

Antik Yunan ve İslâm Siyaset Felsefesinde İnsanın Toplumsallığının Kaynağı, Nedeni, Doğallığı ve Zorunluluğu

The Source, Cause, Naturality and Necessity of Human Sociality in Ancient Greek and Islamic Political Philosophy



İlker Kömbe¹  

¹ İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

“İnsan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır” ilkesi, Aristoteles’in siyaset felsefesi ve İslâm siyaset felsefesinde insanın toplumsallığını açıklamak için hareket noktası olarak kabul edilmektedir. Bu ilkenin “doğası gereği” ifadesini odağına alan bu makalenin konusu, Aristoteles’in ve Platon’un siyaset felsefesi ile İslâm siyaset felsefesi açısından, şehir öncesi toplum ve şehirli toplumun kaynağı, nedeni, doğallığı ve zorunluluğu problemidir. Sofistler ve Kinikler ile İbn Haldûn, problemle ilgili karşılaştırma yapabilme amacıyla makalenin kapsamına alınmıştır. Bu problem, gerekli durumlarda birincil ve modern çalışmalardan doğrudan alıntı yapılan daha ziyade ise ilgili kaynaklardaki muhtevayı yeterli şekilde yansıtan bir yöntem izlenerek analiz edilmektedir. Makalede ulaşılan ana sonuçlar şunlardır: “Doğası gereği” ifadesi, insanın toplumsallığının kaynağıdır; bu kaynak, Aristoteles ve Meşşâî İslâm felsefesinin doğa teorisi bağlamında beden ve nefsin etkileşiminden meydana gelen insan doğasıdır. İbn Haldûn’a göre, toplumsal varoluş insan doğasıyla açıklanabilse de toplum türleri ve bu toplumların yaşam tarzları, çevresel koşullarla, yani dış doğayla belirlenmektedir. Sofistler için, şehir-devleti, uzlaşmayla yapay olarak kurulmaktadır. Kinikler’e göre, şehir-devleti toplumu, zorunlu değildir, hatta gereksizdir. Platon ve İslâm siyaset felsefesi açısından, insanların toplumda yaşamak zorunda olmalarının nedeni, insan doğasının birden fazla işte uzman olmayı mümkün kılacak yeterlilikten yoksun olmasıdır.

Abstract

The principle of ‘Man is a creature that lives in pre-city and city societies by nature’ is accepted as the starting point for explaining human sociality in Aristotle’s political philosophy and Islamic political philosophy. Focusing on the expression ‘by nature’ of this principle, the subject of this article is the problem of the source, cause, naturality and necessity of pre-city society and city society in terms of the political philosophy of Aristotle and Plato and the political philosophy of Islam. Sophists, Cynics and Ibn Khaldun were also included in the article in order to make comparisons. This problem is analyzed by following a method that quotes primary and modern studies directly where necessary, but rather adequately reflects the content of the relevant sources. The conclusions reached in the article are as follows: The expression ‘by nature’ is the source of human sociality; this source is human nature, which consists of the interaction of body and soul in the context of the theory of nature of Aristotle and Peripatetic Islamic philosophy. According to Ibn Khaldun, although social existence can be explained by human nature, types of societies and their lifestyles are determined by environmental conditions. For the Sophists, the city-state is artificially established through convention. According to the Cynics, city-state is not necessary or even unnecessary. From the perspective of Plato and Islamic political philosophy, the reason why people have to live in society is that human nature lacks the capacity to be an expert in more than one profession.

Anahtar Kelimeler Toplum • şehir • insan doğası • doğallık • zorunluluk

Keywords Society • city • human nature • naturality • necessity



“ Atıf | Citation: Kömbe, İlker. "The Source, Cause, Naturality and Necessity of Human Sociality in Ancient Greek and Islamic Political Philosophy". *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 28-43. <https://doi.org/10.26650/arcp.1669312>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Kömbe, İ.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: İlker Kömbe ilkerkombe@gmail.com



Extended Summary

The principle of 'Man is a creature that lives in pre-city and city societies by nature' is accepted as the starting point for explaining human sociality in Aristotle's political philosophy and Islamic political philosophy. Focusing on the expression 'by nature' of this principle, the subject of this article is the problem of the source, cause, naturality and necessity of pre-city society and city society in terms of the political philosophy of Aristotle and Plato and the political philosophy of Islam. Sophists, Cynics and Ibn Khaldun were also included in the article in order to make comparisons.

According to Aristotle's political philosophy and Islamic political philosophy, human nature is the source of sociality in the sense of pre-city and city societies. By human nature, not only the physical-biological existence of man is meant, but also the soul-intellect existence of man. In other words, the inner nature of man is understood as the interaction between physical nature and mental nature. Considering this interaction, the desire, tendency or inclination to realize the pre-city and city society forms potentially present in physical nature constitutes the source of human social life. The human soul, in connection with the forces of desire and anger, is directly related to the pre-city form of society, and determines the survival purpose of this society through the satisfaction of bodily needs and affects the social tendency in physical nature by activating it for the realization of this purpose. The rational nature, which corresponds to the form and purpose of city society, determines the lifestyle and purpose of urban society, that is, it mobilizes society to achieve the goal of good life and perfection by satisfying psychological and rational needs through virtues, crafts, sciences and philosophy.

In ancient Greek political philosophy, it can be said that the Sophists, who emphasized that the city-state form was established artificially rather than naturally, as it was a product of consensus among the citizens who constituted the society, differed from Aristotle's naturalistic theory in this respect. Cynics, on the other hand, oppose the idea that city-state society is necessary because it eliminates freedom and is artificially established. While Ibn Khaldun attributes the social existence of man in relation to nutrition and security to the solidarity and aggression instincts present in human nature, he states that the lifestyle and livelihoods of the non-city, rural community and the lifestyle and livelihoods of the city, settled society stem from habits determined by man's external and second nature, such as climate and geography. It is possible to say that Ibn Khaldun is in common with the philosophers of political philosophy's idea of human nature in the sense of bodily nature, in terms of explaining the source of social existence with the inner nature of man. On the other hand, Ibn Khaldun's basing the lifestyles and livelihoods of the rural and city communities on the external nature surrounding man or on man's second nature differentiates him from the political philosophers' idea of man's inner nature-rational nature.

In Plato's political philosophy and Islamic political philosophy, while explaining the necessity as well as the naturalness of sociality, a similarity is established between the human body, which has an organic and hierarchical functioning, and society, and it is claimed that people, like organs, are inherently different in terms of talents and aptitudes, and therefore it is necessary for people who are experts in different professions to help each other and complete their deficiencies. In addition, Aristotle bases the necessity of social life on the approach that life alone belongs to wild animals and God. While explaining this necessity in Islamic political philosophy, the idea that life outside of society is not suitable for virtue is emphasized.

Giriş

Aristoteles'in (öl. mö 322) ortaya koyduğu ve İslâm siyaset felsefesi yazarları tarafından tevarüs edilip yaygın olarak kullanılan "insan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır" anlamındaki ilke, "doğası gereği" (*physei estin, bi't-tab'*) ve "şehir öncesi toplum ve şehirli toplum" (*politikòn, medenî*)¹ olmak üzere iki bileşenden oluşmaktadır.

¹Dimitri Gutas, "politikòn" teriminin Fârâbî özelinde İslâm siyaset felsefesindeki karşılığı olarak "medenî" teriminin *siyasal* anlamında kullanılabileceğini öne sürmektedir. Çünkü Gutas'a göre, Aristoteles'in anlayışıyla siyasallık, metafiziğe ve psikolojiye-nefs teorisine yaslanmaksızın toplumun ortak faydası esas alınarak anayasanın hazırlanıp uygulanması, şehir-devleti toplumundaki eşit vatandaşların sırayla yönetim işlerine

Bu makale, söz konusu ilkenin birinci ana bileşeni olan “doğası gereği” ifadesinin Antik Yunan ve İslâm siyaset felsefesinde ne anlama geldiğini; insanın şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşamasının kaynağını ve nedenini, bir diğer ifadeyle toplumsallığın “doğal” ve “zorunlu” olmasının neyi ifade ettiğini göstermek üzere kaleme alınmıştır. Makalenin yazılma nedeni, İslâm siyaset felsefesiyle ilgili çalışmalarda “insan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır” ilkesinin bir bileşeni olarak “doğası gereği” (*physei estin, bi't-tab'*) ifadesinin doğrudan ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmamış olmasıdır. Bu kapsamda, makalenin merkezinde, Aristoteles’in ve Platon’un (ö. m.ö. 347) siyaset felsefesi ile İslâm siyaset felsefesi (pratik felsefe) açısından, insanın hem kuruluş yönüyle şehri önceleyen toplum hem de şehirli toplum formu içinde yaşamak durumunda olmasının kaynağı, nedeni, doğallığı ve zorunluluğu problemi yer almaktadır.

Problemin ekseninde Aristoteles ve Platon ile İslâm siyaset felsefesini temsil eden filozoflar olsa da Aristoteles’in teziyle karşılaştırılan Sofistler ve Kinikler’in probleme yaklaşımları ve İslâm siyaset felsefesi filozoflarının probleme ilişkin iddiasıyla mukayese edilen İbn Haldûn’un (ö. 1406) bakış açısı da makalenin kapsamına dâhil edilmiştir. Diğer yandan, felsefî siyaset türünün probleme ilgili açıklamaları esas alındığı için, İslâm siyaset düşüncesinin fikhî-kelâmî ve siyâsetnâme-nasihatnâme şeklinde diğer siyaset türlerinin² probleme yönelik yaklaşımları dışarıda tutulmuştur. Makalenin konusunu oluşturan problem, gerekli durumlarda birincil ve modern çalışmalardan doğrudan alıntı yapan daha çok ise birincil ve modern kaynaklardaki muhtevayı yeterli şekilde yansıtan bir yöntem takip edilerek analiz edilmektedir.

Bu problemle ilgili olarak makalenin amacı, şu dört iddiayı açıklamaktır: (I) “Doğası gereği” ifadesi, insanın gerek şehir öncesi var olan toplumda gerekse de şehirli toplumda yaşayan canlı oluşunun kaynağını göstermektedir; insanın toplumsallığının temelinde yer alan bu doğa, Aristoteles’in ve Meşşâî İslâm felsefesinin doğa teorisi bağlamında, beden ve nefsin-aklın birleşmesinden oluşan insana ait tözsel varlıktır, yani Aristoteles’e ve İslâm siyaset felsefesi (pratik felsefe) yazarlarına göre toplumun kuruluşu ve yapısı sadece bedensel doğa yönüyle değil, beden ve nefsin-aklın etkileşiminin bir ürünü olması anlamında insanın “iç doğasına” dayanmaktadır. (II) İnsanların yardımlaşarak ve iş birliği yaparak toplum halinde yaşamak zorunda kalmalarının nedeni, insan doğasının birden fazla işte en iyi uzman olmayı mümkün kılacak yeterlilikten yoksun bulunmasıdır. İslâm siyaset felsefesi eserlerinde insanın toplumda yaşamasının zorunlu nedeni olarak görülen bu görüş, Aristoteles’ten daha ziyade Platon’un izlerini taşımaktadır. (III) İslâm siyaset düşüncesi bakımından, tarih ve toplum düşünürü olarak İbn Haldûn, felsefî siyaset türünde toplumsallığın kaynağı olarak öne sürülen insanın iç doğası düşüncesini yetersiz bulmaktadır. İbn Haldûn, toplumsal varoluşun insanın iç doğasıyla açıklanabileceğini kabul etmekle birlikte, şehirli olmayan, kırsal toplumun yaşam tarzı ve geçim yolları ile şehirli ve yerleşik toplumun yaşam tarzı ve geçim yollarının iklim ve coğrafya gibi ‘dış doğaya’ karşılık gelen çevresel koşullara bağlı olarak meydana gelen alışkanlıklardan kaynaklandığı görüşündedir. (IV) Antik Yunan siyaset felsefesi açısından, Aristoteles’in şehir öncesi toplumu

katılarak yönetici olmaları ve siyaset adamının yaşam tarzı ve mesleki kariyeri gibi anlamlara gelmektedir. Fârâbî ve İslâm siyaset felsefesi açısından ise medenî, şehir, şehir yöneticisinin ve halkının yaşam tarzı ve şehir yönetimi, yani şehrin yöneticisi tarafından metafiziğe, nefis teorisine ve ahlâka dayanarak mutlak yönetilen olan şehir toplumunun düzenlenmesi anlamında kullanılmaktadır. Dimitri Gutas, “The meaning of *madanî* in al-Fârâbî’s ‘political’ philosophy,” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* LVVI (2004): 259-282; Dimitri Gutas, “Fârâbî’nin ‘Siyaset’ Felsefesinde *Medenî*’nin Anlamı,” *Özne Pragmatizm*, ed. Kemal Bakır, çev. Tanju Toka (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024), 519-543. Gutas’ın çizdiği anlam çerçevesi dikkate alınarak, makalede, “medenî-politikon” teriminin karşılığı olarak “şehirli toplum” ifadesi tercih edilmiştir. “Şehir öncesi toplum/şehirli olmayan toplum” ise, besin kaynağı olması yönüyle şehrin bir parçası olan, fakat şehirden önce kurulmasından, var oluşundaki önceliğinden dolayı şehrin dışında kalan, bedensel ihtiyaçların giderilerek yaşamda kalma amacıyla yetinen ve sadece yaşamda kalmayı değil, ayrıca iyi yaşamı amaçlayan şehir toplumundan farklılaşan ev ve köy topluluklarına atıfta bulunmaktadır. Aristoteles, *Politika*, haz. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), birinci kitap, birinci bölüm, 1252a1-1253b1, 155-161; Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, haz. ve çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 186-188.

²İslâm siyaset düşüncesi, siyaset felsefesi (felsefî siyaset, pratik felsefe), fikhî-kelâmî siyaset, siyâsetnâme-nasihatnâme, tarih ve toplum (İbn Haldûn) ve tasavvufî siyaset gibi düşünce türleri veya geleneklerinden meydana gelmektedir. Hızır Murat Köse, “Siyaset,” *DİA*, 37: 294-299. Bu makalede, İslâm siyaset felsefesi (felsefî siyaset, pratik felsefe) literatürü ve tarih ve toplum düşünürü olarak İbn Haldûn dikkate alınmaktadır. İslâm siyaset felsefesinin (pratik felsefe) temsilcileri olarak Fârâbî, Tûsî, Dewânî, Taşköprizâde, Kınalızâde ve Şîrvânî gibi isimlere ölüm tarihleri de verilerek ilgili yerlerde atıfta bulunmaktadır.

ve şehir-devleti toplumunu (*polis*) insanın iç doğasından hareketle açıklama çabasının karşısında Sofistler, şehir-devletin kaynağında toplumsal uzlaşının var olduğunu iddia ederek şehir-devleti toplumunun yapay olarak kurulduğunun altını çizirken Kinikler, şehir-devleti toplumunun insan için zorunlu olmadığını hatta gereksizliğini öne sürmektedirler.

Makale, “Şehir Öncesi Toplumun ve Şehirli Toplumun Kaynağı ve Nedeni” ve “Şehir Öncesi Toplumun ve Şehirli Toplumun Doğallığı ve Zorunluluğu” olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, “doğası gereği” ifadesinin, insanın herhangi bir toplum formunda yaşamasının kaynağı olması yönüyle ne anlama geldiği, Aristoteles’in ve Meşşâî İslâm felsefesinin akıl/nefs-beden ilişkisine dayanan insan doğası anlayışı ile İbn Haldûn’un insanı kuşatan dış doğa yaklaşımı karşılaştırılarak ortaya konulmuştur. Sonrasında, insanların toplanarak yardımlaşmak zorunda olmalarının nedeni, Platon’un siyaset felsefesi ve İslâm siyaset felsefesinden hareketle açıklanmıştır. İkinci bölümde, öncelikle, Aristoteles tarafından insanın doğasına dayanarak ileri sürülen şehir öncesi toplumun ve şehir-devleti toplumunun doğallığı ve zorunluluğuyla ne anlaşılması gerektiği analiz edilmiştir. Daha sonra, Antik Yunan siyaset felsefesi bakımından, Aristoteles’in insan doğasını esas alarak ifade ettiği şehir-devleti toplumunun doğal ve zorunlu olduğu iddiasına kimlerin hangi gerekçeleri öne sürerek ve neleri merkeze alarak karşı çıktıkları açıklanmıştır. Son olarak, İslâm siyaset felsefesinde şehir öncesi toplumun ve şehirli toplumun doğallığı ve zorunluluğu fikrine hangi açılardan yaklaşıldığı gösterilmiştir.

Şehir Öncesi Toplumun ve Şehirli Toplumun Kaynağı ve Nedeni

Aşağıda gösterileceği üzere, İslâm siyaset felsefesi düşünürlerine göre, insanların, varlıklarını koruyarak yaşamda kalabilmeleri ve yetkinleşerek iyi yaşama sahip olabilmeleri için kendi başlarına yaşamaları mümkün değildir, bundan dolayı da diğer insanlarla bir araya gelip yardımlaşarak belirli bir toplum formunda yaşamaları doğal ve zorunludur.

Bu kabul, esas itibarıyla, Aristoteles’in ifade ettiği “insan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır” (*Anthropos zoon politikôn physei estin*) ilkesine dayanmaktadır.³ Aristoteles tarafından öne sürülen bu ilke, İslâm siyaset felsefesinde “insan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır” anlamında *el-insanu hayevânun medeniyyun bi’t-tab’* şeklindeki bir ifadeyle Antik Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiştir.⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere, “insan” *anthropos*’un, canlı anlamında “*hayevân*” *zoon*’un, şehir öncesi toplum ve şehirli toplum anlamında “*medenî*” *politikôn*’un, doğası gereği anlamında “*bi’t-tab’*” da *physei estin*’in karşılığıdır.

Yukarıda geçen “doğası gereği” (*physei estin, bi’t-tab’*) ifadesi, insanın şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda (*politikôn, medenî*) yaşayan canlı (*zoon, hayevân*) olmasının kaynağını teşkil etmektedir. Aristoteles’in felsefesinde ve Meşşâî çizgiyi benimseyen İslâm filozoflarında, insan doğası (*phûsis, tabiat*) kavramı,⁵ insanın tözü (*ousia, cevher*) anlayışıyla ilişkilidir. İnsanın tözü, bedeninin ve nefsinin birleşme-

³Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2007), birinci kitap, 1097b, 17, dokuzuncu kitap, 1169b, 188; Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, ikinci bölüm, 1253a1, 159; Carnes Lord, “Aristoteles”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, çev. Birdal Akar (İstanbul: Babil Kitap, 2022), 159.

⁴Laodikeialı Nikolaus’un yaptığı Aristoteles felsefesi hakkındaki özetin ahlâka ilişkin kısmında “*el-insan hayevânun medeniyyun*” ifadesi kullanılmaktadır. Aristoteles, *el-Ahlâk*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü’l-matbûât, 1979), 428. Fârâbî’de, insanın toplumsallığı için “*bi’t-tab’*” ve “*bi’l-fitrât*” şeklinde kullanım mevcuttur. Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 191. Tûsî ve Kınalızâde ise, “*insan medeniyyun bi’t-tab’*” ifadesine yer vermektedir. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 239-240; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yay., 2007), 433. Benzer kullanımlar için bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 220-221; İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler (ed-Darûrî fi’s-Siyase: Muhtasarı fi’s-Siyase li-Eflâtun)*, çev. Muhtarrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), 32; Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkânîyye*, ed. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 672-673; İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya’rub, 2004), 1/137.

⁵Aristoteles felsefesinde doğa kavramı için bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023); Hüseyin Gazi Topdemir, “Aristoteles’in Doğa -Fizik- Felsefesi”, *Felsefe Dünyası* 39/1 (2004): 3-19; Engin Koca, “Aristotelesçi Sistemde Fizik ve Sanat İlişkisi”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 22/43 (2017): 1-23; Ayşe Çiğdem Kocaman, “Aristoteles’te İnsan Doğası, Etik ve Siyaset İlişkisi”, *Hacettepe Üniversitesi*

sinden meydana gelen bir yapıdır.⁶ Doğa, doğal varlıkların hareketlerinin, durmalarının ve değişimlerinin kaynağı ve ilkesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ İnsanın doğasını, toplumsallık açısından, insanların bir araya gelmeye yönelik hareket etmelerinin ve toplumsal gelişimin nihai amacına ulaşip sonlanmasının kaynağı olarak anlamak mümkündür. Toplumun oluşumu ve gelişimi bakımından insan doğası, insan nefsinin arzu ve öfke güçleriyle doğrudan ilişkili “bedensel doğa” ve “aklî doğa” olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir.⁸ İnsanın doğasında, beden işlevi, nefis tarafından biçimlendirilmeye ve belirlenen amacı kabul ederek harekete geçmeye hazır olma arzusu, istidatı ve eğilimini kendinde barındırmasından dolayı, nefsin âleti ve aracı olmaktır. Nefsin işlevi ise, bedenin amacını belirlemek, bedeni biçimlendirmek ve harekete geçirmektir.⁹ Bunun gibi, toplumsallık bağlamında, bedensel doğa, hane ve köy gibi hem şehir öncesi toplumun hem de şehirli toplumun kurulması için harekete geçme arzusu, istidatı ve eğilimini güç olarak kendinde taşımaktadır. Bu anlamıyla bedensel doğa, insanların bir araya gelmeye yönelik hareketlerinin kaynağıdır. İnsan nefsi ise, nefsin arzu ve öfke gücünden hareketle doğal ve zorunlu ihtiyaçların karşılanmasıyla yaşamda kalma amacının belirleyicisidir. Ayrıca, insan nefsi, pratik akıldan hareketle ahlâkî erdemlerin ve zanaatların, teorik akıldan hareketle de düşünce erdemlerinin ve teorik felsefî bilimlerin elde edilmesiyle iyi yaşam ve yetkinlik amacının belirleyici ilkesidir.¹⁰

Aristoteles’e ve Meşşâî İslâm filozoflarına göre, toplumsallık arzusu, istidatı, eğilimi, insanın bedensel doğasına içkin olan bir güçtür. Aristoteles’e göre, toplumsallık, en temelde bedensel doğadan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, yaşamda kalmak (*oikeiôsis*) ve yetkinleşmek (*entelekheia*) amacıyla ortak etkinlikte, işlevde (*ergon*) bulunarak toplum (*koinônia*) halinde yaşamaya doğru harekete geçme gücüne sahiptir. Harekete geçmeye hazır olan bu güç, insanın bedensel doğasında mevcut olan doğal bir iç güdü (*horme*), istidat (*diathesis*) ve arzudur (*oreksis*).¹¹ İnsan doğasındaki toplumsallığın bedensel kaynağı, İslâm siyaset felsefesindeki terminolojiyle, varlıklarını korumaları ve yetkinleşmeleri için insanları toplanmaya (*ictimâ*, *temeddün*) ve kaynaşmaya (*ülfet*) doğal olarak sevk eden, iç güdüsel bir tanışma, yakınlaşma, kaynaşma eğilimi (*ünsiyet*) ve insanlar arasında sevgi (*muhabbet*, *meveddet*) bağı kurma arzusu (*iştîyâk*) anlamına gelmektedir.¹² İbn Haldûn’un toplum teorisine göre, insanın toplum halinde yaşamasının amacı öncelikle hayatta kalmaktır. Toplumsallığın doğallığının bedensel doğa anlamında bir diğer kaynağını, insanın hayvanî tabiatındaki galip gelme (*tegallüb*), üstünlük kurma (*kahr*), düşmanlık etme (*udvân*) ve saldırma (*gazab*) dürtüsü meydana getirmektedir.¹³ İbn Miskeveyh gibi bazı İslâm felsefesi filozofları, insan kelimesinin,

Edebiyat Fakültesi Dergisi 39/1 (Haziran 2022): 296-311. Meşşâî İslâm felsefesinin tabiat anlayışı hakkında bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1; Nuri Adigüzel, “Meşşâî İslâm Filozoflarında “Tabiat” Kavramı,” *Dini Araştırmalar* 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002): 41-56. Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013); İbn Bacce, *Şerhu’s-Sima’ Aristoteles’in Fizik Şerhi*, çev. Cahid Şenel, Abdessamed Taibi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

⁶İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1, 53-74.

⁷Topdemir, “Aristoteles’in Doğa -Fizik- Felsefesi,” 12; Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 65-86.

⁸Siyi Chen, “Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City,” *Mnemosyne A Journal of Classical Studies* (2017), 5-7; Antonio Oraldi, “Human and Non-Human Political Animals: Aristotle’s ‘Metaphysical Biology’ As The Basis Of Political Animality,” *Naturaleza y Libertad Revista de Estudios Interdisciplinarios* (December/2023), 155-158.

⁹Chen, “Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City,” 10-15.

¹⁰Chen, “Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City,” 15-20.

¹¹Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, birinci bölüm, 1252a1, 155-156, ikinci bölüm, 1252a24-1252b9, 157, 1252b15, 158, 1252b27-1253a1, 159, 1253a7-1253a29, 159-160; Lord, “Aristoteles,” *Siyaset Felsefesi Tarihi*, 160; Leo Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesinde Şehir ve İnsan*, çev. Birdal Akar (İstanbul: Babil Kitap, 2024), 63-64; Francis E. Peters, “diathesis,” *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, haz. ve çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 70; Peters, “horme,” *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 157-158; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, “phûsis,” 298-302; Peters, “oreksis,” *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 268.

¹²Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 184-185; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 247, 249, 252-253.

¹³Yakınlaşma, tanışma, samimiyet kurma meyli, güdüsü, kaynaşma arzusu ve sevgi, Fârâbî ve Tûsî örneklerinde olduğu gibi, siyaset felsefesi yazarlarına aittir. Kendini koruma, savunma ve saldırganlık dürtüsü ise, İbn Haldûn’un temel dayanağıdır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 132, 137-138; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Haldûn’un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 130; Ömer Türker, “İbn Haldûn’un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünmenin İmkânı,” *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 175.

unutma anlamında “nisyan” kökünden değil, insanların uyum içinde birlikte yaşaması anlamında “ins” kökünden türetildiği görüşündedirler. Bu açıdan bakıldığında, insan kelimesinin köken anlamı, insanın doğasında hemcinsleriyle kaynaşmayı ve toplumsallaşmayı sağlayan doğal sevgi duygusunun bulunduğu işaret etmektedir.¹⁴

Diğer taraftan, Aristoteles ve Meşşâî İslâm felsefesi açısından, insanda, bedensel doğa olduğu gibi, aklî doğa da bulunmaktadır. İnsanın bedensel doğasında doğal bir güç olarak yer alan toplumsallık eğilimi, istidatı, arzusu, toplumun kurulması yönünde harekete geçebilmek ve amacına ulaşabilmek için insan nefesine, aklî doğaya ihtiyaç duymaktadır. Bir diğer ifadeyle, insanın toplumsallığının, nefsin arzu ve öfke güçleriyle doğrudan ilişkili bedensel doğa ve aklî doğa arasındaki iki katmanlı bir birlikteliğe ve etkileşime karşılık gelen iç doğa'nın açılımı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵

Aristoteles'in nefis tasnifinde, insan nefsi (*noetike*), bitkisel nefsin (*threptikê*) beslenme, büyüme ve üreme özellikleri ile hayvanî nefsin (*asyntheta*) duyumsama, saldırma ve iradî olarak yer değiştirme özelliklerine sahip olmanın yanı sıra, bitkiden ve hayvandan farklı olarak, seçim ve tercihe dayalı fiilde bulunmayı, sanat ve zanaat eserleri üretmeyi ve teorik düşünme veya bilme etkinliğini gerçekleştirmeyi sağlayan akıl ve konuşma özelliklerine de sahiptir.¹⁶ Platon'un nefis tasnifinde, insan nefsi, yeme, içme ve cinsel ilişki isteğine sahip arzulayan nefsin (*epithûmêtikon*), savunma, saldırma, intikam alma, galip gelme ve iktidar olma duygusunu talep eden öfkelenen nefsin (*thûmoeidês*) ve bilme özelliğine sahip olan düşünen nefsin (*noêsis*) birlikteliğinden oluşmaktadır.¹⁷

Aristoteles ve Platon'un nefis teorilerini birleştiren Meşşâî İslâm felsefesine ait nefis tasnifinin örneklerinden biri olarak Kınalızâde'ye (öl. 1572) göre, insan nefsinin üç gücünden (*kuvvet*) birinci gücü melekî nefstir (*nefs-i melekî*). Bu güç, aklın ve idrakin konusu olan şeyleri (*ma'kulât* ve *müdrekat*) temyiz ve idrak etmektedir. İnsan nefsinin ikinci gücü olan sebu'î nefis (*nefs-i sebu'î*), öfkelenmenin, gayret ve sebat göstermenin ve intikam almanın kaynağıdır. Tahakküm ve zorbalık (*tasallut*), yükselme (*teferru'*), makam ve şöhret sahibi olma (*câh*) ve galip gelme (*tagallüb*) arzusu bu güç aracılığıyla gerçekleşir. İnsan nefsinin üçüncü gücü olan behimî nefis (*nefs-i behîmî*) ise, lezzet ve iştahla ilgili şeyleri istemenin (*taleb-i melâz u müştehiyyât*) kaynağı olup yemeklere, içeceklerle ve cinsel ilişkiye ulaşma özleminin (*neyl-i me'âkil ü meşârib ü menâkih*) vasıtasıdır.¹⁸

¹⁴Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 105. Sevginin insanların bir araya gelmesi üzerindeki rolü, sevginin türleri ve mertebeleri konusunda Tûsî başta olmak üzere, Devvânî'nin (öl. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Taşköprizâde'nin (öl. 1561) *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'si gibi, pratik felsefe türü eserlerde görülebilecek olan açıklamaların kaynağı ve modeli Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtındaki 'sevgi-arkadaşlık'la ilgili bölümlerde bulunabilir. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 94-97, 222, 228-230, 247-267; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 183-189; Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 94-97, 222, 228-230; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, sekizinci kitap, 1154b-1163b, 155-175, dokuzuncu kitap, 1164a-1172a, 175-194.

¹⁵İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâcî İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğâ ve İnsanî Haller," *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 335-371; Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ'nın Kitâbü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik," *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 371-431; Hatice Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlâk ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni," *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 295-335; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2002), 196-204, 207-210; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 3/136-150, 150-161.

¹⁶Ross, *Aristoteles*, 155-181; Peters, "psükhe," *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 332.

¹⁷Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 410-411; Alfred Edward Taylor, *Platon, Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan (Ankara: Fol Kitap, 2021), 65-66.

¹⁸Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 102. Kınalızâde'de yer alan nefsin güçleri tasnifini, Kınalızâde'nin ana kaynaklarından biri olan Tûsî, şöyle ifade etmektedir: Ortak ad olarak nefsin anlamlarından biri bitkisel-besleyici güç (*gâziye*), ikincisi hayvanî-algılama gücü (*idrak*), üçüncüsü ise insanî-düşünme gücüdür (*nutuk*). Fiillerin ilkesi-sebebi olan üç güç (*kuvvet*) vardır: Birincisi akledilirleri algılama ile iyi ve kötü fiilleri ayırt etme ilkesi olan düşünme gücü (*kuvvet-i nutk*), ikincisi yararları çekme, yiyecekler, içecekler ve kadınlar ve diğer lezzet verici şeyleri talep etme ilkesi olan arzu gücü (*shevî kuvvet*), üçüncüsü de zararları defetme, tehlikelere cesaretle atılma, otorite ve üstünlük kurma arzusunun ilkesi olan öfke gücüdür (*gazabî kuvvet*). Bu güçlerden, düşünme gücüne melekî nefis, öfke gücüne yırtıcı (*sebuî*) nefis, arzu gücüne hayvanî (*behimî*) nefis adı da verilmektedir. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 35-37. Nefsin güçleri tasnifinin Kınalızâde'nin bir diğer ana kaynağı olan Devvânî'deki çerçevesi ise tasavvufî bir terminoloji ve muhtevaya sahiptir: İnsanî nefis üç farklı güce sahiptir: Birincisi, melekî nefis ve nefis-i mutmainne olarak da adlandırılan düşünme gücüdür. İkincisi, sebuî nefis ve nefis-i levvâme de denilen öfke gücüdür. Üçüncüsü ise, behimî nefis ve nefis-i emmare adı da verilen arzu gücüdür. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 48.

İnsandaki bitkisel-arzulayan nefis ve hayvanî-öfkelenen nefsin ortaya çıkardıkları “beslenme”, “savunma”, “üreme” gibi özellikler, hane ve köy örneklerinde olduğu üzere, varlık açısından şehirden önce kurulan toplulukların amacı olarak yaşamda kalmanın vasıtası olan bedensel doğal ihtiyaçları teşkil etmektedir. Düşünen nefis olan aklın belirleyiciliğiyle insanın elde ettiği karakter ve düşünce erdemleri ise, şehirli toplumun amacını oluşturan yetkinleşme ve mutluluğa ulaşma anlamında iyi yaşamının araçlarıdır.¹⁹ Bu çerçevede, beden ve nefsin arzu ve öfke güçleri ile şehirli olmayan toplumlar arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün olduğu gibi, düşünen nefis-akılla da şehirli toplumlar arasında doğrudan ilişki kurulabilir. Buna göre, toplumsal yaşamın kaynağı olarak doğa, bedensel doğa ve aklî doğanın birlikteliğinin ve etkileşiminin ifadesi olarak insanın iç doğası anlamına gelmektedir. Bedensel doğa, şehir öncesi toplum ve şehirli toplum tamamlanincaya; yaşamda kalma ve iyi yaşama amacı gerçekleşinceye kadar insanın harekete geçmesini ve form ve amaç gerçekleştikten sonra da hareketini sonlandırmasını mümkün kılan doğal eğilimi, istidatı ya da arzuyu bir güç olarak kendinde barındırmaktadır. Aklî doğa ise, bedensel doğadaki toplumsallık eğilimi, istidatı veya arzusunu hem harekete geçirmekte hem de toplumsallığın amacını belirlemektedir.

İbn Haldûn, siyaset felsefesi filozoflarının toplumsal yaşamın kaynağının insanın iç doğasıyla açıklanabileceğine yönelik iddiasını eksik bulmaktadır. İbn Haldûn, “insan, doğası gereği şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlıdır” (*el-insanu medeniyun bi't-tab'*) ilkesine, filozofların toplumsallığı bu ilkeden hareketle açıkladıklarını ifade etmek için atıfta bulunmaktadır.²⁰ İbn Haldûn, esas itibarıyla, doğalığa değil zorunluluğa dikkat çekerek, insanın toplumsal canlı olduğunu açıklamak için “insanın toplumsallığı zorunludur” (*el-ictimâu'l-insanî zarûriyyun*) anlayışını dikkate almaktadır.²¹ Aristoteles'e ve İslâm siyaset felsefesi filozoflarına göre, insanın toplumsal varlığının yanı sıra bu toplumsallığın iki türü olarak şehir öncesi toplum ve şehirli toplum da temelde insanın bedensel doğasından kaynaklanmaktadır, bununla birlikte, özellikle şehirli toplumun bedensel doğada bir eğilim olmaktan çıkarak gerçekleşmesi üzerinde insanın aklî doğası da önemli bir pay sahibidir. Bunun yanında, bedensel doğa ve aklî doğanın birlikteliğinden oluşan insan doğasının ürünü olmaları nedeniyle gerek toplumsal varoluş gerekse de toplumsallığın iki türü olarak şehirli olmayan toplum ve şehirli toplum “doğallığı ve zorunluluğu” ifade etmektedirler.

İbn Haldûn, doğayı, “zarurî doğa” ve “mümkün doğa” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zarurî doğa, doğuştan gelme ve iç doğa anlamında doğallığı ifade etmektedir. Mümkün doğa, sonradan sahip olma ve dış doğa anlamında doğal olmamaya karşılık gelmektedir.²² Zarurî doğa, Aristoteles'e ve Meşşâî İslâm felsefesine benzer şekilde, insanın iç doğasına karşılık gelmekte ve insanın birinci doğasını oluşturmaktadır. Zarurî doğa olması yönüyle iç doğa, doğuştan gelmesi ve insanın iç yapısının belirlemesi nedeniyle “zorunlu ve doğal olmak” durumundadır. Mümkün doğa ise, insanın ikinci doğası olan dış doğaya, yani iklim ve coğrafya gibi çevresel koşullar tarafından belirlenerek ortaya çıkan alışkanlıklara referansta bulunmaktadır. Alışkanlıklar, mümkün doğa olması yönüyle, sonradan meydana gelmesi ve çevresel koşullara bağlı olarak değişiklik göstermesinden dolayı ‘doğal olmamayı’ ifade etmektedir. Fakat aynı zamanda, mümkün doğa, toplumsal varoluşun türleri ve yaşam tarzlarının çevresel koşullar tarafından zorunlu olarak belirlenmesi nedeniyle ‘zorunluluğa’ da atıfta bulunmaktadır.²³ İbn Haldûn insan toplumlarını; kırsal veya göçebe bedevî

¹⁹Aristoteles'e ve Fârâbî'ye göre, yaşam biçimlerini belirleyen amaç, ‘hayatta kalmak’ ve ‘iyi yaşamak’ olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bu iki tür yaşam amacı ya da biçimi açısından bakıldığında, şehirli olmayan toplulukların amacı, doğal-bedensel ihtiyaçlarını karşılayarak insanların hayatta kalmalarını, varlıklarını sürdürmelerini temin etmektir. Şehirli toplumun amacı ise, pratik ve teorik aklın ihtiyaçlarını karşılayarak ahlâkla ilgili yapmaya ve zanaatlarla ilgili üretmeye yönelik pratik erdemlere ve bilmeyi sağlayan teorik erdemlere sahip olarak mutluluğa ve iyi yaşama ulaşmaktır. Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, birinci bölüm, 1252a1, 155; 1252b15, 158; 1252b27, 159. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 184-188.

²⁰Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 93-94.

²¹Stephen Frederic Dale, *Marakeş'in Portakal Ağaçları İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 184; Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*, 93-94.

²²Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*, 105.

²³Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*, 105-106.

toplum ile şehirli ve yerleşik hadarî toplum olarak ikiye ayırmaktadır.²⁴ İbn Haldûn'a göre, toplumsal varoluş, insanın birinci doğası anlamında zarurî doğayı oluşturan, doğallık ve zorunluluk özelliklerine sahip insandaki iç doğadan kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle, toplumsallık, beslenme ihtiyacını karşılamak, saldırıdan korunmak ve hayatta kalmak için insanların birbirlerine yardım etmesini zorunlu kılan insanın doğasındaki doğal eğilimlerin ürünüdür. Toplumsal varoluşun iki farklı yaşam tarzı veya türü olan bedevî toplum ve hadarî toplum ise, insandaki ikinci doğa olan mümkün-dış doğaya karşılık gelen ve doğal olmamakla birlikte, zorunluluk ifade eden çevresel koşulların şekillendirdiği alışkanlıklar tarafından belirlenmektedir.²⁵ İbn Haldûn, diğer taraftan, siyaset felsefesi filozoflarının aklî doğa ve onun metafiziğe ve ahlâka dayanan yetkinleşme amacı ile şehirli toplum arasında kurdukları ilişkiyle, yani şehirli toplumun yetkinleşme ve mutluluğa ulaşma amacıyla ilgilenmemektedir. Çünkü, İbn Haldûn, şehirli ve yerleşik anlamında hadarî topluma ait olan iyi yaşamı, filozofların yaptığı gibi, karakter ve düşünce erdemleri sayesinde elde edilen yetkinlik ve mutlulukla açıklamayı tercih etmemektedir. Bunun yerine, İbn Haldûn, şehirde yerleşik yaşama sahip hadarî toplumu ve kırsal yaşam tarzına sahip bedevî toplumu, siyaset felsefesi filozoflarının aksine, toplumların alışkanlıklarını şekillendiren coğrafya ve iklim anlamındaki ikinci doğa veya dış-mümkün doğadan hareketle ele almaktadır. Bir diğer ifadeyle, bedensel, biyolojik, maddî, duysal ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarla uyumlu olan üretim-tüketim tarzları ve geçim yollarını dikkate alarak analiz etmektedir.²⁶

Ortaya çıktığı üzere, İslâm siyaset felsefesinde, Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveden hareket edilerek insanın şehir öncesi toplumda ve şehirli toplumda yaşayan canlı olmasının *kaynağının* insanın iç doğası olduğu fikri kabul edilmektedir. Buna karşılık, insanların bir araya gelerek toplum halinde yaşamalarının *nedeni* hakkında yapılan açıklamalar ise, yine insanın iç doğasına göndermede bulunsa da Platoncu bir bakış açısını yansıtmaktadır.

İslâm siyaset düşüncesi yazarlarına göre, insanların doğal ve zorunlu biçimde bir araya gelerek topluluk oluşturmalarının *nedeni*, varlığını koruyup sürdürme, hayatta kalma ve yetkinlik kazanmayla ilgili ihtiyaçlarını insanların tek başlarına elde etme hususunda yetersiz kalmaları, bundan dolayı, ihtiyaçların giderilmesi için insanların birbirleriyle dayanışmaya, yardımlaşmaya ve iş birliğine gitmeye muhtaç olmalarıdır.²⁷

Fârâbî (öl. 950), insanların yaşamda kalmak ve yetkinleşmek için gerekli ihtiyaçlarını kendi başlarına elde edemeyip birbirlerinin yardımına zorunlu olarak muhtaç olduklarını şu şekilde açıklamaktadır:

İnsanlardan her biri varlığını sürdürme (*kıvâm*) ve yetkinliklerinin (*kemâlât*) en üstününe ulaşma hususunda birçok şeye muhtaç bir tabiata sahip kılınmıştır. Bu şeylerin hepsini insanın tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. Aksine, insan, her biri, ihtiyaç duyduğu bir şeyi kendisine sağlayan bir insan topluluğuna (*kavim*) ihtiyaç duyar. Her insanın her insana karşı durumu budur. Bundan dolayı, tabii fitratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliği elde etmesi, ancak her insanın bir diğerinin ihtiyaç

²⁴İbn Haldûn, *Mukaddime*, 125, 132; Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet*, 173-200.

²⁵Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet*, 130-131; Dale, *Marakeş'in Portakal Ağaçları İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, 183-184, 188-193; Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyyet*, 106-108.

²⁶Şenol Korkut, "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 115-140; Ozan, Sağsöz, *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları* (İstanbul Vakıfbank Yayınları, 2019), 73-75, 81-82. İbn Haldûn'a göre, hadarî toplum, devlet formuna ulaşmış, şehirde yaşayan, geçim yolu ve üretim tarzı sanatlar-zanaatlar, parayla yapılan ticaret olan, hâcî ve kemalî ihtiyaçları gidererek refah içinde ve konforlu yaşamayı isteyen yerleşik toplum demektir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 125, 132. İbn Haldun tarafından ihtiyaçlara dair yapılan sınıflandırılmasına dayanmaktadır. Zarurî olanlar, yeme, içme, barınma ve benzeri gibi insanın hayatını koruyup sürdürmesi için doğal, olmazsa olmaz ihtiyaçlardır. Hâcî olanlar, insanların hayatlarına kolaylık ve rahatlık sağlayan ihtiyaçlar olup mevcut olmamaları durumunda insanlar, zorluk ve sıkıntı içinde kalabilirler. Tahsinî olanlar ise, zarurî ve hâcî ihtiyaçları tamamlayıcı özelliğe sahip olan ihtiyaçlardır. Ali Pekcan, "İhtiyaç Kavramı ve İbn Haldun'un Umran Teorisine Etkileri," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4 (2003/16): 529.

²⁷Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 184-187; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 237-239; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 137-138.

duyduğu şeylerden birini temin edeceği bir tarzda yardımlaşma içerisinde olan çok sayıda toplumun (*cemâat*) bir araya gelmesiyle mümkün olur.²⁸

Fârâbî'nin de temsilcisi olduğu İslâm siyaset felsefesi düşünürleri tarafından insanların bir araya gelerek topluluk oluşturmalarının nedeni hakkında yapılan tespitlerin kaynağının Platon'un bu konuyla ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalarda olduğu söylenebilir. Platon, *Politeia*'da, insandaki adalet ve toplumdaki adalet arasındaki ilişki bağlamında, düzenli bir toplumda adaletin anlamı, önemi ve yerinin ne olduğu problemini tartışmaya başlamadan önce toplumun kuruluş nedenini analiz etmektedir.

Platon'a göre, insanın toplumsallığı doğal olduğu gibi, aynı zamanda insanların toplum halinde yaşamaları da zorunludur.²⁹ Toplumsal yaşamın zorunlu olmasının *nedeni*, insanların, varlıklarını koruyarak hayatta kalabilmeleri ve şehir-devletinde de adalet erdemi vasıtasıyla mutluluğa ulaşabilmeleri için gerekli ihtiyaçların tamamını kendi başlarına giderme konusunda yeterli donanıma sahip bulunmamalarıdır. Bu yüzden, insanlar, bir araya gelerek yardımlaşma, iş birliği yapma ve ortaklık kurma yoluyla eksikliklerini tamamlamak durumundadırlar. Platon, insanların ihtiyaçlarının tamamını kendi başlarına elde etme konusunda yetersiz olmalarını insanların doğalarında mevcut olan farklı yatkınlıklara bağlamaktadır. Platon'a göre, insanların mesleklerin tamamında veya birden fazla meslekte en iyi şekilde uzman olmaları imkânsızdır. Çünkü, insanların doğalarında, yalnızca belirli bir meslekte en iyi uzman olmayı mümkün kılacak bir yatkınlık bulunmaktadır. Çok sayıda mesleğin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin nedeni, insanların doğalarında yer alan çeşitli mesleklere uygun farklı yatkınlıklardır.³⁰

Şehir Öncesi Toplumun ve Şehirli Toplumun Doğallığı ve Zorunluluğu

Aşağıda gösterileceği üzere, Antik Yunan siyaset felsefesinde, insanın toplumsallığı ve şehir-devleti toplumu (*polis*), Aristoteles, Sofistler ve Kinikler tarafından, 'doğallık-yapaylık' ve 'zorunluluk-gereksizlik' bağlamında tartışılmaktadır.

Aristoteles'e göre, toplumun özellikle de şehir-devleti formundaki toplumun parçası olmadan yalnız başına yaşamak, insanların doğasına uygun olmayıp, sürü halinde dolaşmayan vahşi hayvanlara veya Tanrı'ya uygundur. Bu nedenle, toplumdan ve şehir-devleti toplumundan bağımsız olarak yaşamak isteyen bir insanın, kendisinden aşağı olan bir hayvana ya da kendisinden üstün bir Tanrı'ya dönüşmesi gerekir.³¹ Diğer yandan, insanlar ve topluluk halinde yaşayan hayvanlar, hayatta kalmalarını sağlayacak ihtiyaçları gidermek için ortak iş yaparak toplumsal canlı olma bakımından birbirine benzemektedirler. İnsanlar ise, bilinçli konuşma ve akla dayalı düşünme yeteneğine sahip olmaları, iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı, adalet ve zulmü ayırt etmeleri nedeniyle, hayvanlardan çok daha fazla toplumsal canlılardır.³² Aristoteles, insanın toplum dışında yaşamayı tercih etmesini insanın doğasına aykırı bulduğu gibi, insanın toplumsallığının yaşamda kalma amacındaki şehir öncesi toplumdan iyi yaşamı amaçlayan şehir-devleti toplumuna geçiş yapması gerektiğini de düşünmektedir. Bu yüzden, insan toplumunun, nitelik açısından, iyi yaşamı

²⁸Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 184-186. İbn Rüşd (öl.1198) de Fârâbî'ye benzer bir çerçevede, yaşamda kalmak ve erdemler yoluyla yetkinlik kazanmak için gerekli temel ihtiyaçlara sahip olma konusunda, insanların tek başlarına yetersiz olduklarını, durum böyle olunca, insanlar arasında erdemlerin ve sanatların tümünü elde eden bir topluluğun bulunması gerektiğini ve bu topluluktaki insanların yetkinliklerde en üst düzeye ulaşabilmek için yardımlaşmalarının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler (ed-Darûrî fî's-Siyase: Muhtasarı fî's-Siyase li-Eflatun)*, 32, 34.

²⁹Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesinde Şehir ve İnsan*, 136.

³⁰Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), ikinci kitap, 369a-383a, 59-75, üçüncü kitap, 414a-415a, 104-105, dördüncü kitap, 419a-420b, 109; Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesinde Şehir ve İnsan*, 136-137. Fârâbî'nin ve Platon'un açıklamalarının bir örneği Tûsî'de de bulunmaktadır. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 237-239.

³¹Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, ikinci bölüm, 1253a1, 159.

³²Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, ikinci bölüm, 1253a1-1253a7, 159-160; Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 11; Iwona Barwicka-Tylek, "Aristotle's Concept of *Zoon Politikon*: on political benefits oh being not too perfect," *Horyzonty Polityki* 15 (2024/50): 231-232.



amaçlayan şehir-devleti toplumu sayesinde, hayatta kalmak için bir araya gelen hayvan topluluklarından ayrılabilceğini belirtmektedir.³³

Aristoteles, hane ve köy gibi şehir öncesinde kurulan toplulukların doğal olmasının yanında, şehir-devleti toplumunun da doğal olduğu görüşündedir. Aristoteles tarafından şehir-devleti toplumunun doğallığı şu şekilde açıklanmaktadır:

Hanenin ve köyün tamamlanmasıyla kent ortaya çıkar; kent salt yaşam için değil, iyi yaşam uğruna var olur. Böylece, kent doğaldır, çünkü tamamladığı haneler doğaldır... Kente yönelik itki doğaldır... Birçok köyden oluşan ortaklığın tamamlanmasıyla, kent ortaya çıkar ki bu aşamada, deyim yerindeyse, kendine yeterlilik eşiğine ulaşmış olur... O halde, kent doğa icabı var olur, şayet ilk ortaklıklar da böyleyse; zira kent onların gayesidir ve doğa gayedir: İnsan, at veya hane gibi bir şeyin oluşumu tamamına erdiğinde, o şey ne olur ise, onun doğası odur deriz. Gaye veya bir şeyin uğruna var olduğu şey, en iyidir ve kendine yeterlilik bir gayedir ve en iyidir.³⁴

Aristoteles'in sunduğu gerekçeler dikkate alındığında, şehir-devleti toplumu, doğal olan çok sayıdaki köy ortaklıklarının birleşmesi neticesinde ortaya çıkmasından, yani doğal unsurlardan meydana gelen bir şeyin kendisinin de doğal olması gerektiğinden dolayı, doğal olmak durumundadır. Bunun yanı sıra, şehir-devleti toplumu, hane ve köy gibi şehir öncesi toplumun doğasında gerçekleşmeyi bekleyen bir güç olarak bulunması ve onun nihaî amacını oluşturması nedeniyle de doğal olarak kabul edilmelidir.³⁵

Aristoteles'in ortaya koyduğu gerekçeler çerçevesinde, hane ve köy gibi şehirden önce var olan toplumun doğal olması, bir tohumun büyümesi gibi, insanların, bedensel doğada yer alan arzu veya eğilimden hareketle ve tek başlarına yeterli olamamaları nedeniyle birbirlerinin beslenme ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşarak toplanmaları demektir. Şehir-devleti toplumunun doğallığı ise, insanların sadece bedensel doğadaki arzu ya da eğilimle zorunlu ihtiyaçları gidermeye yönelik bir araya gelmeleri şeklinde bir doğallık olmayıp, aynı zamanda bedensel yetkinliğin devamı olarak aklî ihtiyaçlarını da doyurarak kendine yeter hale gelme ve nihaî yetkinliğe ulaşma anlamında aklın-nefsin doğasından kaynaklanan bir doğallıktır. İnsanlar, nihaî olan doğal sınırına ulaşmış ve kendi kendine yeterlilik kazanmış en büyük toplumsal birim olarak şehir-devleti toplumunda sanatlar-zanaatlar, ahlâkî erdemler ve felsefî bilimler şeklinde pratik ve teorik akla dayanan ihtiyaçlarını karşılayarak kendi doğal gelişimlerinin son sınırına gelmiş olurlar.³⁶ Bu durumda, şehir-devleti toplumu, bilinçli konuşmaya neden olan gelişmiş bir dil ve teorik akla dayanan bir düşünme sayesinde pratik ve teorik felsefî bilimler geliştirdiği, yani beden gibi doğal olan bir dile ve akla sahip olduğu için de doğaldır.³⁷

Aristoteles, gerekçelere bakıldığında, şehir öncesi toplumun ve şehir-devleti toplumunun doğallığıyla üç şeyi kastetmektedir: Birincisi, insanın doğasında yer alan hem şehir öncesindeki toplumu hem de şehir-devleti toplumunu meydana getirme arzusunun veya eğiliminin varlığı üzerinde insan iradesinin bir etkisinin bulunmaması; doğanın insanın fitratına yerleştirmesinden dolayı insanın bu doğaya doğuştan sahip bulun-

³³Martin Cohen, *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*, çev. Hamdi Bravo (Ankara: Fol Kitap, 2020), 72; Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 167-168.

³⁴Aristoteles, *Politika*, birinci kitap, ikinci bölüm, 1252b15-1253a1, 158-159.

³⁵Timothy Chappell, "Naturalism in Aristotle's Political Philosophy," *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. Balot (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2009), 386; Roar Anfinen, "Nature and The Political Ideal of Aristotle," *Revista Internacional de Filosofia Suplemento* 20 (2015), 150-152.

³⁶Chappell, "Naturalism in Aristotle's Political Philosophy," 386-390; Barwicka-Tylek, "Aristotle's Concept of Zoon Politikon: on political benefits of being not too perfect," 231.

³⁷Anfinen, "Nature and The Political Ideal of Aristotle," 152-153.

masıdır.³⁸ İkinci, hane ve köy topluluklarındaki gibi, şehir-devleti toplumunun da hareketin nedenini kendi içinde taşımasıdır. İnsanlar, dışsal bir koşul nedeniyle değil, aklî ve bedensel doğa arasındaki etkileşim sayesinde içsel bir kaynaktan dolayı harekete geçerek toplanmaktadırlar. Böylelikle, şehir öncesinde kurulan toplumun bir parçası olan ev reisi ve köy reisi, yasa koyucunun da eklenmesiyle, şehir-devleti toplumunun bir parçası haline gelirler. Üçüncüsü, şehirli olmayan topluma benzer olarak, şehir-devleti toplumunun da amacı, bu toplumun üyelerine hizmet etmek ve fayda sağlamaktır; hane halkı veya köy toplumundakiler yaşamdan pay almakta, yaşamda kalma amacı toplumun her üyesine hizmet etmektedir. Bunun gibi, şehir-devletinde de vatandaşların her biri iyi yaşamdan pay almakta, iyi yaşam amacı vatandaşlardan her birine hizmet etmektedir. Şehir-devleti, ortak etkinliklerle işlevlerini ve yeteneklerini gerçekleştirmeleri neticesinde vatandaşlarının iyi yaşamları için eğitim gibi gerekli koşulları, araçları ve ortamı sağlayabilir.³⁹

Bu üç açıdan, iki formu ya da türüyle de insana ait olan toplumsallık, sanat ve zanaat eserlerine benzer şekilde, insan üretimi olan yapay bir mahiyete sahip değildir. Sanat ve zanaat nesneleri, doğa veya Tanrı tarafından var edilmeyip aksine insan tarafından üretildiği için yapay olmak durumundadır. Ayrıca, sanat ve zanaat eserlerini üreten hareket ettirici neden, eserlerin kendi içinden değil, varlıklarının dışındaki bir fâilden kaynaklanmaktadır. Örneğin, ağaç bir masayı üreten hareket ettirici neden, masanın maddesini oluşturan ağacın kendisi değil, ağacın dışındaki bir varlık olarak marangozdur. Bunun yanı sıra, sanat ve zanaat eserleri, kendilerine değil, başkalarına hizmet etmek amacıyla üretilirler. Örneğin, marangozun ürettiği masa, masanın kendisi için değil, masayı satın alıp kullanacak olan kimse için üretilmektedir.⁴⁰

Aristoteles'in insanın toplumsallığının, özellikle de şehir-devleti toplumunun 'doğal' olduğunu kabul eden yaklaşımının, Protagoras'ın (öl. m.ö. 420) temsil ettiği Sofistlerin şehir-devleti toplumunun insanlar arasındaki uzlaşma dayanması, dolayısıyla insan üretimi olması nedeniyle 'yapay' bir oluşum olduğu şeklindeki iddiasını reddetmeye yönelik bir tutum gibi görülmektedir.⁴¹ Aristoteles'in toplumsal yaşamın ve şehir-devleti toplumunun insan için "zorunluluğunu" vurgulaması ise, Antisthenes'in (öl. m.ö. 365) kurduğu ve Diogenes'in (öl. m.ö. 323) popüler hale getirdiği Kinik okulunun özellikle de şehir-devleti toplumunu zorunlu görmeyerek reddetmelerine veya en azından kayıtsız kalmalarına karşı bir pozisyon olarak anlaşılabilir.

Protagoras, Aristoteles gibi, insanların şehir-devleti toplumunun parçası olan vatandaşlar olarak yaşamlarının zorunlu olduğunu düşünmektedir. Fakat Protagoras için, bu zorunluluk, insanın doğuştan getirdiği doğal bir eğilim veya arzudan değil, aksine dışsal bir nedenden kaynaklanmaktadır. Toplumsal yaşam, dağınık olarak yaşamayı istemeleri halinde, insanların, kendilerinden çok daha güçlü olan vahşi hayvanlarla mücadele edemeyecek ve yaşamlarını tehlikeye atacak olmalarıyla ilgilidir.⁴² Sofistler ve Aristoteles arasında insanın toplumsallığı hakkındaki problem, esasen şehir-devletin doğal olup olmadığına ilişkindir. Şehir-devletindeki yaşamın zorunlu olduğu konusunda aralarında bir farklılık yoktur. Aristoteles ve Protagoras öncülüğündeki Sofistler arasında şehir-devleti toplumunun doğallığı hakkındaki çatışma, yasa (*nomos*) ve doğa (*phûsis*) ayrımından kaynaklanmaktadır. Protagoras şehir-devletin, hukukun ve düzenin kaynağında yasanın yer aldığını öne sürerken, Aristoteles doğanın bulunduğunu iddia etmektedir. Protagoras'a göre, şehir-devleti toplumu ve hukuk, insanların iradeleriyle bir araya gelerek aralarında yaptıkları uzlaşının bir ürünüdür. Değerler, evrensel kesinlikte olmayıp tarihsel koşullara göre değiştirilebilir, bu yönüyle de

³⁸Chen, "Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City," 3; Shawn C. Welna, "Priority, Nature, And Political Animals In Aristotle's *Politics*," *Cygnifiliana: Essays in Classics, Comparative Literature, and Philosophy Presented to Professor Roy Arthur Swanson on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (New York: Peter Lang Publishing, 2005), 191-193.

³⁹Chen, "Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City," 17-20; Welna, "Priority, Nature, And Political Animals In Aristotle's *Politics*," 205, 207-208.

⁴⁰Chen, "Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City," 5.

⁴¹Lord, "Aristoteles," *Siyaset Felsefesi Tarihi*, 160-161.

⁴²Güvenç Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 81-83.



insanlara aittir. Haklar, yasa ve politik toplum, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, doğuştan gelen veya değişmez bir yön taşımadığı gibi, doğadan ya da tanrılardan da kaynaklanmamaktadır.⁴³

Kinik okulu filozoflarına göre ise, aile, toplum ve din olmak üzere tüm kurumlar ve özellikle de şehir-devleti toplumu, doğal olarak kurulmayıp insan üretimi olması ve insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmasından dolayı zorunlu değildir, bu yüzden de bu türden kurumlara kayıtsız kalınmalıdır. Kinikler için önemli olan şey, özgürlük ve bağımsızlıktır. Kinikler, özgürlük ve bağımsızlığın, hazzardan, zenginlikten, şöhretten, soyluluktan, dünya nimetlerinden, toplumsal isteklerden ve lüks ihtiyaçlardan uzak durulması, insanlığın ilk doğal haline dönülmesi, hayatta kalmaya yetecek zorunlu ihtiyaçların giderilmesi ve hayvanları taklit ederek köpeksi bir yaşama sahip olunması sayesinde elde edilebileceğini savunmaktadırlar.⁴⁴

İslâm siyaset felsefesine gelince, aşağıda görülebileceği üzere, insan için toplumsal yaşamın doğallığını ve zorunluluğunu temellendirirken Tûsî (öl. 1274), insanın toplumsal yaşamı terk ederek tek başına yaşamayı seçmesi düşüncesinden hareket etmektedir. Şîrvânî (öl. 1627) ise, bedendeki organlar ve toplumdaki meslekler arasında kurduğu doğallık ve zorunluluğa dayanan benzerlik ilişkisinden hareketle insanın toplumsallığının doğallığını ve zorunluluğunu savunmaktadır.

Toplumsallığı insan için doğal ve zorunlu gören Tûsî'nin yaklaşımının, toplumsal yaşamı reddederek dağ başlarında, hücrelerde veya mağaralarda yabanlığı ve uzlete çekilmeyi tercih edip kendi başına yaşamayı isteyenlere karşı alınmış bir pozisyon olduğu anlaşılmaktadır. Tûsî'ye göre, toplumdan uzak bir şekilde kendi başlarına yaşamayı isteyenler, erdemli bir hayat uğruna böyle bir yaşamı tercih ettiklerini iddia etmektedirler. Fakat toplumsal yaşamı reddetmek, aksine erdemli olmayan bir yaşama yol açar. Zira çalışmadan ve insanlara yardım etmeden doğal ve zorunlu ihtiyaçları insanların kendilerine getirmelerini beklemek haksızlık ve erdemsizliktir. Ayrıca, insanların erdem sahibi olup olmadıkları toplumsal yaşamda insanlar arasındaki ilişkilerde görülebilecek ve sınanabilecek olmasından dolayı, insanlar, erdemleri toplum içinde kazanabilirler. Tûsî açısından, Tanrı'nın hikmeti de zaten insanların düzen sahibi bir toplum içinde yaşamalarını gerekli kılmaktadır:

... Yalnız yaşamaya meyleden kimselerin erdemden nasiplerini almaları imkânsızdır, çünkü uzleti ve yabanılığı tercih etmek ve insanların birbirlerine yardım ederek elde ettikleri şeylere muhtaç olduğu halde onlardan yüz çevirmek, tam anlamıyla haksızlık ve zulümdür. Böyle olmakla birlikte, bu taifenin bir kısmı, bu fiili erdem kabul eder, hücrelere çekilerek ve dağ yarıklarındaki mağaralarda ikamet ederek yalnız başına kalan bir topluluk gibi buna dünyadan el çekme (zühhd) adını verirler. Sonra, hem halkın yardımını gözleye duran ve hem de yardım yolunu tamamen kapatan bir başka taife gibi, buna da tevekkül adını verirler. Yine, seyahat için şehir şehir dolaşan, hiçbir yerde ikamet etmeyen ve karşılıklı ünsiyeti gerektirecek herhangi bir ilişki kurmayan bir diğer topluluk gibi, onlar da âlemin halinden ibret alıyoruz derler ve bunu erdem bilirler. Çünkü bu insanlar ve onların benzerleri, insanların yardımlaşmayla kazandıkları erzakı kullanır, bedel ve karşılık olarak onlara hiçbir şey vermezler... İnsan türünün düzenini ve yetkinliğini gerektiren şeyden yüz çevirmişlerdir. Uzlet ve yabanlık sebebiyle doğalarında kuvve olarak bulunan vasıflarının erdemsizliklerini fiile geçirmediklerinden, bazı dar düşünceli insanlar da onları erdem ehli zannederler. Bu yanlış bir zandır; çünkü iffet, mide ve cinsel ilişki arzusunu her açıdan terk etmek demek değildir; aksine her şeyin sınırını ve hakkını gözetmek, ifrat ve tefritten kaçınmaktır. Adalet, kişinin görmediği insanlara zulmetmemesi değil, aksine kişinin insanlara insaf kaidesine

⁴³Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 83-88; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 2/35-42, 60-62.

⁴⁴Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sofistlerden Platon'a*, 163-165; Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 64-67, 72-73, 77-78, 105-160.

göre muamele etmesidir... Eğer iyice düşünülürse, bu sınıf insanların erdem ve iyiyi ve kötüyü ayırt etme ehli değil, cansızlara ve ölümlere benzedikleri bilinmiş olur; çünkü erdem ve ayırt etme ehli, İlk Takdir Edici'nin belirlemiş olduğu takdirden sapmayı istemez ve davranışlarında O'nun hikmetine tâbi olur.⁴⁵

Şîrvânî ise, şehir öncesi toplumun ve şehirli toplumun insanın doğası gereği ortaya çıkmasını ve insanların birbirlerinin yardımına ihtiyaç duymalarının zorunlu olmasının nedenini temellendirirken bedendeki farklı işlevleri yerine getirerek yardımlaşan organlar ve şehirli toplumdaki farklı işlevlere sahip meslekler ve kesimler arasında benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Şîrvânî'ye göre, insanın doğası, sadece bir meslekte uzmanlaşmaya imkân tanıyan, birden fazla işi en iyi şekilde yapmaya izin vermeyen bir yaratılışa sahiptir. İnsan doğasının yetersizliğinin bir ürünü olan bu doğal zorunluluk nedeniyle insanların bir araya gelerek toplanmaları ve tüm ihtiyaçların karşılanması için yardımlaşarak ortaklık kurmaları doğal ve zorunludur.⁴⁶

Ayrıca, Şîrvânî, Allah'ın insanın doğasına yerleştirdiği yetersizlik özelliğinden dolayı doğal ve zorunlu hale gelen yardımlaşma neticesinde ortaya çıkmaları nedeniyle mesleklerin de doğal ve zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan, Şîrvânî'ye göre, gelişmiş biçimiyle şehirli toplumda görülen mesleklerin doğallığı ve zorunluluğu, insanın bedensel varlığını oluşturan doğal ve zorunlu organlara benzemektedir. Bedende, en üstte veya merkezdeki organ mutlak yöneten (*âmir*), en alttaki organ mutlak yönetilen (*memur*) ve ikisi arasındaki organlar da altındaki ve üstündeki organlara göre hem yöneten hem de yönetilen (*âmir ve memur*) konumundadır. Aynı şekilde, farklı işlevleri yerine getiren başta kalp, beyin, karaciğer ve testisler olmak üzere bedendeki tüm organlar arasında doğal ve zorunlu bir yapı söz konusudur. Tıpkı bunun gibi, şehirli toplumdaki besin ihtiyacını karşılayan ziraatçılık, giyim ihtiyacını yerine getiren dokumacılık, barınma ihtiyacını gören inşaatçılık ve şehirli toplumun yönetim işlerini üstüne alan siyaset farklı işlevleri gerçekleştiren doğal ve zorunlu olan mesleklerdir. Bu meslekler arasında da organlar arasında olduğu gibi bir hiyerarşi vardır. En üstünü, faydasının genel olmasının yanı sıra, faydaların elde edilerek işlevin yerine getirildiği yetkin akıl, keskin görüş, ilahî destek ve gayba ilişkin irşat anlamında âletinin de üstün olması nedeniyle siyaset sanatıdır (*sina'at*).⁴⁷

Bedenin organları arasındaki 'mutlak âmir', 'mutlak memur' ve 'hem âmir hem memur' şeklindeki dikey farklılık ve eşitsizlik üzerine kurulmuş olan bu doğal ilişkinin örneği, Platon'un devleti ve toplumu meydana getiren kesimlere ilişkin yaptığı sınıflandırmanın⁴⁸ bir uyarlaması olarak İslâm siyaset felsefesindeki erdemli ve iyi toplum-devlet (*el-medînetü'l-fâzıla*) yapısında görülebilir: Bu yapıda, devlet başkanı; mutlak yöneticidir, seçkinler seçkindir, devletin ve toplumun varlık nedeni ve ilkesidir. Âlimler, kâtipler ve askerler (ilim, kalem ve kılıç ehli); devlet başkanının yardımcılarıdır, devlet başkanıyla ilişkisinde memur, toplumla ilişkisinde âmir konumundadırlar, devleti temsil ederler ve seçkindirler. Köylü-çiftçi, tüccar ve esnaf ise; mutlak yönetilendir, topluma karşılık gelen kesimlerdir, seçkin değillerdir, üretirler, vergi verirler ve itaat ederler.⁴⁹ Yöneten-yönetilen ilişkisi bakımından dikey farklılık, hiyerarşi ve eşitsizliğe dayanan bu yapıda, devlet başkanı hiçbir koşulda yönetilen ve üretici olamazken, topluma karşılık gelen kesimler ise hiçbir durumda yönetme işlerini üstüne alma anlamında yönetici olamazlar.

⁴⁵Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 245-246.

⁴⁶Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 674-675.

⁴⁷Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 672-673. Şîrvânî'nin toplumun ve devletin doğallığı ve zorunluluğu bağlamında ana hatlarıyla açıkladığı insanın bedensel varlığındaki organlar ile şehirli ve devletteki meslekler arasındaki ilişki, ayrıntılı olarak ve insanın sadece bedensel varlığındaki organların değil, aynı zamanda nefis varlığındaki güçlerin işlevlerini ve mertebelerini de dikkate alacak biçimde İslâm siyaset felsefesinin kurucu metinlerinden biri olarak Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında bulunabilir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, dördüncü fasıl, insan nefsinin güçleri ve işlevleri hakkındaki onuncu bap ve bedendeki organların mertebeleri ve işlevleri hakkındaki on birinci bap, 132-141, 142-149.

⁴⁸Platon'un tasnifine göre, yöneten ve yönetilen arasındaki dikey farklılık ve eşitsizlik üzerine yaslanan ideal devlet ve toplum, mutlak yönetici olan filozof-kral, filozof-kralın yardımcısı konumundaki muhafızlar-askerler ve mutlak yönetilen ve üretici olan köylüler-çiftçiler olmak üzere üç kesimden meydana gelmektedir. Platon, *Devlet*, üçüncü kitap, 412c-417b, 102-107.

⁴⁹Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 485.



Sonuç

Aristoteles'in siyaset felsefesi ve onu takip eden İslâm siyaset felsefesinde, toplumsal varoluş, şehir öncesi toplum ve şehirli toplum anlamında toplumsallığın kaynağının insan doğası olduğu görüşü kabul edilmektedir. İnsan doğasıyla; sadece insanın bedensel-biyolojik varlığı değil, aynı zamanda, insanın nefis-akıl varlığı da kastedilmektedir. Bir diğer ifadeyle, bedensel doğa ve aklî doğa arasındaki etkileşim şeklindeki insanın iç doğası anlaşılmaktadır. Bu etkileşim göz önünde bulundurulduğunda, bedensel doğada potansiyel olarak bulunan toplumsal varoluş ile şehir öncesi toplum ve şehirli toplum formlarını gerçekleştirme arzusu, yatkınlığı veya eğilimi, insanın toplumsal yaşamının kaynağını teşkil etmektedir. Arzu ve öfke güçleriyle bağlantılı olarak insan nefsi, toplumsallığın şehir öncesindeki toplum formuyla doğrudan ilişkili olup, bedensel ihtiyaçların karşılanması vasıtasıyla bu toplumun hayatta kalma amacını belirlemekte ve bedensel doğada yer alan toplumsallık eğilimini bu amacın gerçekleşmesi için harekete geçirerek etkide bulunmaktadır. Özellikle, toplumsallığın şehirli toplum formuna ve amacına karşılık gelen aklî doğa ise, şehirli toplumun yaşam tarzını ve amacını belirlemekte, yani erdemler, zanaatlar, bilimler ve felsefe vasıtasıyla psikolojik ve aklî ihtiyaçların karşılanarak iyi yaşam ve yetkinleşme amacının gerçekleştirilmesi için toplumu harekete geçirmektedir.

İnsanın iç doğasından hareket ederek toplumsallığın, şehir öncesi toplumun ve şehirli toplumun doğal ve zorunlu olduğu iddiası, Antik Yunan siyaset felsefesinde ve İslâm siyaset düşüncesinde kabul edilmiş tek görüş değildir. Antik Yunan siyaset felsefesinde, şehir-devleti formunun toplumu teşkil eden vatandaşlar arasındaki uzlaşının bir ürünü olması yönüyle doğal değil yapay bir şekilde kurulduğunu vurgulayan Sofistlerin, bu açıdan, Aristoteles'in doğalcı teorisinden farklılaştığı söylenebilir. Kinikler ise, özgürlüğü ortadan kaldırması ve yapay bir şekilde kurulmasından dolayı şehir-devleti toplumunun zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkmaktadırlar. İslâm siyaset düşünürlerinden tarih ve toplum teorisyeni olan İbn Haldûn, insanın beslenme ve güvenlikle ilgili olarak toplumsal varoluşunu insan doğasında mevcut olan dayanışma ve saldırma dürtüsüne bağlarken, şehirli olmayan kırsal topluluğun yaşam tarzı ve geçim yolları ile şehirli yerleşik toplumun yaşam tarzı ve geçim yollarının iklim ve coğrafya gibi insanın dış ve ikinci doğası tarafından belirlenen alışkanlıklardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu çerçevede, İbn Haldûn'un, toplumsal varoluşun kaynağını insanın iç doğasıyla açıklaması açısından siyaset felsefesi filozoflarının bedensel doğa anlamında insan doğası görüşüyle ortaklık içinde olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan, kırsal topluluğun ve şehirli toplumun yaşam tarzlarını ve geçim yollarını insanı kuşatan dış doğaya veya insanın ikinci doğasına dayandırması ise, İbn Haldûn'u, siyaset felsefesi filozoflarının insanın iç doğası-aklî doğa düşüncesinden farklılaştırmaktadır.

Platon'un siyaset felsefesinde ve İslâm siyaset felsefesi filozoflarında, toplumsallığın doğallığı yanında zorunlu olduğu da açıklanırken organik ve hiyerarşik bir işleyişe sahip olan insan bedeni ve toplum arasında bir benzerlik kurulmakta ve insanların da organlar gibi yetenek ve yatkınlık açısından doğuştan farklı oldukları, bu yüzden de farklı mesleklerde uzman olan insanların birbirine yardım ederek eksiklerini tamamlamalarının zorunlu olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca, Aristoteles, toplumsal yaşamın zorunluluğunu yalnız yaşamın vahşi hayvanlara ve Tanrı'ya ait olduğu yaklaşımı üzerine kurmaktadır. İslâm siyaset felsefesinde bu zorunluluk açıklanırken toplum dışı yaşamın erdeme uygun olmadığı fikri öne çıkarılmaktadır.

Platon ve Aristoteles ile İslâm siyaset felsefesinde öne sürülenin aksine, toplumsallığın zorunlu olup olmadığı ya da en azından insanın toplum dışı bir yanının bulunup bulunmadığı ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Bunun dışında, İslâm siyaset felsefesinde toplumun doğal ve zorunlu olduğu iddiasına fıkıh-kelelâm ve siyâsetnâme-nasihatnâme gibi diğer geleneklerde farklı yaklaşımların olup olmadığı da ayrıca çalışma konusu yapılabilir.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	İlker Kömba
Author Details	¹ İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye 0000-0001-9405-1455 ilkerkombe@gmail.com

Kaynakça | References

- Adıgüzel, Nuri. "Meşşai İslâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı". *Dinî Araştırmalar* 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002): 41-56.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*, Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Anfinsen, Roar. "Nature and The Political Ideal of Aristotle." *Revista Internacional de Filosofia Suplemento* 20 (2015): 145-161.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2007.
- Aristoteles. *Politika*, Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Fizik*, Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Barwicka-Tylek, Iwona. "Aristotle's Concept of Zoon Politikon: on political benefits oh being not too perfect." *Horyzonty Polityki* 15 (2024/50): 229-242.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. Çeviren Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Chappell, Timothy. "Naturalism in Aristotle's Political Philosophy." *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. ed. Ryan K. Balot. 382-399. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2009.
- Chen, Siyi. "Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City." *Mnemosyne A Journal of Classical Studies* (2017): 1-22.
- Cohen, Martin. *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*. Çeviren Hamdi Bravo. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Dale, Stephen Frederic. *Marakeş'in Portakal Ağaçları İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. Çeviren Ayşecan Ay, Canan Coşkan. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. Çeviren Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Hazırlayan ve Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gutas, Dimitri. (2004). "The meaning of madanî in al-Fârâbî's "political" philosophy," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVVI (2004): 259-282.
- Gutas, Dimitri. (2024). "Fârâbî'nin "Siyaset" Felsefesinde Medenî'nin Anlamı." Çeviren Tanju Toka. *Özne Pragmatizm* 41 (2024): 519-543.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed. *Şerhu's-Sima' Aristoteles'in Fizik Şerhi*. Çeviren Cahid Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*, 1, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ Fizik*. Çeviren Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Siyasete Dair Temel Bilgiler (ed-Darûî fî's-Siyase: Muhtasaru fî's-Siyase li-Eflatun)*. Çeviren Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Hazırlayan Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kirk, Gregory. "Natural Tensions in Aristotle's Polis and Their Contemporary Manifestations." *Springer Nature* (2018): 1-11.
- Koca, Engin. "Aristotelesçi Sistemde Fizik ve Sanat İlişkisi." *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/43 (2017/2): 1-23.



- Kocaman, Ayşe Çiğdem. "Aristoteles'te İnsan Doğası, Etik ve Siyaset İlişkisi." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (2022): 296-311.
- Korkut, Şenol. "İbn Haldun'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 115-140.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset." *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* 37 (2009): 294-299.
- Lord, Carnes. "Aristoteles." *Siyaset Felsefesi Tarihi*. ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, Çeviren Birdal Akar. İstanbul: Babil Kitap, 2022, 141-179.
- Luck, Georg. *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Oraldi, Antonio. "Human and Non-Human Political Animals: Aristotle's 'Metaphysical Biology' As The Basis Of Political Animality." *Naturaleza y Libertad Revista de Estudios Interdisciplinarios* (2023): 141-161.
- Pekcan, Ali. "İhtiyaç Kavramı ve İbn Haldun'un Umran Teorisine Etkileri." *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4.16 (2003): 524-532.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Hazırlayan ve Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Rohde, Erwin. *Psyche. Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan, vd. İstanbul: Kalcı Yayınları, 2002.
- Sağsöz, Ozan. *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları*. İstanbul: Vakıfbank Yayınları, 2019.
- Strauss, Leo. *Klasik Siyaset Felsefesinde Şehir ve İnsan*. Çeviren Birdal Akar. İstanbul: Babil Kitap, 2024.
- Şar, Güvenç. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Şenel, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.
- Şirvânî, Mehmet Emin. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*. Editör Ahmet Kâmil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. Çeviren Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon, Bilgi, Ruh ve Devlet*. Çeviren Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sînâ'nın Kitâbü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. Editör Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019, 371-431.
- Toksöz, Hatice. *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Aristoteles'in-Doğa-Fizik Felsefesi". *Felsefe Dünyası* 39 (2004/1): 3-19.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Çeviren Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "İbn Haldun'un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünmenin İmkânı". *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, 173-199.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsanî Haller." *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019, 335-371.
- Welns, Shawn C. "Priority, Nature, And Political Animals In Aristotle's Politics." *Cygnifiliana: Essays in Classics, Comparative Literature, and Philosophy Presented to Professor Roy Arthur Swanson on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*. New York: Peter Lang Publishing, 2005, 190-213.

