



# İbn Haldun ve Aristoteles'te İnsanın Tabiatı İtibariyle Medeniliği Meselesi

► Araştırma makalesi / Research article

## Mehmet Akif KAYAPINAR

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları Anabilim Dalı / Asst. Prof., Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Department of Islamic Studies | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0002-3208-4718](https://orcid.org/0000-0002-3208-4718) | [makifkayapinar@gmail.com](mailto:makifkayapinar@gmail.com)

**Atf:** Kayapınar, Mehmet Akif. "İbn Haldun ve Aristoteles'te İnsanın Tabiatı İtibariyle Medeniliği Meselesi". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 225-251.

### Öz

İkincil literatürde, özellikle de oryantalist çevrelerde, İbn Haldun'un genelde Yunan felsefi geleneğinin, daha özeldede Aristoteles'in düşüncesinin sadık bir takipçisi olduğu yönünde yaygın sayılabilecek bir kanaat bulunmaktadır. Ancak, İslam düşüncesinin müteahhür dönemi düşüncesinin genel karakterine uygun olarak yer yer felsefi birikimden istifade etmekte bir beis görmeyen İbn Haldun'un, felsefi paradigmaya ve felsefi modellere yaklaşımı dikkat çekici bir biçimde seçmeci ve eleştireldir. Bu eleştirelilik ve seçmeciğin tezahür ettiği yerlerden biri onun Aristoteles'in meşhur "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini kullanım biçimidir. Aristoteles için bu ifade, insanın mahiyetinin (tabiatı ve özü) zorunlu bir sonucu olarak vücut bulan metafizik ve ahlaki bir devlet anlayışını yansıtırken, İbn Haldun bu ifadeyi toplumsallık bağlamında ve insanların maddi varoluşlarını ve güvenliklerini sağlamak için işbölümüne dayalı bir biraradallığa ihtiyaç duymaları şeklinde yorumlar. Bunun ötesinde İbn Haldun ne toplumsallık anlamında kullandığı umrana ne de devlete/mülke Aristoteles ve onun Fârâbî, İbn Sinâ ve Tûsî gibi Müslüman takipçilerinin benimsediği şekilde metafizik ve ahlaki bir anlam ve işlev yüklemeyiz. Dahası İbn Haldun söz konusu filozofları böyle yaptıkları için eleştirir ve umran ilminin siyaset felsefesinden farklı bir disiplin olduğu hususunun altını kalın çizgilerle çizer.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Aristoteles, Devlet, İnsan tabiatı, Medenilik.

## Man as a Political Being in Ibn Khaldun and Aristotle

**Cite as:** Kayapınar, Mehmet Akif. "Man as a Political Being in Ibn Khaldun and Aristotle". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 225-251.

### Abstract

In secondary literature, especially among orientalist, it is a frequent misperception that Ibn Khaldun was a loyal student of Aristotle and the Greek intellectual heritage at large. But Ibn Khaldun was remarkably selective and critical in his approach to the philosophical paradigm and philosophical models, and, in keeping with the general character of the muteahhürün period of Islamic thought, did not see any harm in occasionally benefitting certain concepts and models of philosophical accumulation. One of the places where this criticality and selectivity is manifested is his use of Aristotle's famous expression "Man is political by nature." While for Aristotle, this statement reflects a metaphysical and moral conception of the state as a necessary consequence of a human being's essence (nature), Ibn Khaldun interprets this statement solely in the context of sociality and the need for a division of labor to ensure the material existence and security of human beings. Beyond this, Ibn Khaldun does not ascribe a metaphysical and moral meaning and function either to 'umran, which he uses in the sense of sociality, or to the state/mulk, as Aristotle and his Muslim followers such as al-Fârâbî, İbn Sinâ, and al-Tûsî did. Moreover, Ibn Khaldun criticizes these philosophers for doing so and underlines that the science of 'umran is a different discipline from political philosophy.

**Keywords:** Ibn Khaldun, Aristotle, The state, Human nature, Sociality and politicality.

## Giriş: Sorunsalın Tespiti

İlgili literatürde İbn Haldun'un düşüncesini, içinde yetiştiği ve her yönüyle kendinden beslendiği İslam kültür muhitini görmezden gelerek veya en iyi ihtimalle küçümseyerek, bir yandan modern Batı düşüncesine, diğer yandan da Antik Yunan felsefe geleneğine, daha özelde de Aristoteles'in düşüncesine raptetme temayülü (veya çabası) hem medeniyetsel hem de entelektüel dinamikler açısından tuhaf bir durum arz etmektedir. Nitekim gerek bu meseleye oryantalist çevrelerde yapılan vurgunun derecesi gerek ilgili çalışmalarda meselenin ele alınma biçimi İbn Haldun'un düşüncesini daha iyi anlama amacından saparak, İbn Haldun'u İslam medeniyetinden "kaçırma" girişimi gibi bir görüntü vermektedir.<sup>1</sup> Bu bakış açısının yaslandığı başlıca dayanak noktası ise İbn Haldun'un *Mukaddime*'de benimsediği terminolojinin, düşünce yönteminin ve modellerin kısmen başta Aristoteles olmak üzere Antik Yunan düşüncesine kadar geriye doğru izlerinin sürülebilir olması veyahut modern toplumbilimlerinin yöntem ve modelleriyle benzerlik göstermesidir.

Öte yandan, *Mukaddime*'nin yüzeysel olarak okunması bile İbn Haldun'un düşüncesinin özünü, sınırlarını ve amacını belirleyen genel çerçevenin aslında "müteahhirin dönemi"nin Eş'arî geleneğinde, özellikle de Gazzâlî ve Râzî'nin düşüncelerinin etkisinde şekillenen "ana-akım" İslami paradigma olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla kullanılan terminoloji ve yöntem ile başvuru bazı modeller üzerinden İbn Haldun'u İslam medeniyetinden kopararak Antik Yunan'a (ve/ya modern Batı'ya) eklemek hem İbn Haldun'un düşüncesinin, hem de bu düşünceyi kuşatan kültürel muhitin hakkıyla anlaşılmasını imkânsız kılmaktadır.

Bununla birlikte söz konusu sorunun yaklaşımın eleştirisinin tüm *Mukaddime*'yi ve ilgili geleneklerin entelektüel birikimlerini mukayeseli bir şekilde dikkate alan geniş bir çözümlemeyi gerektirdiği açıktır. Diğer bir deyişle böyle kapsamlı bir eleştiri girişimi bunun gibi bir araştırma makalesinin sınırlarını çok aşacaktır. Böyle sınırlı bir çalışmada yapabileceğimiz en fazla söz konusu meseleyi sınırlı bir çerçevede ele almak olabilir. Dolayısıyla makalemizde (onu modern Batı'ya eklemeye çabalarını, başka bir çalışmada incelendiği için,<sup>3</sup> şimdilik bir tarafa bırakarak) İbn Haldun'un düşüncesi ile Aristoteles'in düşüncesi arasındaki ilişkinin mahiyetine "İbn Haldun'un ve Aristoteles'in 'siyasal toplum' anlayışları" gibi daha sınırlı bir konu üzerinden işaret edilecektir. Konu itibariyle sınırlı olmakla birlikte "siyasal toplum" teması, her iki ismin düşüncesinde merkezî unsurlardan

<sup>1</sup> İbn Haldun'un düşüncesinin temelde Aristotelesçi olduğunu iddia eden çalışmalara örnek olarak bkz. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 225-284; Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalist Historian," *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006): 431-451; Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun, Life and Times* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 122; Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Türkçesi A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 231-370; Ali Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de tarihte nedensellik: Aristoteli mirasını yeniden değerlendirmek," *Divan* (2002/1): 51-94. İbn Haldun'un düşüncesini modern Batı düşüncesine eklemeye çabalarını da içeren bu konudaki daha detaylı bir çalışma için bkz. M. Akif Kayapınar, "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi" *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26/50 (2021/1): 89-160.

<sup>2</sup> Bu durumun en açık göstergelerinden biri mesela Osmanlı düşünce dünyasında verilen icazetnamelerin "felsefe ve kelim gibi mevzû ilimlerde Urmevî, Molla Fenârî, Cürcânî ve Taftazânî kollarından geriye doğru giderek Râzî'de" keşmesidir. Bkz. Eşref Altaş, *Fabreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 18.

<sup>3</sup> Kayapınar, "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi," 89-160.

birini teşkil ettiğinden, yukarıda dile getirilen sorunsal açısından büyük bir önem taşımaktadır. Burada amacımız, İbn Haldun'un doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'ten (veya genel olarak Yunan düşüncesinden) hiçbir surette etkilenmediğini savunmak değil, İbn Haldun'un düşüncesinin bazı Aristotelesçi kavramlar ve modeller üzerinden Aristoteles'e veya Yunan düşüncesine indirgenemeyeceğini göstermektir. Zira İbn Haldun, İslam düşüncesinin diğer pek çok büyük zihni gibi, felsefi birikime eleştirel ve seçmeci bir bakışla yaklaşmıştır. İbn Haldun özelinde bu durumun en bariz göstergelerinden biri onun Aristoteles'ten oldukça farklılaşan siyasal toplum anlayışdır.

Aristoteles için siyasal toplum veya devlet (*polis*) insani "yetkinlik" için elzem olan varoluşsal bir birimdir. Dünyaya gelen her bir fert, tabiatında potansiyel bir şekilde mündemiç olan "insaniyet"e ulaşabilmek, yani "tam ve mükemmel" olabilmek için *polis* içerisinde yaşamak mecburiyetindedir. Aksi halde insaniyet bakımından eksik kalır. Nitekim aile ve köyden sonra *polis*in vücuda gelişi de insan tabiatının zaman-mekân düzlemlerinde açılanmasının kaçınılmaz bir sonucudur. *Polis* insani varoluşun nihai hedefi, yani "telos"udur. Dolayısıyla, özünde ahlaki bir birim olarak devlet/*polis* vatandaşları için psiko-ontolojik bir anlama ve değere sahiptir. Aristoteles insaniyet ile *polis* arasındaki bu varoluşsal ilişkiyi insan tabiatı itibarıyla "politik (medenî) bir canlıdır (*zoon politikon*)" ifadesiyle dile getirmektedir.

İbn Haldun da *Mukaddime*'de bu Aristotelesçi ilkenin Müslüman filozoflar arasında meşhur olmuş haline, yani "insan tabiatı itibarıyla medenîdir" ifadesine, toplumsal düşüncesi için bir çıkış noktası olarak belirlediği "insanî içtima (toplum) zaruridir" öncülünü izah ederken atıf yapar. Zaten ilgili araştırmacıların toplumsal düşünce açısından "İbn Haldun'un Aristoteles'in sadık bir takipçisi" olduğunu iddia etmelerinin başlıca sebeplerinden biri de bu iki ifadenin görünüşteki benzerliğidir. Mesela, "*Mukaddime*'de Yunan felsefesinin belki de en önemli izi onun insan-toplumu biliminin ya da kendi deyimiyle umran biliminin temelini inşa etmek için kullandığı başlıca önermedir," der İbn Haldun'un epistemolojisine ilişkin müstakil bir kitabı<sup>4</sup> da bulunun Zaid Ahmad ve devam eder:

İbn Haldun "İnsan tabiatı itibarıyla politiktir," şeklindeki meşhur ifadeyi açıkça kullanmıştır. Bu ifade, *Mukaddime*'nin birinci bölümünün ilk önsözünde, insanın toplumsal örgütlenmesinin oluşum sürecinin açıklandığı yerde geçer. Yunan felsefesine aşina olanlar bu ifadenin Yunan ya da daha spesifik olarak Aristoteles kökenli olduğunu kesinlikle fark edeceklerdir. Aristoteles meşhur kitabı *Politika*'da benzer bir ifade kullanmıştır: "İnsan doğası gereği politik bir hayvandır/canlıdır." ... İbn Haldun'un "hayvan/canlı" kelimesini kullanmaması dışında anlam benzerdir. Genel olarak konuşmak gerekirse, İbn Haldun'un insan-toplumu anlayışının temeli olarak burada zikrettiği ilke aslen Yunan düşüncesine aittir.<sup>5</sup>

Ancak İbn Haldun'un medineye (*polise*) veya medeniliğe (*politikliğe*) atfettiği anlam ve işlev Aristoteles'inkinden çok farklıdır. İbn Haldun için "medine/*polis*," devlet değil "umran" manasına gelir ve "medenilik" de toplumsallık demektir. Devlet veya mülk ise siyasallığın bir görünümüdür ve umranın geçici bir aşamasına tekabül eder. Dahası devletin "insani yetkinlik" ve "mutluluk" ile doğrudan bir alakası yoktur. Tam tersine devletin oluşumu insanın fitrî (tabii) özelliklerinden giderek uzaklaştığı bir siyasal süreçtir.

<sup>4</sup> Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge, 2010).

<sup>5</sup> Zaid Ahmad, "A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun," *Journal of Historical Sociology*, 30 (2017): 59.

Bu problematikten hareketle makalemizde Aristoteles ile İbn Haldun'un siyasal toplum anlayışları söz konusu ilke üzerinden tahlil edilecektir. Makalemizin temel iddiası, Aristoteles'in "insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır" ifadesi ile İbn Haldun'un filozoflara referansla kullandığı "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin, görünüşteki benzerliklerine rağmen, mahiyet itibariyle farklı olduğu, bu bakımdan ilgili literatürde<sup>6</sup> sıklıkla yapıldığının aksine "İbn Haldun'un Aristotelesçiliği"ne işaret eden bir unsur olarak kullanılamayacağıdır.<sup>7</sup> Ayrıca, bu ilke de dahil, İbn Haldun'un başvurduğu felsefi kavramların ve modellerin başlıca kaynağı Aristoteles değil, müteahhirin dönemi kelimâ-felsefi düşüncesidir ve İbn Haldun bu kavramları ve modelleri benimserken son derece dikkatli ve seçmeci bir yaklaşıma sahiptir. Bu iddianın savunulması bağlamında önce "insanın politik bir canlı oluşu"nun Aristoteles'in düşüncesinde ne anlama geldiği izah edilecektir. Akabinde ise insanın "tabiatı itibariyle medeni" oluşunun İbn Haldun'un düşüncesinde neye tekabül ettiği mukayeseli olarak incelenecektir. Böylelikle İbn Haldun'un felsefi jargonu ve modelleri yaygınca kullanmasına rağmen, siyasal toplum anlayışı üzerinden, başlıca toplumsal meselelerin mahiyetlerine bakış noktasında kendisini Aristoteles'ten ve Antik Yunan düşüncesinden nasıl ayırttığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce İbn Haldun'un düşüncesinin ve dilinin arka planını oluşturan entelektüel atmosferin yapısının oluşumuna bir göz atmak anlayışımızı kolaylaştıracaktır.

### 1. Müteahhirin Dönemi İslam Düşüncesi ve Büyük Sentez

İbn Haldun'u İslam medeniyetinden kopuk bir zihin olarak görme temayülü, ideolojik önyargıların yanı sıra, medeniyetlerin gelişim sürecinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesiyle de ilgili gibidir. Şöyle ki: Yükselmekte olan bir medeniyetin diğer medeniyetlerle kültürel etkileşimi rastlantısal veya arızî bir gelişme değil, varoluşsal bir zorunluluktur. Zira bir

<sup>6</sup> Zaid Ahmad'ın görüşlerine yukarıda zaten değinilmişti. Buna ilaveten örnek olarak bakınız Fromherz, *Ibn Khaldun* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 128; Dale, *The Last Greek and the First Annalist Historian*, 438; Sâtî el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 145. Hatta bu makalede savunulan görüşe paralel olarak İbn Haldun'un Aristotelesçiliğe indirgenemeyeceğini iddia eden bazı araştırmacılar bile "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin Aristotelesçi olduğunu belirtirler. Örnek olarak bkz. İlshat Nasyrov, "Views of Ibn Khaldun and Aristotle on State," *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 26, 233-25, p. 72.

<sup>7</sup> Öte yandan, İbn Haldun'a dair incinsel çalışmalar arasında, Kamuran Gökdağ'ın "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini merkeze alan detaylı incelemesi, yukarıda atıfta bulunulan kaynaklardan ayrışarak ve bu makalede savunulan çerçeveye uygun bir biçimde, İbn Haldun'un Aristoteles'ten, Fârâbî'den ve İbn Sînâ'dan nasıl farklılaştığını göstermesi bakımından dikkate değer. İnsanın "zorunlu ihtiyaçları" ile "yetkinlik ihtiyaçlarını," "bedensel ihtiyaçları" ile "ruhsal ihtiyaçlarını" ve "toplum" ile "ideal toplum"u birbirinden ayıran Gökdağ'a göre bu üç düşünür için asolan insanın ruhsal yetkinliğini mümkün kılacak olan ideal toplumun oluşumudur. Zorunlu ihtiyaçların giderilmesi ancak ruhsal yetkinlik ihtiyaçlarına hizmet ettiği sürece önemli ve değerlidir. İbn Haldun ise siyasal toplumun oluşumunu sadece bedensel/zorunlu ihtiyaçlara hamedler ve ruhsal yetkinlik ile umran, devlet ya da mülk arasında doğrudan bir belirleyicilik ilişkisi öngörmez. İbn Haldun'a göre siyasal toplumun oluşumu ruhsal yetkinlik arayışına alternatif olarak "asabiyet" unsuruna atfedilmektedir. Bkz. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 67-108. "İnsan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin İbn Haldun'un düşüncesindeki yeri bağlamında Gökdağ'ın iddialarıyla örtüşen bu çalışmamız, belki, amacı itibariyle Gökdağ'ın incelemesinden ayrılmaktadır. Gökdağ söz konusu incelemeyi İbn Haldun'un toplum ve siyaset düşüncesine bir altlık, daha spesifik olarak da asabiyet nosyonuna bir arka plan olarak tasarlamış görünürken, biz burada İbn Haldun'un düşüncesinin bağlamını öne çıkarmayı ve söz konusu ilke üzerinden İbn Haldun'un Aristoteles'in düşüncesine indirgenemeyeceğini göstermeye çalışmaktayız.

medeniyetin özü merkezî bir anlayışa ve kavramlar setine istinat ediyor olsa da o anlayışın tarihsel bir bağlamda açıklanarak paradigmatik bir çerçeveye dönüşebilmesi ancak diğer medeniyetsel birikimlerle hesaplaşabilmesine, yani etkileşim sürecinde karşılaştığı kültürel meydan okumalarla baş edebilmesine bağlıdır. İzole ve kendi içine kapalı bir kültürel yapının normalde sahip olmadığı ve kolay kolay gündemine gelmeyecek olan soruları, kavramları, yöntemleri ve bilgi birikimini ihtiva eden bu etkileşim sürecinde ilgili medeniyetin söz konusu kültürel unsurlara karşı cevabı genelde benimseme, reddetme ve revize ederek kabul etme şeklinde gelişir. Böylelikle başlangıçta bir nüve olan “anlayış” mevcut ve muhtemel sorulara cevap verebilecek ölçüde zengin bir paradigmaya ve bu anlayışa ev sahipliği yapan kültür de muhtelif kurumsallaşmalarla medeniyete dönüşür. Dolayısıyla bir medeniyetin diğer medeniyet birikimleriyle etkileşime girmesi ve kimliğini kaybetmeden onlardan etkilenmesi ilgili medeniyet için bir zaaf veya kusur değil, tam aksine onun gücünün hem sebebi hem de bir göstergesidir. Nitekim bir medeniyetin varlığını sürdürebilmesi de karşılaştığı (özellikle de fikrî) meydan okumalara cevap verme kabiliyetine bağlıdır.

Yaygınca bilindiği üzere İslam medeniyetinin Antik Yunan kültürel birikimi ile tanışması paradigmatik açıdan henüz oluşum aşamasına denk gelen 8. yüzyıla kadar geri gider. Süryanice’den, Pehlevice’den ve Yunanca’dan yapılan yoğun bir tercüme faaliyetinin ardından 10. yüzyılın sonuna kadar din-dışı Yunanca kitapların neredeyse tamamı Arapça’ya çevrilmiştir.<sup>8</sup> Kısa bir zaman zarfında, İslam dünyasında özellikle Kindî ile başlayan bir süreçte felsefi birikim ile temel İslami ilkeleri bağdaştırma, diğer bir deyişle felsefeyi İslamileştirme çabasının da giderek yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla felsefenin İslam dünyasındaki serüvenine sadece tercümeyle dayalı ve özü itibarıyla statik bir yabancı düşünce formu olarak bakmak tarihsel gerçeklerle bağdaşmaz. Bu bağlamda, mesela, bir yandan Yeni-Eflatunculuk ile Aristoculuğu “dinamik ve ikna edici” bir şekilde birleştiren, diğer yandan da söz konusu felsefi çerçeveyi temel İslami ilkelerle “uyumlu” kılmaya gayret eden İbn Sînâ’nın kuşatıcı düşüncesi, sadece İslam dünyasında felsefi düşüncenin zirvesi (*es-Şeybû’r-Rets*) olarak değil, aynı zamanda İslami ilkeler ile felsefi miras arasında kurulmuş sofistike bir sentez olarak değerlendirilmektedir.<sup>9</sup>

Felsefenin Müslüman kültür muhitine giderek yerleştiği İslam düşüncesinin bu klasik çağında soyut ve spekülâtif düşünce daha ziyade İslam dininin inançlarını “kesin delil getirmek ve ileri sürülecek karşıt fikirleri çürütmek suretiyle” kanıtlamayı kendine amaç edinmiş “kelam” ilmi<sup>10</sup> ile birlikte anılmaktaydı. Hz. Peygamber’in vefatından itibaren ortaya çıkmış olan merkez-kaç hareketler (heterodoks akımlar) ile diğer dinlerin ve dünya görüşlerinin temsilcilerine karşı İslam inancını başlangıçta naslar, sonrasında ise rasyonel ilkeler çerçevesinde savunan kelam âlimleri doğal olarak İslam dünyasında giderek etkinliği daha fazla hissedilen felsefe ve feylesoflarla da karşı karşıya geldiler. Bu dönemde kelamcılar,

<sup>8</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15. İslam düşüncesinde felsefenin başlangıcına dair kısa bir değerlendirme için bkz. Cüneyt Kaya, “Felsefenin Klasik Çağı,” *İslam Düşünce Atlası*, Cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 333-340.

<sup>9</sup> Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 16; Dimitri Gutas, İbn Sînâ’nın Mirası, çev. ve der. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 293-306. Felsefenin İslam medeniyetindeki serüveninin ilk safhasına (750-945) dair aydınlatıcı bir özet için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, cilt I (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 410-443.

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam-ilim> (15.02.2024).

âlemin ezeliyeti fikrini verili alan felsefecilerin evrendeki hareketi açıklamak üzere eşyanın tabiatına ve tabiatın içkin kanunlarına yaptıkları vurguyu, dolayısıyla da sebeplerle sonuçlar arasında gördükleri zorunlu ilişkiyi, Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı olduğu düşüncesine uymadığı gerekçesiyle eleştirdiler. Bu bağlamda, evrene içkin hareketin ve düzenin nihai kaynağı olarak görülen “tabiat kanunları” yerine kelamcılar her şeyin yaratıcısının Allah olduğu düşüncesini içkin “sünnetullah” veya “âdetullah” kavramlarını benimsediler.<sup>11</sup> Böyle bir tutum, tabii ki, temelinde âleme içkin ezeli ve ebedî bir tabii düzenin varlığı düşüncesi olan felsefi anlayış ile uzlaşmamaktaydı. Dolayısıyla kelam ile felsefe, özellikle metafiziğe ve epistemolojiye ilişkin konularda, klasik dönem boyunca birbiri ile uzlaşamaz iki farklı dünya görüşü olarak varlıklarını sürdürdüler.<sup>12</sup>

Ancak büyük Eş'ârî kelamcısı Gazzâlî ile birlikte İslam düşüncesinin bu klasik görünümünde büyük bir değişim başladı. Gazzâlî'nin önyak olduğu bir sürecin neticesinde İslam düşüncesinin farklı alanları (kelam, felsefe ve tasavvuf) arasında özellikle konu, yöntem ve kavramlar düzeyinde büyük bir etkileşim ve yakınlaşma yaşandı. Bu değişime istinaden İslam düşüncesinin Gazzâlî öncesi temsilcilerine “mütekaddimîn” (öncekiler) sonrası temsilcilerine ise “müteahhirîn” (sonrakiler) denmesi adet haline geldi.<sup>13</sup> Mütekaddimîn döneminde felsefeciler kelamcıların kendisiyle mücadele ettiği pek çok muhataptan sadece biri iken Gazzâlî ile birlikte felsefeciler başlıca muhatap haline geldiler.<sup>14</sup> Dahası, Gazzâlî her ne kadar felsefeyi ve felsefecileri sert bir biçimde eleştirmiş olsa da metafiziği ve mantığı kelamın vazgeçilmez bir parçası kılmıştı.<sup>15</sup> Gazzâlî'nin felsefeye yönelik bu ilgisi kişisel düzeyde değildi elbette. Zira Gazzâlî'ye gelene kadar felsefe, özellikle de İbn Sînâ'nın şahsında kendisine bigâne kalınamayacak kadar güçlü bir şekilde ortaya konmuştu. Dimitri Gutas'ın dediği gibi, “Artık Aristoteles okunup şerh edilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı.”<sup>16</sup>

Diğer bir deyişle, özellikle de mantık, metafizik ve doğa felsefesi alanlarında Müslüman düşünürlerin felsefeyi, özellikle de İbn Sînâ felsefesini görmezden gelmeleri pek mümkün değildi.<sup>17</sup> Gazzâlî'nin döneminde ve ondan sonra bu temayül daha da pekişti. “İbn Sînâ'nın ilk üç kuşak öğrencilerinin çabaları,” der Eşref Altaş mesela, “İbn Sînâ felsefesini on ikinci yüzyılın bütün entelektüel mecralarında düşüncenin başat unsuru haline getirmiştir.”<sup>18</sup> Hatta on ikinci yüzyılın ilk yarısında Hanefî fakihleri dahi İbn Sînâ felsefesine ilgi duymuşlar ve öğrenmeye başlamışlardı. Dolayısıyla “on ikinci yüzyıl sonrası İslam nazarı geleneklerinin büyük bir kısmı, İbn Sînâ felsefesini şu ya da bu ölçüde savunan İbn Sînâcılık ve yine İbn

<sup>11</sup> İlyas Çelebi, “Sünnetullah,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnetullah> (05.03.2024).

<sup>12</sup> Bkz. Hodgson, *The Venture of Islam*, 440-443; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelam İlminin Teşekkülü,” *İslam Düşünce Atlası*, cilt I, 155-165.

<sup>13</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 831; Ömer Türker, “Yenilenme Dönemi,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 503.

<sup>14</sup> Eşref Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 617; Ömer Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 519; İbn Haldun, *Mukaddime*, 831.

<sup>15</sup> Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” 519. Gazzâlî kelamın amacını, “cüzi ilimlerin ilkelerini koyma”nın yanı sıra “varlığı araştırmak” olarak tespit eder. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, ...; ayrıca bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 45.

<sup>16</sup> Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 137.

<sup>17</sup> Türker, “Yenilenme Dönemi,” 503-504.

<sup>18</sup> Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 616; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 142.

Sînâ felsefesini şu ya da bu ölçüde eleştiren yahut tadil eden ‘Eleştirel İbn Sînâcılık’ üzerinden tasvir edilebilir.”<sup>19</sup>

Müteahhirin döneminin kritik figürü ve dönüm noktası ise “el-İmâm” lakabıyla tanınan büyük Eş’arî kelamcısı Fahreddin Râzî’dir. Zira her ne kadar kelam disiplininde felsefi yaklaşıma ve meselelere kapıyı Gazzâlî aralamışsa da felsefi birikimi bir bütün olarak kelama dâhil eden zihin, kendisinden önceki kelam ve felsefe miraslarının düşüncesinde bir araya geldiği Râzî olmuştur.<sup>20</sup> Macit Fahri’nin ifade ettiği gibi “Râzî felsefe ile kelamı öylesine mükemmel bir şekilde mezcetti ki, onların hususi sahalalarını ayırmak hemen hemen imkânsızlaştı.”<sup>21</sup> Nitekim, Râzî sadece büyük bir kelam âlimi değil, aynı zamanda İbn Sînâ’nın da en büyük şârihlerinden biridir. Aynı şekilde, Râzî geleneğine mensup sonraki kelamcılarının büyük bir kısmı İbn Sînâ şârihleridir. Dolayısıyla on ikinci yüzyıldan itibaren özellikle de Râzî geleneğine mensup düşünürler hem kelamın hem de felsefenin başlıca müellifleri olmuşlardır.<sup>22</sup> Ayrıca Fahreddin Râzî sonrasında, onun düşüncesinin izinde ya da onu esas almakla birlikte ona karşı yazılan kelam ve felsefe eserleri İslam düşüncesinin yeni klasikleri olmuşlar ve modern döneme kadar, özellikle de haklarında yazılmaya devam eden şerh ve haşiyeler üzerinden merkezî etkilerini sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Nasîruddin Tûsî, Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi isimler ve bunların İslam düşüncesinin sonraki dönemleri için klasikleşmiş eserleri vurgulanmaya değer.<sup>23</sup>

Özetle on ikinci yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi büyük ölçüde Râzî’nin düşüncesinde tecessüm etmiş olan bir sentezin etkisi altında gelişmiştir. Bu sentezin başlıca unsurlarından biri de hem meseleleriyle, hem yöntemiyle hem de kavramlarıyla “İbn Sînâcılık” olmuştur. Ancak bu noktada özellikle vurgulanmalıdır ki İbn Sînâ’nın felsefesi genelde Antik Yunan düşüncesine ve özelde de Aristoteles’in felsefesine indirgenemeyeceği gibi, Râzî ile başlayan İbn Sînâcılık da İbn Sînâ’nın bütün görüşlerinin benimsenmesi anlamına gelmemektedir. Bu konuda hem İbn Sînâ Yunan mirasına karşı, hem de müteahhirin kelamcılar (düşünürler arasında farklılaşmalar olsa da) İbn Sînâ felsefesine karşı son derece seçici ve eleştirel olmuşlardır.<sup>24</sup>

İşte İbn Haldun’un genelde İslam anlayışına ve özelde de metafiziğe dair entelektüel kişiliğinin şekillendiği ilmî ortamın genel karakteri böyledir. Bu bakımdan özellikle kelam ve felsefe gibi rasyonel bilimlerde İbn Haldun’un zihniyetini dokuyan arka planın Fahreddin Râzî geleneğinde tezahür eden bu büyük sentez olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldun fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlerin yanı sıra kelam, felsefe, mantık, matematik, coğrafya ve astronomi gibi akli ilimleri de zamanının önde gelen hocaları nezaretinde tahsil etmiştir. Bu bağlamda Fahreddin Râzî’nin ve Nasîruddin Tûsî’nin (ayrıca Fârâbî’nin, İbn Sînâ’nın ve İbn Rüşd’ün) eserlerini birlikte okuduğu Muhammed b. İbrahim el-Âbilî özellikle zikredilmeye

<sup>19</sup> Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 616-619.

<sup>20</sup> Türker, “Yenilenme Dönemi,” 504; Altaş, “Önsöz”, *El-Muhassal*, Fahreddin er-Râzî, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 14.

<sup>21</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2008), 364.

<sup>22</sup> Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 619-621; Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” 504-509

<sup>23</sup> Tûsî’nin *Tecridü’l-İtikâd’ı*, Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsıd’ı*, Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf’ı* için bkz. Türker, “Yenilenme Dönemi”, 498.

<sup>24</sup> Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği”, 522.

değer.<sup>25</sup> Zira bu iki isim (Râzî ve Tûsî) İbn Haldun'un bakışını en derinden etkileyen düşünürler arasındadır.<sup>26</sup> Hatta İbn Haldun bu süreçte Râzî'nin kendisinden sonraki kelimeler için bir model haline gelmiş olan *Muhassal*'ına bir de şerh (*Lübâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Dîn*) yazmıştır. Dahası müteahhirin düşüncesinin klasiklerinden birinin müellifi olan ve Râzî geleneğine mensup çağdaş Teftâzânî'nin düşüncesine de vâkıf olan İbn Haldun ondan *Mukaddime*'de birkaç kere sitayişle bahseder.<sup>27</sup>

Dolayısıyla İbn Haldun'un kullandığı terminolojinin ve bazı modellerin yakın kaynağının müteahhirin düşüncesi olduğu söylenebilir. Bunların bir kısmı felsefe geleneğinden tevarüs edilmişken, diğer bir kısmı da kelimeler geleneğinden aktarılmıştır. Öte yandan, felsefi gelenekten etkilenmiş olsa da İbn Haldun'un felsefenin bazı temel varsayımlarına ve ilkelerine muhalefeti aşıkardır.<sup>28</sup> Bunu İbn Haldun'un *Mukaddime*'nin genelinde yayılmış olan tevhid merkezli bakışından ve somut olarak da muhtelif pasajlarından ve bölümlerinden anlamak mümkündür.<sup>29</sup> Hatta İbn Haldun kelimelerin yukarıda anlatılan dönüşümünü de şiddetle eleştirir ve müteahhirin dönemi ulemasının kelimeler ile felsefeyi (ve tasavvufu) aşırı derecede birbirine kattıklarından, bu şekilde de kelimelerin asli amacından uzaklaştığından şikâyet eder. “Bundan sonra (Gazzâlî ve Râzî'den sonra),” der mesela İbn Haldun, “onları takip eden müteahhirin, felsefe kitaplarını (kelimelerin ilmi ile) karıştırma hususunda fazla ileri gitti, iki ilmin konularını karmakarışik bir hale soktuklarından, sonuçta iki ilmin mevzularını bir sandılar. Çünkü bu ilimlere ait meseleler yekdiğerine benzer ve birbirini andırır hale gelmişti.”<sup>30</sup> Hâlbuki bu iki disiplinin konusu ve amacı tamamen farklıdır. Felsefecilerin metafiziğe bakışı “mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye” dairken, “mütakellimin vücuda bakışı mucide delalet etmesi itibariyledir.”<sup>31</sup>

İbn Haldun kelimeler ile felsefe arasındaki etkileşim konusunda özellikle Gazzâlî'yi ve Fahreddin Râzî'yi mutedil bulur ve okuyucuyu onların düşüncesine yönlendirir. Zira bunlar kendilerinden önceki geleneği eleştirmiş olsalar da eserlerinde “onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirin tarihi kadar (kelimeler ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas

<sup>25</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 33-35. Hassaten el-Âbîlî'nin İbn Haldun'un düşüncesini üzerindeki etkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Nassif Nassar, “Le Maître d'Ibn Khaldûn: Al-Âbîlî,” *Studia Islamica*, No. 20 (1964): 103-114.

<sup>26</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 997; Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 49-78.

<sup>27</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 874, 997; Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik,” 49-78.

<sup>28</sup> Cabirî, İbn Haldun'un reddettiği üç felsefi argümanı şöyle sıralar: “a) Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dâhil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zatı ve bütün halleri, hedefleri ve illetleriyle beraber akli kıyas ve derin bakışla anlaşılabilir; b) Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun etkin [faal] akla ittisalini, onunla ilişki kurmasını sağlar. İşte bu ittisal, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur; c) Akli, hakla batıl arasında kesin bir ayrıma götürecektir kanun vardır. Bu kanunun (mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, ‘esas hali üzere’ idrak edebildikleri gibi ittisal ve saadeti de elde edeceklerdir.” Muhammed Abid el-Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), s. 314-315.

<sup>29</sup> Örnek olarak bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-832, 848, 894-896, 950-956.

<sup>30</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 831, 895-896.

<sup>31</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 831.



vaki olmamıştır.”<sup>32</sup> Dolayısıyla İbn Haldun özellikle metafiziğe ilişkin meselelere yaklaşımı ve felsefeye bakışı dikkate alındığında Eş’arî geleneğinin iki büyük âlimi olan Gazzâlî ile Fahreddin Râzî çizgisinde konumlandırılabilir.<sup>33</sup> Diğer bir deyişle İbn Haldun’un genelde felsefi birikime özelde de Aristoteles’in düşüncesine bakışı, tıpkı Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi seçmeci ve eleştireldir. Bu bakımdan İbn Haldun’u “Aristocu” olarak nitelemek ve onu bu yolla Yunan zihniyetine indirgemek kolay kolay temellendirilemez.

## 2. Aristoteles’in “Siyasal Toplum” Anlayışı

Bu eleştirel ve seçmeci tutumun en bariz tezahür ettiği alanlardan biri İbn Haldun ile Aristoteles’in devlet veya siyasal toplum anlayışlarıdır. Bu bölümde Aristoteles’in devleti (*polis*) nasıl tanımladığı ve ona ne tür bir işlev yüklediği tartışılacaktır. İlk olarak, girişte de belirtildiği gibi Aristoteles devlete varoluşsal bir anlam ve değer yüklemektedir. Bu bakımdan Aristoteles siyaset felsefesi ile metafizik arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. İkincisi, Aristoteles’in devleti herhangi bir siyasal birim değil, belli başlı şartları haiz, son derece katı ve net bir şekilde tanımlanmış özel bir birimdir. Aristoteles’in bu özellikleri taşıyan devlet anlayışı, genelde kabul edildiği üzere, onun meşhur “insan, tabiatı itibarıyla toplumsal-siyasal bir canlıdır” (*zoon politikon*)<sup>34</sup> ifadesinde tezahür eder.<sup>35</sup> (Belki buna bir de “devlet tabii bir oluşumdur”<sup>36</sup> ifadesini eklemek uygun olabilir.) Modern siyaset bilimi literatüründe dikkatler bu ifadenin daha ziyade “toplumsallık/siyasallık” kısmına yoğunlaşmış olsa da buradaki kritik unsur Aristoteles’in siyasetini ve ahlakını fiziğine ve metafiziğine bağlayan ve devleti insanîyet için varoluşsal bir birime dönüştüren “tabiat” (*physis*) kavramıdır.<sup>37</sup>

Malum olduğu üzere Aristoteles’in felsefesinin en belirgin vasıflarından biri onun kuşatıcı yönüdür. Aristoteles varlığın neredeyse bütün görünümünü iç bütünlüğü ve tutarlılığı kuvvetli bir felsefi model ile anlamaya ve açıklamaya çalışır. Nitekim onun metafiziği ile fiziği, ahlakı ile politikası, biyolojisi ile astronomisi birbiri ile diyalog içerisinde ve birlikte bir bütün oluşturacak şekilde kurgulanmıştır. Aristoteles’in felsefesindeki bu iç bütünlüğü ve tutarlılığı sağlayan başlıca unsur ise tüm alanları yatay kesen belli başlı kavramlardır. Bu kavramların başında ise “tabiat” (*physis*) kavramı gelir.<sup>38</sup> “Aristoteles’in,”

<sup>32</sup> “Akidelerine felsefeyi ret hususunu da ithal etmek isteyenler, Gazalî ile (Fahrudin Razi, diye meşhur olan) İmam İbn Hatib’in eserlerine müracaat etmelidirler. Şüphesiz ki bu eserlerde kadim ıstılah (ve eski usule) muhalefet edilmiştir. Lakin onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirin tarihi kadar (kelam ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas vaki olmamıştır.” İbn Haldun, *Mukaddime*, 832.

<sup>33</sup> Muhammad Mahmoud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 26; Yves Lacoste, *İbn Haldun: Tarîh Biliminin Doğuşu*, Türkçesi Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s. 208; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), s. 76; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.370.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Politics*, İngilizce’ye çev. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 1252b, 54. Aristoteles Etika’sında da “insanın vatandaşlık için doğduğunu” söyler. Bkz. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1097b, 343.

<sup>35</sup> Nichomachos’a Ahlak adlı eserinde Aristoteles insanın mutluluğa (kendine-yeter en iyiye) ancak bir siyasal toplumda erişebileceğini söylerken benzer bir ifade kullanır: “İnsan vatandaşlık için doğmuştur.” Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 1097b, 343. W. D. Ross’un bu şekilde tercüme ettiği ifadeyi diğer bazı mütercimler “insan tabii olarak toplumsal bir varlıktır” veya “bir insan teki tabiatı itibarıyla toplumsal bir varlıktır” şeklinde tercüme etmektedirler. Bkz. Gökdâğ, *İktidar Teleolojisi*, 73.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

<sup>37</sup> Bu konudaki detaylı bir inceleme için bkz. M. Akif Kayapınar, “Aristotle’s Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics,” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27/52 (2022/1): 1-26.

<sup>38</sup> J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review*, 6/1 (Ocak 1897).

der E. Hardy, “asla gözden kaçırmadığı ve neredeyse *Fizik*'te olduğu kadar *Etika*'da ve *Politika*'da da öne çıkan kavram *physis*'tir.”<sup>39</sup>

Aristoteles içinde yaşadığı Yunan toplumundaki kullanımlarını dikkate alarak “tabiat” kavramına birbiriyle ilişkili birkaç anlam yükler. Bunlardan biri bir bütün olarak “gerçeklik” ya da içinde yaşadığımız “dünya”dır. Yunan zihnietinde bu gerçeklik sadece ezeli ve ebedi değil, aynı zamanda bir ruha ve akla sahip devasa bir organizma olarak tasavvur edilmiştir.<sup>40</sup> Evrendeki insanı hayretler içerisinde bırakan daimi hareket ve düzen tabiatın bu “tanrısal” vasfına atfedilmiştir. Aristoteles de bu anlayışı verili kabul eder ve tabiata beşerî âlemde taklit edilmesi gereken mükemmel bir model olarak bakar. Bu durumda “iyi”nin, “doğru”nun ve “güzel”in kriteri tabiatın kendisi olmaktadır. “Tabiata aykırı hiçbir şey,” der mesela Aristoteles *Politika*'da, “iyi değildir.”<sup>41</sup> Zira tabiatla hiçbir şey rasgele ve gelişigüzel bulunmaz. Her şeyin belli bir amacı vardır ve bu amaç o şey için iyi ve güzeldir: “Gelişigüzeğin yokluğu ve her şeyin bir amaca yönelik olması tabiatın eserlerinde en yüksek derecede bulunur ve onun oluşumlarının ve terkiplerinin ortaya çıkardığı sonuç güzelliğin bir biçimidir.”<sup>42</sup>

Ancak, her ne kadar tabiatın bu genel anlamından bağımsız olmasa da konumuz açısından daha önemli olan ve Aristoteles için de birincil kabul edilen tabiat tanımı “içkin ve belli bir amaca yönelik harekete sahip olan eşyanın özü”dür. Burada “öz,” “mahiyet” anlamında kullanılmakta ve “bir şeyi o şey yapan şey” (*to ti ên einai*) anlamına gelmektedir.<sup>43</sup> “O halde,” der Aristoteles *Metafizik*'te, “birincil ve kesin anlamda tabiatın, kendi içlerinde bir hareket kaynağı olan şeylerin özü olduğu açıktır... Ve bu anlamda tabiat, tabii nesnelere hareketinin kaynağıdır, onlarda bir şekilde ya bilkuvve olarak ya da bilfiil olarak mevcuttur.”<sup>44</sup> Bu durumda bir şeyin tabiatı bilkuvve olarak mevcutsa, tabiat o şeyin içsel hareketinin kaynağı anlamına gelmekteyken, bilfiil olarak mevcudiyeti o şeyin hareketinin nihai gayesi veya sonu anlamına gelmektedir: “İster bir insandan, ister bir attan ya da bir aileden bahsediyor olalım, her şeyin tam olarak geliştiğinde sahip olduğu şeye onun tabiatı diyoruz.”<sup>45</sup> Eşyanın bu bilfiil görünümü onun içsel hareketinin sonu olduğu gibi, aynı zamanda nihai gayesi ve o şey için “en iyi” olandır. “En iyi olan” ise “kendi kendine yeterli,” mükemmel olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan anlamına gelir: “O halde, eylemlerimizde takip ettiğimiz amaçlar arasında kendi adına arzuladığımız bir amaç varsa ve başka şeyleri onun adına arzuluyorsak ve bu şeyi başka bir şey adına seçmiyorsak ... bunun bizatihi iyi ve iyilerin en iyisi olacağı apaçıktır.”<sup>46</sup>

<sup>39</sup> E. Hardy, *Begriff der Physis in der griechischen Philosophie* (Berlin, 1884), iktibas eden J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” 33.

<sup>40</sup> R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Politics*, 1325b, 285.

<sup>42</sup> Aristoteles, “On the Parts of Animals,” *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 645a, 169. Ayrıca bkz. Aristoteles, “On the Soul,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 432b, 665; Aristoteles, *On the Soul*, 434a, 667; Aristoteles, *Politics*, 1256b, 65; Aristoteles, “On the Heavens,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 291b, 383; Aristoteles, *Politics*, 1254a, 58; Aristoteles, *Politics*, 1254a, p. 59.

<sup>43</sup> Aristoteles, “Metaphysics,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1029b, 552.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Metaphysics*, 1015a, 535.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Politics*, 1252b, 1253a, 54; Aristoteles, “Nicomachean Ethics,” 1097b, 342.

İşte Aristoteles'in "tabii bir oluşum" olarak tasvir ettiği devleti ve "insan, tabiatı itibariyle toplumsal-siyasal bir canlıdır" ifadesini bu metafizik ve aksiyolojik arka plana referansla anlamamız icap eder.<sup>47</sup> Bu durumda, insanın tabiatı, insanın mahiyetidir; bu da "insanı insan yapan şey"dir. İnsanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran başlıca özellik ise "akıl" ve "düşünme"dir. Diğer bir deyişle insan tabiatı itibariyle "*zoon logikon*," yani "akıllı bir canlı"dır (*hayvan-ı nâtik*).<sup>48</sup> Ancak insan, başlangıçta sadece bilkuve insandır; insanlardaki "insanîyet" unsuru zamanla bilfiile dönüşür ve yetkinlik, yani insanîyetin tam olarak gerçekleşmesi ancak bu dönüşüm sürecinin sonunda elde edilir. Öte yandan insanın "yetkinliği" ya da onun "bilfiil" var olması, yani onun için "en iyi olan" şey onun mahiyeti ve tabiatı ile mütenasip bir "son" olmalıdır. Bu da hayat boyunca "makul" olan seçeneği tercih etmek, akli melekelerini doğru bir şekilde kullanmak, yani "erdemli yaşamak" ve nihayetinde "erdemli bir karakter" sahibi olmaktır.<sup>49</sup> Bu insanın nihai gayesi ve insan için en yüksek iyi olduğundan, aynı zamanda "mutluluk" (*eudaimonia*) anlamına gelmektedir. Bu bakımdan erdem ile mutluluk arasında belirleyici bir ilişki bulunmaktadır.<sup>50</sup> Erdemli yaşamak ve erdemli bir karakter sahibi olmak doğuştan getirilmez veya bir Tanrı vergisi değildir; sonradan elde edilir ve eğitim-öğretimle mümkündür. Siyaset biliminin nihai amacı da bu, yani vatandaşları erdemli bir karakter sahibi yapmak olmalıdır.<sup>51</sup> Bu bakımdan siyaset bilimi öğrencilerinin başlıca amacının "erdem"i tahsil etmek olduğu açıktır.<sup>52</sup>

İnsanîyetin tedricen gerçekleşmesini daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in düşüncesinin temel yapıtaşlarından biri olan hareket ilkesini de hatırlamamız gerekir. Aristoteles için "hareket" sadece yer değiştirme eylemi değildir. Bir organizmanın büyüyüp gelişmesi de "hareket" olarak adlandırılır. Aristoteles'e göre "var olan her şey bir ilkeye, yani bir sona (*telos*) doğru hareket eder."<sup>53</sup> Dolayısıyla eşyanın kendini (tabiatını) gerçekleştirmesine yönelik olan bu hareket teleolojiktir. Yani hareketin sonu bilkuve olarak hareketin başında mündemiçtir. Bu nedenle Aristoteles hareketi "bilkuve olanın, bilkuve olarak kaldığı süreç, kendini gerçekleştirmesi," yani "bilkuve olanın bilfiil hale gelmesi" olarak tanımlar.<sup>54</sup>

Bu durumda var olan her nesne gibi insanın da tabiatından kaynaklanan, ona özgün ve içsel bir hareketi vardır. Aristoteles, devleti tanımlamak amacıyla *Politika*'nın birinci bölümüne insanîyetin bu içsel hareketinin hikâyesi ile başlar.<sup>55</sup> Söz konusu hareket insanın tabiatının zaman ve mekânda açınlanmasından başka bir şey değildir. Bu süreçte insanlar, her şeyden önce, erkek ve kadın olarak bir araya gelirler. Zira erkek ve kadın, neslin devamı için tabii olarak birbirlerine muhtaçtırlar. Buna benzer tabii bir birlik de efendi ile köle arasında tezahür eder. Yine ihtiyaca binaen ve "tabii olarak" zihni kapasite ile bedensel

<sup>47</sup> Aristoteles'in siyaset antropolojisine ilişkin buradaki çözümlemeye paralel bir çalışma için bkz. Manuel Knoll, "Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis," *Aristote, l'animal politique*, ed. Refik Güremen ve Annick Jaulin (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019), 31-57.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1098a, 343.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1098a, 343.

<sup>50</sup> Alesdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula*, çev. Hakkı Hünler ve S. Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 69.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1099b, 345.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1102a, 347.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metaphysics*, 1050a, 575.

<sup>54</sup> Aristoteles, "Physics," *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 200b, 201a, 201b, 202a, 278-279.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Politics*, 1252a, 52.

kapasite birbirini bütünler şekilde bir araya gelir. Kadın ve erkeğin ya da efendi ve kölenin bir araya gelmesiyle oluşan bu birliğe “aile” denir. İnsanın günlük ihtiyaçlarını karşılama amacına matuf olan aile insanın tabiatının açınlanması sürecindeki ilk tabii birlik ve insan için ilk “iyi”dir. Birçok ailenin bir araya gelmesiyle “köy” dediğimiz bir toplumsal birlik ortaya çıkar ki bu birimin amacı insanın günlük ihtiyaçlarından daha fazlasını karşılamaktır. Tıpkı aile gibi köy de tabii bir birliktir ve en tabii köy formu kan bağı ile birbirine bağlı insanların oluşturduğu topluluktan oluşur.

Pek çok köyün bir araya gelmesiyle yeterince büyük ve kendi kendine yeten başka bir birim oluşur ki buna devlet (*polis*) denir. Devletin amacı insanlar için en yüksek iyinin teminidir. Zira devletin ortaya çıkışı insanın tabiatının hareketinin başından beri amaçladığı ve nihayetinde ulaştığı son menzildir. Bu bakımdan devletin oluşumu, kökeni en temel ihtiyaçların karşılanması yatan ancak nihayetinde “iyi hayat”a ulaşmayı amaçlayan bir sürecin son aşamasıdır. Diğer toplumsal birimler, yani aile ve köy ne kadar tabii idiyse, devlet de o kadar tabiidir. Zira “devlet onların sonudur (gayesidir) ve bir şeyin tabiatı o şeyin sonudur (gayesidir).”<sup>56</sup> Ayrıca bu son o şey için en iyi olan ve kendi kendine yeter olandır. İşte bu nedenle “insan tabiatı itibariyle toplumsal-siyasal bir canlıdır. Ve sadece tesadüfen değil, doğası gereği bir devlete sahip olmayan kişi ya kötü bir insandır ya da insanlığın üstündedir.”<sup>57</sup>

Aristoteles'in bu “tabiat” merkezli akıl yürütmesinin zorunlu sonucu devletin insan tabiatı veya mahiyeti ile tam-uyumlu olmasıdır. Bu da iki biçimde tezahür eder. Birincisi devletten daha küçük ve az gelişmiş bir toplumsal birim, mesela bir aile veya köy insanın mahiyeti ile tam-uyumlu değildir. Bu birimler insanların hayatta kalabilmeleri için güvenlik, gıda ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılayabilirler. Ancak insanın amacı (tabiatı) sadece hayatta kalmak, yani bedensel bütünlüğünü muhafaza etmek değildir. Yukarıda da görüldüğü gibi insaniyet bundan daha fazlasıdır. İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi ve yetkinliğine ulaşabilmesi erdemli bir hayat sürmesine ve nihayetinde erdemli bir karakter geliştirebilmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, insanın amacı sadece yaşamak değil, iyi bir şekilde yaşamak ve mutlu olmaktır:

Bir devlet (yaşamaya değer) *iyi bir yaşam* için vardır, *sadece yaşam* için değil. Eğer amaç sadece yaşam olsaydı, köleler ve vahşi hayvanlar da bir devlet oluşturabilirdi, ama mutlulukta ya da özgür seçimle yaşanacak bir hayatta payları olmadığı için bunu yapamazlar. Bir devlet ittifak ve adaletsizliğe karşı güvenlik için var olmadığı gibi, mal ve hizmetlerin değiş-tokuşu (mübadelesi) ve karşılıklı ilişki için de var değildir; çünkü o zaman Etrüskler, Kartacalılar ve birbirleriyle ticari anlaşmaları olan herkes tek bir devletin yurttaşları olurdu. Doğru, bunların arasında ticaretle ilgili anlaşmaları, birbirlerine yanlış yapmayacaklarına (saldırmayacaklarına) dair taahhütleri ve yazılı ittifak sözleşmeleri var. Ancak anlaşan taraflar arasında, anlaşmalarını uygulayacak ortak bir sulh yargısı yoktur. ... Buna mukabil *iyi yönetime* önem verenler devletlerdeki *erdem ve erdemsizliği* dikkate alırlar. Buradan şu sonuç da çıkarılabilir: erdem, yalnızca *devlet* adını taşıyan değil, gerçekten bu ada layık bir birimin kaygısı olmalıdır; çünkü bu amaç olmaksızın söz konusu topluluk, üyelerinin ayrı yaşadığı ittifaklardan yalnızca yer bakımından farklı olan salt bir ittifak haline gelir. Sofist Lycophon'un dediği gibi, böyle bir yerde *hukuk* yalnızca bir *uzlaşım* (konvansiyon), “birbirlerine karşı

<sup>56</sup> Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Politics*, 1253a, 54.

adaletli davranmalarının garantisidir;” ancak yurttaşları *iyi ve adil* kılmak için gerçek bir güce sahip değildir. ... Diyelim ki bir adam marangoz, bir başkası çiftçi, bir başkası ayakkabıcı, vb. olsun ve bunların sayısı on bini bulsun: yine de mal ve hizmetlerin mübadelesi, ittifak veya benzer ilişkileri dışında hiçbir ortak noktaları yoksa, bu insanların oluşturduğu guruba bir *devlet* denemez. Neden böyle? Kuşkusuz birbirlerinden mekânca uzakta oldukları için değil: çünkü böyle bir topluluğun tek bir yerde bir araya geldiğini, ama her bir kişinin kendine ait bir evi olduğunu, bunun da bir bakıma kendi devleti olduğunu ve birbirleriyle yalnızca kötülük yapanlara karşı ittifak yaptıklarını varsaysak bile, akliselim sahibi bir düşünür, birbirleriyle ilişkileri bir araya gelmelerinden önce olduğu gibi sonra da aynı nitelikte kaldığından, bunu bir *devlet* olarak görmez. O halde bir devletin, ortak bir mekâna sahip, karşılıklı suçun önlenmesi ve mal ve hizmetlerin mübadelesi amacıyla kurulmuş salt bir topluluk olmadığı açıktır. Kuşkusuz bunlar, bir devletin onsuz var olamayacağı koşullardır; ancak hepsi birlikte, mükemmel ve kendi kendine yeten bir yaşam için, nihayetinde refah içindeki aileler ve akrabalar topluluğu olan bir devleti oluşturmaz. ... *Ve devlet*, ailelerin ve köylerin *mükemmel ve kendi kendine yeten* bir yaşamda birleşmesidir; bununla *mutlu ve onurlu bir yaşamı* kastediyoruz. Buradan çıkardığımız sonuç, *siyasî toplumun* sadece yoldaşlık için değil, asil eylemler uğruna var olduğudur.<sup>58</sup>

Böylelikle söz konusu tabii sürecin nihayetinde ortaya çıkan devlet (*polis*) insanı yetkinliğine ulaştırmaya, onu erdemli kılmaya, kısacası ona sadece bir “hayat” değil, “iyi bir hayat” sunmaya müsait bir toplumsal ve siyasal birim olmak durumundadır. Bu da Aristoteles’in devletini, günümüzdeki anlamıyla “siyasal” bir yapının ötesine taşır ve onu hem bir eğitim müessesesine hem de varoluşsal ve ahlaki bir birime dönüştürür. Aynı şekilde Aristoteles’in devletinde vatandaşlık da siyasal bir üyeliği aşarak, varoluşsal ve ahlaki bir aidiyet haline gelir.

Devletin insan tabiatı ile ilişkisinin ikinci sonucu, insan tabiatının açılımının nihai durağı olan ve kendi kendine yeterli *polis* gibi bir birimden daha büyük yapıların yine insan tabiatı ile tam-uyumlu olmamasıdır. Aristoteles’in felsefi sistemi içerisindeki kuvvetli tutarlılığı dikkate alırsak, bu konuyu da hareket düşüncesine nispetle açıklamak uygun olacaktır. Yukarıda Aristoteles’in hareketi “bilkuvve olanın bilfiil dönüşmesi” şeklinde tanımladığını söylemiştik. Herhangi bir nesne tabiatı itibarıyla başlangıçta tam olarak (%100) bilkuvve iken, hareket sürecinin sonunda ise tam olarak (%100) bilfiil duruma gelmektedir. Bilkuvve olma hali o şeyi harekete geçiren ve hareketi devam ettiren bir güç (*energeia*) sağlar. Nitekim *energeia* hareket-halinde-olmak veya çalışıyor-olmak anlamına gelir. Bilfiil olma hali ise hareketin amacına (*telos*) ulaşması ve orada kalması anlamına gelir ve *entelechia* ile ifade edilir. Dolayısıyla insan tabiatı bilkuvve olduğu sürece enerji doludur ve hareket halindedir. Bilkuvvelik ise amaca yaklaştıkça giderek azalır ve nihayet insan tabiatı tamamen bilfiil mevcut olur.<sup>59</sup> İnsaniyet tamamen bilfiil mevcut olduğunda, bilkuvvelik sona erdiğinden, tabii hareket durur. Bu da *polis*in ortaya çıktığı noktadır. Diğer bir deyişle, insan tabiatında *polis*in daha ötesinde bir birimi ortaya çıkaracak için bir hareket kaynağı kalmamaktadır. Bu bakımdan *polis* en nihai tabii toplumsal-siyasal birimdir, tıpkı aile ve köy gibi. Ancak *polisten* daha büyük bir birim artık tabii olamaz. Tabii olmayan bir şey de “iyi” değildir.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Aristoteles, *Politics*, 1280a-1281a, 142-144.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Physics*, 2002 a, 279.

<sup>60</sup> Aristoteles, *Politics*, 1325b, 285.

Nitekim Aristoteles ideal devleti tasavvur ederken onun nüfus ve coğrafya açısından büyüklüğünü de tartışır ve bu açılardan sınırlı bir devlet öngörür. Ona göre ideal devlet ancak “iyi hayat”ı sunabilecek büyüklükte olmalıdır. Bundan daha büyüğü fazla, daha küçüğü ise yetersizdir. “Çok kalabalık bir devlet iyi yönetilemez,” der Aristoteles, “ve iyi yönetimiyle meşhur tüm devletler de sınırlı bir nüfusa sahiptir.”<sup>61</sup> Bir devletin nüfusu için en iyi sınır ise iyi hayatı sunabilmesi için yeterli olan sınırdır.<sup>62</sup> Benzer şekilde söz konusu devletin coğrafyası da kendi kendine yeterli bir coğrafya olmalıdır. Coğrafyanın olması gerektiğinden daha büyüğü de daha küçüğü de iyi hayat için uygun değildir. Bu durumda en ideal coğrafya tek bir bakışta kuşatılabilecek kadar büyük olmalı, daha büyük olmamalıdır.<sup>63</sup>

Toparlamak gerekirse, Aristoteles için devlet insanların doğuştan potansiyel bir şekilde sahip oldukları insaniyete bilfiil ulaşabilmeleri için zorunlu, varoluşsal ve ahlaki bir birimdir. Devletin amacı insanlara bedensel bütünlüklerini muhafaza edebilecekleri herhangi bir hayatı değil, insan tabiatına özgü olan ve erdemli bir karakterin gelişimine dayanan “iyi hayat”ı sunmaktır. Bu anlamıyla devlet insan tabiatının nihai gayesi ve “iyi”si olarak tezahür eder. İnsanın mutluluğu da iyi hayatı sunabilecek böyle bir devlet içerisinde yaşamaya bağlıdır. Bu bakımdan devlet ve mutluluk bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bir şekilde devlet içerisinde yaşayamayan insanlar ancak bilkuve insandırlar, kendilerini gerçekleştirerek bilfiil insan olamamışlardır ve bu insanlar gerçek mutluluk nedir bilemezler.

### 3. Aristoteles ile İbn Haldun Arasındaki Köprüler veya Filtreler: Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî

Aristoteles'in siyaset felsefesi, İbn Haldun'a ulaşmadan önce, İslam kültür muhitine aktarılırken bilinçli veya bilinçsiz bazı revizyonlara uğratılmıştır. Bu hususta en etkili müdahale ise İslam medeniyetinde “siyaset felsefesi”nin kurucusu olarak kabul edilen<sup>64</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî'nin eserlerinde görülür. Aristoteles'i takiben Fârâbî de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu siyaset felsefesinin merkezine yerleştirir ve mutluluğa ulaşılmasında “erdemli devlet”i zorunlu kabul eder. *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserinde Fârâbî, “Diyalektik (*Cedel*) Sanatının Beşinci Kullanımı” başlığı altında, filozofun diyalektiği kullanarak halkla nasıl münasebete geçebileceğini ve felsefi hakikatleri onlara nasıl ulaştırabileceğini anlattığı bir bağlamda “tabiatımız itibariyle medenî olduğumuzdan” ifadesini kullanır.<sup>65</sup> Ancak burada söz konusu ilke ile neyi kastettiğine dair bir açıklama yapmaz. Öte yandan *El-Medînetü'l-Fâzıla*, *Fusûlü'l-Medenî* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi başlıca siyasi eserlerinde Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır” ilkesine doğrudan atıf yapmayan Fârâbî, buna en yakın ifadeye *Tabsîlu's-Saâde* adlı eserinde yer verir ve insani yetkinliğin ve mutluluğun ya da mükemmelliğin ancak insanın hemcinsleriyle yardımlaşması sayesinde gerçekleşebileceğini söyler: “Demek ki mükemmelliğe (yetkinliğe) bir nebze olsun erişebilmek için, her insan diğer insanlar arasında yaşamaya ve onlarla ilişki kurmaya mecburdur. İnsan denen bu hayvanda doğuştan gelen bir sığınak arama ve türdeşleriyle bir

<sup>61</sup> Aristoteles, *Politics*, 1326a, 287.

<sup>62</sup> Aristoteles, *Politics*, 1326b, 288.

<sup>63</sup> Aristoteles, *Politics*, 1326b, 1327a, 288-289.

<sup>64</sup> D. M. Dunlop, “Giriş,” *Fusûlü'l-Medenî*, Fârâbî, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 6.

<sup>65</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, “Mantık 'inde'l-Fârâbî” içinde, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 36. Beni Fârâbî'nin bu kullanımından haberdar eden Cemalettin Ergün'e burada teşekkürlerimi sunarım.

arada yaşama özelliği vardır; bu yüzden de ona toplumsal hayvan (*el-hayvânü'l-insî*) ve siyasal hayvan (*el-hayvânü'l-medeni*) denir.”<sup>66</sup> Diğer bir deyişle, özellikle de *Tabstlu's-Saâde*'deki kullanımı esas alınır, Fârâbî'nin Aristoteles'in bu ilkesini, Aristoteles'in kastettiği şekilde, yani insani yetkinleşmenin ancak ona uygun bir siyasal düzen içerisinde mümkün olduğu şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Ancak, söz konusu ilke gereği, Fârâbî için bütün devlet formları insani yetkinlik için uygun değildir. Ona göre “zaruri devletler” insanların maddi varlıklarını sürdürmelerine, Aristoteles'in tabiriyle sadece bir “hayat” yaşamalarına imkân sağlayan yapılar, sadece “erdemli devlet” onlar için en mükemmelini, yine Aristoteles'in tabiriyle “iyi hayat”ı sunar: “Şehir,” der Fârâbî, “bazen zaruri, bazen de faziletli olur. Zaruri şehir, fertlerinin karşılıklı yardımları sadece insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için zaruri olan şeyi elde etmeye hasredilen şehirdir. Faziletli şehir, sakinleri, insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirlerine yardım eden şehirdir.”<sup>67</sup>

Her ne kadar Aristoteles'in “tabiat” ve “hareket” kavramlarına referans vermese de<sup>68</sup> Fârâbî için de insan başlangıçta bilkuvve insandır. İnsanın yetkinliği (kemali) ve mutluluğu ancak yetkin bir şehirde elde edilebilir. “Her şehirde,” der Fârâbî, “mutluluğa ulaşma imkânı bulunmaz. Kendisinde bir araya gelmenin amacını gerçek anlamda mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşmanın oluşturduğu şehir, erdemli şehirdir.”<sup>69</sup> Ev, mahalle veya köy insanı yetkinleştirebilecek araçlardan mahrum olacağı için mutluluk açısından eksik birimlerdir. Bununla birlikte, Aristoteles'ten ayrılarak, Fârâbî erdemli şehirleri sadece “polis” ölçüğüne hapsedmez. Ona göre “büyük,” “orta” ve “küçük” olmak üzere yetkin şehirler üç çeşittir: “Büyük olan, mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların bir araya gelmesi; orta olan, bir ulusun (ümme) mamur dünyanın bir parçasında bir araya gelmesi; küçük olan ise bir şehir halkının belli bir ulusun yerleşim alanında bir araya gelmesidir.”<sup>70</sup>

Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî'de öne çıkan diğer bir özellik ise onun yetkinlik ile ahiret saadeti arasında kurduğu bağıdır. Fârâbî'ye göre insanın gerçek yetkinliği ve mutluluğu ahirettedir. Siyaset bilimini tanımlarken, mesela, Fârâbî, bu bilimin “gerçek mutluluğun bu dünyada mümkün olmadığını, onun ancak bu hayattan sonraki hayatta, yani ahirette mümkün olduğunu, zenginlik, şeref, haz gibi mutluluk olduğu zannedilen şeyler amaç edinildiği takdirde, bunların ancak bu dünya hayatında söz konusu olduğunu” ortaya koyduğunu söyler.<sup>71</sup> Ayrıca *Fusûlü'l-Medenî*'de “Bizim için,” der, “son yetkinlik bu hayatta değil, ancak bu hayatta ilk yetkinliği yaşadıktan sonra, ahiret hayatında meydana gelir.”<sup>72</sup> Erdemli şehir, insanı bu son yetkinliğe veya ahiret saadetine hazırlar. Zira erdemli şehir, “son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için sakinleri arasında yardımlaşma bulunan

<sup>66</sup> Fârâbî, *Tabstlu's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 13. Ayrıca bkz. Gökdag, *İktidar Teleolojisi*, 79.

<sup>67</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 38.

<sup>68</sup> Bu durumun muhtemel bir sebebi Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır” ifadesini, onun siyaset felsefesini fiziğe ve metafiziğe bağlayan “tabiat” kavramına yaptığı vurguyla detaylı bir şekilde izah ettiği eseri *Politika*'nın modern zamanlara kadar İslam dünyasında bilinmiyor olmasıdır.

<sup>69</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 186.

<sup>70</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 186.

<sup>71</sup> Fârâbî, *Kitâbu İhsâi'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 49.

<sup>72</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 39.

şehirdir.<sup>73</sup> Fârâbî'nin dile getirdiği bu husus sonraki Müslüman filozoflar tarafından tevarüs edilmiş ve gerçek saadetin ahiret saadeti olduğu fikri verili kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Bu istikamette vurgulanması gereken üçüncü önemli fark ise Fârâbî'nin erdemli şehrin ilk yöneticisine yaptığı vurgu ve attığı merkezî roldür. Fârâbî erdemli şehrinin yöneticisini Allah'ın âlem ile ilişkisine nispetle tanımlar: "İlk Sebep'in bütün diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin melikinin şehrin diğer bütün parçalarına nispeti gibidir."<sup>75</sup> İlk yöneticinin vasıflarını ise Fârâbî şöyle sıralar:

Şu halde bu insan, başka bir insanın yönetmesinin asla mümkün olmadığı bir insandır. Bu insan ancak şöyle bir insandır ki, yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir; mütehayyile gücü, daha önce açıkladığımız tarzda, tabiat bakımından (tab'an) yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda hem uyanıklık esnasında hem uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve makulleri de taklitleri ile almaya tab'an hazır olarak bulunur. Onun münfail aklı, hiçbiri eksik olmayacak tarzda bütün makullerle yetkinleşmiş ve bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelmiştir.<sup>76</sup>

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin kurucusu ve ilk yöneticisi (reisi) Allah'tan vahiy alan bir peygamberdir, daha açıkçası bu şahıs Hz. Peygamber'den başkası değildir. İlk yönetici böylelikle "bir nebî ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur. ... O, imamdır; o, erdemli şehrin ilk yöneticisidir; o, erdemli ulusun yöneticisi ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir."<sup>77</sup> Erdemli şehrin kurucusu olan filozof-peygamberden sonra onun yerine sadece filozof olan yöneticiler gelir. Filozof yöneticilerin başlıca vazifesi filozof-peygamberin yolundan ayrılmamak ve onun koyduğu yasaları muhafaza etmektir. Zira erdemli şehrin yasaları bu ilk yöneticinin koyduğu yasalardan oluşur. Onun ardından gelen yöneticilerin görevi ilk yöneticinin koymuş olduğu yasaları (şeriat) ve uygulamaları (sünnet) takip ve tatbik etmektir.<sup>78</sup>

Fârâbî'nin ardından, İbn Haldun'un kaynakları arasında olmaları bakımından bu konuda vurgulanması gereken diğer bir isim İbn Sinâ'dır. Felsefi düşüncesinin özeti niteliğinde kaleme aldığı *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde İbn Sinâ Aristoteles'in bu ilkesine atıfta bulunmadan insanın toplumsallığını ve siyasetliğini dile getirir:

İnsan, ancak hemcinsi olan başkasının ortaklığı ve ikisi arasında gerçekleşecek alış veriş ve karşılıklı ilişki ile tek başına kendi işini yürütecek durumda olduğuna göre, onlardan her biri önemli işinde arkadaşına sığınır. Şayet tek başına onu deruhte etseydi bu, kendisine çok karmaşık gelir, mümkün olsa bile zorlandığı şeylerden olurdu. Bu nedenle, insanlar arasında bir kanunun (şeriatın) koruduğu bir muamele ve adaletin bulunması zorunludur. Ki bu kanunu, kendisine itaati hak etmekle ayrıcalıklı olan kanun koyucu, itaatin Allah katından olduğunu gösteren ayetlerle özelleşmiş olması nedeniyle farz kılar.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Fârâbî, *Fustülül-Medenî*, 39.

<sup>74</sup> Hümevra Özturan, *Ethostan Ablaka: Antik Yunan Ablak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 489.

<sup>75</sup> Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 192.

<sup>76</sup> Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 196.

<sup>77</sup> Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 198, 200.

<sup>78</sup> Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 202.

<sup>79</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 183.



*El-İşârât*'taki bu pasajda insanın toplumsallığa ve siyasallığa olan ihtiyacının mesnedinin maddi varlığını muhafazaya yönelik mi yoksa insanî ruhun yetkinliğine yönelik mi olduğu pek anlaşılmazken, bu özete konu olan *Kitâbu'ş-Şifâ*'daki metinde İbn Sînâ'nın toplumsallık/siyasallık bağlamında esas itibariyle insanın maddi varlığını kastettiği anlaşılmaktadır:

Şimdi deriz ki; 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 benzeriyle 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 oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. ... 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 (*sânn*) ve adil gerekir.<sup>80</sup>

Konumuz açısından önemli olan ise Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî gibi *el-İşârât* şarihi olup da İbn Haldun'un doğrudan beslendiği isimlerin bu pasajı (veya pasajları) "insan tabiatı itibariyle medenîdir" anlamıyla şerh etmiş olmalarıdır.<sup>81</sup> Diğer bir deyişle "insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır" ilkesi daha İbn Haldun'a gelmeden müteahhirin düşünce içerisinde Aristoteles'in kastettiği manadan uzaklaşarak, insanın toplumsallığa/siyasallığa duyduğu ihtiyacı onun maddi varlığına hamletmek suretiyle yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır.<sup>82</sup>

Aristotelesçi bu ilkenin İbn Haldun'a ulaşmadan önceki serencamı hususunda değinmemiz gereken üçüncü önemli isim ise büyük bir filozof, matematikçi, astronom ve İbn Sînâ şarihi olmanın yanı sıra İbn Miskeveyh'in *Tebzîbu'l-Ahlak*'ını model alarak yazdığı *Ablâk-ı Nâsırî*'nin müellifi olan Nasîruddin Tûsî'dir.<sup>83</sup> İbn Haldun'un da benimsediği ve *Mukaddime*'de tekrar ettiği üzere<sup>84</sup> *İhvan-ı Safâ Risaleleri*,<sup>85</sup> İbn Miskeveyh<sup>86</sup> ve onu takiben Tûsî<sup>87</sup> bu dünyada bitkilerle başlayan, hayvanlarla devam eden ve insanlarla en üstün seviyesine ulaşan bir tertip ve yetkinlik hiyerarşisi olduğunu ve bir türün yetkinliğinin (ufkunun) bir üstteki türün en düşük üyesine tekabül ettiğini belirtirler. Yetkinlik ise en basit haliyle eşyanın kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. "Her bir şeyin yetkinliği," der

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 187-188.

<sup>81</sup> Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 85-86.

<sup>82</sup> Bu noktada vurgulanması gereken husus, buradaki vurgumuzun söz konusu filozofların toplumsal ve siyasal varoluşun insanî (ruhi) yetkinleşme noktasında önemsiz olduğunu düşündükleri ve bu hususta Aristoteles'ten ayrıldıkları anlamına asla gelmemesi gerektiğidir. Nitekim Gökdağ'ın da kitabının ilgili kısmında izah ettiği gibi İbn Sînâ da insanî yetkinleşme için toplumsallığın ve siyasallığın (özellikle kanunun ve kanun koyucunun) önemini altını çizer. (*İktidar Teleolojisi*, 86-91). Buradaki vurgumuzun odağı filozoflar açısından toplumsallığın ve siyasallığın insanî yetkinleşme için elzem olup olmadığı değil, başından beri makalemize konu olan Aristoteles'in "insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır" ifadesinin İbn Haldun'a gelene kadar Müslüman filozoflarca nasıl anlaşıldığıdır.

<sup>83</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürova (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 12-13.

<sup>84</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 283-284.

<sup>85</sup> Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 202-204.

<sup>86</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzîbu'l-Ahlak*, çev. A. Soner, İ. Kayaoğlu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 82-90.

<sup>87</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 38-59.

Tûsî, “kendisinin özelliğinin ondan tam olarak çıkmasında, noksanlığı da (özelliğın ondan) yetersiz çıkmasında ya da çıkmamasındadır.”<sup>88</sup> Diğer bir deyişle ve Aristoteles'in kavramlarını kullanmak gerekirse her bir şeyin yetkinliğı o şeyin tabiatını veya mahiyetini tam olarak gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Bitkilerdeki ve hayvanlardaki tertip ve hiyerarşi doğaldır (“doğaya uygun olarak meydana çıkar”). Ancak insanlık âlemiyle birlikte durum değişir. “Bundan sonraki yetkinlik ve noksanlık mertebeleri, irade ve düşünüp taşınma (*reviyye*) ile belirlenir.”<sup>89</sup> Zira insanların yetkinliğı onu diğer canlılardan ayıran akıl ve düşünme gücünü (kuvvesini) kullanmasına bağlıdır. Bu özelliğı sayesinde insan “güzeli çirkinden yerilmiş övülmüşten ayırır ve onlarda iradesine göre tasarrufta bulunur.”<sup>90</sup> Yetkinlik iradeye bağlı olduğu için bunun aksi de mümkündür, yani insan hayvanlardan daha aşağılara da inebilir. “Dolayısıyla her kim bu kuvveyi, iradeyle ve kendisine yönelik olarak yaratıldığı bir erdeme koşmakla, gerektiğı gibi çalıştırsa iyi ve mutlu olur. Her kim de bu özelliğe riayet etmeyi ihmal ederse, zıt yöne koşmakla ya da tembellik ve yüz çevirme ile kötü ve mutsuz olur.”<sup>91</sup> İnsan türünün yetkinliğı ve ufku ise Mele-i A'lâ ile ittisaldır. Bu makamı Tûsî şöyle tarif eder:

İnsanın yetkinliğine gelince, onun yetkinliğı düşünen nefsin biri teorik (ilmî) ve diğeri pratik (amelî) olmak üzere iki kuvvesi olması yönünden iki türdür. Teorik kuvvenin yetkinliğı, onun arzusunun bilgilerin algılanmasına ve ilimlerin elde edilmesine yönelik olup böylece, bu arzusunun gereğı olarak güç ölçüsünce varolanların mertebelerini kuşatma ve onların gerçekliklerine muttali olmanın meydana gelmesidir. Bundan sonra o bütün var olanların kendisinde son bulduğu, gerçek talep edilen ve tümel hedefin bilgisiyile şereflenir ta ki birlik (*tevhid*) âlemine, dahası birleşme (*ittihad*) makamına ulaşır. Böylece onun kalbi sükunet ve tatmin bulmuş olur, gönül çehresinden ve zihin (*hâtır*) aynasından şaşkınlık tozu, şüphe pası silinmiş olur. Bütünüyle teorik felsefe (hikmet-i nazarî), yetkinliğı bu türünü ayrıntılı olarak kapsar. Pratik kuvvenin yetkinliğı ise kendisine ait olan kuvve ve fiillerin, birbiriyle uygun olmaları ve uyumaları ve de birbirine baskınlık göstermemeleri şeklinde sıralanmaları ve düzenlenmeleridir. ... Eylem (amel), onunla birlikte olunca, hatta onun etkileri ve fiilleri, beğenilen kuvveler ve melekelerle göre meydana gelince, bu büyük âlemin (makro kozmos) benzeri olarak onun kendisi tek başına bir âlem olur ve kendisine küçük âlem (mikro kozmos) denilmesini hak etmiş olur. Dolayısıyla da O'nun yarattıkları arasında Hüdâ Teâlâ'nın halifesi ve O'nun halis velilerinden olur, mutlak tam bir insânî olur. ... Bu, insan türü için mümkün olan en yüce meretebe ve en yüce mutluluktur.<sup>92</sup>

Tûsî'ye göre insanın yetkinleşme süreci toplumsallığı ve siyasallığı zorunlu kılar. Zira insan yaratılışı icabı eksik ve yardıma muhtaçtır. Bireysel olarak kendi varlığını ve kolektif olarak da türünün bekasını sağlayabilmek için diğer türlerin ve unsurların yanı sıra kendi türünün yardımına da muhtaçtır. Hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu içeceği, giyeceğı, meskeni ve silahı eğer bir insan teki kendi başına sağlamaya çalışsa buna ne ömrü ne de kudreti yeter. Ancak insanlar bir araya gelirlirse ve herkes bir işte uzmanlaşırsa ihtiyaçlar hep birlikte karşılanmış olur. Söz konusu uzmanlaşmanın ve iş bölümünün kaynağı ise insanlar

<sup>88</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 45.

<sup>89</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 41.

<sup>90</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 46.

<sup>91</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 46.

<sup>92</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 49-51.

arasındaki eşitsizlik, yani tabii ilgi ve kabiliyet farkıdır. Nitekim “ilahî hikmet her birinin başka bir işe rağbet göstermesi, kiminin üstün, kiminin de aşağı (bir meşguliyette çalışması) ve o işle uğraşmaktan memnun ve mutlu olmaları için onların amaç ve görüşlerini” farklı kılmıştır. Aksi halde, yani “eğer bütün insanlar (her şeyde) eşit olsalardı, hepten helak olurlardı.”<sup>93</sup> Bu durumda kimi herkes için içeceği, kimi giyeceği, kimi meskeni, kimi de silahları ve diğer ihtiyaçları üretir. Böylelikle karşılıklı alışverişle herkesin ihtiyacı görülmüş olur. “Mademki,” der Tûsî, “türün varlığı karşılıklı yardım olmaksızın mümkün olmuyor ve (mademki) karşılıklı yardım da toplanma olmaksızın imkânsız olmaktadır, o halde insan türü doğası itibariyle toplanmaya muhtaçtır.”<sup>94</sup> İnsanların birbirlerine yardımlaşma amacıyla bu şekilde bir araya gelmesine ve ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde bir iş bölümüne gitmesine Tûsî “temeddün” der. Temeddün Yunanca “polis”in Arapça karşılığı olan “medine”den türetilmiştir.<sup>95</sup> İbn Sînâ şerhinde yaptığı gibi Aristoteles’in yukarıda tahlil edilen ifadesini Tûsî, insanların maddi ihtiyaçlarına binaen toplumsallaşma bağlamında yorumlar: “Bilgelerin dediklerinin anlamı da budur: ‘İnsan tabiatı itibariyle medenidir,’ yani tabiatı itibariyle toplumsallaşma diye adlandırılan toplanmaya muhtaçtır.”<sup>96</sup>

Ancak insanların bir araya toplanmaları bireysel ve türsel beka açısından başka bir meydan okumayı beraberinde getirir. Zira insanların tabiatında zorbalık ve ihtiras bulunmaktadır ve kendi hallerine bırakılırlarsa birbirlerinin mahvına sebep olabilirler. “Bu yüzden zorunlu olarak, bir idare türünün, her birini hak ettiği bir konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, (hukuku) çığnemekten ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idareye ‘siyaset’ denir.”<sup>97</sup> Diğer bir deyişle insan türünün bekası için zorunlu olan temeddün ya da toplumsallık, aynı gerekçeyle zorunlu olan siyaseti ortaya çıkarır.

Ancak siyasetin farklı türleri ve dereceleri vardır: “İradi-insani fiiller, iyilikler ve kötülükler olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre toplanmalar da bu iki kısma ayrılır: Birisi sebebi iyilikler kabilinden olan, diğeri sebebi kötülükler kabilinden olandır. Birincisine ‘erdemli devlet’ (*medîne-i fâzıla*), ikincisine ‘erdemli olmayan devlet’ (*medîne-i gayrı fâzıla*) adını vermişlerdir.”<sup>98</sup> Aristoteles’i ve Fârâbî’yi takiben Tûsî de insani yetkinliğin ancak erdemli devlet içerisinde gerçekleşebileceğini savunur. Ancak Aristoteles’ten ayrılarak, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi o da erdemli devletin ilahi vahye muhatap bir kurucu başkanı (peygamber) ve kanun koyucusu (*sahib-i namus* veya *şâri*) olması gerektiğini savunur.<sup>99</sup> Zira söz konusu kanunlar insanların yetkinleşmesini ve nihai saadete (*saâdet-i kusvâ*) ulaşmasını amaçlar.<sup>100</sup> Nihai yetkinlik ve mutluluk ise tahmin edilebileceği gibi ahiret mutluluğudur. Erdemli devlette kurucu devlet başkanının ardından “diğerlerinden ilahî teyitle ayrılan”<sup>101</sup> bir kişi yönetici olur ve ilk başkanın koyduğu kanunları tatbik etmeye, tümel ilkeleri tikel şartlara adapte etmeye ve onun sünnetini taklit etmeye devam eder: “Her devir ve asırda bir kanun

<sup>93</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 238-239.

<sup>94</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 239.

<sup>95</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 239.

<sup>96</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 240.

<sup>97</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

<sup>98</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 268.

<sup>99</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

<sup>100</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 273.

<sup>101</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

sahibine ihtiyaç olmaz, çünkü konmuş bir kanun çok devirlerin halkına yeter; fakat her bir devirde âleme bir idareci gerekir; çünkü eğer idare kesilirse, düzen de ortadan kalkar ve türün kalıcılığı en yetkin şekilde gerçekleşmez.”<sup>102</sup>

#### 4. İbn Haldun'un “Siyasal Toplum” Anlayışı

Görüldüğü gibi Tûsî, bazı nüanslar haricinde, Fârâbî'nin çizdiği çerçeveye sadık kalmaktadır. Öte yandan Tûsî, --belki Fârâbî'den daha fazla-- Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle medenidir” ifadesine merkezi bir yer verir. Ancak bu ifadeyi, Aristoteles'ten farklı olarak, daha ziyade “insanın maddi varlığını sürdürebilmesi için hemcinslerinin yardımına, dolayısıyla toplumsallaşmaya ihtiyacı vardır” şeklinde yorumlamıştır. Aynı zamanda Tûsî, Aristoteles ve Fârâbî gibi, insanın mahiyetini (tabiatını) gerçekleştirebilmesi ve yetkinleşerek mutluluğa erişebilmesi için erdemli bir devlet içerisinde yaşaması gerektiğini de savunur. Erdemli devlet elbette ki yegâne devlet formu değildir. Onun haricinde de toplanma biçimleri ve devlet oluşumları mümkündür. Ancak insan tabiatının gerektirdiği yetkinleşmeye uygun tek devlet, insanîyetin gerektirdiği erdemlerin kazanılması istikametinde yurttaşlarının yardımlaştığı erdemli devlettir. Bu bakımdan hem Aristoteles hem Fârâbî ve İbn Sînâ, hem de onların Tûsî gibi takipçileri olması gereken, ideal bir durumu tasvir ederler. Normatif bir çözümlenmeyi ve ideal siyasal düzeni kendine konu edinmiş olan söz konusu entelektüel uğraşa “siyaset felsefesi” veya “siyaset-i medeniyye” denir. “Siyaset felsefesi,” der Tûsî mesela, “yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelmeleri sebebiyle umumun yararını gerektiren tümel yasaların incelenmesidir. Bu ilmin konusu ise, toplanma (*ıçtîma*) nedeniyle meydana gelen ve üyelerinin fiillerinin en yetkin şekilde kaynağı olan bir topluluğun yapısıdır.”<sup>103</sup>

İbn Haldun'un ise *Mukaddime*'de inşa ettiği “ilm-i umran,” her ne kadar yüksek düzeyde bir soyutlamaya ve tümel yasaların tespitine dayanıyor olsa da insani yetkinlik için gerekli olan ideal siyasal düzeni ve olması gerekeni değil, tarihsel zeminde olmuş olanı incelemektedir. Bu bakımdan İbn Haldun daha kitabının başında umran ilminin Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın veya Tûsî'nin yaptığı siyaset felsefesinden farklılığını vurgulama ihtiyacı hisseder. Zira siyaset felsefesi (veya *siyaset-i medeniyye*) İbn Haldun'a göre, devletin ideal bir çerçeveye göre, yani “ahlak ve hikmetin gereğine göre” idaresidir. Dolayısıyla, umran ilminden farklı olarak normatiftir.<sup>104</sup> Gerek bu farka istinaden gerek de felsefi anlayışa yaklaşımı itibariyle İbn Haldun Tûsî'nin çözümlemesine seçmeci bir şekilde yaklaşmakta ısrarcı ve felsefecilerden kendini ayırıştırma noktasında da dikkatlidir.

*Mukaddime*'nin baş kısmında umran ilminin ilkelerini veya öncüllerini tahlil ettiği bir bölümde İbn Haldun, Tûsî'nin “temeddün” (toplumsallaşma) modelini benimsemekte bir beis görmez ve “insan tabiatı itibariyle medenidir” ifadesini, tıpkı Tûsî gibi, sadece insanın maddi varlığını muhafazaya yönelik olan toplumsallaşma bağlamında kullanır: “Şüphe yok ki insani içtîma zaruridir. Filozoflar bu hususu ‘insan tabiatı itibariyle medenidir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Hükemânın ıstılahında bu içtîmaa medeniyet (*medine*) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.”<sup>105</sup> Görüldüğü gibi İbn Haldun “medine”yi devletle değil umranla özdeş addetmektedir. Umran ise, en azından bu bağlamda, insanların tabiatları

<sup>102</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 242.

<sup>103</sup> Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 242.

<sup>104</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

<sup>105</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 213.

gereği hayatlarını idame ettirebilmeleri için yardımlaşmak amacıyla bir araya gelmeleri,<sup>106</sup> diğer bir ifadeyle “insani içtima” ve “toplumsallaşma” anlamına gelmektedir.<sup>107</sup>

İbn Haldun insanların tabiatları gereği toplumsallaşma temayülünü iki temel ve zaruri ihtiyaca hamleder. Bunlardan birincisi, insanların hayatta kalmak için ihtiyaç duydukları gıdayı tek başlarına sağlama imkânının bulunmamasıdır. En temel gıda maddesi olan ekmeğin üretimi bile insanlar arasında belli düzeyde bir iş bölümünü ve yardımlaşmayı zorunlu kılar. “O halde,” der İbn Haldun, “[bir insanın] hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir.”<sup>108</sup> Toplumsallaşma temayülünün ikinci kaynağı ise insanların yine tabiatları gereği kendilerini savunmak için hemcinslerinin yardımına muhtaç olmalarıdır. Zira Allah, hayvanlardan farklı olarak, insanı bu konuda eksik ve başkalarının yardımına muhtaç yaratmıştır. Hayvanlarda tabii ve doğuştan bulunan kendilerini korumaya yönelik muhtelif donanımların yerine Allah insanlara “fikir” ve “el” vermiştir. Buna rağmen kendilerini savunma işini kendi başlarına pek beceremezler. “Şu hâlde [insan,]” der İbn Haldun, “umumiyetle tek başına kendini müdafaa etmekten acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da tek başına gücü yetmez. [Dolayısıyla] bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı sürece kendisi için erzak ve gıda hâsıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz.”<sup>109</sup> Ancak toplumsallaşma ile insan bekası ve türünün muhafazası mümkün hale gelir. “Şu hâlde insan nevi için içtima ve toplu olarak yaşamak zaruridir. ... Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur.”<sup>110</sup>

Ancak akıl yürütme burada sona ermez. Tûsî gibi, İbn Haldun da toplumsallaşmanın insanın ferdî ve türsel bekası için yeni bir meydan okumaya sebep olacağını, yani bir araya gelen insanların, tabiatlarında bulunan saldırganlık ve zulüm nedeniyle birbirlerinin mahvına neden olabileceklerini iddia eder. İşte toplumların hayatında siyasallığı başlatan şey bu meydan okumadır. Zira bu meydan okuma “insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek” bir “engelleyci”nin (*vâzi*’in) bulunmasını mecbur kılar. İşlevi gereği söz konusu *vâzi*’in ilgili insan grubu üzerinde “bir galebesi, sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti” olmalıdır. İşte “devlet” veya “mülk”<sup>111</sup> dediğimiz siyasal birimin manası budur.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 208-209.

<sup>107</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

<sup>108</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 213.

<sup>109</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 214.

<sup>110</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 214.

<sup>111</sup> İbn Haldun Arapça hem “devlet” hem de “mülk” kavramlarını kullanır. Ancak klasik düşüncede “devlet” günümüzdeki “devlet” (*state*) kavramından farklıdır. Günümüzde “devlet” gayri şahsîlik ve süreklilik özelliklerini haiz mekanik bir iktidar temerküzüne karşılık gelirken, klasik düşüncede “devlet” siyasal iktidarı elinde bulunduran insan grubuna işaret etmekteydi. İbn Haldun da “devlet” kavramını büyük ölçüde (tamamen değil) siyasal iktidarın bu organik ve insani yönüne işaret etmekte kullanır. Bu nedenle *Mukaddime* çevirilerinde “devlet” kavramı çoğunlukla “hanedanlık” kelimesiyle karşılanır. İbn Haldun’un lügatinde “mülk” ise siyasal iktidar veya otorite (ve bütün alt-bileşenleri) anlamındadır. Diğer bir deyişle İbn Haldun’un düşüncesinde “devlet” siyasal iktidarın öznesi iken, “mülk” nesnesi şeklinde görülebilir. Günümüzdeki “devlet” kavramı ise böyle bir özne-nesne, ya da organik-mekanik ayrımına gitmeksizin söz konusu birimi bir bütün olarak ifade eder. Dolayısıyla, başka bir bağlamda çok daha dakik kullanılması gereken “devlet” ve “mülk” kavramlarını, günümüzdeki anlamına yakınlaştırabilmek ve siyasal iktidarın öznesi ve nesnesini birlikte ifade edebilmek için birlikte kullanmayı uygun buluyorum.

<sup>112</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 215, 417.

İbn Haldun'un Tûsî'nin toplum ve siyaset modelini takibi burada sona erer. Zira Tûsî, İbn Haldun'un yaptığı gibi, siyasetin başlangıcını güvenlik ihtiyacına hamletse de orada durmaz ve insanın tabiatını veya mahiyetini gerçekleştirebilmek ve yetkinleşerek mutluluğa erebilmek için erdemli devlet içerisinde yaşaması gerektiğini savunur. Ancak İbn Haldun için siyaset ile insanın mahiyeti arasında böyle bir yetkinleşme ve mutluluğa erişme ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle İbn Haldun devlete insanın mahiyeti ile alakalı metafizik ve ahlaki bir anlam ve değer atfetmez. Bu açıdan onun modelinde, Aristoteles'in düşüncesinin aksine, bir şekilde devlet içerisinde yaşamayan insanlar eksik veya kusurlu olarak görülmez. Hatta pek çok açıdan bunun tam tersi olduğu bile söylenebilir. Şöyle ki: Devlet/mülk İbn Haldun tarafından mana ve işlev itibariyle yukarıdaki gibi izah ediliyor olsa da devletin tarihsel düzlemde özel bir birim olarak ortaya çıkışı umranın dönüşümündeki belli bir safhaya tekabül eder. Yaygınca bilindiği üzere İbn Haldun umranı "bedevî umran" ve "hadarî umran" olmak üzere ardışık iki safhaya ayırır. Bedevî umranda bir arada yaşayan insanlar sayıca çok sınırlıdır ve bu insan grubunun düzeni bir yandan aradaki kan bağından ileri gelen doğal akrabalık ilişkilerine, bir yandan da örf ve adet gibi yerleşik ama gayri resmi ve nispeten esnek kurallara bağlıdır. Ancak nüfusun ve iş bölümünün arttığı, akrabalık bağlarının düzen kurucu etkisinin ortadan kalktığı hadarî umranda, tıpkı yukarıda işaret edildiği gibi, çok daha sofistike ve fiziksel güce dayalı bir mekanizmanın mevcudiyeti şarttır, ki bu da devletin/mülkün ortaya çıktığı safhadır. İbn Haldun, her iki safhanın müspet ve menfi özelliklere sahip olduğunu ifade etse de ahlak ve karakter itibariyle bedevî umranın üstünlüğüne işaret eder. Mesela ona göre bedevîler, hadarîlere nispetle, hayra ve iyi hasletlere daha yakındırlar,<sup>113</sup> daha cesurdurlar,<sup>114</sup> metanetleri ve mukavemet kabiliyetleri daha yüksektir,<sup>115</sup> kolektif eylem için elzem olan asabiyetleri daha güçlüdür,<sup>116</sup> nesepleri daha sarıhtır,<sup>117</sup> daha şerefli ve onurludurlar.<sup>118</sup> Buna mukabil, devletin/mülkün ait olduğu hadarî umran, "umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir."<sup>119</sup> Şu halde, İbn Haldun'un düşüncesinde, filozofların hemen hepsinin benimsediği, ancak belli bir devlet düzeninde kemale eren potansiyel bir insanıyet anlayışı bulunmamaktadır. Devletin oluşumundan önce de, iptidai şartlarda yaşayan insanlar pekâlâ yüksek bir insanıyete sahip olabilirler.

Öte yandan bu durum İbn Haldun'un devlet formları arasında bir ayrım yapmasını ve bir formu diğerlerine tercih etmesini engellemez. Ki bu husus İbn Haldun'un *Mukaddime*'de normatif çözümlemeye en yakın olduğu yerdir. Filozofları takiben İbn Haldun da birden fazla devlet/mülk formu olduğunu söyler. Ancak onun tasnifi biraz farklıdır. Tabii mülk, "tüm halkı garaz ve şehvetin icabına göre sevk ve idare etmektir, ki bu filozofların lügatinde tiranlığa karşılık gelir. Siyasî mülk, "dünyevî maslahatların celbi ve zararların def'i hususunda aklî düşüncenin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare etmektir." Hilafet ise, "uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-

<sup>113</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 326-329.

<sup>114</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 329-330.

<sup>115</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 330-333.

<sup>116</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 333-334

<sup>117</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 336-337

<sup>118</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 341-344

<sup>119</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 327.

ı şer'inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir.”<sup>120</sup> Allah'ın insanlardan “maksudu ve matlubu” ahiretteki salahları olduğundan ve Hilafet de insanların bu dünyanın yanı sıra ahiretteki saadetlerini de amaçlayan ilahî kanunlarla hükmetmek anlamına geldiğinden insanlar için en iyi yönetim formu Hilafet'tir.<sup>121</sup> “Şâri'in nokta-i nazarını,” diye devam eder İbn Haldun, “dikkate almaksızın siyasete ve siyasi hükümlere dayanan mülk türü kötü bir şeydir. Çünkü bu, Allah'ın nurundan başka olan bir şeyle idare işine bakmaktır. ... Zira Şâri', insanlardan gâib olan ahiretle ilgili hususlarda umumun maslahatını herkesten iyi bilir.”<sup>122</sup>

Burada dikkati çekmesi gereken husus İbn Haldun'un Hilafet'i tercih ederken özellikle ahiret saadetine vurgu yapması, devletin yukarıda ifade edilen manası ve işlevi bakımından onun diğer devlet/mülk türlerine daha üstün olduğunu söylememesidir. Hatta İbn Haldun, yukarıda da işaret edildiği üzere, siyasal düzenin ancak şer'i ahkâmın varlığıyla tesis edilebileceğini, dolayısıyla da nübüvvetin siyasal düzen için elzem olduğunu savunan Fârâbî, İbn Sina ve Tûsî gibi filozofların argümanlarını kati bir dille reddeder:

Hükemânın (filozofların), insan nevi içinde nübüvvetin zarureti hususunda göz önünde bulundurduğu fikirler[in] ... fâsîd olduğu hususuna dikkat çekmiştik.<sup>123</sup> Bunun öncüllerinden biri: “*Vâzi'* [devlet veya siyasal düzen] Allah'tan gelen bir şer' ile olur ve tüm halk iman ve itikada dayanan bir teslimiyetle onu kabul eder,” şeklindedir. Bu öncül kabul edilemez, doğruluğu teslim edilemez. Çünkü *vâzi'*, dini hükümler ve şeriat mevcut olmasa da mülkün satveti ve şevket sahibi olanların kahrı ile de olabilir. Nitekim Mecusiliği kabul eden milletlerde ve herhangi semavi bir kitaba inanmayan veya kendilerine dini bir davet ulaşmayan diğer birtakım kavimlerde bu durum mevcuttur. ... İmdi hükemânın “çekişme durumu sadece orada şer'in varlığı, burada da imam nasbedilmesi suretiyle (yani ortada mevcut bir şeriat ve bunu tatbik edecek bir halife ile) ortadan kalkar diye iddia etmeleri doğru değildir. İşin doğrusu şudur: İhtilaf ve niza imam tayin etmekle ortadan kalktığı gibi, şevket sahibi reislerin varlığı veya halkın yekdiğerine zulmetmek ve çekişmekten imtina etmeleriyle de kalkar. Şu halde, filozofların bu öncül üzerine kurmuş oldukları akli delil ayakta durabilecek bir kuvvette değildir.”<sup>124</sup>

İbn Haldun diğer pek çok meselede olduğu gibi,<sup>125</sup> bu hususta da, yani bir imam naspetmenin aklen mi yoksa şer'an mı vacip olduğu hususunda filozofların tutumuna karşı Eş'arî kelimeler geleneğini benimser: “İmam (veya halife) naspetmenin zaruri olduğunu bilmenin vasıtası sadece şer', yani icmâdır.”<sup>126</sup> Zira insan aklı, insanların hayatta kalması için belli bir toplumsal ve siyasal düzenin varlığını zorunlu görse de bu düzenin istinat edeceği hukuki ve ahlaki sistemin İslami ilkelere bağlı bir Hilafet kurumu olması gerektiğini ispat edemez. Nitekim insanlık tarihi boyunca tüm dünyada belli bir toplumsal-siyasal düzen

<sup>120</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

<sup>121</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 420-421.

<sup>122</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

<sup>123</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

<sup>124</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 424-425.

<sup>125</sup> Örneğin akıl ile bilinmesi mümkün olmayan metafiziğe ilişkin hususlarda Eş'arîlerin tutumunu benimsediğini ima eder. İbn Haldun, *Mukaddime*, 846.

<sup>126</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

arayışı ve kuruluşu gözleniyor olsa da Hilafet/İmamet sadece Müslüman toplumlarda ortaya çıkmıştır.<sup>127</sup>

Toparlamak gerekirse, İbn Haldun'un feylesoflara ve felsefi birikime bakışı seçmeci ve eleştireldir. Ana-akım İslami ilkelere aykırı olmadığını düşündüğü felsefi fikirleri benimsemekte bir beis görmez. Ancak, söz konusu ilkelere çeliştiğini veya salt akıl ve vahiy ile delillendirilemeyecek şekilde tamamen spekülâtif olduğunu düşündüğü fikirleri net bir biçimde reddeder.<sup>128</sup> İbn Haldun'un bu yönetsel tavrı "siyasal toplum" meselesinde kendini açıkça göstermektedir. Onun için devlet/mülk umranın dönüşümünün belli bir safhasında, nübüvveti değil de asabiyet kurallarına bağlı olarak tezahür eden, insaniyet veya insani yetkinlik açısından nötr bir siyasal birimdir. Diğer bir deyişle İbn Haldun, Aristoteles ve onun Müslüman takipçilerinin aksine aksine, devlete (*polis, medine*) metafizik veya ahlaki bir anlam ve değer atfetmez.

### Sonuç

İbn Haldun'a dair ikincil literatürde onun Antik Yunan felsefi birikimi ile, daha özelde de Aristoteles ile ilişkisi başlıca sorunsallardan biri olmuştur. Özellikle de oryantalist çevrelerde, İslam kültür muhiti ile irtibatı küçümsenerek veya tamamen ihmal edilerek, İbn Haldun'u Yunan felsefi geleneğine ve Aristoteles düşüncesine raptetme, hatta indirgeme çabası dikkat çekmektedir. Ancak dikkatli ve tarafsız bir gözle okunduğunda İbn Haldun'un çok temel ve kritik hususlarda ana-akım İslam düşüncesine, hassaten de müteahhirin dönemi Eş'arî geleneğine, daha da spesifik olarak Gazzâlî ve Râzî çizgisine mensup olduğu görülecektir. Yine İbn Sinacı düşünceden oldukça etkilenmiş müteahhirin dönemi İslam düşüncesinin karakterine paralel biçimde İbn Haldun felsefi birikimden de istifade etmekte bir beis görmemiştir. Ancak onun felsefi birikime bakışı, başlıca İslami ilkelere referansla, seçmeci ve eleştireldir.

Söz konusu eleştirelilik ve seçmeciliğin tezahür ettiği alanlardan biri İbn Haldun'un toplumsallık ve siyasallık algısıdır. Bu hususta İbn Haldun bir noktaya kadar, Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî'nin filtrelerinden geçmiş bir Aristoculuğu benimsemiş görünmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini *Mukaddime*'deki çözümlemesi için kendisine çıkış noktası olarak alır. Ancak Aristoteles'in bu ifadeye atfettiği anlam ile İbn Haldun'un atfettiği anlam, yaygınca zannedildiğinin aksine, aynı değildir. Aristoteles, felsefi sisteminin tamamına yayılmış olan "tabiat" düşüncesi ve "hareket" fikri uyarınca, insaniyetin insanların tabiatında başlangıçta bilkuvve mevcut olduğunu ve bunun insan tabiatının belli bir zaman ve mekânda açılanmasıyla ancak bilfiil hale geldiğini iddia eder. Ona göre insanın kendi tabiatını veya mahiyetini gerçekleştirmek için kat ettiği bu süreç aynı zamanda devletin (*polis*) oluşum sürecidir. Diğer bir deyişle devlet insanlardaki bilkuvve insaniyetin bilfiil hale geliş sürecinde ve ona bağlı olarak meydana gelir. Bu bağlamda Aristoteles devlete metafizik

<sup>127</sup> İbn Haldun'un düşüncesinde hakikat ile siyaset ilişkisine dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi," *İslam Felsefesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi*, der. Ömer Türker ve Hatice Umut (İstanbul: Fikir Kitap, 2023), 197-241.

<sup>128</sup> Örneğin beşeri âlemin tavrılarından uyku ve rüya tavrını tartıştığı bir bağlamda nübüvveti (nebevî idraki) sıradan bir insani haslet haline getirdiği düşüncesiyle İbn Sînâ'yı eleştirir: "Bu hususta İbn Sînâ'nın sözlerine kulak asmamak icap eder. O, nübüvvet meselesini, aşağıya indirerek, hayalin bir sureti müşterek hisse göndermesi biçimindeki rüya meselesi haline getirmiştir." İbn Haldun, *Mukaddime*, 848.



ve ahlaki bir anlam ve değer yükler. Nitekim bir şekilde devlet içerisinde yaşamayan insanlar insanîyet açısından eksik ya da kusurlu varlıklardır.

İbn Haldun ise devlete böyle metafizik ve ahlaki bir anlam ve değer yüklemeyi. Her şeyden önce, Tûsî'yi takiben, İbn Haldun insanın “tabiatı itibariyle medeni” oluşunu devlete (siyasallığa) değil toplumsallığa bağlar. Ona göre söz konusu toplumsallık, devlet değil, umrandır. Bu da hayatta kalabilmek için gıdaya ve kendilerini savunmaya muhtaç olan insanların, maddi varlıklarını ya da bedensel bütünlüklerini muhafaza edebilmek için iş bölümüne dayalı bir topluluğa dâhil olmaları gerektiği anlamına gelir. Bunun ötesinde İbn Haldun, Tûsî'nin kendisinden önceki filozofları takip ederek savunduğu üzere, insanların içlerindeki potansiyel insanîyeti gerçekleştirmek ve mutluluğa ulaşmak için erdemli bir devlet içerisinde yaşamaları gerektiği fikrine hiç pirim vermez. Onun için devlet (*vâzi*' veya *mülk*) hayatta kalabilmek için bir araya gelmiş olan insanların birbirlerine zarar vermelerini engellemek üzere vücut bulmuş bir üst-yapı anlamına gelmektedir. Hâlbuki bu tam da Aristoteles'in devletin ne olmadığını ifade etmek için işaret ettiği çerçevedir. Zira devlet (*polis*) Aristoteles için sadece bir “hayat,” yani güvenlik sunmak için değil, erdemli karakter ve mutluluk zemininde tanımlanan “iyi hayat”ı sunmak için vardır.

Ayrıca İbn Haldun için devlet/mülk umran ile özdeş değildir; umranın dönüşümünün belli bir safhasında vücut bulur. En önemlisi de devletin insanın ahlaki yetkinleşmesiyle bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim devlet-öncesi yapılarda da pekâlâ insanîyet bilfiil hale gelebilir. Hatta İbn Haldun'un devletin/mülkün henüz ortaya çıkmadığı bedevî umranı tasvir ederken işaret ettiği unsurlar göz önüne alınırsa, “insanîyet”in devlet-öncesi yapılarda daha yüksek olduğu bile söylenebilir. Kısacası, Aristoteles'in siyaset felsefesinin temelini teşkil eden metafizik ve ahlaki devlet anlayışının İbn Haldun'un düşüncesinde bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla bu bağlamda kullandığı bazı terimler veya atıfta bulunduğu bazı modeller üzerinden İbn Haldun'u Aristoteles'in siyaset ve/ya ahlak düşüncesine indirgemek mümkün değildir.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milevenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

## Kaynakça

- Ahmad, Zaid. "A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun." *Journal of Historical Sociology*, 30 (2017), 57-66.
- \_\_\_\_\_. *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London: Routledge, 2010.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- \_\_\_\_\_. "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İsrâkîlik." *İslam Düşüncesi Atlası*, cilt II, ed. İbrahim Halil Üçer. 611-623. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Önsöz." *El-Muhassal*, Fahreddin Râzî, çev. Eşref Altaş. 11-19. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aristoteles. "Metaphysics." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Nicomachean Ethics." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "On the Heavens." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "On the Parts of Animals." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "On the Soul." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Physics." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Politics*, İngilizce'ye çev. Benjamin Jowett. New York: Random House, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Politika*, çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Çelebi, İlyas. "Sünnettullah." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnettullah>
- Dale, Stephen Frederic. "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalist Historian." *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006), 431-451.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- Dunlop, D. M. "Giriş." *Fusûlü'l-Medenî*, Fârâbî, çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to, 2008.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Fusûlü'l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Cedel*. "Mantık 'inde'l-Fârâbî". thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu İhsâi'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn." *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. ve der. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelam İlminin Teşekkülü." *İslam Düşünce Atlası*. cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer. 155-165. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. cilt I.

- Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Miskeveyh. *Tebzîbu'l-Ahlak*. çev. A. Soner, İ. Kayaoğlu, C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *El-İşârât ve'r-Tenbihât*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Şifâ: Metafizik II*. çev. E. Demirli, Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, Cüneyt. "Felsefenin Klasik Çağı". *İslam Düşünce Atlası*. cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer. 333-340. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Kayapınar, M. Akif. "Aristotle's Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics." *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (2022/1), 1-26.
- \_\_\_\_\_. "İbn Haldun'un Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi". *İslam Felsefesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi*. der. Ömer Türker ve Hatice Umut. İstanbul: Fikir Kitap, 2023.
- \_\_\_\_\_. "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021/1), 89-160.
- Knoll, Manuel. "Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis." *Aristote, l'animal politique*. ed. Refik Güremen ve Annick Jaulin. 31-57. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Logan, J. D. "The Aristotelian Concept of Physis". *The Philosophical Review* 6/1 (Ocak 1897), 18-42.
- MacIntyre, Alesdair. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler ve S. Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Nassar, Nassif. "Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābīl". *Studia Islamica* 20 (1964), 103-114.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlakı: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Rabî, Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Tüsi, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği". *İslam Düşüncesi Atlası*. II, ed. İbrahim Halil Üçer. 519-522. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Yenilenme Dönemi". *İslam Düşüncesi Atlası*. cilt II, ed. İbrahim Halil Üçer. 498-512. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam-ilm>

## §