



GAZZÂLÎ'NİN SİYASAL DÜŞÜNÇESİNDE ADİL YÖNETİM VE ERDEMLİ TOPLUM

Just Rule and Virtuous Society in Ghazâlî's Political Thought

Zeynel Abidin KILINÇ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, zkilinc@sakarya.edu.tr

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Geliş: 17 Ekim 2019

Kabul: 27 Kasım 2019

Anahtar Kelimeler:

Gazzâlî,

Adil yönetim,

Erdemli toplum,

Liderlik

© 2019 PESA Tüm hakları saklıdır

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 17 October 2019

Accepted: 27 November 2019

Keywords:

Ghazâlî,

Just rule,

Virtuous society,

Leadership

© 2019 PESA All rights reserved

ÖZET

Bu çalışmada Gazzâlî'nin siyasal düşüncesinde adil yönetim ve erdemli toplum konusu analiz edilmektedir. Gazzâlî adil yönetim ve erdemli toplum sorununu ele alırken iki farklı yaklaşım sergiler. Birinci yaklaşımda yönetici kritik rol oynar ve kısa vadeli çözümdür. İkincisinde ise erdemli bireylere ve şer'i hukuka dayanan daha kapsamlı ve teorik mahiyette uzun vadeli bir çözüm sunulur. İlk yaklaşımda yönetici merkezi konumdadır: Yöneticiyi, yönetimin ve toplumun sahip olacağı karakter açısından tayin edici faktör olarak değerlendirir. Bu ilişki, tek yönlü neden-sonuç ilişkisi olarak formüle edilmiştir. Gazzâlî'nin ikinci yaklaşımında geliştirdiği teori, Batı siyasal düşünce tarihinin değişik dönemlerinde baskın olan ve erdemli birey temelinde adil bir yönetim ve erdemli toplum tasarlayan teorilere benzer. Belirli bir ideal toplum vizyonunu esas alarak, toplumsal ve siyasal hayatı bu vizyon rehberliğinde kurgulayan bu teorilerde; erdemli yurttaş, hem yöneticileri hem de yönetilenleri bağlayan bir hukuk ve özgün bir kurumsal düzenleme temel unsurlardır. Bu çalışmada Gazzâlî'nin siyasal düşüncesinde adil ve erdemli toplumun gerçekleştirilebilmesi için uzun vadeli ve kalıcı çözümün ikinci yaklaşımında geliştirdiği teori olduğu ileri sürülmektedir.

ABSTRACT

This study analyzes the problem of the just rule and the virtuous society in Ghazâlî's political thought. Ghazâlî takes two approaches for addressing this problem. The first approach gives a critical role to the ruler and proposes a leader-centered short-term solution. The second approach provides a more comprehensive and theoretical long-term solution based on virtuous individuals and the Shari'a Law. In the first approach, Ghazâlî sees the ruler as the determining factor in terms of the character of the rule and society. This relationship is formulated as a one-way cause-effect relationship. The theory developed by Ghazâlî in his second approach is similar to theories which dominated different periods of the Western political thought and designed a just rule and a virtuous society on the basis of virtuous individuals. In these theories that construct social and political life under the guidance of an ideal society, the essential elements are the virtuous citizenry, a system of law binding both the rulers and the ruled, and a genuine institutional arrangement. This study asserted that the long-term and permanent solution to the realization of a just and virtuous society in Ghazâlî's political thought is the theory he developed in his second approach.

GİRİŞ

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) *adil yönetim ve erdemli toplum* sorununu ele alırken iki farklı yaklaşım sergiler. Birinci yaklaşımda yönetici kritik rol oynar ve kısa vadeli çözümdür. İkincisinde ise erdemli bireylere ve şer'i hukuka dayanan daha kapsamlı ve teorik mahiyette uzun vadeli bir çözüm sunulur.

İlk yaklaşımda yönetici merkezi konumdadır: Yöneticiyi, yönetimin ve toplumun sahip olacağı karakter açısından tayin edici faktör olarak değerlendirir. Hem yönetimin adil olup olmaması hem de toplumun erdemli olup olmaması yöneticinin karakteri ile doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki, tek yönlü neden-sonuç ilişkisi olarak formüle edilmiştir: Yönetici erdemli ise zorunlu olarak adil olacaktır. Adil yönetici ise özel olarak devlet görevlilerini ve genel olarak toplumu adil ve erdemli olmaya yöneltecektir. Tersi de geçerlidir. Yönetici erdemli değilse kaçınılmaz olarak zulme sürüklenecektir. Devlet görevlileri yöneticiyi taklit ederek zulme sürüklenirken toplum da ahlaki çöküşe maruz kalacaktır.

Yöneticinin her iki mesele açısından da tayin edici role sahip olduğu varsayımı indirgemeci ve yüzeysel bir yaklaşım olarak eleştirilebilir. Hiçbir toplumsal olgu ve süreç tek bir nedenle açıklanamaz. Herhangi bir toplumsal olgu ve sürecin açıklanmasında belirli bir neden, diğer nedenlere göre daha tayin edici olabilir fakat tümüyle tek bir nedenle adil yönetim ve erdemli toplum gibi oldukça kapsamlı ve çok boyutlu siyasal/toplumsal meselelerin açıklanması uygun gözükmez.

Gazzâlî'nin ikinci yaklaşımında geliştirdiği teori, Batı siyasal düşünce tarihinin değişik dönemlerinde baskın olan ve erdemli birey temelinde adil yönetim ve erdemli toplum tasarlayan teorilere benzer. Belirli bir ideal toplum vizyonunu esas alarak, özel olarak siyasal ve genel olarak toplumsal hayatı bu vizyon rehberliğinde kurgulayan bu teorilerde; erdemli yurttaş, hem yöneticileri hem de yönetilenleri bağlayan bir hukuk ve özgün bir kurumsal düzenleme temel unsurlardır. Bu teorilerde, insan hayatı için zaruri olan toplumsal düzen ve istikrarın ötesinde ideal bir toplum tasarımı vardır ve bu ideal toplum hayata geçirilmek istenir. İlk olarak, ideal toplumun doğru bilgisi; felsefe, vahiy ya da gelenekten elde edilir. Bu ideal toplumun öngördüğü erdemleri bireylerin benimsemesi ve pratiğe aktarması ile erdemli toplum meydana gelir. Aynı erdemlerle donanmış olan yöneticiler toplumu adil biçimde yönetir. İster yöneten olsun isterse yönetilen her birey yönetimin adil ve toplumun erdemli olmasına hem katkıda bulunur hem de sapmaları ortadan kaldırmak için aktif biçimde hareket eder. Bireyler benimsedikleri ve hayata geçirdikleri ideal toplumun aynı zamanda hem inşacısı hem de koruyucusudurlar. Dolayısıyla bireyler kamusal alanda aktiftir. Bu çerçevede şekillenen birey, kişisel ve bencil çıkarlarını ve kaygılarını aşmış bir varlıktır. Diğer taraftan erdemli toplum ve bu toplumun kurumsal yapılanması erdemli bireyin gelişeceği ortamı teşkil eder. Her ikisi de birbirini besleyen dinamik bir süreçtir. Bu nedenle, adil yönetim ve erdemli toplum bireysel olduğu kadar toplumsal boyutlara da sahiptir. Bu misyonun gerçekleşmesine engel teşkil edecek tüm tutum, düşünce ve davranış hem ahlaki hem de siyasi açıdan yanlıştır ve engellenmesi gerekir. Batı siyasal düşüncesinde antik dönemde Klasik Yurttaşlık, Ortaçağ'da Hıristiyan ve günümüzde Komüniteryen siyaset teorileri ideal bir toplum vizyonunu erdemli yurttaşlar, herkesi bağlayan hukuk ve belirli bir kurumsal düzenleme temelinde tasarlayan teorilerdir (Kymlicka, 2006: 291-449; Black, 1997: 647-656; Bell, 1993).

Bu çalışmada, Gazzâlî'nin yöneticiyi merkeze koyan birinci yaklaşımının indirgemeci olmakla birlikte İslam tarihinden çeşitli örneklerle kısmen desteklenebileceği ve bu nedenle de bu modelin çok da isabetsiz olmadığı ve bir düzeye kadar kabul edilebilir olduğu ileri sürülmektedir. Daha sonra, Gazzâlî'nin hem adil yönetim hem de erdemli toplum konusunu sadece yöneticinin rolüne indirgemediği ve çok daha kapsamlı bir teoriyle çözmeye çalıştığı gösterilecektir. Bir tür liderlik teorisi olarak ilk yaklaşım, adil yönetim ve erdemli toplum sorununa sunulan başlangıç düzeyinde, kısmî ve kısa vadeli çözümdür. Bu nedenle Gazzâlî nihai çözümü daha ziyade erdemli ve kamusal alanda aktif

bireylerden oluşacak ideal toplumun gelişmesine bağlı görür. Yöneticinin merkezi rolü kısa vadeli çözüme odaklanır ve realist yaklaşımın sonucudur. Uzun vadeli çözüm ise erdemli bireylerin aktif kamusal eylemlerine bağlıdır ve idealist yaklaşımının sonucudur.

Takip eden bölümlerde Klasik Cumhuriyetçilik, Hıristiyanlık, Liberalizm ve Komüniteryenizm erdem-siyaset ilişkisi açısından kısaca değerlendirilerek Gazzâlî'nin siyasal düşüncesinin içerisine yerleştirileceği genel bir teorik çerçeve oluşturulacaktır. Daha sonra Gazzâlî'nin siyasal düşüncesi analiz edilerek adil yönetim ve erdemli toplum vizyonunun esas itibarıyla, her ne kadar ilk bakışta merkezi bir konuma sahip olsa da liderlik üzerine değil, erdemli ve kamusal alanda aktif inananlar topluluğu ve Şer'î hukuk üzerine temellendiği ortaya konulacaktır.

1.BATI SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE ERDEM-SİYASET İLİŞKİSİ

Erdem ve siyaset ilişkisi Batı siyaset felsefesinin kadim konularındandır. Antik Yunan'da Sokrates, Platon ve Aristo erdem anlayışları farklı olsa da insana özgü erdem temelli bir iyi hayat vizyonu olduğu görüşünde birleşirler. Temel varsayım şudur: İnsan, doğası gereği hayvanlardan üstün bir varlıktır ve hayvanlarda olmayan bir potansiyele sahiptir. İnsanın hayvanlarla ortak olan yönleri, fiziki ve biyolojik ihtiyaçlarla sınırlıdır ve insana özgü potansiyelin gerçekleştirilmesi sonucu insani hayat mümkün olur. İnsan, eğer hayatını hayvanlarla ortak olan biyolojik ve fiziki ihtiyaçlarının giderilmesiyle sınırlar ve bu potansiyelini gerçekleştirmezse hayvani düzeyde yaşamış olur. Dolayısıyla insan hayatı hayvanlarla ortak olan ihtiyaçların giderilmesi ve güvenliğin sağlanmasından ibaret bir hayat olmamalıdır. İnsan, doğasında içkin olan potansiyelini iyi hayat vizyonu çerçevesinde gerçekleştirerek erdemli bir hayat yaşamalıdır (Platon, 2019: 129, 140-141; Berkowitz, 1999; Pocock, 1981: 355; Decosimo, 2018: 921).

Daha ziyade Aristo ile özdeşleştirilen Klasik Cumhuriyetçilik, kamusal hayatı insana özgü faaliyet alanı olarak değerlendirir ve belirli bir ideal hayat anlayışının gerçekleştirilmesinin aracı olarak görür. İdeal hayatın elde edilebilmesi bireylerin erdemli olmasına ve siyasal sistem ve kurumsal düzenlemelerin de bu ideal hayat vizyonunu mümkün kılacak şekilde kurulmasına bağlıdır. Bu nedenle ideal toplum vizyonunu gerçekleştirecek hem kurumsal şartlara hem de ahlaki şartlara vurgu yapılır. Klasik Cumhuriyetçilik teorisinin temel unsurları; yurttaşların, insana özgü potansiyele sahip varlıklar olma açısından moral eşitliği, kamusal hayata aktif katılımı mümkün kılacak siyasal kurumsal düzenlemeler ve mükemmeliyetçi devlet anlayışı, kamu yararının kişisel menfaate önceliği, yurttaşları kamusal alandan uzaklaştırıp bireysel çıkarlarına sürükleyerek yurttaşlık erdemlerini zayıflatacağı gerekçesiyle lüks ve şatafatlı yaşantıya karşı düşmanlıktır (Gauss, 2003: 64; Zagorin, 2003: 704; Robertson, 1983: 451-482; Mansfield, 2014; 17, 19).

Bireylerin moral eşitliği, sadece insan olmaları hasebiyle en temel düzeyde eşit olmaları demektir. İçgüdüsel olarak yaşayan hayvanlardan farklı olarak, akıl, irade ve tercih gibi özelliklerle ve erdemli bir hayat yaşayabilme potansiyeli ile yaratılmış olmaları nedeniyle moral açıdan eşittirler. Bu potansiyelin gerçekleştirilmesi ile daha sonra farklılaşırlar. Kimisi erdemli bir hayat yaşayarak potansiyelini gerçekleştirirken kimisi de arzu ve isteklerinin peşinde sürüklenerek hayvani düzeyde bir hayata bağlanır. Bireyin hayvani doğasından kaynaklanan ve erdemleri edinmesinin önündeki engeller olan arzu ve isteklerini gerçekleştirmeye çalışması ideal toplum anlayışının kerih gördüğü tutumlardır. Klasik Cumhuriyetçilik ticaret, lüks ve şatafatlı yaşamı da bireyi bencil ve çıkarıcı güdülerinin peşinde sürükleyen meşgaleler olarak görür. Dolayısıyla bunlar erdemli bir hayatın önündeki engellerdir. Bu nedenle bireysel arzu ve istekleri bastırarak şekilde kamusal alana katılım yurttaşların ahlaki eğitimlerinin gerçekleşmesi ve yurttaşlık erdemlerini edinmeleri için vazgeçilmez şarttır (Arslan, 2019: 368-369, 394).

Klasik Cumhuriyetçilik bireyin özgürlüğünün, ideal hayat vizyonunu gerçekleştirmeye yönelik eylemlere katılma ve zarar verecek eylemlerden uzak durma ile gerçekleşeceğini düşünür. İdeal hayat

vizyonunu benimseme ve yaşama, bireyin özgürleşmesini mümkün kılar. Klasik Cumhuriyetçi teoride özgürlük, bireyin yasal sınırlar içerisinde kişisel tercihleri doğrultusunda uygun gördüğü hayatı yaşaması değil, toplumun ortak iyi anlayışına uygun yaşamasıdır. Ortak iyi anlayışına katılmak yerine bireysel çıkar ve arzularını tercih eden kişi, bu anlayışa göre, hayvani yönlerinin esiri olmuş ve özgürlüğünü yitirmiştir. Bu nedenle özgürlük, etik bir muhtevaya sahiptir ve bireyin, kişisel çıkar peşinde koşmak, bencillik, kamusal işlere duyarsızlık gibi iyi hayat vizyonunun ahlaki zaaf olarak değerlendirdiği davranış ve tutumlardan kaçınarak bu ideale katılmasını gerektirir (Arslan, 2019: 326; Zagorin, 2003: 704; Decosimo, 2018: 921, 926, 928).

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında erdemlerin muhtevası dinleşmek suretiyle erdem-siyaset ilişkisi devam eder. Klasik Cumhuriyetçi teoride olduğu gibi Hıristiyan siyasal düşüncesinde de bir ortak değerler manzumesine dayalı ideal bir hayat anlayışı vardır ve bireylerin bu ideal hayat anlayışı doğrultusunda yaşaması beklenir. Mantık her ikisinde de aynıdır fakat bireylerin edinmesi gereken erdemler ve ideal hayat anlayışı Klasik Cumhuriyetçi siyasal düşüncede felsefe kaynaklı iken Hıristiyan siyasal düşüncesinde vahiy kaynaklıdır. Tevazu, sevgi, affetme, merhamet gibi edinilmesi gereken erdemler ve açgözlülük, öfke, dünyevileşme gibi nefsin arzu ve isteklerinden sakınmak Hıristiyan iyi hayat anlayışının muhtevasını teşkil eder. Din kaynaklı erdemleri benimseyen ve uygulayan inananlar topluluğu, erdemli toplumu meydana getirir. Hıristiyan siyasal düşüncesinde, Klasik Cumhuriyetçilikte vatandaşların katılımını ve iktidarın denetimi düzenleyen türden kurumsal yapılar “büyük oranda mevcut” değildir (Decosimo, 2015: 271). Daha ziyade Klasik Cumhuriyetçiliğin tipik siyasal hayata katılımının yerini, Hıristiyan siyasal düşüncesinde etik toplumsal hayata katılım alır. Toplum, inananlar topluluğudur ve dini emirlerin ve erdemlerin her alanda uygulanması dini/etik kamusal alanı oluşturur (Black, 1997: 648). Siyasal hayata katılım Klasik Cumhuriyetçilikte hangi fonksiyonu icra ediyorsa Hıristiyan siyasal düşüncesinde aynı fonksiyon dinin hayatın her alanında yaşanması ile gerçekleşir. Erdemli hayatın ödülü hem dünyada iç huzura sahip olmak hem de ahirette kurtuluşa ermektir (Rosenthal, 1962: 13-15, 17; Kilcullen ve Robinson, 2019).

Siyaset-erdem ilişkisinde tarihi kırılma modern dönemde klasik liberalizmin kurucularından Hobbes'la gündeme gelir. Hobbes, belirli bir erdem anlayışına dayalı ideal toplum vizyonunu reddederek, siyaseti esas itibarıyla toplumsal düzen ve istikrar konusu ile sınırlar (Hobbes, 1985; Rosenblum, 1993: 6). Hobbes siyaset-erdem ilişkisini, Klasik Cumhuriyetçi ve Ortaçağ Hıristiyan siyasal teorilerinin anladığından çok farklı bir biçimde ele alır ve mümkün olduğunca gerçekleştirilmesi gereken bir amaç olmak bir yana, tam tersine istikrarsızlık kaynağı olarak değerlendirir. Hobbes, belirli bir ideal hayat vizyonu temelinde toplumun kurulmasını ve işletilmesini gerektirdiği için ister dini ister ideolojik ya da felsefi olsun, bizzat ortak iyi hayat anlayışını tüm bireylere dayatan siyasetin kendisini tehlikeli bulur. Hobbes'a göre Avrupa'da mezhep ve ideoloji kaynaklı iç savaşların temelinde farklı ideal hayat anlayışlarının ihtilafı vardır. Her bir mezhep ya da ideolojik grup kendi ideal toplum görüşünü tüm topluma empoze etmek istediği için iç savaşlar çıkmıştır. Bu nedenle Hobbes toplumsal düzen ve istikrarı sağlayabilmek için erdem kavramını ve ortak iyi hayat anlayışını siyasal düşüncenin dışına atar (Kılınç, 2009).

Liberalizm değer çoğulculuğu ilkesinden hareketle devletin, ister dini ister ideolojik herhangi bir erdem anlayışına ya da iyi toplum vizyonuna göre kurulup işletilmesinin artık mümkün olamayacağı kanaatine ulaşır. Devlet, farklı değerlere ve hayat tarzlarına sahip bireylerin barış, düzen ve istikrar içerisinde yaşayacakları kurumsal çerçeveyi tesis edip sürdürme yükümlülüğü ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle klasik liberalizmde devlet, vatandaşların “karakter ve moral eğitimi”ni görevleri arasında görmez (Walker, 1998: 146). Klasik liberalizm farklı erdem anlayışları ve iyi hayat görüşlerine karşı *tarafsız* devlet anlayışını teşvik etmiştir. Klasik Cumhuriyetçi ve Hıristiyan siyasal düşüncesinde ise devlet, ortak iyiyi, ideal toplumu ve erdemli bireyi inşa edip, koruyup kollamakla yükümlü “mükemmeliyetçi devlettir” (Kymlicka, 2007: 467).

Liberalizm, Klasik Cumhuriyetçilik teorisinin kamusal alana katılıma vurgusunun aksine özgürlüğü "yasaların sessizliği" ilkesine gereğince "negatif özgürlük" olarak tanımlamıştır. Birey, yasal sınırlar içerisinde kalmak şartıyla, kişisel tercihleri doğrultusunda istediği hayatı yaşayabilir (Zagorin, 2003: 705; Decosimo, 2018: 922). Bireyin topluma karşı mesuliyeti yasalara uymaktır, toplumun geleneğine ya da bir ortak ideal hayat anlayışına katılmak değil. Klasik liberalizm, erdem-siyaset ilişkisini reddederek kamusal alanı bireyin hayatının merkezi alanı olmaktan çıkarmıştır. Böylece Klasik Cumhuriyetçi ve Hıristiyan siyasal düşüncesinde bireyin erdemli olmasına engel teşkil ettiği düşünülen bireysel çıkar kaynaklı (nefsani) davranış ve tutumlar bireyin hayatının merkezi değerleri haline gelmiştir. Toplum, ortak iyinin elde edileceği bir alan değil, bireylerin kişisel tercihlerini ve çıkarlarını gerçekleştirmeleri için zaruri olan bir birlikteliktir ve karşılıklı görevleri yasalara uymaktır. Esas olan birey ve bireyin özgür tercihleridir.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde bu model Komuniteryen siyaset teorikleri tarafından şiddetli eleştiriye tâbi tutulmuştur. Batılı toplumlarda yaygınlaşan birçok problemin kaynağı olarak liberalizm suçlanmıştır: Ailenin çözülmesi, artan suç oranları, tüketim çılgınlığı ve kamusal işlere ve siyasete karşı ilgisizlik gibi problemlerin liberalizmin erdem-siyaset ilişkisini göz ardı etmesinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Komuniteryenizmin liberalizmi eleştirisi erdem-siyaset ilişkisini tekrar siyaset felsefesinin başat konularından biri haline getirmiştir (Walker, 1998: 145).

Komuniteryenizme göre "liberalizm, iyi hayatı neyin teşkil ettiğini keşfetme" işini "bireysel tercihe" bıraktığı için "ahlaki konular hakkında kayda değer hiçbir şey söyleyemez" (Poole, 1996: 73-74). Bu çerçevede komuniteryen teorisinin kurucularından Sandel, liberalizmin "herhangi bir nihai insani amaç veya insanlar için herhangi bir belirli iyi hayat anlayışı sunmadığını" ileri sürer (1996: 43). Dolayısıyla liberalizm bireyin moral eğitimini toplum anlayışının bir unsuru olarak görmez ve "devlet yönetiminin"nin ("statecraft"), "ruhi/ahlaki terbiye işi" ("soulcraft") olmadığını prensip olarak kabul etmiştir (Spragens, 1999: 213-214). Liberal tarafsız devlet ahlaki değerlere ilişkin yargıda bulunmaz ve "vurgu haklar üzerindedir ama haklılık üzerine değil, konuşma özgürlüğü üzerindedir ama doğru olanı söyleme üzerine değil" (Walker, 1998: 145).

Komuniteryenizme göre liberal moral otonomi ilkesi ahlaki "rasyonel tartışmaya açık olmayan, sübjektif bir konu" olarak gördüğü için toplumu ahlaki göreceliğe sürükler (Sandel, 1996: 8). MacIntyre da ahlaki göreceliğe vurgu yaparak liberalizmin, farklı ahlaki değerlerin ya da ahlak anlayışlarının rasyonel tartışmaya uygun olmadığı tezinin liberal toplumları nihilizme sürüklediğini ileri sürer. MacIntyre bu yaklaşımı "emotivizm" olarak adlandırır (1984: 6). Emotivizm ahlaki kabulleri bireysel tercihlere indirger. Dolayısıyla, uyuşturucu, kürtaj ya da bencillik "ahlaken doğru değildir" dediğimizde, bizim ahlak anlayışımıza göre bunlar yanlış demek dışında bir şey demiş olmayız ve bizden farklı düşünenler için bağlayıcılığı yoktur (Keeney, 2007: 99). Ortak bir ahlaki referans kaynağının olmadığı liberal toplumda tarafsız devlet anayasal ilkelerle "oyunun kuralları" nı kurar ve ortak manevi değerler ya da ahlaki kabullere dayanmayan modus vivendi (geçici barış) halinde birlikte yaşamayı temin eder (Gauss, 2003: 57).

Komuniteryenizm liberalizm eleştirisinden sonra kendi alternatif toplum vizyonunu ortaya koyar. Her şeyden önce Komuniteryenizmin "temel meselesi toplumu insanların en derin ortak [ahlaki] anlayışlarına göre yapılandırmaktır" (Bell, 1993: 141). Etzioni'ye göre bir topluluğun en az iki özelliğe sahip olması gerekir. Birincisi, toplumun mensupları arasında duygudaşlık bağlarıdır. İkincisi, "paylaşılan ortak değerler, normlar, anlamlar, tarih ve kimliktir" (2001: 359-360). Taylor'a göre ise komuniteryen toplum, bireylerin "gönüllü olarak kendilerini toplulukla özdeşleştirdiği, siyasal kurumlarının kendilerinin bir yansıması olduğu, kanunlarının yurttaş olarak onurlarını yansıttığı ve güçlendirdiği... bir ortak iyi anlayışını içeren bir toplumdur" (aktaran Mulhall ve Swift, 1992: 114-115). Kısacası ortak ahlaki ilkeler temelinde "topluluğun bireye, [ortak] iyinin [bireysel] hakka ve kamusal olanın özel olana" tercih edildiği etik bir toplum vizyonu teşvik edilir (Breslin, 2004: 19).

Komuniteryenizm tüm bu problemlere çözüm olarak ahlaki muhtevaya sahip olduğunu varsaydığı ortak kültüre, geleneğe ve tarihe müracaat edilmesini önerir, çünkü komuniteryenler için iyi hayat vizyonunun ve ahlaki rehberliğin kaynağı "topluluğun tecrübesidir" (Selznick, 1998: 150). Komuniteryenizm tarafsız devlet görüşünü de reddeder: *Tarafsız değil mükemmeliyetçi* devleti teşvik eder ve topluluğun önemli bir kurumu olarak devletin, ortak ahlaki değerleri koruyup teşvik eden ve bu değerlerin yansıması olan bir kurum olmasını ister. Devlet farklı hayat tarzları ve ahlak telakkileri karşısında tarafsız olmamalı ve temsil ettiği toplumun ahlaki ve kültürel değerlerini tüm toplumsal alanda teşvik etmelidir (Kymlicka, 2007: 467). Özetle, Aristotelesçi kamusal alan anlayışına ve ortak ahlaki değerlere sahip, duygudaşlığın ve dayanışmanın olduğu, özgürlüğün kamusal etik hayata katılım olarak görüldüğü bir topluluk komuniteryenlerin hedefidir.

Klasik Cumhuriyetçilikte erdem ve iyi hayat vizyonunun kaynağı felsefe, Hıristiyan siyasal düşüncesinde vahiy ve Komuniteryenizm'de gelenek, tarih ve kültürdür. Bu üç yaklaşımın her birinde kendisine özgü ideal bir toplum vizyonu vardır. Bu ideal toplumun gerçekleşmesi, o idealin öngördüğü erdemlerin bireyler tarafından benimsenip tüm toplumsal alanda aktif biçimde uygulanmasına bağlıdır. Önemli bir diğer unsur, hem yöneticiler hem de yönetilenler için bağlayıcı olan hukuk sistemidir. Bu unsur, yönetimde keyfiliği engelleyen objektif bir kriter olarak işlev görür. Kurumsal şart ise, Klasik Cumhuriyetçilikte özellikle siyasal alana katılımı vurgular ve bunu mümkün kılacak demokratik bir kurumsal düzenlemeyi ideal toplumun olmazsa olmazı olarak görür. Hıristiyan siyasal düşüncesinde ise siyasal katılım özellikle vurgulanmaz. Tüm toplumsal alan etik faaliyetin alanı olarak görüldüğü için tüm toplumsal alanda (aile, eğitim, ekonomi, komşuluk, sokaklar vs.) bireylerin erdemlice davranmaları gerekir. Komuniteryenizm hem Klasik Cumhuriyetçiliğin siyasal alana katılımını hem de Hıristiyan siyasal düşüncenin genel toplumsal alanda aktif birey modelini bir araya getirir. Katılım siyasal alanla sınırlı olmayıp toplum hayatının tüm alanlarında bireylerin ideal toplumun devamını temin edecek şekilde bilinçli biçimde davranmalarını ve birbirlerini denetlemelerini gerektirir. Aile, ekonomi, eğitim ya da gündelik hayatın daha az kurumsallaşmış ortamlarında bireyin keyfi, bencil ya da umursamaz değil ortak toplumsal değerlerin uygulayıcısı ve aynı zamanda denetleyicisi sorumlu bir aktör olarak hareket etmesi beklenir.

2.GAZZÂLÎNİN SİYASAL DÜŞÜNÇESİNDE ADİL YÖNETİM VE ERDEMLİ TOPLUM

İslam siyasal düşüncesinde teorik açıdan ideal toplum İslam'ın öngördüğü değerlerin ve pratiklerin hayata aktarıldığı erdemli ve adil toplumdur. Uygulama açısından ise Hz. Peygamber ve dört halife dönemi bu değerlerinin ve pratiklerinin diğer dönemlere kıyasla ideal olduğu dönem olarak görülür ve Asr-ı Saadet olarak adlandırılır (Rosenthal, 1962: 38; Fazlurrahman, 1995: 7-22).

Asr-ı Saadet'i takip eden dönemlerde bir taraftan felsefe ve Bâtınlıktan kaynaklanan şüphe ve sahih İslam anlayışından sapmalar diğer taraftan fetihler sonucu artan zenginlik ve refahın yol açtığı dünyevileşme ve iktidar mücadeleleri İslam toplumunun ideal olandan uzaklaşması ile sonuçlanmıştır.

Gazzâlî için felsefe imanda şüpheye yol açarken Bâtınlık sahih İslam anlayışından uzaklaşmayı temsil eder. Gazzâlî, felsefe ve Bâtınlık kaynaklı sorunları gidermek için önce felsefe ve Bâtınlığın kapsamlı eleştirilerini yapar (2017). Daha sonra, İslam'ın sahih biçimi olduğunu düşündüğü kendi Ehl-i Sünnet anlayışını ortaya koyar. Gazzâlî'ye göre, İslam'ın öngördüğü adil ve erdemli toplumun hayata geçirilmesi ancak İslam'ın sahih biçimde anlaşılması ve uygulanması ile mümkündür. Gazzâlî'ye göre, yapmış olduğu felsefe ve Bâtınlık eleştirisi ve en kapsamlı haliyle *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'de ortaya koyduğu sahih İslam anlayışı bu idealin gerçekleştirilebilmesinin zeminini hazırlamıştır, fakat yeterli değildir.

Bu aşamadan sonra Gazzâlî'nin siyasal düşüncesinde aşılması gereken problemler olarak iktidar mücadelesi ve dünyevileşme problemleri ile karşılaşırız. Genellikle bazı eserlerinin *İmamet* bahsinde ele aldığı iktidar mücadelesi problemine Sünni düşünürler arasında yaygın olan pragmatik bir çözüm

sunmuştur. İdeal olmamakla birlikte düzen ve istikrarı sağlaması şartıyla itaat edilmesini tavsiye ettiği cari otorite, Gazzâlî'nin dinin yaşanması için zaruri olduğunu düşündüğü dünyevi düzeni temin eder. Maddi ihtiyaçlarını ve güvenliğini temin edemeyen kişilerin “bilgi ve ibadetle” mümkün olan dini yaşantıyı gerçekleştirmekte çok zorlanacaklarını şöylece açıklar: “Tüm vaktini kendini zalimlerin kılıçlarından korumakla geçiren ve galiplerin önünde rızık talep eden bir kimse âhîret mutluluğunun vesileleri olan ilim ve amele ne zaman vakit ayırır?” (2012: 192).

Dünyevileşme, adil ve erdemli toplum ideali açısından Gazzâlî'nin siyasal düşüncesinin hedef aldığı temel problemdir. Dünyevileşme Müslüman toplumun artan refahla birlikte nefsin arzu ve isteklerine tâbi olması neticesinde teorik olarak Kur'an ve Sünnetten pratik açıdan ise Asr-ı Saadet'ten uzaklaşmasıdır. Fiili durumla ulaşılmak istenen durum arasındaki açıklık dünyevileşmenin sonucudur. Dünyevileşme, adil ve erdemli toplum idealinin önündeki asıl sorundur, çünkü felsefenin şüphelerinden, Bâtîniğin sapkınlıklarından ve iktidar mücadelesinden emin olunmuş olsa bile İslam'ın öngördüğü adil ve erdemli toplumun kurulması dünyevileşme problemi aşılmadan gerçekleştirilemez. İlk üç problemin aşılması adil ve erdemli toplumun kurulabilmesinin uygun zeminini hazırlarken dünyevileşmenin aşılması ile ideal toplum hayata aktarılır.

Gazzâlî yaşadığı devrin dünyevileşme açısından halini *Kimyâ-yı Saâdet*'te şöylece tasvir eder: “Bil ki, bu zamanda dünya baştanbaşa münkerlerle dolmuştur. İnsanlar dünyanın düzelmesinden ümid kesmişlerdir” (1992: 319). Benzeri bir tasvir *Nasihâtü'l-mülük (Yöneticilere Altın Öğütler)* başlıklı eserinde de verilir: “... şu zamanın insanları öncekiler gibi değildir. İçinde bulunduğumuz şu zamanda utanma çok azdır. Kötülük ve rezillik her yanı sarmıştır. Toplum kalbi katı ve birbirine düşman kimselerle doludur” (2017: 88).

Gazzâlî'nin dünyevileşmeye iki çözümü vardır: Birincisi kısa vadeli olup yöneticinin tutumuna bağlıdır. İkincisi ise topyekûn toplumun ıslahını gerektiren ve ideal olan uzun vadeli çözümdür. Takip eden bölümlerde bu iki yaklaşım analiz edilmektedir.

2.1. Birinci Yaklaşım: Yönetici'nin Adil Yönetim ve Erdemli Toplum Açısından Merkezi Rolü

Gazzâlî, İslam'ın öngördüğü adil ve erdemli toplum hedefinden uzaklaşmaya yol açan dünyevileşmenin engellenmesinde yöneticiye kritik bir rol atfeder. Bir toplumun adaletten ve erdemden uzaklaşması da adil ve erdemli olması da yöneticinin karakter ve tutumuna doğrudan bağlıdır. Bu çerçevede yöneticiyi “suyun kaynağı”na ve “ağacın kökü”ne benzetir (2017: 35, 123). Suyun kaynağı temizse ondan yayılan kollar da temizdir. Ağacın dallarının ve meyvelerinin sağlığı da kökünün sağlıklı olmasına bağlıdır. Dünyevileşme sorunu yöneticiyi merkeze alarak siyasal açıdan kapsamlı biçimde işlediği çalışması *Yöneticilere Altın Öğütler* başlıklı eseridir.

Gazzâlî'ye göre, adalet ve erdem, “iman ağacının meyveleridir.” İmanın zayıf ya da güçlü olması “imanın meyveleri” olan “bedenin ameli” ile kendini ortaya koyar. Birey adil ve erdemli ise imanının sağlam olduğu anlaşılır. Aksi durum, imanının zayıflığının göstergesidir (2017: 27-28). Bu genel ilke, toplumsal hayatın hangi alanında faaliyet gösteriyor olursa olsun bireyin adil ve erdemli olup olmamasının kök nedenini imanının sağlam mı yoksa zayıf mı olduğuna bağlar. Buradan hareketle, Gazzâlî yöneticinin imanı sağlamsa, yönetiminin de adil ve erdemli olacağı sonucuna ulaşır. Yönetici, sağlam imanı nedeniyle adil ve erdemli politikaları tercih edecektir. Yöneticinin imanı sağlam değilse, tercih ettiği ve uyguladığı politikalar da adaletten ve erdemden uzak olacaktır. Bu nedenle Gazzâlî'ye göre adalet yöneticiden neş'et eder ve tüm toplumu kapsar: “Adalet güneşinin doğacağı ilk yer idarecinin kalbidir. Daha sonra bu güneşin aydınlığı onun ailesi ve yakın çevresi içinde yayılır, sonra bu güneşin ışıkları bütün halka ulaşır” (2017: 39).

Bu aşamadan sonra adil ve erdemli yöneticinin sırayla yakın çevresini, devlet görevlilerini ve toplumu adil ve erdemli davranmaya sevk etmedeki kritik rolüne geçilir. Yöneticinin ilk olarak aile fertlerine,

yakınlarına ve devlet görevlilerine örnek olması ve onları “adalet üzere tutması” gerektiğini söyler (2017:39). Yöneticinin çevresini adil olmaya yöneltebilmesi ise kendisinin hangi hal üzere olduğuna bağlıdır: “Sultanın çevresi ancak, Sultan Allah korkusuna sahip olduğunda fayda verir. Çünkü önce kökün, sonra dalların güzel olması gerekir” (2017: 123). Aynı durum devlet görevlileri için de geçerlidir: “Gevşek ve saygısız davranışlardan sakın; çünkü görevli memurların sana uyarlar” (2017: 38). Yöneticinin, yakın çevresi ve devlet görevlilerini adalet üzere olmaya sevk etmesi kendisinin adil olmasının sonucudur. Eğer yönetici sağlam iman sahibi değilse bu süreç olumsuz biçimde safha safha işleyecektir. *Kimyâ-yı Saâdet*'te bu süreç şu şekilde açıklanır: “Velhâsıl memur ve hizmetçilerine adaleti tatbik ettirmeyen kimse, halkına tatbik edemez. Kendi çocuklarına ve akrabalarına adaleti tatbik ettirmeden de memur ve hizmetçilerine ettiremez. Kendi beden ülkesinde bunu tatbik etmeden de çocuklarına ve akrabalarına tatbik ettiremez. Beden ülkesinde adalet; zulmü, şehvet ve gazabı akıldan çıkarıp onları akla ve dine esir etmektir, akli ve dini onlara esir etmek değildir” (1992: 330).

Gazzâlî'nin adil ve erdemli toplum açısından yönetici ve toplum ilişkisine dair temel varsayımı “Halkın ahlakı, baştaki yöneticinin ahlakının sonucudur” ilkesi ile ifade edilir (2017: 67). Gazzâlî, halkın ahlakının neden yöneticilerin ahlakını takip ettiğini ise şöyle açıklar: “Şu bilinsin ki, her durumda ve zamanda insanlar, idarecilerine tâbi olurlar. Onlarda gördükleri şehvetine uyma, her istediğini elde etme, her önüne geleni yapma gibi işleri insanlar da aynen yaparlar” ve “insanların gözlerinin hiçbir şey görmeyerek bozgunculuk yapmaları, büyüklerini örnek aldıkları içindir; çünkü insanlar ne öğrenirlerse onlardan öğrenir, onların ahlaklarıyla ahlaklanırlar” (2017: 67-68). Halkın ve devlet görevlilerinin yöneticiyi model olarak görüp taklit ettikleri varsayımı, yöneticinin adil ve erdemli toplumun kurulabilmesi açısından kritik rolünü ortaya koyar.

Gazzâlî bu görüşünü hem Müslüman hem de Müslüman olmayan toplumların tarihsel tecrübeleriyle destekler. Örneğin, Süleyman b. Abdülmelik tüm gayretini “bolca yiyip içmek, ihtiyacı olduğu şeyleri en güzel şekilde gidermek ve şehvî arzularını yerine getirmek” için harcamıştır. Yönetici olarak onun ahlaki zaafı aynıyla toplumda karşılık bulmuş ve toplum ona benzemiştir. Diğer taraftan Ömer b. Abdülazîz'in tüm “gayret ve çabası, Allah'a ibadet etmek ve zühd içinde yaşamaktı.” Onun döneminde “insanlar ibadet etmek, Kur'an okumak, hayır işlemek ve sadaka vermekle meşgul oluyorlardı” (2017: 67-68).

Müslüman olmayan toplumlardan şu örneği verir: Nûşîrevan döneminde bir kişi bir arazi satın alır ve daha sonra arazide hazine bulur. Bu kişi, hazineyi değil araziyi satın aldığı ileri sürerek hazineyi araziyi satın aldığı şahsa vermek ister. Araziyi satan, arazinin altındaki de araziyi satın alana aittir diye teklifi reddeder. Taraflar anlaşamayınca sorun Nûşîrevan'a götürülür. Nûşîrevan, halkının böylesine hassasiyet göstermesinden memnun kalır. Taraflardan birinin kızı diğerinin ise oğlu vardır. Nûşîrevan onlara çocuklarının evlendirilmesini ve hazinenin de onlara verilmesini teklif eder. Gazzâlî bu olayı anlattıktan sonra genel bir hüküm çıkarır: “Eğer bu iki adam, zalim bir hükümdarın zamanında yaşasalardı, her ikisi de hazinenin kendilerine ait olduğunu savunacaklardı. Fakat onlar, hükümdarlarının adil birisi olduğunu bildikleri için her ikisi de hakkı talep edip doğruluğu seçtiler” (2017: 69).

Gazzâlî, yöneticinin adil ve erdemli oluşunun toplumu da adil ve erdemli olmaya yönelttiğini zorunlu bir sonuç olarak çıkarır. Yöneticilerin davranışı ve uygulamaları, toplumun içerisinde hareket ettiği bir tür iklim, bağlam ya da yapısal ortam meydana getirmekte ve bireyler bu bağlamın teşvik ettiği biçimde davranmaktadırlar. Oluşturulan bağlamın toplumu adil ve erdemli davranışa nasıl sevk ettiğini Gazzâlî yöneticiyi *pazara* benzeterek açıklar: “Sultan, pazara benzer; herkes rağbet görecektir ve güzel fiyata satılacak malı pazara götürür; eğer malın satılmayacağını ve rağbet görmeyeceğini bilirse, kimse o pazara mal götürmez” (2017: 69). Nûşîrevan döneminde bireyler pazarda hangi malın talep gördüğünü bilmekte ve ona göre davranmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî açıkça bahsetmese de, pazar benzetmesinde toplum, yöneticinin devlet gücünü elinde bulundurduğunun farkındadır. İnsanlar, adil

ve erdemli davranmayı teşvik eden bir ortamda, ahlaki ve yasal ihlallerin cezai müeyyide ile karşılaşacağını da bilmektedirler. Pazarın (yöneticinin) uygun görmediği, girişi reddedilen mal (davranış), pazardan dışlanacağı için daha işin başında pazara getirilmemektedir. Bu durum, bu modelin geri planında bir müeyyide sisteminin işleyeceğinin bilgisinin de toplumda olduğunu gösterir. Yine de ödüllendirilen ya da teşvik edilen davranışlara yönelmenin beşeri bir eğilim olduğu düşünülürse Gazzâlî'nin yöneticiye atfettiği kritik rol makuldür (Önder ve Memiş, 2017: 254).

Yöneticiye tayin edici rol veren bu yaklaşım, yöneticinin tutumuna bağlı olduğu için, sistematik, kurumsal ve uzun vadeli bir çözüm değildir. Ömer b. Abdülazîz gibi bir yöneticiden sonra Süleyman b. Abdülmelik gibi birisi gelebilir ya da tersi olabilir. Tarihi tecrübe adil, erdemli ve dirayetli yöneticileri takip eden zalim, erdemsiz ve dirayetsiz yöneticileri kaydettiği gibi aksi durumu da kaydeder. Bu nedenle bu çözüm adil ve erdemli toplumun kurulup devam ettirilebilmesi için sağlam bir zemin sağlamaz.

2.2. İkinci Yaklaşım: İdeal Toplum Teorisi

Gazzâlî'nin dünyevileşme problemine asıl çözümünü toplumun topyekûn ıslahı ya da ihyası projesidir (Laoust, 2016: 123, 228; Said, 2013: 12; Decosimo, 2015: 264-265). Hakikatin doğru bilgisinin mevcut olduğu ve dünyevi düzenin sağlandığı bir zeminde dünyevileşmenin engellenmesi suretiyle adil ve erdemli toplum inşa edilebilir. Gazzâlî'ye göre hakikatin doğru bilgisi Ehli Sünnet İslam anlayışıdır. Dünyevi düzen ise güçlü otorite ile sağlanır. Bu iki şart karşılandıktan sonra sahih İslam anlayışı doğrultusunda yaşamak dünyevileşme problemini aşmayı ve adil ve erdemli toplumu kurmayı mümkün kılar.

Bu yaklaşımda yöneticiye özel bir rol atfedilmez. Tam tersine, yöneticiler toplumun, toplum da yöneticilerin yansımasıdır. İlk yaklaşımda yönetici, günümüz sosyal bilimler terminolojisiyle bağımsız faktör ve toplum da bağımlı faktör iken, ikinci yaklaşımda karşılıklı etkileşim vardır, hatta toplum yöneticiye kıyasla daha fazla tayin edici etkiye sahiptir: "Bizler amelleri kötü, hain, emaneti korumayan kimseler olursak, amirlerimiz de zalim ve kötü olurlar. Bir hadiste 'Sizler nasıl olursanız o şekilde yönetilirsiniz' buyrulmuştur" (Gazzâlî, 2017: 69). Bu hadis, Gazzâlî'nin ikinci yaklaşımını özetler ve belirleyici olanın yönetici değil, toplum olduğunu ortaya koyar. Gazzâlî, eğer bir ülke "gıpta edilecek şekilde rahat ve güven" içerisinde yaşıyorsa bu durumun, o toplumun yöneticilerinin "adil" ve erdemli oluşunun sonucu olduğunu belirttikten sonra yöneticilerin adil ve erdemli oluşunu topluma bağlar: "Hiç şüphesiz bu durum, halktan ileri gelmektedir" (2017: 70). Halkın durumu yöneticilerin durumunu anlamak için anahtar konumdur. Bu yaklaşım, ilk yaklaşımdaki sıralamayı tümüyle tersine çevirir ve halkı bağımsız faktör, yöneticileri de bağımlı faktör olarak değerlendirir: "Halk birbirine zulüm ettiği zaman Allah onlara zalim bir hükümdar gönderir." Gazzâlî, "herkes bulunduğu durum üzere yönetilir" diye ifade ettiği bu yaklaşımını İslam tarihinden klasik bir örnekle açıklar: Haccâc-ı Zalim diye bilinen Haccâc b. Yûsuf es- Sekaffî'ye (ö. 714) topluma zulüm etmekten vazgeçmesi için bir mektup gönderilir. Haccâc ise şöyle karşılık verir: "Ey insanlar! Allah, sizin yaptıklarınız sebebiyle beni başınıza musallat etti. Ben ölsem dahi siz bu kötü fiillerinizden dolayı zulümden kurtulamazsınız; çünkü Allah benim emsallerimden çokça yaratmıştır. Ben olmasam, benden daha kötüler gelecektir" (2017:88-89).

Gazzâlî ideal İslam toplumunun gerçekleşmesi için adım adım nelerin gerektiğini açıklar. İlk olarak insanın mahiyeti, Allah'ı tanımak, dünyanın mahiyeti ve ahiretin mahiyeti hakkında açıklamalar yapar. İnsanın mahiyeti ile insanın nasıl bir varlık olduğu, fıtratının (doğasının) özellikleri, hangi maksatla yaratıldığı, bu maksat açısından dünyanın yeri ve insanın nihai hedefi açıklanır. İnsan, imtihan için dünyaya gönderilmiştir ve ebedi saadeti kazanacak bir fıtratla yaratılmıştır. İnsan doğasında kabaca iki temel eğilim bulunur: Birincisi, hayvani/şeytani eğilim, ikincisi meleklik eğilimi. Dünya insanın ahiret hayatı için imtihan edildiği yer olup geçicidir. İnsan dünya hayatında doğasının hayvani ve şeytani yönlerini takip ederek nefsinin arzu ve isteklerine uyarsa imtihanı kaybedip ahirette saadete

ulaşamaz. Doğasının meleklik yönünde hareket etmesi durumunda imtihanı kazanıp ahirette mutluluğa erişecektir. Gazzâlî, insanın hayvanlarla ortak özelliklere ilaveten sadece insana özgü olan akıl, irade, gönül/ruh, kemale erme, marifetullahı ulaşma gibi özelliklerle yaratıldığı için hayvandan "daha şerefli" bir varlık olduğunu ve fitratına dercedilen bu kapasiteler nedeniyle bu dünya için değil ahiret için yaratıldığını açık olduğunu söyler. İnsanın fitratında mevcut olan fakat hayvanlarda bulunmayan özellikleri insanın "kemâl" için yaratıldığını gösterir (1992: 22). İnsanın kemâle ermesi ve marifetullahı elde edebilmesi için dünya gereklidir fakat dünya bizatihi amaç olursa insanın yaratılış amacından sapsmasına ve hayvani düzeyde bir hayata sürüklenmesine yol açar. İnsanın özgürleşmesi insan-ı kâmil olması ile mümkündür. Diğer bir ifadeyle, nefsin arzu ve isteklerinin peşinde gitmek, özgürlüğün kaybı ve nefesine köleliktir. Gazzâlî'de özgürlük kişinin ideal hayat tarzına katılması ve erdemli bir hayat yaşamasıdır (Decosimo, 2018: 914).

Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu çerçeve, sadece siyaset anlayışını değil, ekonomi, aile, evlilik, ilimler, mevki ve makam, komşuluk, mal ve mülk gibi insan hayatında karşılaştığımız her şeyi nasıl ele alacağımızı belirleyen temel perspektiftir (Said, 2013: 24). Her tür beşeri faaliyet, insanın ahiret saadetine erişmesi açısından değerlendirilir. Bu ilke Gazzâlî'nin siyasal görüşünü de şekillendirir (Moussa, 2016: 103). Siyaset, iktidar ve devlet bizatihi hedef olmayıp ahirette kurtuluşu mümkün kılacak dini yaşantının ortamını hazırlayan araçlardır. İstikrar ve güvenlik (dünyevi düzen) olmadan dini yaşantı mümkün olmaz. Devlet dünyevi düzeni sağlayarak, bireylerin doğru bilgiyi elde edip dinin emrettiği amelleri yaşamalarına uygun ortamı hazırlar (Black, 2011: 102-103). *İtikadda Orta Yol* başlıklı eserinin dini düzenin dünyanın düzenine bağlı olduğunu açıkladığı kısmında, dünya hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere iki farklı şeye tekabül eder: Birincisi, "aşırı tüketim, faydalanma, ihtiyacın ve zorunlulukların artması anlamına" gelir ve olumsuz anlamda dünya iken, diğeri "ölümden önce ihtiyaç duyulan şeylerin tümü" anlamına gelir ve olumludur. Gazzâlî'ye göre "bunlardan biri dine zıt iken diğeri dinin şartıdır." Maddi ihtiyaçlarını ve güvenliğini temin edemeyen kişilerin "bilgi ve ibadetle" mümkün olan dini yaşantıyı gerçekleştirmekte çok zorlanacaklarını şöylece açıklar: "Tüm vaktini kendini zalimlerin kılıçlarından korumakla geçiren ve galiplerin önünde rızık talep eden bir kimse âhiret mutluluğunun vesileleri olan ilim ve amele ne zaman vakit ayırır?" (2012: 191-192). Gazzâlî'de düzen, istikrar ve güvenlik sadece fiziki ve biyolojik ihtiyaçların karşılanması amacına hasredilmemiş olup daha yüce bir amacın araçlarıdır. Dolayısıyla, devletin klasik görevleri arasında ilk sırada yer alan düzen ve güvenlik bile dini hayatın yaşanması açısından araçsal değerdedir (Said, 2013: 86-87; Rosenthal, 1962: 39).

Dünyevi düzenin teminatı olan devlet, bu fonksiyonuna ilaveten dinin korunması, yaygınlaştırılması, dinden sapmaların engellenmesi, cihad gibi görevlere de sahiptir. Bu görevler devletin tarafsız değil mükemmeliyetçi devlet olduğunu ortaya koyar. Gazzâlî'nin devleti mükemmeliyetçi devlet olup İslam'ın öngördüğü hayatın yaşanmasını teminat almakla meşruiyet kazanır (2017: 66; Lewis, 1988: 31, 69).

Gazzâlî'nin kamusal alanda aktif birey modelini "iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama" bahsinde görürüz. Müslüman toplumun temel değerleri ve yaşaması gereken ideal hayat biçimi vahiyle bildirilmiştir. Bu hayat tarzının gerçekleştirilmesi bireylerin hem katıldığı hem de gözetlediği bir faaliyettir. Erdemli hayatın gerçekleştirilmesine birey hem katılır ve teşvik eder hem de sapmalara karşı harekete geçer (Decosimo, 2015: 278). Dolayısıyla kamusal açıdan aktif birey Gazzâlî'nin ideal Müslüman bireyinin tipik özelliklerindedir. Gazzâlî'ye göre "marufu emretmek münkerden alıkoymak, bütün Müslümanların üzerine farzdır" ve "kötülükten alıkoymanın Müslüman ve mükellef (akıl-baliğ) olmaktan başka şartı yoktur... din ehli olan herkes nehyi münkeri yapmakla yükümlüdür" (1992: 307). Bernard Lewis'in ifadesiyle iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama "hem devletin hem de vatandaşların ortak sorumluluğudur" (1988: 29, 69). Bireylerin kamusal alanda aktif olmalarını gerektiren bir diğer konu yöneticinin "İmâmet şartlarına" sahip olmadığı durumda halkın onu, şartlara sahip birisi ile değiştirme yükümlülüğüdür (Gazzâlî, 2012: 194). Bu yükümlülük nihai aşamada, yönetme yetkisinin halk tarafından yöneticiye verildiğinin de bir göstergesidir. Decosimo'ya göre,

Gazzâlî'nin Müslüman bireylerin birbirlerini karşılıklı kontrol etmeleri düşüncesi (marufu emretmek münkerden alıkoymak) tipik bir "Cumhuriyetçi vizyon"dur (2015: 282).

Gazzâlî'nin ideal Müslüman toplumunun bir diğer özelliği Şer'i hukukun hem yönetenleri hem de yönetilenleri aynı derecede bağlamasıdır. Şer'i hukuk devletin ve yöneticilerin de tâbi olduğu genel çerçeveyi ve kurucu ilkeleri tesis eder ve sınırları belirler. Bu sınırlar içerisinde hem yönetenler hem de yönetilenler hareket etmek zorundadır. Herkesi bağlayan hukuk anlayışı İslam siyasal düşüncesinin en temel özelliklerinden birisidir (Lewis, 1988: 31, 91-92; Decosimo, 2015: 269).

Gazzâlî'nin ideal İslam toplumunun özgün kurumsal yapısı, Hıristiyan siyasal düşüncesinde olduğu gibi belirsizdir fakat temel yönetim ilkelerinin ima ettiği düzenleme, yaşadığı dönemde zaruret nedeniyle ehven-i şer olarak cevaz verdiği hanedanlık sisteminden farklıdır (Decosimo, 2015: 271). Yöneticinin sahip olması gereken liyakatın göstergesi olarak "kudret, ilim ve dindarlık (*vera'*)" gibi özellikler, seçimle iş başına gelmesi, istişareyle karar alması, Şer'i hukuka uygun biçimde dinin öngördüğü hedefleri gerçekleştirecek şekilde yönetmesi, halkın, eğer yönetici gerekli vasıflara sahip değilse ya da sonrasında kaybetmişse onu gerekli niteliklere sahip birisi ile değiştirme görevi ana hatları ile Gazzâlî'nin ideal toplumunun siyasal otoritesini belirler (2012: 193-194).

SONUÇ

Gazzâlî Müslüman toplumu sadece siyasal bir topluluk olarak değerlendirmez. Toplumun sadece siyasal bir topluluk olarak tasavvur edildiği model liberal modeldir. Toplum Klasik Cumhuriyetçilik, Hıristiyan ve Komüniteryen siyasal düşüncede olduğu gibi Gazzâlî'de de "ahlaki-siyasi bir birlikteliktir" (Lewis, 1988: 99; Said, 2013: 93). Gazzâlî için, hem ideal toplum modeli hem de bireyin, toplumun ve devletin hedefleri vahiyle belirtilmiştir. Müslümanlardan oluşan siyasal topluluk Müslümanlık temelinde aynı zamanda bir ahlaki topluluktur.

Bu ideal toplumun gerçekleştirilmesi için Gazzâlî'nin ilk yaklaşımında yöneticiye verilen kritik rol; kısa vadeli, yöneticiden yöneticiye değişen lider merkezli bir model ortaya koyar. Tarihten çeşitli örneklerle kısmen desteklense bile kalıcı bir çözüm değildir. Gazzâlî'nin asıl çözümü ikinci yaklaşımında ortaya koyduğu kapsamlı teoridir. Bu teorinin unsurları; toplum için ortak iyi ya da ideal bir hayat tarzının mevcudiyeti, mükemmeliyetçi devlet, tüm toplumsal alanda aktif bireyler ve herkesi bağlayan bir hukuk anlayışıdır.

Bu yaklaşımda bireyler vahiyle bildirilen erdemli hayatı kendi nefislerinde gerçekleştirmek suretiyle erdemli toplumu meydana getirirler. Erdemli toplum ise, Gazzâlî'nin her toplumun bulunduğu hal üzere yönetileceği ilkesi gereği adil ve erdemli yöneticilere sahip olacaktır. Dünyevileşme, toplumda kısır döngü meydana getirirken erdemli bireylerden oluşan erdemli toplum doğurgan bir döngü meydana getirecektir. Her iki durumda da toplum bireylerin yansıması, devlet ve yöneticiler ise toplumun yansımasıdır.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet (2019). *Bir Ömür Düşünmek*. Devrim Özkan ve Buğra Kalkan (Ed.). İstanbul: Eksi Yayınları.

Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press.

Berkowitz, Peter (1999). *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. New Jersey: Princeton University Press.

Black, Antony (1997). Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau. *The American Political Science Review*, 91(3), 647-656.

Black, Antony (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 2. Baskı. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Breslin, Beau (2004). *The Communitarian Constitution*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Etzioni, Amitai (2001). On Social and Moral Revival. *The Journal of Political Philosophy*, 9(3), 356-371.
- Decosimo, David (2015). An Umma of Accountability: Al-Ghazâlî against Domination. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 98(3), 260-288.
- Decosimo, David (2018). Political Freedom as an Islamic Value. *Journal of the American Academy of Religion*, 86(4), 912-952.
- Fazlurrahman (1995). İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. *İslam'da Siyaset Düşüncesi*. Kazım Güleçyüz (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 7-22.
- Gauss, Gerald. F. (2003). *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: SAGE Publications.
- Gazzâlî Ebû Hâmid (1992). *Kimyâ-yı Saâdet*. Ali Arslan (Çev.). İstanbul: Merve Yayın.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (2012). *Batınilerin Belini Kıran Deliller-Te'vilin Temel İlkeleri*. Şerafeddin Yalıtıkaya (Çev.). İstanbul Büyüyen Ay Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (2012). *İtikadda Orta Yol*. Osman Demir (Çev.). İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (2017). *Yöneticilere Altın Öğütler*. İstanbul: Gelenek.
- Hobbes, Thomas (1985). *Leviathan*. C. B. Machperson (Ed.). Londra: Penguin Classics.
- Keeney, Patrick (2007). *Liberalism, Communitarianism and Education: Reclaiming Liberal Education*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Kılınç, Zeynel A. (2009). Siyaset Felsefesi, İnsan Doğası ve Kolektif Eylem. *Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Tartışmaları*, 43, 40-73.
- Kilcullen, John ve Robinson, Jonathan (2019). Medieval Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (Ed.). Erişim: 15 Ağustos 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-political/>.
- Kymlicka, Will (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Ebru Kılıç (Çev.). 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, Will (2007). Community and Multiculturalis. *A companion to contemporary political philosophy*. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge (Ed.). Oxford: Blackwell, ss. 463-477.
- Laoust, Henri (2016). *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*. Rıza Katı (Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mansfield, Harvey C. (2014). *Political Philosophy*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.
- Moussa, Mohammed (2016). *Politics of the Islamic Tradition: The thought of Muhammad al-Ghazzali*. New York: Routledge.
- Mulhall, Stephen ve Swift, Adam (1992). *Liberals and Communitarians*. Massachusetts: Blackwell, 1992.
- Önder, Murat ve Memiş, Züleyha (2017). Abdusselam El-Amasî'nin Siyasetnamesi: Tuhfetü'l Umera ve Minhatü'l Vüzera/Siyaset ve Yönetim Ahlakı. *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*. Amasya, 21-22 Nisan: 253-266.
- Platon, (2019). *Devlet*. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pocock, J. G. (1981). Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought. *Political Theory*, 9(3), 353-368.
- Poole, Ross (1996). *Morality and Modernity*. New York: Routledge.
- Robertson, J. (1983). The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition. *History of Political Thought*, 4(3), 451-482.
- Rosenblum, Nancy L. (1993). *Liberalism and the Moral Life*. Boston: Harvard University Press.
- Rosenthal, E. I. J. (1962). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Boston: Harvard University Press.

Said, Yazeed (2013). *Ghazâlî's Politics in Context*. New York: Routledge.

Selznick, Philip (1998). Social Justice: A Communitarian Perspective. *The Essential Communitarian Reader*. Amitai Etzioni (Ed.). Maryland, Rowman and Littlefield, 61-72.

Spragens, Thomas A. (1999). *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals*. Maryland: Roman and Littlefield.

Walker, Samuel (1998). *Rights Revolution: Rights and Community in Modern America*. Oxford: Oxford University Press.

Zagorin, Perez (2003). Republicanism. *British Journal for the History of Philosophy*, 11(4), 701–714.