkı sunmaktadır. Toplumsallıkla elde edilen ve İbn Bâcce’nin “büyük bir katkı” “مَعُونَةٌ عَظِيمَةٌ” olarak isimlendirdiği siyasal topluluk İbn Bâcce’nin erdemli yurttaşlarının oluşturduğu siyasal topluluk ya da şehirdir. Erdemsiz şehirdeki erdemli bireyler ise nevâbit adını almakta ve İbn Bâcce onlar için farklı bir teori sunmaktadır:

Erdemli şehirde aykırı davrananlar yer almaz. Diğer dört şehirde (erlemsiz) bu mümkündür. Çünkü onların bu tip fiilleri hayal etmesi imkân dâhilindedir... Bir birey doğru görüşe ulaşır, şehirde bu görüşü benimseyen başkaları olmaz ya da birey şehirdeki inançlara ters düşer ise o nevâbit olarak adlandırılır ki onların görüşleri ister doğru ister yanlış olsun genellikle şehir halkının görüşleriyle uyuşmadığından dolayıdır. Onlar ekili alanda gelişigüzel biten otlara ithafen bu şekilde isimlendirilir. Biz bu ismi doğru görüşlere sahip olan bireyleri tanımlamak için kullandık. Açık olan şudur ki erdemli şehrin bir özelliği olarak orada nevâbit bulunmaz. Bu isimlendirme erdemli şehrin altında yanlış görüşlerin olamayacağından dolayıdır.⁶⁰⁴

Tüm bu sınıflandırmaların hepsinde ve İbn Bâcce’nin siyaset felsefesinin merkezinde nevâbit kavramı bulunmaktadır. Erdemli şehrin temelinde sevgi bulunan İbn Bâcce’nin bu kavramı Aristoteles’in “yasa-dostluk-adalet” ilişkisinden aldığı aşikârdır. Erdemli şehrin doktor ve hâkime ihtiyacı olmayacağını düşünerek orada hem hastalıkların hem de haksızlıkların olmayacağını ifade etmiştir:

Erdemsiz şehrin genel özelliklerinden bir tanesi de doktor ve yargıca sürekli ihtiyaç duymalarıdır. Zaten bir şehir erdemli olmaktan ne kadar uzak olursa bu ikisine bir o kadar ihtiyaç duyar ve orada bu iki sınıf en şerefli kabul edilir.⁶⁰⁵

İbn Bâcce erdemsiz şehirlerin yasaya sürekli ihtiyaçlarının olacağını ve yasadışı aralarındaki hiçbir sorunu çözemeyeceklerini düşünerek, onların sürekli bir hâkim ihtiyaçlarının olduğunu vurgulamakta ve aslında en mükemmel şehrin yasaya en az ihtiyaç duyan şehir olduğunu içkin şekilde ifade etmektedir. İbn Bâcce erdemli şehre muhalif dört çeşit erdemsiz şehir türü olduğunu ifade etmektedir. Bunlar demokratik şehir (el-medînetü’l

⁶⁰⁴ İbn Bâcce, “Tedbîrü’l- Mütevahhid”, s. 42-43.

⁶⁰⁵ İbn Bâcce, “Tedbîrü’l- Mütevahhid”, s. 41.

-cemâiyye), soy veya asalet şehri (el-medînetü'l-kerrâme), tiranlık şehri (el-medînetü't - tegallub), imamlık şehri (el-medînetü'l-imâmiyye). İbn Bâcce bu şehirlerin özelliklerini anlatmadığı gibi onların isimlerini sadece bir yerde zikreder.⁶⁰⁶ Dolayısıyla ayrıntılı bir şehir tasviri sunamıyoruz.

3.7: ERDEMLİ MEDİNEDE YAŞAYAN KADINA DAİR

İbn Rüşd el-Kurtubî⁶⁰⁷ (ö. 595/1198) Platon'un Devlet'ine şerh yazmış ve bu şerh Telhîsü's-Siyâse li-Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhûriyye) ve "ez-Zarûrî fî's-siyâse: Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse li-Eflâtûn" adlarıyla yayımlanmıştır.⁶⁰⁸ Yayımlanan bu eserler, düzen itibarıyla Platon'un Devlet'inden farklıdır. Platon'un Devlet'i on kitaptan meydana gelirken Telhîs ve ez-Zarûrî üç kitaptan oluşmaktadır. Fârâbî ve İbn Rüşd felâsife içerisinde şehir yönetimine dair en çok düşünen iki filozof olarak önümüzde durmaktadır. Her iki filozof da Platonik gelenek üzerinden şehir hakkında düşünmüşlerdir. Ancak biz çalışmamızda her ne kadar Fârâbî ile birçok konuda farklılıkları olmasına rağmen, İbn Rüşd'ün şehir yönetimine ve şehrin yöneticisinin özelliklerine dair düşüncesine, Fârâbî ile benzerlikleri dolayısıyla yer vermedik. Konuyla ilgili olarak yalnızca şunu belirtmek isteriz ki İbn Rüşd, felsefe ve dinin mutluluğa erişme noktasında bir ortaklığa sahip olduğunu düşünür ve bu düşüncesiyle, felsefenin erdemli şehriyle İslam düşüncesindeki erdemli şehrin birleşmesinde bir sakınca görmemektir.⁶⁰⁹ Bu kısımda İbn Rüşd'ün felâsife içerisinde sadece onun, hakkında konuştuğu ve tartıştığı bir mesele üzerinde duracağız. Platon'dan farklı olarak şehrin tüm unsurlarıyla ilgilenen filozof, kadına da şehirde önemli bir görev atfetmiştir. Şehrin her bir bireyine muadil davranılması gerektiğini düşünmüştür.

İbn Rüşd, şehir halkı arasında meydana gelen tüm sorunların temelinde özel mülkiyet, kadın ve çocukları görmüştür.⁶¹⁰ Platon, yönetici erkin özel mülke sahip olmaması,

⁶⁰⁶ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l- Mütevahhid", s. 42.

⁶⁰⁷ Hayatı, eserleri ve felsefesine dair daha ayrıntılı bilgiler için bkz: Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

⁶⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâseti li-Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhûriyye)*, çev. Hasan Mecîd el-Âbidî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, (Beyrut: Dârü't-Talia, 1998); İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî's-Siyâse: Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse Li-Eflâtûn*, çev. Ahmed Şahlan (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998).

⁶⁰⁹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁶¹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâseti li-Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhûriyye)*, çev. Hasan Mecîd el-Âbidî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, (Beyrut: Dârü't-Talia, 1998), s. 132.

kadın ve çocuklar hakkındaki ortaklık gibi düşünceleriyle yönetici erki mülkiyet ve aile gibi kaygılardan soyutlayarak sadece yönetim işiyle ilgilenmelerini hedeflemiştir.⁶¹¹ Aynı düşüncenin İbn Rüşd felsefesindeki izdüşümüne baktığımızda benzeri düşüncenin yer aldığını fark ederiz: “Öyle düşünüyorum ki şehrin sakinleri arasında oluşan tartışmaların temel nedeni özel mülkiyet ile kadın ve çocuklardır.” Bu ifadelerinden sonra, şehrin erdeme ulaşması akabinde hırsızlıktan, kavgadan ve zengin-fakir çekişmesinden eser kalmayacağını belirten İbn Rüşd, bu düşüncesini ayrıntılandırmadan doğrudan belirtmiştir. Muhtemelen Aristoteles’teki dostluk bilinciyle Platon’daki mülkiyetsizlik arasında bir sentez yapıp sonuçları hakkında konuşmak istemiştir. Medîne kavramına dönük çok sayıda nitelik atfeden İbn Rüşd’ün, bu nitelikleri ekseriyetle Platon’dan alıp onu eleştirmeden aktarmak istemesi, zihnindeki “erdemli şehir” tasvirinin Platon’un zihnindeki erdemli şehir tasviriyle benzeştiği hissini uyandırmaktadır. Özellikle Platon’un tasvirini yaptığı ve erdemli şehrin koruyucuları olarak nitelediği sınıfa, kitabında ayrıntılı yer vermiş ve kadınlarla erkeklerin tabiatlarını tartışarak onların toplumsal hiyerarşideki konumlandırmalarını tartışma sahasına sokmak istemiştir. İbn Rüşd, kadının toplumsal yeri hakkındaki tüm ifadelerinde tabiatı merkeze alarak argümantasyonunu inşa etmiştir:

“Şehirdeki her sınıf, özellikle de kadınlar koruyucularla benzer bir tabiatla mıdır? Ya da kadınların tabiatı ile erkeklerin tabiatları farklı mıdır? Eğer bu doğruysa kadınlar toplumsal hiyerarşinin her tabakasına uygunsuz doğru söz odur ki kadınlar her iş ve durumda erkeklerle eşittir. Tam da bu yüzden kadınlar arasında asker, bilgin ve yönetmeye uygun nitelikte kimseler bulunmaktadır. Aksi durumda söylememiz gereken tek şey kadınların şehirdeki görevlerinin sadece çocuk sahibi olmak ve çocuklarını terbiye etmekten başka bir şey olmayacaktır.”⁶¹²

İbn Rüşd Platon’u yorumlarken kendi düşüncelerini de ekler ve kadın erkek ilişkisi hakkında tür ve derece ilişkisi kurarak ikili bir sınıflama yapmaya çalışır. O tür itibarıyla kadın ve erkeklerin eşit olduğunu ifade eder ancak aralarındaki temel farkın derece farklı olduğu belirtir:

“Biz inanıyoruz ki kadınlar erkeklerin yapabildiği birçok işi yapabilir, erkeklerin yapabildiği ancak kadınların zayıf olduğu işler vardır ancak aynı

⁶¹¹ Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Sosyo-Ekonomik Temelleriyle*, s. 118.

⁶¹² İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâseti li-Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhûriyye)*, s. 124.

şekilde kadınların iyi olup erkeklerin zayıf olduğu örgü ve dokuma gibi işler de mevcuttur.”⁶¹³

Kadınlarla ilgili düşüncelerini bir mâlikî kadısı olarak kesin şekilde çizen İbn Rüşd, bu tavrını daha da keskinleştirerek kadınların şehrin savunmasında ve savaşların bir parçası olması hakkındaki düşüncelerini de belirtmiştir. İbn Rüşd kadınların da Platon’un Devlet’inde aktarıldığı gibi savaşçı olabileceğini düşünmekte ve buna erkek hayvan ve dişi hayvan üzerinden bir argümantasyon geliştirmektedir:

İyice araştırıldığı zaman fark edilecektir ki kadınların arasında da erdemli şehri koruyabilecek koruyucu kimseler vardır. Bu durumu dişi hayvanlarda gözlemleyebiliriz. Örneğin dişi köpekler de erkek köpekler kadar öfkelenir ve saldırganlaşabilir. Dişi sırtlanlara bakıldığında onlar erkekleri kadar güçsüz olmasalar da erkekler gibi dövüşebilirler. Tabiatında saldırganlık bulunan bütün hayvanların erkekleri kadar dişilerinde de keskin diş ve pençeler gibi saldırı araçları vardır. İşte bu durum bize erkeğin yaptığı işi kadının da yapacağının kanıtı olmuştur.⁶¹⁴

İbn Rüşd, refahı ve güvenliği sağlama noktasında kadını bir taraf yaparak aslında kadına toplumun eşit paydaşı olabilme kazanımını sunmaya çalışmaktadır. Savaş gibi ağır ve meşakkatli bir işin yükümlülüğünü alan kadının, erkek açısından toplumda erkek kadar imtiyaz sahibi olabilmesi daha makul hale gelecektir. Bu imtiyazı daha üst bir düzeye taşıyan İbn Rüşd, kadınların da yönetici olabileceğini ifade eder. Özellikle bazı şeriatların kadının imametini kabul ettiğini ve bazılarının da bunu tamamen reddettiğini belirtir.

Kimi kadınlar zekâ ve güzellik bakımından daha üstün bir yaratılışa sahiptir. Bu özelliklere sahip kadınlar arasında bilgin ve yönetme özelliğine sahip kişilerin bulunması imkânsız değildir. Büyük imamlığın (trc: devlet başkanlığı olabilir) bazı şeriatlarda kadınlara verilmesi mümkün iken bazı şeriatlar bunu tamamen engellemiştir. Bunun engellenmesi, kadınların bu niteliğe sahip olmalarının da kanıtıdır.⁶¹⁵

Görüşleri onun kadınların imâmeti konusundaki fikhî düşüncesine de yansımıştır.

⁶¹³ İbn Rüşd, s. 124.

⁶¹⁴ İbn Rüşd, s. 125.

⁶¹⁵ İbn Rüşd, s. 125.

Mâlikî fikhını esas alarak yazdığı “el-Bidâyetü’l-Müctehid” adlı eserinde kadınların namazda imamlığına dair düşüncesinde kesin bir görüş serdetmese de meseleyi tartışma sahasına taşımıştır.⁶¹⁶ Yaşadığı ülkedeki kadının toplumsal yeri hakkındaki bilgisizlik ve kadının sosyo-ekonomik konumunun yanlış anlaşıldığını sürekli eleştirmiştir. Cümlelerinden anlaşılacağı üzere İbn Rüşd, klasik düşünürlerin hiçbirinde rastlamadığımız şekilde kadın hakkında bir hassasiyete sahiptir. Bu hassasiyet onun benzetmelerine rastlamış, Endülüs’te yanlış konumlanan ve toplumsal görevleri eksik ve hatalı tanımlanan kadınları bitkilere benzetmiştir:

Yaşadığımız şehirler kadınların kabiliyetleri konusunda habersizdir. Kadınların toplumsal görevi çocuk doğurmak ve eşlerine hizmetle sınırlandırılmıştır. Onların gündelik yaşamındaki diğer işlerini aksatsa dahi onlara bahsi geçen görevler dışında bir başka görev tanımlanmamaktadır. Açık şekilde görünmektedir ki şehirlerimiz kadınlarına başka bir erdemi layık görmemektedir. Bu durumları itibarıyla kadınlar, bitkilere benzemektedirler. Erkeklerin sırtlarında mali yükler ve şehirleri fakirleştirmektedirler. Kadınların şehirlerdeki sayısı erkeklerin iki katıdır. Şehirlerde kadınların çok azı hariç, büyük bir kısmı herhangi bir meslek icra etmemektedir. Söz konusu azınlık ise sadece kendi zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için örgü ve dokuma işleriyle meşguldürler. Bu durum apaçık bir delildir.⁶¹⁷

İbn Rüşd yaşadığı şehirlerde gördüğü bu durumu hem ekonomik hem de sosyal açıdan eleştirmiş. Kadınlara yapmaları gerekenden daha azını yaptıran şehirlerin aslında kendi kendilerini fakirleştirdiklerini ifade etmiştir. Bu haliyle filozofun hem bir eleştiri hem de bir gramer sunduğu aşîkârdır. Erdemli şehrin bir bireyi olarak kadın topluma kazandırılmalı hem ekonomik hem sosyal hem de siyâsî anlamda toplumun paydaşlarından biri olmalıdır.

⁶¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, çev. Ahmed Meylani, c. 1 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), s. 300.

⁶¹⁷ İbn Rüşd, *Telhîsü’s-Siyâseti li-Eflâtûn (Muhâveretü’l-Cumhûriyye)*, s. 126.

SONUÇ

Bilgi ve felsefenin garantörü siyasettir. Bu garantörlük siyasal kurumların gölgesinde kendisini gerçekleştirmiş ve bağlayıcılığını sürdürmüştür. İlk siyasal kurumlar da ilk şehirlerde doğmuşlardır. İlk şehirleri düşüncenin ilk ilkelerinin olduğu mekânlar olarak da okuyabiliriz. Bu okuma sonrası farkındalığını kazanmamız gereken temel ilke, insan-insan, insan-toplum ve insan-şehir arasındaki ilişkinin özellikleridir. Yerleşik hayata geçiş öncesi yaşadığı zorlukları ve artan ihtiyaçlarını fark eden insan için şehir, bahsi geçen özelliklerle doğrudan ilgilidir. Hem felsefeye hem de ihtiyaçları kendisi sayesinde karşılanan pratik bilgilerin tüm alanlarına dair ilk düşünme Güney Mezopotamya'da gerçekleşmiştir. İnsanın doğal olarak toplumsal olduğunun ilk idrak edildiği mezkûr bölgenin, hem şehrin hem de siyasetin doğduğu coğrafya olması bakımından kurumlara ve bilgiye ilk kez ev sahipliği yapan bölge olduğu düşünülmektedir. Antik Yunan'da şehir kendini Polis olarak doğurmuş ve polisler felsefenin yükseldiği siyasal organizasyon biçimleri olmuşlardır. Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozofların siyasetle ilgili düşüncelerinde, polisin belirgin unsurlarında görüşlerinin temerküz ettiği anlaşılmaktadır. Polise dair aynı amaç doğrultusunda fakat farklı açılardan düşünce geliştirmeleri mezkûr filozoflardan etkilenecek filozofların da düşüncelerindeki sınırları ve unsurları anlamlandırmada bir ipucu vermektedir. Özellikle Aristoteles sonrası polisin artık müstakil bir polis olmaktan öte, Hellenistik Polis olarak ifadelendirilmesi gereğinin bu birikimin ve ortamın bir sonucu olduğunu düşünmemek için bir sebep bulunmamaktadır. Bu düşünceden hareketle felsefî teorilerin ve özellikle pratik felsefedeki teorilerin ortamından bağımsız olarak ele alınmaması gerekliliğini düşünmemiz gerekmektedir. Şehrin ilk doğduğu coğrafyadan, taşındığı tüm coğrafyalardaki geldiği aşamaları bu esas üzerinden değerlendirmek hem kavramın hem de toplumsal birimin etkilerini düşünmek açısından fayda sağlayacaktır. Aristoteles sonrası muhtemel Stoacı etkilenimin İslam düşüncesinde belirgin kaynakları olmamasına rağmen bu ortam aktarımının toplumsal birimdeki benzeşimini tespit etmemizde bize fayda sağlayacaktır. Çalışmamızın birinci bölümünde bu esastan hareketle toplumsal bir birim olarak şehrin kurulduğu andan kurumlarını oluşturduğu ve bilgiyle iletişimini daha politik ve yasaya dönüştürülebilir hale getirdiği aşamalara kadar takip etmeye çalıştık. Siyasî düşünce tarihi kaynaklarından da yararlanarak, felsefenin politik yönünü ilk dönemlerde irdelemeye çalıştık. İlk kentlerin

kurucu unsurlarını araştırarak sonraki dönemlerde nelerin dönüştürölüp tevarüs edildiğini polise varıncaya kadar belirli bir tarihsel çizgi doğrultusunda incelemeye çalışarak, polis sonrası dönem için yardımcı olacak ipuçlarına ulaşmaya gayret ettik. Polisin kuruluşundan temel unsurlarının belirlenmesine kadar bir dizi konuyu ele aldık. Polisin kurulumu ve bünyesindeki yönetim türlerinin değişimlerini de vurgulayarak, bu politika türleri arasında felsefelerini yapan filozofların polise dair düşüncelerini, polisle ilişkilerini de düşünerek incelemeye çalıştık. Sokrates'in bilgiyle, Platon'un yöneticiyle, Aristoteles'in ise siyasal örgütlenme biçimlerinin en erdemli olanıyla ilgili düşünceleri, filozofların polis hakkında konuştukları birçok konu arasında en çok tebarüz edilen görüşleri olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. İkinci bölümde İslam felsefesinde şehre karşılık olarak kullanılan medîne kavramının İslam kaynaklarındaki kullanımlarına ve kavramın eş anlamlarının neler olduğuna değindik. Özellikle Kur'an'da geçen toplumsal birimlerin neler olduğunu sergilemek, birinci bölümde ortaya konan toplumsal birimlerin geçirdiği evrelerin kronolojisiyle, Kur'an'da vahye muhatap toplumsal birimlerin evreleri arasında bir ilişki kurma açısından hem araştırmamıza hem de konuyu genişletmek isteyen araştırmalara bir fayda sağlayacağı kanaatindeyiz. Medîne'nin siyasal bir organizasyon olması ve bu organizasyonun muhtaç olduğu en temel öge olan yasanın, İslam düşünce kaynakları açısından durumunu inceleyerek, Fıkıh ilminin ve Tasavvuf ilminin erdemli bir şehri kuracak yasalar oluşturabilme kabiliyetine araştırmamıza yer vermeye çalıştık. Konunun oldukça kapsamlı ve dönemsel olması hasebiyle, meseleye araştırmamızda kısıtlı yer vermek durumunda kaldık. Özellikle Fıkıh söz konusu olduğunda diğer mezheplerin kaynaklarının da ele alınması gerekliliği konuyu başka bir araştırmada sunmayı mecbur bırakmaktadır. Üçüncü bölümde, Antik Yunan düşüncesinden tevarüs edilmiş siyasî kavramların arapça karşılıklarına giriş kısmında yer verdik. Söz konusu karşılıkların özellikle hem Antik Yunan filozoflarının hem de İslam filozoflarının düşüncelerinde siyasî olarak yer edinmiş başlıca öğeler olan yasa, yönetici, yurttaş gibi temel kavramlara *Nikomakhos'a Etik* adlı eserin kendisi ve arapça tercümesini esas alarak, tevarüsün politik kavramlar açısından durumunu ve kavramların müstakil hale gelip gelmediğini öğrenmeye çalıştık. İslam dünyasında, öne çıkan **Hüneyn b. İshak, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Rüşd** gibi isimlerin medîneye dair düşünürken, ellerindeki mevcut tercümeleler ışığında, polise dair düşünerek dönüştürmüşlerdir. Buradan hareketle hem polisin hem hellenistik polisin İslam düşüncesindeki karşılığı olduğunu düşündüğümüz medîne ile olan ilişkisini,

bu siyasal biçimlerin unsurları ve bünyelerindeki yönetim türlerini de ortaya koyarak açıklamaya çalıştık. Mezkûr İslam filozoflarının hepsinde medîne, kendi aralarındaki başlıca benzerliklere rağmen, farklı bir unsur öne çıkarılarak yorumlanmış ve işlevsellik kazandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin Farâbî’de medîne, medîne olması bakımından, İbn Sînâ’da peygamberliğin bağlayıcılığı bakımından, İbn Bâcce’de insandan medîneye ulaşmanın imkânı açısından, İbn Rüşd’de ise kadının medînedeki yeri açısından yorumlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert McC. “Archaeological Perspectives on Political Economies Reflections on The Early Southern Mesopotamian Economy”. İçinde *Archaeological Perspectives on Political Economies*, editör Gary M.Feinman ve Linda F. Nicholas, 41-59. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2004.
- . *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. New Jersey: 2007, 2007.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- . *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Akarsu, Bedi. “Sokrates’de Erdem Düşüncesi”. *Felsefe Arkivi*, sy 13 (2014): 57-73.
- Akasoy, Anna, ve Alexander Fidora, ed. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics (Aristoteles Semitico-Latinus)*. Boston: Brill, 2005.
- Akyüz, Vecdi. *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*. Kitabevi; 87. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Ali, Cevâd. *El-Mufasssal Fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*. I-X c. Beyrut, 1973.
- Alon, İlai. “Farabi’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”. İçinde *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çeviren Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin. *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. C. 16. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.
- Anderson, William. *Man’s Quest for Political Knowledge; The Study and Teaching of Politics in Ancient Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1964.
- Apak, Adem. “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu”. *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 10/1 (2001): 177-94.
- Aristoteles. *Atinalıların Devleti*. Çeviren Furkan Akderin. 1. bsk. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- . *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

- . *Nikomakhos’a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011.
- . *Nikomakhos’a Etik*. Çeviren Furkan Akderin. 1. bsk. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- . *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.
- . *Politika*. Çeviren Furkan Akderin. 1. bsk. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*. 1. bsk. 2 c. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Aster, Ernst. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çeviren Vural Okur. İstanbul: İm Yayıncılık, 2005.
- Atalay, Orhan. “Kur’an’da Sosyal Grup İfade eden Kavramlar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 16 (2001): 197-231.
- Ayaz, Adnan. “Fârâbî’de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri”. Marmara Üniversitesi, 2008.
- Aydın, Hüseyin, Enver Uysal, ve Hidayet Peker. “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (1998).
- Aydın, Mehmet. “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 149-74.
- . “Fârâbî’nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.21, sy sy. (1976).
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2000.
- Bâcce, İbn. “fi’l-Gâyet el-İnsâniyye”. İçinde *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*. Beyrut: Dârü’n-Nehar, ed. Macid Fahri, 1991.
- Bacce, İbn. “Tedbirü’l- Mütevahhid”. İçinde *Resailu İbn Bace el-İlahiyye*. Beyrut: Dârü’n-Nehar, ed. Macid Fahri, 1991.
- Bâcce, İbn. “Tedbirü’l- Mütevahhid”. İçinde *Resailu İbn Bâcce el-İlâhiyye*. Beyrut: Dârü’n-Nehar, ed. Macid Fahri, 1991.
- Bahar, Hasan. *Eskiçağ Uygarlıkları*. 3. bsk. Kömen Yayınları 53. Konya: Kömen yayınları, 2013.
- Başer, Hacı Bayram. *Sufiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

- Bedevî, Abdurrahman. *el-Ahlâk*. Kuveyt: Vekâletü'l-matbu'ât, 1979.
- Bedevi, Abdurrahman. *Histoire De La Philosophie En Islam*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- Bekrî, Ebu Ubeyd el-. *Mu'cem Me'sta'cem Min Esmâi'l-Bilâd Ve'l-Mevâd*. I-IV c. Kahire: nşr. Mustafâ es-Sakkâ, 1951.
- Berktaş, Halil. *Kabileden Feodalizme*. 1.bsk. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983.
- Bettalli, Marco. "Polislerin Ülkesi Yunanistan". İçinde *Antik Yunan*, editör Umberto Eco, çeviren Leyla Tonguç Basmacı, 1. bs. Alfa 3278. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Bilgin, Nahit. *Antik Yunan Dünyası*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004.
- Boyacı, Nihal. "Bir Eski Yunan Örgütlenmesi: Polis". *Doğu-Batı Dergisi*, Şehir Yazıları-I, sy 67 (2014).
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon". İçinde *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e.*, editör Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon'un İdeal Toplum Modelinde Köleler/Kölelik". *Kilikya Felsefe Dergisi*, sy 1 (201M.S.): 41-51.
- Bozkurt, Nebi, ve Mustafa Sabri Küçükaşçı. "Medine". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:305-11. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Braidwood, Robert J. *Tarihöncesi İnsanları*. Çeviren Bilgi Altınok. ; İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995.
- Butterworth, Charles E. "Ahlak ve Siyaset Felsefesi". İçinde *İslam Felsefesine Giriş*, editör Peter Adamson ve Richard Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- . *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*. Çeviren Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Butterworth, Charles E., ve James Morris. "İbn Sina: Felsefesinin İslam'daki Yeri". İçinde *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi.*, çeviren Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Câbiri, Muhammed Abid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çeviren Said Aykut. İstanbul: Kitabevi

Yayınları, 2016.

Cabirî, Muhammet Abid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân*. Kahire: nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, 1965.

———. “Risâle fi’n-Nâbite”. İçinde *Resâ’ilü'l-Câhiz*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, 1979.

Cartledge, Paul. *Pratikte Antik Yunan Siyasal Düşüncesi*. Çeviren Kıvanç Tanrıyar ve H. Pınar Mutlu. 1. bsk. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu‘cemü'l-iştikâkiyye*. Kahire: Mektebetü'l-‘Âdab, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*. C. VI. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 1957.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

———. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Childe, V. Gordon. *Doğu'nun Prehistoryası*. Çeviren Şevket Aziz Kansu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.

———. “The Urban Revolution”. *Liverpool University Press* 21, sy 1 (1950): 3-17.

Childe, Vere Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. Çeviren Filiz Ofluoğlu. 8. bsk. İstanbul: Varlık yayınları, 2006.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Yunan Ve Roma Felsefesi: Platon*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1995.

Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*. Çeviren A. M. Celal Şengör ve Senem Onan. 1. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Critchley, Simon. *Ölü Filozoflar Kitabı*. Çeviren Talip Kabadayı. 1. bsk. Ankara: BilgeSu, 2014.

Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasal Düşünce*. Çeviren Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*. Editör A. Vedat Çelgin ve Oğuz Yarlığaş. İstanbul:

Alfa Yayınları, 2018.

Çevik, Özlem. *Arkeolojik Kanıtlar Işığında Tarihte İlk Kentler ve Kentleşme Süreci: Kuramsal Bir Değerlendirme*. ; İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005.

Çift, Salih. “Sûflere Göre Sûfi-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir mi?” editör Salih Çift ve Takyettin Karakaya, 175-203. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Davutoğlu, Ahmet. “Devlet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:234-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Dâye, Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver. *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn*. Kahire: thk. Saîd Abdülfettah, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1999.

De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. Çeviren Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2009.

De Mieroop, Van. *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

De Ste. Croix, G. E. M. *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. Çeviren Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Demir, Abdullah. “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi’nde Polis-İnsan İlişkisi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.

Demir, Mustafa. “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme”. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, sy 10/1 (2003): 156-65.

Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. 1. bsk. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.

Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlak Endeterminist Yaklaşımlar”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 2 (2021): 419-37.

Diakonoff, I. M., ed. *Early Antiquity*. Çeviren Alexander Kirjanov. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013.

Dinçol, Ali Muzaffer. “Ârâmîce”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3:267-68. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Donuk, Abdülkadir. “Balık”. İçinde *DİA İslam Ansiklopedisi*, 5:12. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.

- Dumont, Jean-Paul. *Antik Felsefe*. Çeviren İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Eco, Umberto. *Antik Yakın-Doğu*. Çeviren Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- , ed. *Antik Yunan*. Çeviren Leyla Tonguç Basmacı. 1. bs. Alfa 3278. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Ehrenberg, Victor. “When Did the Polis Rise?” *The Journal of Hellenic Studies* 57 (1937): 147-59.
- Emberling, Geoff. “Ethnicity and The State in Early Third Millennium Mesopotamia”. Doctor’s Thesis of Philosophy, University of Michigan, 1995.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. Beyrut: thk. Favzi M. Najjar, el-Matbaatü’l-Kâsûlîkî, 1998.
- . *Felsefetü Aristûtalîs*. Beyrut: thk. Fevzi en-Neccar, 1971.
- . *Kitâbu’l-Hurûf*. Çeviren: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Kitâbü Tahsîlü’s-Se’âde*. Beyrut: Daru’l- ve Mektebetü’l-Hilal, 1992.
- . *Kitâbü’l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*. Beyrut: thk. Muhsin Mahdi, Dârü’l-Meşrik, 1986.
- . *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*. Beyrut: nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dârü’l-Meşrik, 1986.
- . *el-Medinetü’l-Fazıla: Tanrı, Alem, İnsan*. Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Fusulün Münteze’a*. Beyrut: thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Dârü’l-Meşrik, 1971.
- . *İhsaü’l-Ulûm*. ; Beyrut: Dar ve Mektebetü’l-Hilal, 1996.
- . *Kitâbü’l-Hurûf*. Beyrut: Daru’l-Maşrîk nşr: Muhsin Mahdi, 1970.
- . *Kitabü’l-Mille*. Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- . *Tahsîlü’s-Sa’âde*. Beyrut: (nşr. Ca’fer Âl-i Yâsîn) Dârü’l-Endelüs, 1983.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, sy 2 (2003): 379-98.
- Ferguson, Yale. “Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi”. İçinde *Devlete Doğru: Şeflikler, İktidar, İktisat, İdeoloji*, editör Timothy Earle, çeviren Cahide Sarı. Ankara: Ütopya Yayınları, 2001.
- Finley, I. Moses. *Antik ve Modern Demokrasi*. Çeviren Deniz Türker. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2003.

- Fiyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. C. IV. Beyrut: Dâru'l-Hayâ et-Türâsü'l-Arabiyye, 1991.
- Frangipane, Marcella. *Yakındoğu'da Devletin Doğuşu*. Çeviren Zühre İlkelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz uygarlıkları*. Çeviren Suat Kemal Angı. 1. bsk. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi: Hıristiyanlık Öncesi Yaşam ve Efsane*. Çeviren Necati Aça. ; Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Galston, Miriam. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- . “Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy”. *The Review of Politics* 41, sy 4 (1979): 561-77.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Halep: Dârü'l-Va'y, 2004.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Gökçöl, Tanju, ed. “Mezopotamya Dinleri”. İçinde *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul: Ansiklopedi Yayınevi, 1999.
- Göze, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2017.
- Gross, Ronald. *Sokrates Yöntemi*. Çeviren İbrahim Şener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sina'nın Mirası*. Çeviren M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ergün Akça. 1. bsk. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Günaltay, Mehmet Şemsettin. *Yakın Şark*. 2. bsk. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Hamevî, Yâkut el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Hansen, Mogens Herman. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Editör Thomas Heine Nielsen. New York: Oxford University Press, 2004.

- . *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press, 2006.
- . “The Polis as a Citizen-State”. İçinde *The Ancient Greek City-State: Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, editör Mogens Herman Hansen. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science and Letters, 1993.
- Herodotos. *Tarih*. Çeviren Müntekin Ökmen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Hitti, Philip Khûri. *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. Boğaziçi Yayınları. İstanbul: Boğaziçi, 1989.
- Homerios. *Odysseia*. Çeviren Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Huot, Jean-Louis, Jean-Paul (F) Thalmann, ve Dominique (F) Valbelle. *Kentlerin Doğuşu*. Çeviren Ali Bektaş Girgin. 1. bsk. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arap*. I-IV c. Kahire: thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.
- . *Lisanü'l-Arab*. C. XII. Beyrut: Dâru Sadır, 1997.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Âlâî Hikmet Kitabı*,. Çeviren Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . *El-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû')*. Beyrut: thk. Muhsin Salih, Dar'al-Hadi, 2007.
- . *eş-Şifâ/el-Mantık I: el-Medhal*. Kahire: nşr. Fuâd el-Ehvânî vd, 1952.
- . “İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme”. Çeviren Halide Yenen. *Kutadgubilig*, sy 14 (2008): 85.
- . *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*. Çeviren Ömer Türker. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. C. II. İstanbul: Litera

Yayınları, 2005.

———. *Mantıku'l-meşrikiyyîn*. Kum: Mektebetü Âyetullahü'l-Uzmâ En-Necefi el-Mer'aşî, 1405.

———. *Uyûnu'l-hikme*. Beyrut: nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, 1980.

İbnu'l-Mukaffa. *İslam siyaset üslubu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. Çeviren Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

İbnü'l-Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullah b Mukaffa'. *Asaru İbni'l-Mukaffa*. ; Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

İsfahani, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Asfiya*. C. 7. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1979.

İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb el-. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010.

Jacobsen, Thorkild. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia". *Journal of Near Eastern Studies* 2, sy 3 (1943): 159-72.

Jones, W. T. *Batı Felsefesi Tarihi I.Cilt*. Çeviren Hakkı Hünler. C. 1. Felsefe serisi 34. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Kahraman, Ferruh. "Kentlerin Doğuşu: Kur'an'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, sy 1 (2020): 391-413.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hamdânîler". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15:446-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karâfî, Abdurrahman el-. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1994.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. C. 3. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20:257-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kaya, M. Cüneyt. "Bedevî, Abdurrahman". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, EK-1:174-75. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

———. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş

- Denemesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 27 (01 Aralık 2009): 57-91.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-. *et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*. Beyrut: nşr. Ahmed Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. Çeviren Serdar Uslu ve Sabri Akgönül. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Korkut, Şenol. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri”. Ankara Üniversitesi, 2005.
- Kömbe, İlker. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23, sy 44 (2018): 0-0.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce’nin Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 1 (1996): 45-65.
- Köroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıcından Perslere Kadar*. 5. bsk. İstanbul: İletişim, 2010.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer’de Başlar*. Çeviren Muazzez İlmiye Çığ. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suat Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Ksenophon. *Sokrates’ten Anılar*. Çeviren Şentuna Candan. 2.bsk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Kuhrt, Amélie. *Eski Çağ’da Yakındoğu*. Çeviren Dilek Şendil. 1. bsk. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak ‘Mille’”. *Mavi Atlas* 6 (2018): 29-62.
- Kutluer, İlhan. *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kuyel, Mübahat Türker. “Fârâbî’de Devlet-Bilim İlişkisi”. İçinde *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, editör Fehrullah Terkan ve Hayrani Altıntaş. Ankara: Elis

Yayınları, 2005.

Light, Ivan Hubert. *Cities in World Perspective*. First Edition. New York : London: Macmillan Pub Co, 1983.

Mahdi, Muhsin. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

———. “Avicenna: Practical Science”. İçinde *Avicenna: Practical Science*, editör Yarshater Ehsan. London: Encyclopedia Iranica, 1989.

Mahmud, Kaşgarlı. *Dîvânu Lugâti't-Türk Tercümesi*. Çeviren Besim Atalay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.

Maisels, Charles Keith. *Uygarlığın Doğuşu: Yakındoğu'da Avcılık ve Toplayıcılıktan Tarıma Kentlere ve Devlete Geçiş*. ; Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Manville, Philip Brook. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton,: Princeton University Press, 2014.

Mattéi, Jean-François. *Platon*. Çeviren İsmail Yerguz. 84. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Mehran, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât Fî Târîhi'l-'Arabi'l-Kadîm*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife, 1976.

Montgomery, David R. *Dirt: The Erosion of Civilizations, With a New Preface*. California: University of California Press, 2012.

Morris, Ian. “Kent ve Devlet Olarak Erken Polis”. İçinde *Antik Dünyada Kırsal ve Kent*, editör John Rich, çeviren Lale Özgenel. İstanbul: Homer Kitabevi, 2000.

Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili Meali*. C. 7. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. Çeviren Gürol Koca ve Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı, 2007.

Nissen, Hans J. *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*. Çeviren Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004.

Oates, Joan. *Babil*. Çeviren Fatma Çizmeli. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004.

- Osborne, Robin. *Athens and Athenian Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Özturan, Humeyra. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”. *Nazariyat Dergisi*, sy 5/1 (2019): 1-36.
- . “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese” 5, sy 1 (15 Nisan 2019): 1-36.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*. Klasik, 2017.
- . *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Parker, Geoffrey. *Sovereign City: The City-State Ancient and Modern*. London: Reaktion Books, 2005.
- Parkinson, C. Northcote, ve Mehmet Harmancı. *Siyasal Düşüncenin Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Pekşen, Okay. “Eski Mezopotamya daki Savaşlarda Tanrıların Rolü” 8, sy 2 (2016): 55-55.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sebahattin Eyuboğlu ve Ali Cimcoz. 8.bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- . *Devlet Adamı*. Çeviren Ahmet Cevizci ve Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- . *Gorgias*. Çeviren Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- . *Kriton*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- . *Phaidon*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945.
- . *Phaidros*. Editör Ali Alkan İnal. Çeviren Ari Çokona. 1. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- . *Sokrates’in Savunması*. Çeviren Furkan Akderin. 5.bs. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Şölen*. Çeviren Sebahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- . *Toplu Diyaloglar-Birinci Alkibiades*. Çeviren İrfan Şahin. İstanbul: Meb Yayınları, 1989.
- . *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna ve Saffet Babür. 1. bsk. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- . *Yasalar(Nomoi)*. Çeviren Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi,

1998.

Pollock, Susan. *Ancient Mesopotamia: The Eden That Never Was*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Pomeroy, Sarah B. *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi*. Çeviren Oğuz Yarlıgaş ve Esen Kaya. Alfa 3353. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Raaflaub, Kurt A., Josiah Ober, Robert W. Wallace, Paul Cartledge, ve Cynthia Farrar. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. 1. bs. California: University of California Press, 2007.

Ragıp El-İsfahani. *El-Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. Çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çeviren Ali Çaksu. İz Yayıncılık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Ross, W. D. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. 1. bsk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Rüşd, İbn. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Çeviren Ahmed Meylani. C. 1. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

———. *ez-Zarûrî 'î's-Siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-Siyâse Li-Eflâtûn*. Çeviren Ahmed Şahlan. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

———. *Telhîsü's-Siyâseti li-Eflâtûn (Muhâveretü'l-Cumhûriyye)*. Çeviren Hasan Mecîd el-Âbidî, ve Fâtıma Kâzım ez-Zehbî,. Beyrut: Dârü't-Talia, 1998.

Sander, Oral. *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*. ; Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *el-Mebsut*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Serjeant, R.B., ed. *İslam Şehri*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma*. Amman: nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru'l-Feth, 2016.

Sjöberg, Åke W. "Thorkild Jacobsen (7 June 1904-2 May 1993)". *Proceedings of the American*

Philosophical Society 143, sy 2 (1999): 335-37.

Skirbekk, Gunnar, ve Nils Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çeviren Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. ; İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

Snell, Daniel C., ed. *A Companion to the Ancient Near East*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007.

Stone, Elizabeth C. "The Development of Cities in Ancient Mesopotamia". İçinde *Civilizations of the Ancient Near East*, editör Jack M. Sasson, 1st edition. New York: Charles Scribner's Sons, 2006.

Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* Çeviren Zelyüt Solmaz. İstanbul: Paradigma, 2000.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b el-Hüseyin b Muhammed. *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-Sûfiyye*. Çeviren Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Şenel, Alâeddin. *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970.

Şenel, Alaeddin. *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1968.

———. *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*. Ankara Üniversitesi 504. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1982.

Şenel, Alâeddin. *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*. 3. bsk. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*. ; Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Şentürk, Recep. "Millet". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Tekin, Oğuz. "Antikçağ'da Kent-Devletleri ve Demokrasi,". İçinde *Eski Çağ'dan Günümüze Yönetim Anlayışı ve Kurumlar*, editör Feridun M. Emecen. İstanbul: Kitabevi, 2009.

———. *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Thomson, George. *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*. Çeviren Mehmet

- Doğan. İstanbul: Payel Yayınları, 1997.
- . *Eski Yunan Toplumu üzerine İncelemeler-Tarihöncesi Ege*. Çeviren Celal Üster. C. 2. İstanbul: Payel Yayınları, 1983.
- Tılıç, Helga Rittersberger. *Kent Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Toktaş, Fatih. “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim Ve Çevirisi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 12 (2002).
- Tuğ, Salih. “Hitti, Philip Khuri”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:163-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tuna, Korkut. *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987.
- Tuna, Osman Nedim. *İmla Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.
- Umut, Hatice. “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum ya da Devlet Görüşü”. *Divan Dergisi*, sy 27 (2009): 119-44.
- Usta, Aydın. “Sâmânîler”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uygun, Oktay. *Devlet Teorisi*. 3. bsk. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. Çeviren Hüsen Portakal. 2. bs. Felsefe dizisi. İstanbul: Cem Yayınevi, 2013.
- Von Dassow, Eva. “Freedom in Ancient Near Eastern Societies”. İçinde *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, editör Karen Radner ve Eleanor Robson, 205-28. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Walzer, Richard. “Açıklama Yorumlar”. İçinde *el-Medinetü’l-Fazıla*, kitap editörü Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu‘cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*. Leiden: Brill, 1943.
- Westenholz, Aage, ve Mogens Herman Hansen. “The Sumerian City-State”. İçinde *A Comparative Study of Six City-State Cultures an Investigation*, 23-42. Copenhagen: Kongelige Danske

Videnskabernes Selskab, 2002.

Wood, Ellen Meiksins. *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Çeviren Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap, 2009.

Yetkin, Çetin. *Siyasal Düşünceler Tarihi: Sosyo-Ekonomik Temelleriyle*. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2005.

Yıldız, Mustafa. “Farabi’nin Toplum ve Devlet Görüşü”. Doktora, Erciyes Üniversitesi, 2009.

———. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası*, sy 55 (2012).

Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Hamdi Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.