



**PLATON'UN *DEVLET*'İNDEKİ SİYASET
DÜŞÜNÇESİ İLE *ŞERHU'L-MEVAKİF*TAKİ
SİYASET DÜŞÜNÇESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

**2022
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Nuri KOÇ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ**

PLATON'UN *DEVLET*'İNDEKİ SİYASET DÜŞÜNCESİ İLE *ŞERHU'L-MEVÂKIF*'TAKİ SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Nuri KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır.

KARABÜK

NİSAN 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION	11
KISALTMALAR	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU	13
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	13
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	13
GİRİŞ	14
1. TEMEL SİYASİ KAVRAMLAR BAĞLAMINDA <i>POLİTEİA</i> VE <i>ŞERHU'L-MEVÂKIF</i>	33
1.1. Siyaset.....	33
1.2. Devlet.....	36
1.3. İktidar.....	41
1.4. Otorite	44
1.5. Egemenlik/Hakimiyet	46
1.6. Meşruiyet	48
2. DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	52
3. <i>POLİTEİA</i> 'DA TOPLUMSAL YAPI.....	60
3.1. Yöneticiler	61
3.2. Koruyucular.....	63

3.3. Üreticiler	65
3.4. Köleler	68
4. POLİTEİA'DA ERDEM.....	70
4.1. Bilgelik.....	71
4.2. Cesaret.....	72
4.3. Ölçülülük.....	73
4.4. Adâlet	74
5. ŞERHU'L-MEVÂKIF 'TA SİYASET DÜŞÜNCESİ VE YÖNETİCİ	81
5.1. Yöneticinin Gerekliliği Üzerine	82
5.2. Yöneticide Aranılan Şartlar	84
5.3. Güvenoyu	86
5.4. Hz. Peygamber Sonrası Otorite Devri.....	87
5.5. İlk İslâm Toplumunda Aristokrasi.....	88
6. ŞERHU'L-MEVÂKIF 'TA SİYASİ KAVRAMLAR	91
6.1. İmam/Halife	91
6.2. İmamet/Hilâfet.....	93
6.3. Reaya/Halk.....	96
6.4. Biat.....	97
6.5. Ehl-i Hal ve Akd.....	99
SONUÇ	102
KAYNAKÇA.....	110
ÖZGEÇMİŞ	114

TEZ ONAY SAYFASI

Nuri KOÇ tarafından hazırlanan “PLATON’UN *DEVLET*’İNDEKİ SİYASET DÜŞÜNCESİ İLE *ŞERHU’L-MEVÂKIF*’TAKİ SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 25/04/2022

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Ahmet Uğurlu (BAİBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile Yüksek Lisans derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarını, intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Nuri KOÇ

İmza :

ÖNSÖZ

İnsanların toplu olarak yaşadığı kent tipi coğrafyalarda çabaların birliği ile tüm toplumsal eylemlerin ortak bir hedef etrafında bir araya gelmesi, koordineli bir otoriteyle mümkün olmaktadır. Düzen ilkesinin karakterize ettiği otorite, kurumlar arasındaki uyumlu etkileşimi dolayısıyla toplumun parçaları arasındaki işleyişlerin uyumunu arzu etmektedir. Bu arzu devlet organizasyonunu gerekli kılmaktadır. Tüm siyasi oluşumlar düzeni, toplumsal bir örgütlenmeyi ve bu örgütlenmenin devamını temel ilke edinmekte, fiziksel ve toplumsal yasalara bağlı olarak birtakım değişimlere uğramaktadır. Sosyal hareketler, iktisadi değişim, bilimsel gelişmeler, demografik etkenler, doğal koşullar ve din ve dünya görüşlerinin (evren tasavvurları) belirleyiciliği bu değişimin başlıca nedenleri olarak görülmektedir. Bu farklılaşma siyasetle iç içedir ve onu ifade edebilmek için toplumsal dönüşüm ve devrim kavramları tercih edilebilmektedir.

Siyaset, bireylerin özel ve kamusal yaşamlarını doğrudan etkileyen en önemli toplumsal kurumlardan biridir. Siyasetsiz bir toplum düşünmek güçtür, siyaset toplumsal yaşamın birçok boyutunu etkilemektedir. Bu etki, o toplumu değişime uğratmaktadır. Toplumsal değişim ya da dönüşüm ne kadar ani ya da hızlı olursa olsun geçmiş birikimlerin üzerinde ilerleyerek devam etmektedir. Bir anlamda bu dönüşüm; özellikle baskı ve zorlamaya dayanmayan dönüşüm, geçmişin değer ve kurumlarıyla; evren tasavvurlarıyla etkileşim içerisinde sürdürülmektedir.

Toplumsal değişim bağlamında tarihi veriler kültürün tüm toplumlarda geçmişle ilişik bir birikime dayandığını geçmişten devralınanlarla bugünün ve geleceğin inşa edildiğini göstermektedir. Bu süreç, aynı zamanda bir kültür ve uygarlık inşa etme sürecidir. Ön koşul ise kentsel yaşamın gereği olarak belirli bir iş ve çaba göstermek, dolayısıyla üretim olayına ulaşmak, kazanımların sürekliliği ve korunması için de bir yönetim sistemi kurmaktır. Bu sistem, coğrafi koşullardan, yakın coğrafyalardaki yaşam biçimlerinin etkilerinden, geçmiş tecrübelerden ve içine doğduğu toplumun değer ve yargılarından özellikle de evren tasavvurlarından (din ve dünya görüşlerinden)

etkilenmektedir. Tüm bu etkiler söz konusu medeniyetin siyasi haritasını ortaya koymaktadır.

Biz de bu çalışmamızda iki örnek kaynak üzerinden doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki siyasal tavırları, arka planlarını ve kendilerinden sonraki döneme etkilerini tespit etmeye çalıştık. Örnek kaynak olarak Batı medeniyetinin sembolik yapıtını; Platon (MÖ. 427-347)'un *Politeia (Devlet)* adlı yapıtını seçtik. İslâm siyaset düşüncesini örneklemek için de Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)'ye ait Sünni ekolün görüşlerini Felsefi Kelâm tarzıyla izah eden *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri kaynak olarak ele alarak buradan bir siyaset teorisi üretebilmenin imkanını aradık.

Giriş bölümünde insanın toplumsallaşma sürecini, doğayla ilişki biçimlerini ele alarak kentleşmenin hangi koşullarda gerçekleştiğini, aşkın alanla ilişki biçimlerini ele alarak da varlığa ve evrene yükledikleri anlam nispetinde vücuda getirdikleri medeniyetlerin temel karakteristiğini ifade etmeye çalıştık. Platon'a gelinceye değin Yunan düşüncesinin arka planını, hayli ilginç mitolojik yortuları, bu yortuların işlevini ve toplumsal sorunlara karşı çözüm üretme yollarını, Tales (MÖ. 624-548) sonrası gelenek dışı yaklaşımla oluşan bu medeniyetin yeni yorumlama biçimini ve çözüm kapasitelerini ele aldık. Çalışmamızın ikinci teması olan İslam siyaset geleneğinin yapı taşlarını oluşturan Arap coğrafyasının sosyo-politik yapısını, Arap coğrafyasında İslamiyet öncesi dönemin yapısal karakteristiğini, bu karakteristiğin siyasi alanı şekillendirmesini ve İslâmiyet'in bu coğrafyayı etkisi altına almasıyla birlikte bu karakteristik arka planın Hz. Peygamber ve Râşit halifeler dönemine etkilerini ifade etmeye çalıştık.

İkinci bölümde modern dünyanın siyaset teorilerine ve İslâm siyaset felsefesine dikkat çekici etkileriyle bilinmekte olan Platon'un ideal devlet nazariyesinin ilk sistematik yapıtı olan *Politeia (Devlet)* adlı çalışmasını kavramsal tahlile tabi tutarak siyaset felsefesinin akılcı tavrını ortaya koymaya, toplumun parçaları arasındaki işleyişin uyum içinde olması savıyla ideal devlet düzeninin tasarlanabilir olduğuna ve ortak bir çaba ve ortak toplumsal eylemlerle ortak bir hedef etrafında toplanabilmenin mümkün olduğuna teorik olarak imkan bulmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde Klasik Kelâm eserlerinden Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı yapıtındaki İmamet bahsinin kavramsal tahlili ile İslâm siyaset düşüncesinde Ehl-i Sünnet kanadın siyasal karakteristiğini çözümlenmeye gayret ettik.

Sonuç bölümünde ise çalışmamızda ele aldığımız her iki eserin değerlendirmesini yaparak siyasal alanda nasıl bir örnek oluşturduklarına, birbirlerinden ayrıldıkları noktalara, yakınlaştığı ve aynılaştığı hususlara dikkat çektik. Her iki yapıttaki siyasal karakteristiğin tarihsel arka planından hareketle geçmişten neyi devraldığına, geleceğe neleri yeni şeyler olarak aktardığına atıf yaptık. Kavramsal çerçevenin bizi ulaştırdığı sonuçları belirterek hem batı siyaset geleneğinin hem de İslâm siyaset düşüncesinin çekirdeğini sunmaya çalıştık.

Bu çalışmam süresince değerli tavsiyeleri ve yönlendirmeleriyle azami istifade ettiğim değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ hocama tezi olgunlaştırmadaki katkılarından dolayı Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz hocam ve Doç. Dr. Ahmet Uğurlu hocama saygı ve şükranlarımı sunuyor, çalışmamı bu süreçte desteğini esirgemeyen sevgili eşime ithaf ediyorum.

ÖZ

Bu çalışmada günümüz Batı Medeniyetinin düşünsel temellerini oluşturan Grek Felsefesinin büyük filozofu Platon'un *Devlet (Politeia)* adlı eseri, kavramsal bir tahlile tâbi tutularak Batı siyasi düşüncesinin alt yapısı ve İslâm öncesi siyasi yapılanmadan hareketle, İslâm Kelâm Geleneği klasiklerinden, Seyyîd Şerif Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eserinde bulunan İmamet bahsinin kavram tahlili yapılmıştır. Siyaset düşüncesi bağlamında felsefî ve kelâmî tecrübelerin birbirleriyle ilişkisi ve ayrıldığı noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Özellikle Batı merkezli bahis konusu siyasi temellendirme, kaynaklardaki çizgisel tarih anlayışı esas alınarak vurgulanmış, toplumların gelişim ve değişimindeki vahiy merkezli müdahaleler gibi etkilerle yinelenen köklü değer ve kurum değişimlerini ifade eden döngüsel yaklaşımlara yer verilmemiştir.

Her iki yapıtın tarihi arka alanı üzerinde araştırma yapılarak siyasi karakteristiğın kültürel kodlarla bağlantısı üzerinde durulmuştur. Böylece her iki medeniyetin siyaset anlayışına etki eden, onları şekillendiren etmenlerin tespitine çalışılmıştır. Elde edilen bulguların karşılaştırılması ile siyasi anlayışlar arasında bir takım benzerlik ve farklılıklar özelinde araştırılan arka alanla ilişkisi tespit edilmeye gayret gösterilmiştir. Her iki yapıttaki siyasi anlayışın dinle ilişkisi sadedinde yeni siyasal değerler sistemi inşasına ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği üzere Politeia sadece bir siyasal tavır ifade eden yapıt değildir. Yapıtın ontolojik, epistemolojik ve etik tasarımlar sunumu, siyasal tavrın gölgesinde silik bir sunum olarak karşımıza çıkmamaktadır. Platon bir siyasal bir sistem inşa ederken diğer taraftan derin bir epistemoloji, ontoloji ve etik değerler sistemi de inşa etmektedir. Belki de Politeia'yı bu kadar çekici kılan birçok bilim dalına hitap ediyor olmasıdır. Dolayısıyla İslam siyaset geleneği ile derinlerde de olsa bağlamsal bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Devlet; Halife; Hilâfet; Platon; *Politeia*; Siyaset; *Şerhu'l-Mevâkıf*.

ABSTRACT

In this study, the father of Greek Philosophy Plato's book *Politeia*, which forms the intellectual foundations of today's Western Civilization, is subject to conceptual analysis, and based on the infrastructure of Western Political thought and the pre-islamic political structure, one of the classics of the Kalam tradition, Seyyid Serif Curcani's work *Serhul Mevakif*'s imamet has been studied on its conceptual analysis.

In particular, the Western-centered political grounding in question was emphasized on the basis of the linear understanding of history in the sources, and cyclical approaches that expressed recurring radical value and institutional changes with effects such as revelation-centered interventions in the development and change of societies were not included.

The historical background of both works has been researched and the connection of political characteristics with cultural codes has been emphasized. Thus, it has been tried to determine the factors that affect and shape the political understanding of both civilizations. It has been tried to determine the relationship between the researched background and some similarities and differences between the comparison of the findings and political understandings. In both works, it has been tried to reach the construction of a new system of political values based on the relationship between the political understanding and religion.

As it is known, *Politeia* is not only a work that expresses a political attitude. The presentation of the work's ontological, epistemological and ethical designs does not appear as an obscure presentation in the shadow of the political attitude. While Plato constructs a political system, he also constructs a deep system of epistemology, ontology and ethical values. Perhaps what makes *Politeia* so attractive is that it appeals to many disciplines. Therefore, it seems possible to establish a contextual relationship, albeit deep, with the Islamic political tradition.

Keywords: State; Khalifa; Caliphate; Plato; *Politeia*; Politics; *Şerhu'l-Mevakif*.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Platon'un <i>Devlet</i> 'indeki Siyaset Düşüncesi ile <i>Şerhu'l-Mevâkıf</i> 'taki Siyaset Düşüncesinin Karşılaştırılması
Tezin Yazarı	Nuri KOÇ
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	25.04.2022
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	114
Anahtar Kelimeler	Devlet; Halife; Hilâfet; Platon; <i>Politeia</i> ; Siyaset; <i>Şerhu'l-Mevâkıf</i> .

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Comparison of Political Thought in Plato's <i>Politeia</i> and Political Thought in <i>Şerhu'l-Mevakif</i>
Author of the Thesis	Nuri KOÇ
Advisor of the Thesis	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
Status of the Thesis	Master's degree
Date of the Thesis	25.04.2022
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	115
Keywords	State; Khalifa; Caliphate; Plato; <i>Politeia</i> ; Politics; <i>Şerhu'l-Mevakif</i> .

KISALTMALAR

- Bkz.** : Bakınız
- DİA** : Diyanet İslâm Ansiklopedisi
- Hz.** : Hazreti
- Ed.** : Editör
- vb.** : Ve benzeri
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- Fak.** : Fakültesi
- Sad.** : Sadeleştiren
- KBÜ.** : Karabük Üniversitesi
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- c.c.** : Celle celâlühü
- (sav)** : Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
- y.y** : Yüzyıl
- r.a.** : Radıyallahü anh
- M.** : Miladi
- H.** : Hicri
- MÖ.** : Milattan Önce
- MS.** : Milattan Sonra
- ö.** : Ölümü

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Platon'un *Devlet*'indeki Siyaset Düşüncesi ile *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki Siyaset Düşüncesinin Karşılaştırılması başlıklı tezimin konusu, Batı siyaset düşüncesinin temel klasiklerinden *Politeia*'dan ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin önemli bir eseri olarak *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı yapıttaki imamet bahsinden hareketle Batı ve Ehl-i Sünnet siyasi düşüncesinin tarihi arka planları, teşekkülü ve kendisinden sonraki döneme etkilerinin ortaya koyularak karşılaştırılmasıdır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Seyyidi Şerif Cürcânî Ehl-i Sünnet düşüncesinin yazınsal kaynaklarının büyük ölçüde tedvin ve tasnif edildiği bir zaman diliminden sonra hicri 8. yüzyılda yaşamış ve Ehl-i Sünnet ekolün temel akâid kaidelerinin derlendiği Adudiddîn İcî'ye ait *Mevâkıf* adlı eseri şerh etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki İslâm siyaset anlayışının kalıplarının belirlendiği imamet bahsi, Sünnî ekolün genel geçer siyasal tavrını örneklemektedir. Bir diğer eser, Batı siyaset düşüncesine etkileri ile hiçbir politik tavrın göz ardı edemediği Platon'a ait *Politeia (Devlet)* adlı eserdir. Kavramsal tahlile tabi tuttuğumuz bu iki yapıt, ekonomik, dini, siyasal vb. alanlarda tarihin akışına yön vermiş iki farklı ve yüksek medeniyetin geçmişteki alt yapısını oluşturan yazınsal üründür. Bu önemine istinaden kavramsal açılımlara tabi tuttuğumuz bu metinlerin hinterlandını, birbirleriyle yakınlaşmalarını ve farklılaştığı noktaları tespit genel amacımız olmuştur.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tezimiz konu itibarıyla iki farklı medeniyetin siyasal alt yapısını tahlile dayanmaktadır. Bu itibarla incelememize konu olan iki eserin arka planını tarihi/bilimsel veriler ışığında keşfetmeye çalıştık. Keşfettiklerimizi yorumlamaya tabi tutup karşılaştırdık. Bu karşılaştırmalar sadedince felsefi ve kelâmî tecrübelerin birbirlerine yakınlaştığı ve ayrıldığı noktaları tespit ederek yorumsayıcı yaklaşımın sonuçlarına ulaşmaya çalıştık.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi, yazın alanını yeryüzü kültür ve uygarlıklarının doğuş, yükseliş ve yıkılışları ile doldurarak kendini ifade imkânı bulmakta ve yeryüzü kültür ve uygarlıklarıyla ilgili devasa veriler sunmaktadır. Bu yazın alanı, kültür ve uygarlıkların birikime dayalı olarak gelişim gösterdiğini vurgulamaktadır. Yazının keşfiyle birlikte kayıt tutma işleminin başlaması bir dönüm noktası olarak kabul edilmekte ve tarih, yazıyla başlatılmaktadır. Tarihin bir parçası olarak tarımın başladığı, bir kısım hayvanların evcilleştirildiği bir kültür evresi olan Neolitik çağ, doğanın kontrol altına alınmaya başlandığı çağ olarak kabul edilmektedir. Uygur dünyanın temeli de bu devrime dayanmaktadır.¹ “İnsan ekip biçmeye, bitki yetiştirmeye, seçmesini bilerek yenilebilir ot, kök ve ağaçları geliştirmeye başlamıştır. Karşılığında besin, barınak ve bakım sağlayarak bazı hayvanları evcilleştirmeyi ve kendine bağlamayı da başarmıştır.”² Bu gelişmelerin bir sonucu olarak ekonomik çıkar alanları oluşmuş, önceleri birkaç ailenin bir araya gelerek oluşturduğu küçük köy toplulukları, yaşam alanlarını genişleterek kentleşmeye yönelmiştir. Bu yönelim, merkezi yönetim anlayışının doğmasına yol açarak toplumsal etkileşimi olabilecek en üst seviyeye taşımıştır. Bu durumun yönetimdeki nihai kavramsal karşılığı, devlet olarak ortaya

¹ Toplayıcı-avcı toplulukların kültürel gelişmenin üreticiliğini ve taşıyıcılığını üstlenmelerini müteakip yerleşik hayata geçilmiş, yiyecek üretilmiş, toplumun temel gereksinimlerini aşan artan ürün stoklanarak toplayıcı-avcı toplum tipinin hayatta kalma çabalarıyla aynılık arz etmeyen yeni bir yaşam biçimi benimsenmiştir. Zorunlu ihtiyaçların karşılanma biçimleri köklü bir değişime uğramıştır. Bu biricik değişim, onu devrim yapan şey olsa gerektir.

² Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 6. Baskı (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 54.

çıkıştır.³ Organize kent devletlerinin bu doğal sürecin bir sonucu olduğu düşünülmektedir.⁴

Yukarıda izah edilmeye çalışılan süreç, geçmişin üzerine inşa ile edilen kazanımların, sürdürülebilirliği ile birlikte bir medeniyetin doğmasına zemin hazırladığına gönderme yapmaktadır. Birikerek gelişim sürecinde ortaya çıkan söz konusu toplumsal yapının benimsediği değerler, yargılar, kurumlar yine o toplum tarafından idealize edilmektedir. Sorun çözme kapasiteleri, bu kurum ve değerlere yüklenen anlamlar nispetinde yüksek olagelmıştır. Kendi tanımlarını kendi tasavvurları üzerinden yapmışlardır. Zihinsel bir sürece vurgu yaptığımız tasavvur alanı, evren tasavvurlarıdır.⁵

Toplayıcı-avcı kabilelerin çeşitli alanlara ilişkin değer sistemleri üretmeleri, kendilerini tanıma ve yaptıklarını meşrulaştırma çabaları, evren tasavvurunun ilk şeklinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶ Doğa ile ilişki biçimi, bu tasavvurun temel parçasıdır. Her bir toplumda olduğu gibi ilk toplumsal birliği oluşturan Toplayıcı-avcı toplumun da doğayla bir ilişki biçimi vardır.⁷ Bu toplumlar için doğa aşkıdır ve insan yaşamında belirleyici bir kuvvettir. Dolayısıyla “astroloji, astronomi gözlemlerine

³ Bir kültür ve uygarlığın ortaya çıkışı, öncelikle bir kentin varlığını ve bu kentin bünyesinde barındırdığı değer ve kurumları gerektirmektedir. Köylerin kentlere dönüşmesi ve tarımcı köy toplumlarından kent devletlerine geçiş, ekonomik çıkar bölgelerine hâkim olma ve bu hakimiyeti sürdürme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Ekonomik merkez, doğal imkanların cömert yani avlanmanın ve besin toplamanın kolay olduğu bölgelerden tarım yapma imkanının elverişli olduğu bölgelere kaymıştır. Merkezinde tarımın yer aldığı bir yaşam biçimi için planlanmış-yapılandırılmış üretim, sistematik yapılanmayı doğurmuş, bu minvalde gerek üreten-üretimi kontrol eden bağlamında sınıfsal, gerek artı ürüne sahip olan-olmayan bağlamında ekonomik, gerekse de bu artı ürünün göçebe-hayvancı topluluklara karşı korunması bağlamında güvenlik kaygılarına ilişkin yapılar varlık bulmuştur. Böylelikle doğayla savaşarak hayatta kalmaya çalışan insan topluluklarının yerini, yerleşik hayata geçişle birlikte daha organize topluluklar almış bulunmaktadır.

⁴ Meslekler ortaya çıkmış, iş alanları çeşitlenmiş, ticaret ve kent dışı ilişkiler gelişmiş, farklı açılımlar gerçekleşmiştir. Toplumlar değişim ve gelişim göstermiş, sınıflar ortaya çıkarak, değerler ve kurumlar belirmiştir. Yeni ihtiyaçların karşılanması, yeni yapılanmaları ve etkileşimi koşut kılmiştir.

⁵ Toplayıcı-avcı toplulukların evrene ilişkin tasavvurları ile yerleşik hayata geçiş yapmış toplulukların, özellikle de kentsel toplulukların evren tasavvurları birbirlerinden farklılık gösterir. Örneğin doğayı hakimiyeti altına alma yolunda dev bir adım atmış olan bir toplumun yüce, büyük, güç, aşkın vb. kavramlara ilişkin savları da değişecektir. Dolayısıyla bu kavramları karşılayan imgelerin el değiştirdiği ya da tek elde toplandığı tasavvurları müşahede etmek mümkün olmaktadır.

⁶Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 25.

⁷Hayatta kalma mücadelesi ilkseldir. Zihnin farklı bir çalışma durumu olarak büyü, dini bir anlam ifade eder. Yine gökyüzü hakkında üretilen efsanelerde gökyüzü, bazen tanrıların yaşama alanıdır. Bazen de mevsimleri düzenleyen, ekin zamanını belirleyen güneş, bizzat tanrıdır.

dayanarak, evrenin ve insanın geleceği hakkında kehanette bulunma anlayışını geliştirip yaygınlaştırarak, zihinsel faaliyetin gelecek boyutu ile genelleme özelliğinin güçlenmesine neden olmuştur.”⁸ Astrolojiden mülhem, evrenin kendi bütünlüğü içerisinde bir düzen barındırması, söz konusu toplumlarda geçmişten devraldıklarıyla beraber yeni yeni kazanımların bir görünüm alanı olarak kültürel dünyalarını da buna göre yapılandırmanın ve zihin dünyalarını bu düzene göre şekillendirmenin yolunu açmış bulunmaktadır.⁹

İnsanlık tarihinde birçok medeniyet sahne almıştır. Bunların bir kısmı varlığını yitirmiş olmakla beraber bir kısmı kaynakstal bazda yaşatılmaya birçoğu da pratikte yaşamaya devam etmektedir. Çalışmamızın nesnesi olması bakımından bunlardan ikisi, Batı medeniyeti ve İslam medeniyetidir. Hem coğrafyamızın hem de küreselleşmenin etkileri nedeniyle ilgisiz kalamadığımız Batı medeniyetinin temellerini oluşturan Grek medeniyeti, kendisinden sonraki döneme etkisi itibariyle dikkat çekici bir birikime sahiptir. Aşağıda da değinileceği üzere Tales’le başlatılan sorgulama dönemi Grek medeniyeti için devrimsel bir değişim dönemi olarak bilinmektedir. Hayli ilginç bir mitolojik dönem, Tales sonrası gelenek dışı yaklaşımla oluşan bu medeniyetin arka planını oluşturmaktadır.

Bu arka planı anlamak için Yunan toplumunu ve onu inşa eden tarihsel gelişimi tespit etmek gerekmektedir. Bu arka planın en yoğun olduğu alan, tanrıların faaliyetleriyle insan ilişkilerini bir arada tutan mitolojik alan olmuştur. Mitoloji kavramı, sözlükte “söylence bilim, masalların inanç, değer ve toplumsal yapılarla ilişkilerini incelemeyi, bu çerçevede masalları incelemeyi konu edinen disiplin; bir yöre, ülke veya uygarlığa özgü mitler, efsaneler ya da masallar bütünü”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Kadim medeniyetlerden olarak Çin, Hint, Mısır ve Yunan mitolojileri, bu alanda derin izler bırakmış medeniyetlerdendir. Yunan mitolojisi denince akla ilk olarak Homeros

⁸ Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 38.

⁹ Kurum ve değerlerin bütünü, onların evren tasavvurlarını ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle evreni algılama biçimleri ve insanın bu birim içindeki konumu, bugün olduğu gibi geçmişte de kurum ve değerleri belirlemede temel ilke olmaktadır. Din, dil, mitoloji ve sanata ilişkin farklı düşünme biçimlerinin şekillendirdiği insanlık tarihindeki uygarlaşma süreci, toplumsal düzenin bu günkü biçimini almasında temel teşkil etmektedir. Geçmiş ve bu günkü toplumsal düzen, farklı yapısal temellere dayanmaktadır. Özellikle birçok biçim ve anlatımıyla mitoloji ve din istisnai bir konuma sahiptir.

¹⁰ Ömer Demir – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Konya: Literatürk, 2020), 206.

(MÖ. 8. yy) ve Hesiodos (MÖ. 8. yy) gelir. Yunan düşünce geleneğinde derin izler bırakan bu iki ozanın yapıtları, tüm Yunan kent devletlerinin adeta kutsal metinleridir.¹¹

Tarihin her döneminde olduğu gibi Eski Yunan'da da insanlar, ölüm, yaşam, geçmiş ve geleceğe dair insanın zihnini sürekli meşgul eden sorulara tatmin edici bir cevap bulabilmenin yolunu aşkın bir varlık inancına müracaat ederek karşılamışlardır. Eski Yunan'da var olduğu üzere bu inanç alanının bir yansıması olarak mitolojik düşünce, insanlığın kutsal anlamlandırma çabalarının bir sonucu olarak ilkel düşünme biçimidir. Felsefedeki şüphe ve sorgulama yoluyla tutarlı açıklamalara ulaşma faaliyeti, mitoloji ile beslenen toplumların bir değeri olarak bilgelikte, inançla karşılanmıştır. Bu inanç alanı tanrı/tanrılar ve ataların alanıdır.¹² Bu tanrılar, doğanın temel güçlerini temsil etmişlerdir. Örneğin, Yunan medeniyeti bağlamında Homeros, “eserlerinde hali hazırda kurulmuş olan ve başında Zeus’un bulunduğu Olimpos’un siyasi sistemini sunar.”¹³ Böylece “Zeus’un şahsında Yunan dini bütünlüklü bir hal almıştır.”¹⁴ Bir diğer Yunan ozanı “Hesiodos’un kaygısı ise, dünyanın şimdiki düzeninin temelini atan, sürekliliğini güvenceye alan Zeus’un üstünlüğünü ve bir kral olarak evrene hâkim oluşunu anlatmaktır.”¹⁵ Eski Yunan'da tanrılar, insan hayatı üzerine yönetme hakkına sahip varlıklardır. Doğa üstü bu alem, egemenliği elinde bulundurmaktadır. Dini hayat, bütünüyle Yunan toplumunu kuşatmıştır. Dini söylence, bilimsel öğelerle kaynaşmış ve neredeyse ayrılmaz bir biçimde varlığını devam ettirmiştir. Bunun sonucu olarak diğer toplumlarda da olduğu gibi eskiçağda Atina toplumları, kendilerini bilgelik temelli düşünce ile ifade etmiş ve sorunlarını bu yolla çözmüşlerdir.¹⁶ “Bilginin kaynağı tanrı ya da tanrılar olduğundan ve dindarlık da ahlaklılığın esaslarından biri sayıldığından,

¹¹ “Homeros ve Hesiodos’un eserlerinde ifadesini bulan Yunan mitolojisinin konuları altı öbekte toplanmaktadır. 1- Kozmogoni efsaneleri. 2- Olympos tanrılarının gelişimi. 3- İnsanın ortaya çıkışı. 4- Eski kahramanlar. 5- Yeni ve taklitçi kahramanlar. 6- Tarihi dönemlere ait efsaneler.” Bkz. G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, (Middlesex: Penguin Books, 1977), 113. (Aktaran: A. Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları 2017), 34.

¹² Mitoloji, içerisinde, dini motifler barındırır. Bu inanç alanı, Yunan medeniyeti örneğinde olduğu gibi tanrıların iş tuttuğu hakikat alanıdır ve mitoloji dini beslemektedir. Mitolojik-dini altyapı, sorun çözme alanıdır. Tanrı ya da tanrılar, değer ve kurumların kaynağı olarak ölüm sonrası da dahil olmak üzere hayatın tüm alanına müdahil olur.

¹³ Otto Seemann, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 1. Baskı (İstanbul: Maya Kitap,2020), 11.

¹⁴ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 36.

¹⁵ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 37.

¹⁶ Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi*, 1. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 86.

bilgelik anlayışında din baskın bir yere sahiptir.”¹⁷ Bu alana bağlılık ne kadar kuvvetli olursa toplumsal düzen de o kadar iyi olacaktır.¹⁸ Gündelik sorunların halli, gelenekle karşılanmaya çalışılmıştır. Kutsal ve kutsal olmayan ayırıcı ilke olarak betimlenmektedir. Konumuzla yakın ilgisi bakımından *Politeia*’da ahlakın dinden beslendiği gözlemlenmektedir. İdeal toplum tasarımında bu alan, Platon’un geleneğe bağlı kaldığı alandır. Bununla birlikte Platon’un *Protagoras* diyalogunda yedi bilge olarak adlandırılan bilgelerin yargılarının hemen hepsi, ahlaki bir temele sahiptir.¹⁹

Sonuç olarak “felsefe öncesi Yunan evren tasavvuru, yapı ve anlayış açısından bilgelik temelli evren tasavvurlarına benzemektedir. Efsanelerle verilen bilgilerin hakikat olduğu anlayışı hakimdir.”²⁰ Dolayısıyla efsanevi anlatıları içeren yapıtların etkileri, Yunan kent devletlerinin hemen tamamında kendisini hissettirmiştir. “Yunan devletleri, Homeros’u bir çeşit kutsal kitap gibi, her türlü bilginin özü kabul ederek benimsemişlerdir.”²¹

Mitolojiden felsefeye geçiş ise birtakım sorgulamaların insan zihnini meşgul etmesiyle başlamıştır.²² Doğa filozoflarıyla birlikte açılım yapan Yunan düşüncesi, kendine yeni bir zemin bulmuş, tanrı imgesinin zihindeki değişimi başlamıştır. Buna

¹⁷ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 51.

¹⁸ Bilgelikle yakın anlamli olarak hikmet, sözlükte “varoluşa ilişkin temel sorulara tutarlı ve kapsayıcı cevaplar vererek, karşılaşılan sorun ve durumlara muhakeme yoluyla ikna edici ve tutarlı açıklamalar getirebilme özelliği” olarak tanımlanır. Bkz. Demir-Acar, “Hikmet”, 134. Bilgelik ise, evren, tanrı/tanrılar ve insanın kökenleri hakkındaki bilgilerin verilmiş olduğunu kabul eden, evreni ve hayatı ahlaki ve dini değerlerle yorumlayan düşünme biçimidir. Bkz. Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 49. “Bilgelik en önemli özelliği, hakikatin verilmiş olduğunun kabulü ile yargılarında temel değerler olarak ahlakın ve dinin kullanılmasıdır.” Bkz. Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 288. Anlatım hikâye formunda yapılır.

“Hikâyeler hem bu dünyayı hem de ölüm sonrasını içermektedirler. *Kelile ve Dimme* adlı Hint kökenli eser, hayvanlar üzerinden insan ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin anlatılmasına iyi bir örnektir. Yunan düşüncesinde yer alan fabl anlayışı da bu tarzın bir başka örneğidir. Sadi’nin *Gülistan* adlı kitabı, ders alınması gereken hikâyelerle doludur. Zerdüştlük inancını esas alan *Ardavirafname*, dini ve ahlaki yaşayış kurallarına uymamanın öte dünyada nasıl cezalandırıldığını anlatarak kurallara uyulması gerektiği mesajıyla doludur.” Bkz. Bıçak, *Devlet Felsefesi*, 87.

¹⁹ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 50.

²⁰ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 51.

²¹ Homeros, *İlyada*, 24. Baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 10.

²² Efsane temelli geleneksel değerlerin kapsamlı bir sorgudan geçirilmesi ile birlikte felsefe, Yunan düşüncesinin yeni biçimlerini dünyaya servis etmeye başlamıştır. Temel karakteristiği olan eleştirel tutumla birlikte yeni değerlerin peşinden koşulmaya başlanmıştır. Homeros ve Hesiodos’un yapıtlarına kutsal metinler olmaktan ziyade şiir olarak bakılmaya başlanması, bu sorgulama sonucunda oluşmuştur.

paralel olarak Platon, *Politeia*'da tanrılara yüklenen insansı davranışların karşısında durmuş, tanrıdan yalnız iyi olan şeylerin geldiğini vurgulayarak, Homeros söylemiş bile olsa tanrıya yakıştırılan sıfatların toplumca kullanılmaması gerektiğini savunmuştur.²³ O, *Phaidros* diyalogunda da Homeros'u cehaletle suçlamaktan çekinmemiştir.²⁴

“Bir bütün olarak varlığın doğası, bilgi ve hayatın yaşanma tarzıyla ilgili, özü itibariyle akla dayanan, önemli ölçüde sistematik ve eleştirel düşünüş”²⁵ olarak tanımlanmakta olan felsefe, temel metodu şüphe üzerine kurulu bir disiplindir.²⁶ Bu disiplinin temsilcisi Yunan medeniyeti olarak kabul edilmektedir.²⁷ Felsefi düşüncenin Yunan medeniyetinin ilkelerini değiştirmesiyle beraber evren tasavvuru da değişime uğramıştır. Thales'ten Demokritos'a (MÖ. 460-370) doğa filozofları olarak Sokrates öncesi filozoflar, “toplumun bütün sorunlarını ve değerlerini gelenek dışı bir anlayışla tartışarak, felsefenin kuruluşunda en önemli ayaklardan biri olmuşlardır.”²⁸ Sofistlerle birlikte felsefenin konusu ağırlıklı olarak evren/varlık olmaktan çıkarak, insana yönelmiş bulunmaktadır. İlk dönem filozofların üretimleri, Atina merkezli bilgi birikimleri olmakla beraber geleneksel bilgi anlayışlarının sorgulanmasıyla ortaya

²³ Platon, *Devlet*, 39. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 69.

²⁴ Platon, *Phaidros*, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 48.

²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 176.

²⁶ Bu şüphe dolayısıyla insanın bilme yetisi sınırlıdır. Bilme yetisinin sınırlılığı nedeniyle felsefenin ulaştığı her bir sonucun hakikati temsil etmesi gibi bir sonuca ulaşmak güç görünmektedir.

²⁷ Yunan medeniyeti, sistemli teorik düşünceyi tesis ederek kendisinden sonraki medeniyetleri etkilemesi bakımından yüksek düşünsel bir medeniyettir. Doğa filozoflarıyla birlikte birikmeye başlayan düzensiz ve karmaşık zengin düşünsel malzeme, dogma ve değişmez dini inançlardan arındırılarak işlenmiş bulunmaktadır. Bu birikim, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modern dönemi kuramsal-sistematik düşünce yönüyle etkilemiştir. Özellikle modern dönemde yapılan bilimsel çalışmaların alt yapısını oluşturmuş bulunan özgün materyalleri bünyesinde barındırmaktadır. En eski Yunan filozofu olarak bilinen Thales, varlığa ilişkin açıklamalarını doğadan hareketle yapmış, doğal olanın mitolojik unsurlarla açıklanmasına karşı çıkmıştır. Bir ilkedan hareketle doğadaki oluşumu akli temellendirmelere ilk tabi tutan Thales olmuş, suyu ilk ilke kabul etmiş, mensubu bulunduğu Milet okulu ile birlikte ilk ilke olarak 'arkhe', temel kavramlardan biri olarak felsefeye kazandırılmıştır. Pythagoras ise, evrendeki uyumu sayıların birbirleri arasında kurdukları matematiksel ilişkilerle açıklamaya çalışmıştır. Herakleitos, kendisiyle her şeyin her şey ile yönlendirildiği düşünce olarak “logos” kavramının içini doldurmuş, onu hayatın düzenleyici ilkesi olarak belirlemiştir. Parmenides, felsefi dokunuşlarla bilgiyi ilk ele alandı. Pythagorasçılar, gök cisimlerinin oluşumlarını matematiksel ilkelerle açıklamış, “atomculuk”, evrenin yapısını açıklamada kullanılan bir argüman olarak Demokritos tarafından öne sürülmüştür. Demokritos'a değin yetkin düşünce, varlığı yani evreni kendisine konu edinmiştir. “Felsefeyi temellendirmede ilk ilke anlayışı, hâkim anlayıştır. Su, ateş, toprak hava gibi dört maddi öge ile Ruh, Logos ve Nous türünden maddi olmayan öğeler evrenin bütününe açıklamak amacıyla kullanıldıklarından, felsefenin omurgasını oluşturmuşlardır.” Bkz. Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 111.

²⁸ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 100.

çıkıştır. Bilgelik; büyücüler, mistik yorumcular, kabile liderleri vb. gibi şahsiyetlerden ilk Yunan filozoflarına devredilmiştir. Böylece yeni bilgiler, siyasi bir lider figürünü temsil etmemiş olsalar da *Politeia* örneğinde olduğu gibi kuramsal olarak sosyal-siyasal bir sistemin ortaya konulabileceğini göstermiş bulunmaktadır.

Platon'un yaşadığı dönemde Atina'daki siyasi yapılanma, şehir devleti teşkilatlanması şeklindedir. Platon, Peloponnes savaşlarını bizzat yaşamış, siyasi kavgaları ve hocası Sokrates'in idamına neden olan Atina demokrasisinin adaletsizliğini yakından görmüştür. Onun siyasi bir kuram geliştirmesinin arka planında bu olumsuz siyasi havanın bulunduğu düşünülebilmektedir. *Politeia*, Platon'un toplumsal hayatı ele alıp modernize ettiği, siyasi bir kuram geliştirdiği ilk yapıtıdır. Adından mühlhem olmak üzere yapıt, bir devlet organizasyonudur. Yunan medeniyetine ait mitolojik unsurların beslediği siyasi süreç aynı zamanda Platon'u *Politeia*'ya götüren süreç olarak da düşünülebilmektedir. Platon'un siyaset felsefesine dair düşüncelerinin şekillendiği diğer temel eserler, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı yapıtlarıdır. Tüm bu eserlerinde temel amacı ideal toplumsal düzeni gerçekleştirmektir. *Politeia (Devlet)*, günümüz otoritelerince ütöpik siyasi bir nazariye olarak kabul görmektedir.

Felsefe tarihinin ilk sistem filozofu olarak Platon, Atina'da doğmuştur. Sokrates'in öğrencisi, Aristoteles'in ise hocasıdır.

Platon, Sofistlerin göreceliği ve kuşkuculuğuna karşı genel geçer bilgiyle değişmez değerlerin mümkün olduğunu, Herakleitosçu sürekli değişme anlayışına karşı varlıkta bir kalıcılığın ve istikrarın bulunduğunu gösterebilmek, genel kavramların varlığını temellendirebilmek amacıyla geliştirmiş olduğu meşhur "idealar" öğretisiyle tanınır.²⁹

Onu özgün kılan idealar nazariyesidir. Platon'a göre var olanların temelinde "idea" adını verdiği gerçek nesnelere bulunmaktadır. Varlık alemindeki her bir nesne, bu ideaların soluk birer görünümünden, gölgelerinden ibarettir. İdealar, nesnelere ilk ezeli ve ebedi örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Platon'a göre maddi nitelikte olmayan idealar, gerçek varlıklar olarak; değişmez ve mükemmel olarak sunulmaktadır.

Felsefesinin temelinde yer alan idealar nazariyesi, kendisinden günümüze değin her dönemin birçok düşünürüne ilham kaynağı olmuştur. Eleştirel de olsa Platon'a

²⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 351.

ilgisiz kalmak, her çağın düşünürlerince neredeyse imkânsız görünmektedir. Platon, Batı dünyası kadar Doğu dünyasında, özellikle İslam medeniyetinde de kabul görmüş renkli bir sima olarak, İslâm felsefesi geleneğinin her döneminde adından söz ettirmiş, tasarladığı ideal devlet nazariyesi ile İslâm filozofu Fârâbî üzerinde derin tesirler bırakmıştır.

Yapıtlarında genellikle diyalog üslubunu kullanan Platon'un felsefi görüşleri, gençlik dönemi eserleri, olgunluk dönemi eserleri ve yaşlılık dönemi eserleri olmak üzere üç dönemde incelenmektedir. İlk dönem eserlerinde tamamen hocası Sokrates'in tesirindeyken ikinci dönem eserlerinde bilgi felsefesi üzerinde çalışmış, idealar nazariyesini şekillendirmiş, son dönemdeki çalışmalarında ise olgunluk döneminde ortaya attığı idealar nazariyesini geliştirmiş, yine aynı döneme özgü ütopyik devlet anlayışından vazgeçerek tanrısal kanunların merkeze alındığı yeni bir devlet tasarımına geçiş yapmış bulunmaktadır. Belli başlı eserleri olarak *Sokrates'in savunması*, *Kharmides*, *Kriton*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Menon*, *Phaidon*, *Devlet*, *Şölen*, *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Kritias*, *Timaios*, *Yasalar*, zikredilmektedir.

Platon'un yaşadığı dönem Yunan medeniyetinin ciddi bunalımlar içinde olduğu bir dönem olarak bilinmektedir. Hocası Sokrates'i (M.Ö. 469-399) ölüme mahkûm eden Atina demokrasisine karşı sergilediği duruş, onu ideal bir devlet arayışına sokmuştur. *Politeia*, bu arayışın ürünü olarak düşünülebilmektedir. Yunan devletlerinin birbirleriyle olan ilişkilerini de düzenleyen, birtakım kuramları barındırarak organik toplum modelini ussal temellendirmelere dayandırarak sunmaktadır.

Bu eserde, Platon'un hocası olan Sokrates'in konuşmaları yer almaktadır. Günümüze kadar ki devlet felsefeleri üzerine yazılmış en temel kaynaklardan biridir. Ayrıca mutluluk üzerine yazılmış bir metindir. Bununla mutluluğun merkeze alındığı sosyal düzensizliği giderip adaleti sağlamaya, güvenilir, ideal bir toplumsal düzen kurmaya çalışmıştır. Bu çaba, yapıtın baş figürü olarak Sokrates'in sanki uğradığı haksızlığa karşı mevcut Atina demokrasisine yönelttiği bir dizi eleştiriyi barındırmaktadır.

Platon'a göre devlet, özü itibarıyla bir insan felsefesidir. İnsan ruhuna işlevsel yönüyle yüklenen parçalar, devlete de yüklenmiş bulunmaktadır. Bu yönüyle devlet sanki fertlerin karakteristik görünümüdür. *Politeia*'nın bu bakış açısı, bizi eser boyunca

bir an olsun yalnız bırakmamaktadır. Metodolojik olarak Platon, mitolojiden beslenen bir var olma ve dünyayı anlamlandırma çabasını benimsememektedir. *Politeia*'da onu, töre ve alışkanlıkların karşısında dururken görmüş bulunmaktayız.

Platona göre gerçek siyasal yaşamın ilkelerini, geleneklerde ya da alışılmış şeylerde bulamayız. Bu ilkeler sanı (doxa) üstünde değil, ama bilgi (episteme) üstünde, yani Sokrates'in ortaya çıkarmış olduğu o yeni ussallık biçimi ve ahlak bilinci üstünde temellendirilmektedirler.³⁰

Platon'un yapıtındaki temel formülasyon, iyi düzenlenmiş toplum, düzeni egemen kılmak ve üstün insan vurgularıyla sağlam bir zemine oturtulmuştur. Eserin konusu hem siyaset hem de ahlaktır. Doğruluk ve doğru yaşamın kuralları, eğitim, bilgelik, yiğitlik, ölçü, filozof, toplumsal yapı, iyi ideası ve idealar doktrini Platon'un bu yapıtta üzerinde önemle durduğu konular olarak göze çarpmaktadır.

Çalışmamızın ikinci nesnesi, Sünni geleneğin siyasal çizgisini İmamet başlığı ile ele alan *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserdir. Seyyid Şerif Cürçânî'ye³¹ ait olan *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eser, Adudiddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâma dair *Mevâkıf* adlı eserinin şerhidir. "Ehl-i Sünnet'in kelâm görüşlerini Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koyan *el-Mevâkıf*, klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak kabul edilebilir."³² Üzerine bir çok şerh yazılan bu eserin en tanınmış şerhi, Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı yapıttır.

Pek çok müteahhirün kalamcısı gibi Cürçânî de bir Eş'arî kalamcısı olduğu kadar bir İbn Sinâ şârihidir. Bu nedenle *Şerhu'l-Mevâkıf*, bu disiplinlerin sistematik yapısını ortaya koyması açısından bir kalamcı ve filozof nosyonu barındırırken, kelâm ve meşşâî felsefedeki farklı görüşlerin karşılaştırmalı bir tahkikini yapıp bir zümre olarak filozof ve kalamcıların görüşlerini belirlemesi, ortak ve farklı noktalarını ortaya koyması ve önde gelen filozof ve

³⁰ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 423.

³¹ Seyyid Şerif Cürçânî, miladi 1340 (H: 740) tarihinde Hazar Denizi'nin güneydoğusunda bulunan Cürçân yakınlarındaki Takü'de doğmuştur. İlmî tahsilini müteakip dikkat çeken bir isim olarak Timur tarafından Semarkant'a götürülerek burada on sekiz yıl kadar baş müderrislik görevini ifa etmiştir. Mâverâünnehir'de birçok İslâm alimiyle münazaralarda bulunmuş, Alâuddîn Attâr (ö. 802-1400) ile tanışmasının ardından, tasavvufa duyduğu ilgi üzerine Nakşibendiyye tarikatına adım atmıştır. Çok yönlü bir alim olarak, Kelâm, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Mantık, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı alanlarında birçok telif, şerh ve haşiye türü yapıtlara imza atmıştır. "Felsefî kelâm hareketinin yaygın olduğu bir dönemde yetişen Cürçânî (ö. 816-1413), selefleri Fahreddin er-Râzî (ö. 606-1210), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631-1233) ve Kadî Beyzâvî (ö. 685-1286) gibi alimlerin tesiri altında kalmış, kelâm sisteminde seleflerine nispetle felsefeye daha fazla ağırlık vermiştir." Bkz. Sadrettin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif", *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 135. Cürçânî, fıkhıta Hanefî mezhebine tabi olmakla beraber, itikatta Eş'arî ekolünü benimsemiş ve Şiraz'da miladi 1413 (H: 816) yılında vefat etmiştir.

³² Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 422.

kelamcılarının kelâm ve felsefe tarihine katkılarına dikkat çekmesi açısından da bir kelâm ve felsefe tarihi kavrayışı içerir.³³

Yapıtta ele alınan siyasal çerçeve, Arap toplumunun, Hz. Peygamberin risâletinden önceki siyasal aklın birebir etkisinde bulunduğu sezgisini vermektedir. Bu etki Arap coğrafyasına has yaşam biçiminin kodlarında gizlidir. Çünkü, İslâmiyet³⁴ öncesi Arap yarımadası ve özellikle hem İslâm'ın doğduğu ortam hem de muhatapları bakımından Hicaz bölgesi, tarih ve kültürüyle kendine has bir yapı arz etmektedir.³⁵ Dönemin İslâm öncesine ait varoluş refleksi, bir coğrafya olarak Arap yarımadası³⁶ ve bu coğrafyanın ürettiği siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini hayat, en az Platon öncesi mitolojik dönem kadar kendine özgü hayli ilginç bir karaktere sahip bulunmaktadır. Bu coğrafyanın bir parçası olan Hicaz bölgesi hem Arap coğrafyası hem de Arap siyasi tarihi açısından müstesna bir yere sahiptir. Çünkü, İslâmiyet'in doğuşuna kadar Hicaz bölgesi için siyasi bir tarihten ancak kabile düzeyinde bahsedilebilmektedir.³⁷ Bölgenin en önemli şehri olarak Mekke Dârünnedve'nin

³³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 14.

³⁴ İslâm/İslâmiyet, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm dinlerin ortak adı olmakla birlikte metnimiz boyunca bu kavramdan kasıt, Hz. Peygamberin nübüvvetiyle birlikte o'nun tebliğ ettiği dini ifade etmektedir.

³⁵ Bu yapının tanımsal/bilişsel boyutu da Kur'an'da "cahiliye" kavramı ile karşılık bulmaktadır. İslâm öncesi bölge tarihi, cahiliye dönemi, kültürü ise cahiliye kültürü olarak adlandırılmaktadır. Arapların İslâm öncesi dönemlerindeki inanç değer, davranış vb. tutumlarını ifade eden bir tanım olarak cahiliye, Kur'an'ın nüzülü ile birlikte ortaya çıkmış bir kavramdır. Döneme özgü belli bir ahlak ve zihniyetin adıdır. Gerek Kur'an'da gerekse hadis-i şeriflerde cahiliye dönemi insanının yoğun olarak muhatap alınması, İslâm müntesiplerinin bu döneme özgü değer, yargı ve tutumlara karşı birtakım mücadeleler sergilediğini serdetmektedir. Bu dönem, vahyin nüzülü ile birlikte kapanmış olsa da döneme özgü bir kısım fiillerin İslâm'dan sonra da işlendiğine, vahyin ve sünnetin bu fiillerin ortadan kalkması için müdahil olduğuna şahit olunmaktadır.

³⁶ Bu yarımada, birkaç kısım yaşam biçiminin şekillendirdiği yapısal farklılıklar nedeniyle coğrafi olarak, Kuzey Arabistan, Güney Arabistan ve Orta Arabistan (Hicaz) olmak üzere üç bölümde incelenmektedir. Kuzey ve Orta Arabistan'ın (Hicaz) zor yaşam koşullarına adaptasyonları ilgi çekici görünmektedir. Genel olarak Sarp kayalık bölgelerde konuşlanmış, savaşçı, göçebe ve çöl kabilelerinden oluşmuş topluluklar olarak yaşamlarını sürdürmelerine karşın Güney Arabistan, coğrafyanın verdiği imkanlarla medeni hayatın doğuşunda önemli bir yere sahip bulunmaktadır.

³⁷ Halkın bedevî olarak yaşıyor olması nedeniyle tarihi verilere ulaştırılacak kalıntılar yok denecek kadar azdır. Elde edilen bilgiler, sözel kültürün intikaliyledir. Bunların bir kısmı Eyyâmü'l-Arab adı verilen kabile savaşlarının sözel nakline dayanmaktadır. Hicaz bölgesi, Arabistan'ın diğer bölgelerine nazaran coğrafi olarak çok farklı özellikler taşımaktadır. Dağlar, çöller, vadiler, düzlükler bu bölgede iç içe bulunmaktadır. Hemen her tarafına kuraklık hakimdir. Zorlu doğa şartları, Orta Arabistan'ın Bizans ve Sâsânîler gibi güçlü devletlerin istilalarından bu bölgeyi korumuştur. Ekonomik anlamda da bu güçlü devletlerin ilgisini çekecek tabii bir zenginliğin olmayışı Hicaz bölgesinin istilalardan azade kalmasına neden olmuştur. Herhangi bir istila kaygısı taşımayan Orta Arabistan kabileleri hem özgürlüklerini hem de gelenek ve görenekleriyle beraber nesillerini de sıkıca korumuşlardır. Onların kendileri dışındakilerle

kuruluşu ile birlikte kabile yapılanması şeklinde tezahür eden siyasi bir birlik oluşturarak çok geç bir tarihte hadarîliğe geçiş yapmış bulunmaktadır.

Üç bölge olarak ele alınmış bulunan Arabistan coğrafyasının sakinleri olan Araplar, sosyo-kültürel yapıları itibariyle bedevî ve hadarî olmak üzere iki kısım olarak incelenmektedir.³⁸ Kabile yapılanmasının bir gereği olarak asabiyet, yönetimde en belirleyici etken olmuştur. Bölge insanının İslâm'la henüz tanışmadan önceki değer, yargı ve anlayışlarının cari olduğu dönem, Kur'an ve Sünnet'in ifadesi ile "cahiliye" dönemidir.³⁹ Bu iki temel kaynağa göre "cahiliye döneminde sağlam temelli bilgi olarak görüle gelen şeyin büyük bir kısmı, artık, esas itibariyle temelsiz bir şey olarak yani sadece hayaller, vehimler ve asılsız tahminlerden ibaret olarak görülmektedir."⁴⁰ Cahiliye, dünyevilik ve kabilecilikle karakterize edilmiştir.⁴¹ Bu kültüre bakıldığında

ilişkileri genel olarak ticari ilişkilerden öteye gitmemiştir. İslâmiyet'in doğuşuna kadar Hicaz bölgesi, nesiller boyu bu safiyetini sürdürebilme başarısını gösterebilmiştir.

³⁸ Bedevilik, göçebe hayatı ve onun gereği olan hayatta kalma mücadelesinin zorunlu olanla karşılaşılması uğrunda gösterilen çabayı örneklemektedir. Bu çaba, yaşanan bölgenin iklim ve tabiatının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hadarilik ise yerleşik hayatı benimseme sonucu, temel yaşamsal ihtiyaçların üstünde yaşam standartlarını yükseltmeyi ve çeşitlendirmeyi örneklemektedir. Arap yarımadası, bünyesinde her iki yaşam biçimini de barındırmaktadır.

³⁹ Cahiliye, kaba bir tanımla ilmin zıddına olarak bilgisizlik anlamınadır. Pratikte ise İslâm öncesi müşrik toplumun yaşam tarzı olarak kin, nefret ve şiddete işaret eden barbarlığın hâkim olduğu dönemdir. Bu dönem, medeniyet bakımından geri kalmış bir topluluğun göçebe ve yarı göçebe yaşamlarına, kitabî bir içtimaî düzenlemenin henüz ulaşmadığı, sulh ve sükûnetten uzak şirk toplumuna gönderme yapar. "Cahiliyeyi barbarlık dönemi olarak anlayıp tercüme eden Goldziher, Hz. Peygamberin İslâm'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki cahiliyenin asıl karşıtının hilim (hilm) olduğunu belirtir." Bkz. Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 17. "İslâmi dönemde ortaya çıkmış bir terim olan cahiliye, gerek Kur'an-ı Kerim'de gerek hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmi devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine Cahiliye çağı (asru'l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de Cahiliye şairleri (şuarâu'l-câhiliyye) denilir." Fayda, "Câhiliye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 17.

⁴⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 5. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 102.

⁴¹ Hatta "Fedâilü'l-Arab" (Arapların faziletleri) olarak tanımlanan bir takım faziletli davranışlar bile içerik itibariyle cahiliye düşüncesine ait anlayışlarla inşa edilmişlerdir. Yiğitlik, cesaret, sabır, cömertlik, ahde vefa, özgürlük ve bağımsızlık gibi birtakım faziletler, Arap aklının düşünce biçimi etrafında örülmüş olup, içerik itibariyle genel geçer faziletlerle bire bir örtüşmemektedir. Böyle olmakla birlikte, cahiliye dönemine özgü erdemler toptan reddediliyor da değildir. İslâm'dan sonra da dönemin genel geçer faziletleri kendisine tavsiye ve uygulama alanı bulmuştur. Bu yapı içinde soyla övünme, genel, kültürel bir değerdir. Mümkün olduğunca erkek evlada sahip olmak bir idealdir. Eman verme, şeref kazanmak için bir vesiledir. Özellikle bağımsızlıklarına son derece düşkün olan Araplar, hiçbir otoriteye boyun eğme eğilimi göstermemişlerdir. Bu yüzden merkezi bir otorite anlayışı şekillenmemiştir. "Cahiliye döneminin bütün ahlaki faziletlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururunu (fah), şeref (mecd), öfke (gazap), kavmiyet (hamiyye), duygularını tatmin etme, asalet, cömertlik ve yiğitlikte şöhret kazanma, saygı görme, insanlarda hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusu yatmaktaydı ki bunların tamamı

sahip olunan gücün kutsandığı, güçlü olanın haklı olduğu yani güce dayalı bir haklılığın idealize ettiği egemenliğin hâkim siyasi tavır olduğu görülmektedir.⁴² Sosyal yapıdaki haklılığın nesnesi mal, mülk, servet adam ve evlat olarak tezahür etmektedir.⁴³

“Birden fazla aşiretin veya çeşitli boyların bir araya gelmesi ve bir lider etrafında örgütlenmesiyle oluşan, bir arada yaşayıp beraber yer değiştiren, ortak bir dil ve dinsel inançları olan ve aynı soydan geldiklerine inanan insan topluluğu”⁴⁴ olarak tanımlanan kabile, sosyal yapının temel yapı taşı olarak görülmektedir.⁴⁵ Arap coğrafyasında kabileye mensubiyet ise, kişinin var olması için bir garantidir.⁴⁶ Çünkü çöl şartlarında diğer kabilelere karşı ilk refleks, düşmanlık olarak ortaya çıkmaktadır. Kendi kabilesi dışındaki her fert ya da kabile, doğal düşmanlardır.⁴⁷ Asabiyet, kabilenin tüm fertlerini birbirine bağlayan en güçlü unsur olarak kabile ruhudur.⁴⁸

Tarım ve sanayinin gelişmesine imkân vermeyen bu coğrafyanın temel gelir kaynağı, ticaret olmuşken⁴⁹, Arap yarımadasında İslâmiyet’in doğuşu sırasında en

dünyevî hedefler taşıyordu.” Bkz. Âdem Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 4. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 116.

⁴² Şinasi Gündüz, “*Mitoloji ile İnanç Arasında*”, 2. Baskı (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 91.

⁴³ Bu dönemde hukuk, ayak üstü halledilmiş, kılıcın hakemliğine çok basit sebeplerle müracaat edilmiştir. Toplum, hürler, mevaliler ve köleler olmak üzere üç sınıftan müteşekkildir. Kabilelerin hemen hepsinde bu sosyal sınıflar bulunmaktadır. Sosyal yapının en belirgin kurumsal aktörü olarak kabile/asabiyet yapılanması, bu coğrafyanın en karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü çöl şartlarının ortaya çıkardığı en pratik sosyal birim kabiledir. Çekirdek aile olarak yaşamı devam ettirmenin mümkün olmadığı çöl şartlarında kan bağına dayalı bu tür birliktelikler, hayatı yaşanabilir kılmıştır.

⁴⁴ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 160.

⁴⁵ Kabileler, zenginlik, şeref ve şecaat gibi meziyetleri ile bilinen ve reis, şeyh yahut seyyid adı verilen kişilerce yönetilmiştir. Kabile yöneticileri, kabile fertleri ile eşit statüde olup onlar, eşitler arasındaki birinciler olagelmıştır. Araplardaki kabile yönetimi, bu yönüyle demokratik bir görünüm sergilemektedir.

⁴⁶ Böylece kişi, çöldeki güvenlik sisteminin koruması altına girmiş bulunmaktadır. Soyu devam ettirmek ve emniyet içinde yaşamak için ya bir kabileye mensup olunmalı ya da bir kabile tarafından eman verilerek korunmalıdır. Her kabile mensubunun yaşamı, bir diğer kabile mensubunun yaşamı ile sıkı sıkıya ilişki içindedir.

⁴⁷ Baskın ve yağmalar, bedevî topluluklar için geçim vasıtasıdır. Kabileler arası savaşlar, çok basit sebeplerden ortaya çıkabilmiştir. Bu savaşların ardından intikam almak vazgeçilmez bir cahiliye tavrı olarak ortaya konulmuş, kabile şairleri tarafından da bu düşmanlıklar gelecek nesillere aktarılmışlardır.

⁴⁸ Bu ruh sayesinde varlık ve güvenlik sağlanabilmekte, yaşamsal geçim vasıtalarına ulaşılabilir. Asabiyet, çöl komünal hayatının tabii bir sonucu olarak görülebilir. Bir kabileyi o kabile yapan değerler, çölün zor yaşam şartlarından doğmuş bulunmaktadır.

⁴⁹ Yemenlilerin elinde bulunan ticaret, zamanla yerini Hicazlılar’a bırakmıştır. Onlar eliyle Yemen ve Habeşistan’dan alınan ticari ürünler, Suriye ve Mısır’a satılarak büyük ticari gelirler elde edilmiştir. Bu

yaygın dini eğilim de putperestlik olmuştur.⁵⁰ Arapların bir kısmı, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte putları, Allah'a ulaştırmada bir vesile olarak kullanmış, bir kısmı Allah'ın varlığını tamamen inkâr ederek zamana ve tabiata tapınmışlardır.⁵¹ Bununla beraber Allah'a ibadet etmek günlük yaşamın bir parçası olmamakla birlikte aralarında bir din birliğinden söz etmek de mümkün değildir. Yine de makul bir sonuç olarak Allah'ın bir olduğu inancı, cahiliye Araplarınca ulaşılmış bir sonuç olarak görülmemektedir.⁵²

Yukarıdaki açıklamalar sadedinde, Arap yarımadası, kültürel yapı itibariyle göçebe hayatın tecrübelerinin gerektirdiği kendine özgü âdet, gelenek ve değerlere sahip bulunmaktadır. Kendi icatları diyebileceğimiz birtakım kültürel unsurlar arasında şiir⁵³ ilm-i ensâb ve hitabet sayılabilmektedir. Bunlardan şiir ve hitabet, edebi etkinliklerdir. İlm-i ensâb ise soy bilgisidir. “Cahiliye şiirinin aslî fonksiyonu ise asabiyette aşırı

dönemde Hicaz bölgesi tüccarları, zenginlikleriyle temayüz etmişlerdir. Mekke şehrinin kurucusu Kusay b. Kilâb'ın torunları vasıtasıyla ticaret, Mekke merkezli bir hal alıp ulusal boyutta ticari ve siyasi ilişkilere kadar varmıştır.

⁵⁰ Hz. İbrahim'den itibaren tevhit akidesinin merkezi olan Mekke, zamanla dışarıdan tevarüs edilen birtakım inançların vücut bulduğu bir inanç merkezi haline gelmiştir. Allah'a ortak koşmayla birlikte çok tanrılı inançların benimsendiği Mekke, ilk kez Huzaalılar tarafından putla tanıştırılmıştır. Zamanla Kabe'nin içine 360 put doldurulmuştur. Bununla birlikte her evde put bulundurulmuş evler doğal tapınklar haline getirilmiştir. İslâm öncesi Arabistan yarımadası, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbilik, Mecûsîlik, Haniflik ve Putperestliğin yanında gök cisimlerine tapınmak gibi kadim dini inançları bünyesinde barındırmış bir coğrafyadır. Özellikle Yahudiliğe Arap yarımadasının bütün bölgelerinde rastlamak mümkündür. “Yahudilerin Hicaz'a göçleri bilhassa Roma imparatoru Teytus'a karşı Miladî 70 yılında yaptıkları direnişin zayıflamasından sonra daha da hızlanmıştır. M.132-135 yılları arasında imparator Haderyan'a karşı giriştikleri ihtilal başarısız olunca buradan kaçanlar Hicaz'ın içlerine kadar gidip Yesrib'e ulaşmışlardır.” Bkz. Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 241

⁵¹ İslâm'la çelişmeyen birtakım inançlardan olarak Cahiliye Araplarına göre Allah, Kâbe'nin Rabbi olarak bilinmektedir. Yeryüzündeki tüm canlılara hayat veren O'dur. Tüm alemin yaratıcısı O'dur. Allah adına kutsal yeminler edilir, akitlere şahit olarak takdir edilir.

⁵² Arapların ortak bir akideleri de yoktur. İbadetlerdeki maksat günlük ihtiyaçlar, servet elde etmek, zafer kazanmak, erkek evlatla şerefe ulaşmak gibi dünyevî maksatlardır. Ahiret inancı taşımamaktadırlar. Yeniden dirilmeyi inkâr etmekle, bir anlamda dünyevî hazları olanca arzuyla yaşamak kastedilmektedir.

⁵³ Cahiliye şiiri, şifahî geleneğin kaynağı durumunda algılanmaktadır. Şiir yaşamın her alanında etkisini göstermiştir. Öyle ki zorlu çöl koşullarında yaşayan bedevilerden mamur devletlerin saraylarına kadar Arap coğrafyasının tamamına yayılmış bulunmaktadır. Şiir bazen bir kervanın yürüyüşüne eşlik eden söz dizisi bazen günün yorgunluğuna karşı koyan içsel bir dil bazen de savaş meydanlarında cengaverleri cesaretlendiren bir dürtü olarak varlık bulmuştur. Onu meydana getirmede estetik bir kaygı taşınmamaktadır. Buna rağmen cahiliye şiiri akıl ve hikmete işaret etmektedir. Onun asıl konumu, düşmana karşı etkili bir silah olmasıdır. Bununla birlikte kabile övgüsünü temel konu olarak işlemek şiirlerin vazgeçilmezi durumundadır. Soy, şeref, kahramanlık ve evlat çokluğu, cahiliye şiirlerinin genel teması içinde bulunur. Bu yapısı dolayısıyla şairlere Arap toplumlarında çok yüksek bir konum tahsis edilmiştir. Şairler kabilelerinin değerli bilgeleridir. Onlar düşmana karşı silahtır ve bütün güçlerini şiirleriyle kabileleri için sarf etmektedir.

gitmektedir. Şair çoğunlukla düşmanlığı barışa, savaşı anlaşmaya, kısası diyete tercih etmiştir. Arap hayatında şairler adeta, savaşın çığırkanı ve şerrin açık davetçileri olmuşlardır.”⁵⁴ Şifahî geleneğin bir ürünü olan hitabet de Arapların önemli edebî faaliyetleri arasında şiirin üstlendiği görevi üstlenmiş bulunmaktadır.⁵⁵ Bir diğer kültürel değer olarak ensâb ilmi,⁵⁶ asabiyete ait değerlerin bir sonucu olarak Arapların kendini ifade etme biçimidir ve asabiyet menşelidir. Çünkü Hicaz bölgesindeki sert tabiat şartları, uçsuz bucaksız çöllük alanlar, ulaşım ve etkileşimin sınırlılığı, bedevi hayatı zorunlu kılarak merkezi bir otoritenin ortaya çıkmasını engellemiş bulunmaktadır. Dolayısıyla kavmî bir bütünlük anlayışı, bu coğrafyanın hemen her sathında kendisini hissettirmemiştir. Böylece mümkün olan bağlılık ve politik tavır, asabiyet/kabilecilik olarak tezahür etmiş bulunmaktadır. Bu çerçevede İbn Haldun (ö. 808/1406) da bedevîlerin ve yerleşik yaşayanların doğal bir varoluşa sahip olduklarını ve bunlara ait yasaları yapanların, onların gereksinimleri olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Gereksinimlerin bir sonucu olarak, Arap coğrafyası sakinlerinin hayatta kalabilmesinin biricik koşulu, kabile asabiyetidir.⁵⁸ Dolayısıyla asabiyet bağlamında “örf, âdet, anane ve geleneklerin yönlendirdiği cemaat hayatı, dışarıdan gelen her türlü baskı ve tehlikeye karşı ortak bir tavır almada güçlük çekmez olmuş, içteki sorunlar da yine aynı dayanışma ve karşılıklı

⁵⁴ Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 191.

⁵⁵ Hatip, toplum içinde şairden sonraki konuma sahiptir. Onlar, Arabistan’ın çeşitli yerlerindeki panayirlarda boy göstererek kabileler arası atışmaların icra edicileri olmuşlardır.

⁵⁶ Ensâb ilmi, soya verilen değerlerin bir tezahürü olarak Arap kültürel hayatının dinamiğini oluşturmuştur. Arapların soylarına aşırı düşkünlükleri yani asabiyetleri, bu ilmin doğuşunda en temel amil olmuştur. Çünkü Arap içtimai hayatının temel dayanağı olan asabiyet, devlet gibi bir otoritenin bulunmadığı Arap çöl hayatında fertleri çeşitli tehlikelerden koruyup güvenliğini sağladığı için çöl güvenlik sistemi içinde bir kalkan mesabesinde görülmektedir. “Araplarda ensâb ilmi mensuplarınca hazırlanan cetveller, kabile ve aşiretleri tasnif etmekte, asıl ataya ulaşınca kadar kabileler arasındaki akrabalık münasebetlerini ve kabilelerin birbirleriyle olan irtibatını açıklamakta, muhtelif kabilelerin birbirleriyle kaynaşmalarını, aslında meydana gelen ayrılmaları, aynı zamanda da karşılıklı kabile iltihaklarını incelemektedir.” Bkz. Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 209.

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2. Baskı (Ankara: Onur Yayınları, 2014), I: 216.

⁵⁸ Araplar, millet bilincinden uzak olarak kendileri dışındaki her bir kavmi, doğal düşman olarak tanımlanmışlardır. Çünkü diğer kabile mensupları, kendi soyundan gelmiyordu ve ortak menfaatler altında bir arada değildiler. Onların içine doğdukları sosyal yapının birlik ruhu, asabiyet ile karşılık bulmuştur. Can, mal, ırz güvenliğinin teminatı, kabile dayanışması yani asabiyet olarak belirmiştir. Sosyal hayatın korunması ve sürdürülebilmesi asabiyete bağlıdır. Her bir kabile mensubu için asabiyetin müspet bir rolü bulunmaktadır. Genelde kabilenin, özelde ise bireyin yaşamsal menfaati söz konusudur. Asabiyet, mensubiyet altında her bireye belirli sorumluluklar yükler ki, bir kabile mensubu bu sorumluluklardan asla kaçamamaktadır.

yardımlaşma içerisinde çözüme kavuşturulur”⁵⁹ olmuştur.⁶⁰ Mensubiyetin temel koşulu olarak Araplarda kan bağı, çok önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Asabiyet gereği kendi soyları, en üstün soy olarak kabul edilmektedir.⁶¹ Asabiyet, Arap sosyal hayatının en önemli yaşamsal unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Asabiyet, İslâm öncesi dönemde olduğu gibi İslamiyet’in tebliğ ve yayılma dönemlerinde de içtimai hadiselerin vukuunda, gelişmesinde ve nihayetinde, temel şekillendirici olgudur.⁶²

Asabiyetin, İslâm’ın tebliğinde olumlu etkilerinin de olduğunu görmekteyiz. Nitekim Hâşim oğulları kendi içlerinde Hz. Peygamberin tebliğini kabul etmeyip din konusunda ona muhalefet edenlerle aynı görüşte olmalarına rağmen asabiyet gereği O’nu düşmanlarına teslim etmekten imtina etmişlerdir. Karmaşık kabile ilişkileri, İslâm’ın ilk tebliğ döneminde İslâm müntesiplerinin tasfiye edilmesine izin vermemiştir. Çünkü kabile mensuplarından herhangi birine karşı yapılacak kanlı bir saldırı, Mekke’de kapsamlı bir iç savaşa neden olabileceği gerçeğinden hareketle İslâm’ın tebliği, akraba aleyhtarlığı ve civar adı verilen sığınma hakkı verme düzeninin gözetilmesi ile mümkün olabilmıştır.⁶³ Bu durum İslâm’ın yayılmasında kabile dayanışmasının olumlu bir örneğini sunmaktadır.

⁵⁹ Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, 1. Baskı (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 116.

⁶⁰ “Asabiyet, kabilenin her ferdine kabile nizamı ve örfüne boyun eğmeyi, başka kabilelerle yapılmış olan anlaşma kurallarına uymayı, kabile reisi ve komutanların emirlerine tereddütsüz itaat etmeyi zorunlu kılar. Kabile üyesi kabilenin ortak kurallarına uymak zorundadır. Çünkü kabile, bu itaatin karşılığında kendisine kabile vatandaşlığını kazandıran himayeyi sunmaktadır. Himaye ise bir kabile üyesi için hayat sigortası mesabesinde.” Âdem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 56.

⁶¹ Üstün soy kabulünün sonucu olarak Arap kabileleri, yaşadıkları tüm erdemleri atalarından aldıklarına inanmışlardır. Şecerelelerini en uzak ataya kadar ulaştırmaya girişmişler ve bununla iftihar etmişlerdir. Soylarını yüceltip neseplerinin üstünlüğünü dile getirmek, diğer kabilelerle girilen tüm etkileşimlerde kendini göstermiştir. Ferdi istisnaları olsa da bir bütün olarak hiçbir kabile herhangi bir kabilenin himayesine girmeyerek temel özgürlük ideallerini oluşturmuşlardır. Ortak bir düşmana karşı girilen bir savaşta bile diğer kabilenin komutasında savaşmaktan imtina edip kendi kabile komutanının idaresi altında savaşmayı yeğlemişlerdir.

⁶² Hz. Peygamber, İslâm dininin yayılması için asabiyetin birleştirici yanından istifade etmeye çalışmıştır. Mekke sınırları dışına taşarak tüm Arap kabilelerini, Arap asabiyeti altında birleştirmeye koyulmuştur. Cahiliye dönemi asabiyet anlayışı, Arap kabilelerin bir araya gelmelerine imkân tanımazken, Hz. Peygamberin din kardeşliğini esas alan çalışmaları, kendine çıkış noktasını kabile dayanışmasında bulmuştur. Asabiyeti Hz. Peygamberin siyasal yapılanmasını hazırlayıcı etkenlerden biri olarak da görmek mümkündür.

⁶³ Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap Siyasal Aklı*, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 107.

Arap toplumunda İslâm'la birlikte ilk siyasal örgütlenme Hz. Peygamber etrafında şekillenmiştir. Hz. Peygamber ilk siyasi figürdür. Onun liderliği, kabile liderliği değil dini-siyasi bir liderliktir. O, ilahi bir görev olan tebliğle birlikte liderlik misyonunu da yüklenmiş bulunmaktadır.⁶⁴ Yukarıda da anıldığı üzere asabiyyetin artık kendileri için koruyucu olmaktan çıktığı durumda Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber ve ashâbı, burada sosyal ve siyasal hayatın doğrudan kurucuları oldukları bir yapıyı inşa etmişlerdir. Hz. Peygamberin devlet başkanı konumunda olduğu Medine kent devleti, Müslümanların kendilerine özgü değerlerinin de inşasına zemin hazırlamıştır.⁶⁵ Sistemli bir devlet yapılanmasının görülmediği Arabistan yarımadası, Hz. Peygamberle birlikte merkezi otorite etrafında teşkilatlanarak hukuk kurallarının işler olduğu siyasi bir yapıya kavuşmuştur.⁶⁶ O'nun dönemi, din esasına dayalı ümmet birliği şeklinde varlık bulmuştur. Muarızlara karşı cihat anlayışı, bu birliği oldukça güçlendirmiş, yek vücut halinde ihtilaflardan uzak, İslâm adı verilen bir sistem inşa edilmiştir "İslâm hangi kabileden olursa olsunlar bireylere yöneldiği için, bireyler arasında kabile içinde var olana benzeyen dayanışma bağlarını yaratmıştır."⁶⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber, ilk kurucu tecrübe olarak Medine kent devletinin lideridir.⁶⁸ Onun sosyal ilişkileri düzenleyen tasarrufları vahiy merkezli olduğu için din-devlet birlikteliğine çağrışım yapmaktadır. Kısaca Hz. Peygamberin hicretle birlikte tüm gayreti, dinin bekası için toplumsal örgütlenmeyi sağlamak olmuştur.

⁶⁴ Bu konumu kendisi ile beraber hareket eden ilk İslâm cemaatinin oluşup devam etmesi, dolayısıyla İslâm'ın bekası için birtakım kararlar almasında onu muhayyer kılmıştır. Hz. Peygamberin baskı ve zulüm altında kalan bir grup sahâbesini emniyetli bulduğu Habeşistan'a göndermesi himayesi altına girilecek bir sistemin gerekliliğini amaçlar görünmektedir. Zira siyasi bir otoritenin koruması altında bulunmamak hem İslâm'ın hem de müntesiplerinin varlığını tehlikeye sokmaktadır. Medine'ye hicret etmesi de bu minvalde alınmış bir karardır.

⁶⁵ Bir arada bulunmanın gereği olarak sosyal altyapı inşa edilmiştir. Dini hayatın yaşanır olmasına yönelik ortak fayda etrafında birleşilmiştir. Medine vesikası ile Medine topluluklarının uzlaşmaya dayalı müşterek yaşamları güvence altına alınıp dini otoritenin sahibi olan Hz. Peygamber, Medine vesikası ile birlikte siyasi otoritenin de yegâne sahibi olmuştur. Medine'de konuşlu Yahudi kabilelerinin sürgün edilerek Medine'den çıkarılması, bu siyasi otoritenin sınırları kesin çizgilerle çizilmiş en belirgin yaptırımıdır.

⁶⁶ Mekke'de nazil olan ayetlerden farklı olarak dini ve sosyal hayatı düzenleyen tüm hükümler, Medine döneminde teşri kılınmış bulunmaktadır. İslâm devleti ve tebaa için gerekli hukuk, nazil olan ayetlerden üretilmiş, devletin bekası bu İslâmî ilkeler üzerine inşa edilmiştir.

⁶⁷ Câbiri, *Arap Siyasal Akli*, 117.

⁶⁸ Hz. Peygamber eliyle siyasi otoritenin sağlanması, hicretle birlikte, muhacirlerin yeni topluma intibakını sağlayıp yaşayışlarını örgütlemekle başlamıştır. Bunun ilk örneği, kardeşlik (muâhât) anlaşmasıdır ki kardeşlik anlaşması ile birlikte nesep kardeşliğinin yerini bundan böyle din kardeşliği almıştır.

Hız. Peygamberin vefatıyla birlikte peygamberlik sona ermiş, vahiy tamamlanmış fakat İslâm dininin farklı coğrafyalara yayılması tüm ümmeti kapsayan bir görev olarak devam etmiştir. Hız. Peygamberin vefatından sonraki dönemde dini, askeri ve siyasi otorite, bir arada olarak Râşit halifelerce sürdürülmüştür. Râşit halifeler, İslâm devletini Hız. Peygamberin bıraktığı konumdan daha ileri safhalara taşıma sorumluluğunu hissetmek durumunda kalmışlar, O'nun dini misyonuna niyâbeten ve ümmetin liderliğine de vekâleten, kurulu düzeni ve birliği idame ettirme gayretine girişmişlerdir. "Hız. Peygamberin vefatından sonra bir yönetim şekli bulma ihtiyacı ile karşı karşıya gelen Sahabe, doğal olarak çok eskiden beri bildikleri ve alışık oldukları başkanlık modelini benimsemişlerdir."⁶⁹ Hız. Ebû Bekir'in başkan olarak seçilme süreci siyasi bir başarı olarak görülmüş ve bu siyasi başarının kazanılmasında, Beni Saîde toplantısına katılan Muhacirlerin temsilcilerinin becerileri kadar Ensar arasındaki çekişmenin de etkili olduğu kanaati şüyu bulmuştur."⁷⁰ Böylece, Hız. Ebû Bekir'in seçimiyle "Mekke dönemindeki küçük ama inançlı ve birbirine iman bağıyla sıkı sıkıya bağlı cemaat, Medine döneminde kurulan site-devletin çekirdek kadrosunu ve temel taşlarını oluşturmuştur."⁷¹

Hız. Peygamberin vefatından sonra hem Müslümanlardan bazı kabilelerin kendi içtihatlarıyla zekâtı kendi kabilesinin fakirlerine vermek istemeleri, dolayısıyla Hız. Ebû Bekir liderliğindeki merkezi otoriteyi tanımamaları⁷² hem de siyasi ve ekonomik nedenlere dayalı olarak gerçekleşen irtidat hareketleri -ki buna ridde olayları denir- onun yüz yüze kaldığı başlıca ağır siyasi problemlerdir.⁷³ Çünkü mesele dini-siyasi bir içeriğe sahiptir. "Onun hilafeti sürecinde ortaya çıkan ridde hadiseleri, Hulefâ-i Râşidîn döneminin en önemli siyasi krizlerinden biri, aynı zamanda askeri nitelikli ilk büyük operasyonu olma özelliğini taşımaktadır."⁷⁴ Hız. Ebû Bekir, halifeliği döneminde, tüm

⁶⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 80.

⁷⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 6. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 30.

⁷¹ Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 81.

⁷² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 123.

⁷³ "Kabile asabiyeti düşüncesiyle Allah Resûlünü (sav) âlemşümûl bir peygamber değil, Kureyş hakimiyetinin ve otoritesinin bir sembolü olarak gören Arap kabileleri, onun vefatıyla birlikte Kureyş'e karşı çıkmak, iktidar hususunda onunla yarışmak için Kureyş'e boyun eğmeyeceklerini ilan etmişlerdir." Bkz. Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 148.

⁷⁴ Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 143.

toplumu kuşatan siyasi bir tecrübe olarak asabiyyetin İslâm toplumu üzerindeki tesirini azaltmaya çalışmış, denetim ve teftiş yoluyla devlet memurlarını sürekli gözetim altında tutmuş ve istişareyi yönetim prensibi olarak muhafaza etmiştir.⁷⁵ Onun, asabiyyetin etkilerini azaltma çabaları arasında kendi kabile üyelerini ve Hâşim oğullarını idari kadrolardan uzak tutması ve kabileler arası denge politikaları uygulaması gösterilebilir. Bu uygulamalar yönetimin bir aile saltanatına dönüşmemesi için gösterilen olumlu çabaya işaret etmektedir. Genel kanaate göre Hz. Peygamberin olmadığı bir toplumsal hayata intibak sürecini O'na niyâbeten, başarıyla idare ettiği düşünülmüştür. İslâm toplumunun ilerleyen süreçte kimler tarafından ve nasıl yönetileceğine dair bir siyasi ölçü de ihdas etmemiştir.

Stratejik zekâsı ile Hz. Ömer, ⁷⁶ devraldığı siyasi yapıyı çok daha ötelere taşıyarak kendisinden sonra İslâm toplumunun idari sisteminde karşılaşılabilecek olası kurumsal bazda sorunların önünü kesmiş bulunmaktadır. Hz. Ömer'den sonra, muhtemel kuruluş nedeni, kendisinden sonra İslâm ümmeti içerisinde yeniden kabile asabiyyetine dayalı olası bir karışıklığa sebebiyet vermemek olan fakat arzu edilmeyen bir sonuç olarak asabiyyetin belirleyici olduğu şura seçiminde⁷⁷ Hz. Osman, İslâm toplumunun yeni lideri olarak belirlenmiştir. Hz. Osman'ın halife olarak seçilmesi, asabiyyet bağlamında Emevîler'in iktidarı ele geçirmeleri olarak algılanmış bulunmaktadır. Onun seçimiyle, içlerinde iktidarla ilgili kabilevî bir görüşün belirginleşmeye başladığı Hz. Ali taraftarları, memnun olmamışlardır.⁷⁸ Diğer yandan Hâşim oğulları ile köklü bir itibar ve iktidar yarışında olan Ümeyye oğullarına iktidar kapısı da açılmış bulunmaktadır.⁷⁹

⁷⁵ Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyyet*, 155.

⁷⁶ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 130.

⁷⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 136-138. Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyyet*, 172. Câbiri, *Arap Siyasal Aklı*, 178.

⁷⁸ Louis Gardet-Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 58.

⁷⁹ İlk iki halifenin tersine Hz. Osman, kabileler arası denge siyasetini gözetmemiş, aksine sadakati elde etme düşüncesiyle Emevîlik unsurunu, yönetimde tercih etmiştir. İdari görevlere, yakın akrabaları olarak Emevî mensuplarını atması ve onların elinde bulundurdıkları yetkileri kötüye kullanmaları Hz. Osman'a karşı getirilen başlıca eleştirilerdendir. İdari kadrolara atanan Emevî mensuplarının tasarruflarında ileriye gitmeleri ve Hz. Osman'ın yumuşak tavrı bu eleştirilerin dozunu artırmış, sonunda halifenin şehit edilmesine kadar vararak İslâm tarihinin en kanlı olaylarının yaşandığı dönemin alt yapısını kendisinde

Hız. Ali d6nemi ise Hız. Osman d6neminden kalma bir6ok sorunun etkisiyle g6çl6 bir iktidar yapısının oluşturulamadığı bir d6nem olarak bilinmektedir. Bunun belirli nedenleri vardır. Hız. Ali'ye, Hız. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Medine'de, hen6z istikrara kavuşmamış şartlarda biat edilmiştir.⁸⁰ Bununla beraber, Hız. Osman'ın şehadetine neden olan isyan hareketiyle birlikte Medine merkezli bunalım, i6eride kılı6 sallamak zorunda kalan bir İşl6m ordusunu y6netmenin g6çl6g6n6 doğurmuştur.⁸¹ Hız. Ali'nin ilk siyasi problemi, M6sl6manların tamamının biatını alamadığı i6in meşruiyet sorunu yaşamasıdır.

Kendine 6zg6 değerleriyle ve k6klerini ge6mişten alan siyasi oluşumla birlikte R6şit halifeler d6nemini m6teakiben, Arap siyasal tavrının aslına r6cu ettiğini s6ylemek m6mk6n g6r6nmektedir.

Se6imi, biati, bug6nk6 deyişle demokrasiyi esas alan Hulefa-i R6şidin y6ntemine alternatif olmak 6zere nesep (soy sop) y6ntemi ortaya 6ıkmış, gittik6e geliştirilerek kendine 6zg6 bir yapılanmaya kavuşmuştur. (...) His ve tepkiye dayalı siyasi bir kuruluş niteliği taşıyan şiilik, bu hususiyeti sebebiyle, 6zellikle mezheplerin kuruluş d6nemlerinde k6t6 niyetli bir6ok şahıs ve guruplar tarafından istismar edilmiştir.⁸²

Sonuç itibariyle Hız. Peygamberin gelişmeye ve ilerlemeye m6sait bir devlet bırakarak vefatından sonra doğal bir s6re6 olarak hilafet, Hız. Eb6 Bekir ile başlamış, İşl6m'ın 6nceliğini ve İşl6m aleminin birliğini resmen ifade eden bir otorite olarak var olagelmiştir. R6şit halifelerin se6iminde yer alan akt6rler, sıradan akt6rler değillerdir. Onların karizmatik/ontolojik stat6s6, sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Hız. Peygamber d6neminin hemen ardından akrabalık ve cemaat, eylemleri yapılandırın bağlar meydana getirmiştir. Eskiler tarafından derlenip toparlanmış ve yine onlardan devralınmış team6ller hem etik hem de pratik bir anlamsal i6eriğe sahip olmuştur.

bulmuştur. Onun d6neminin sorgulanıyor olması kendisinden 6nceki ilk iki halifenin d6nemlerinin de sorgulanmasına neden olmuş bulunmaktadır. Bkz.Mehmet Salih Gecit, *Sahabe D6neminde Siyaset*, 1. Baskı (Ankara: T6rkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 96.

⁸⁰ C6biri, *Arap Siyasal Akli*, 106.

⁸¹ Cemel ve Sıffın savaşları ile birlikte hakem olayı, İşl6m siyasi tarihinde derin izler bırakan 6c b6y6k hadise olarak g6sterilmektedir. Bu hadiseler, iman amel ilişkisi, bir M6sl6manı 6ld6ren diğer bir M6sl6manın durumu gibi kelami sorunları ve Haricilik gibi başlangı6ta siyasi, sonrasında dini nitelik taşıyan bir yapılanmayı beraberinde getirmiştir. Hem siyasi hem de itikadi anlamda Sahabenin ihtilaf yaşadığı en 6alkantılı d6nem, Hız. Ali'nin d6nemi olmuştur. Bu d6nem siyasi savrulmaların yaşandığı en kargaşalı d6nemdir. İ6 isyanlarla ve kargaşayla ge6en hilafeti, Haricilerin d6zenlediği bir suikast ile son bulmuştur.

⁸² Bekir Topaloğlu, *Em6li şerhi*, 81.

1. TEMEL SİYASİ KAVRAMLAR BAĞLAMINDA *POLİTEİA* VE *ŞERHU'L-MEVÂKİF*

“Devlet ve siyasal kurumların kuruluşu, gelişimi, amaçları, işleyişleri ve bunlar arasındaki ilişkilerin yanı sıra siyasal katılım, siyasal değişim, siyasal önderlik ve siyasal kararların analizlerini içine alan bir çalışma alanı”⁸³ olan siyaset bilimi, teorik ve pratik tanımlamalara imkân veren bir kavram evrenine sahiptir. Siyaset, devlet, iktidar, otorite, egemenlik, meşruiyet, cemaat/toplum kavramları, bu evrenin başlıca kavramları olarak ele alınmaktadır.⁸⁴ Farklı siyasal anlayışlar, bu kavramlara farklı anlamlar yükleyebilmektedirler. Dolayısıyla tarihin herhangi bir döneminde herhangi bir politik tavra göre söz konusu kavramın ifade ettiği anlam, bir diğerine göre farklılık arz edebilmektedir. Bu görece durum semantiğin konusu olmakla birlikte, iki farklı medeniyetin kavramsal siyasi haritasını çıkarmada ve bunları karşılaştırarak gerekli malumatı elde etmede yardımcı oldukları düşünülebilmektedir.

1.1. Siyaset

Siyaset kavramı, toplumsal bir olguya işaret eden kavramlardan biridir. Bir uğraşı, bir faaliyet alanını çağrıştırmaktadır. Siyasete dair en eski tanımlardan biri, Eski Yunan’da oyun yazarı olarak bilinen Aristophanes (MÖ. 446-386) tarafından yapılmıştır ki ona göre siyaset, bir yönetim sanatı, becerisi ve yeteneği olarak görülmektedir.⁸⁵ Eski Yunancada kent anlamına gelen “Polis” kelimesinden türetilmiş olan politika kavramının anlamdaşı olarak siyaset, bir devlet etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Konumuzla yakın ilişkisi bakımından siyaseti yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında tanımlayan Mâverdî’ye (ö. 450/1058) göre de siyaset yöneticinin sanatıdır.⁸⁶ Yine *Politeia*’da da idealize edilen siyasi yaklaşım, devleti yönetme sanatı, becerisi ve bilgisi

⁸³ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 267.

⁸⁴ Kur’an’da temel siyasi kavramlar, şura, emri bil maruf, nehyi anil münker, adalet, biat, itaat olarak temel meseleleri ele alacak şekilde kapsamı dar tutulmuştur.

⁸⁵ Yüksel Taşkın, “Siyaset Nedir?”, *Siyaset*, ed. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 24.

⁸⁶ Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, 2. Baskı (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 324.

olarak siyasetin kendisidir. Siyasetin bir yönetim sanatı olarak ele alınmış olması en dar anlamıyla ve *Politeia*'da ortaya konulan ideal devlet düzeni, bu dar tanımın kapsamını örneklendiren siyasal bir devlet düzenidir. Mâverdî örneğinde olduğu üzere İslâm siyaset geleneğinde de siyaset kavramının bu dar çerçevede ele alındığı görülmektedir. Özellikle Sünni ekol siyaset geleneği açısından bu dar çerçeveyi oluşturan temel etmen, Hz. Peygamber ve raşit halifeler dönemi siyasi yaklaşımlar itibarıyla oluşan malumat olarak düşünülebilmektedir. İslâm alimlerinden Gazzali, (ö. 505/1111) siyaseti kısımlara ayırıp tüm toplumu maddi ve manevi yönden idare ederek hem bu dünyanın hem de ahiretin kanunlarını öğretmek olarak, İbn Haldun, insanlar arasında ilahi ahkâmın tenfiz ve tatbik edilmesine yönelik Allah'ın kullarındaki hilafeti olarak, Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) ve İbn Âkil (ö. 512/1188) gibi alimler de bunlara yakın ifadelerle tanımlamışlardır.⁸⁷ Görüldüğü üzere İslâm alimlerinin siyaset tanımları dünya ile birlikte ahireti de kapsam dahilinde tutarak siyasetin dini boyutuna diğer bir ifadeyle din ve dünya birlikteliğine gönderme yapmaktadır. Çünkü Kur'an'da siyaset, iktidar ve siyasi sistemi ilgilendiren kavramların varlığıyla birlikte İslâm tebaasının iman, ibadet, iyiliği emir, kötülüğü men yeryüzünün ıslahı bozulma ve kokuşmayı ortadan kaldırmak gibi sosyal/politik bir düzen kurmak nihai amaçtır.⁸⁸ Kur'an'daki bu çerçeve, siyasetin din ve dünya birlikteliğine ilişkin genel kanaatin oluşmasındaki itici kuvvet olarak düşünülebilmektedir.

Siyasetin tanımı elbette yukarıdakilerden ibaret değildir. Örneğin bir modern dönem kavramı olarak siyaseti üretim ilişkileri bakımından ele alanlara göre “siyaset belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişmesi için gerekli olan iktisat dışı koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşdır.”⁸⁹ Bu tanımları çoğaltmak mümkündür.

Şerhu'l-Mevâkıf örneğinde olduğu üzere Ehl-i Sünnet gelenek içerisinde İmamet bahsi, dolayısıyla yönetişimin çerçevesi, “siyasal kültürün nesnesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. “Tarihsel birikimin algılanışına, bireyin kimlik ve bağımlılıklarının oluşumuna biçim veren, ulus yahut grupların uzun tarihsel süreçler sonucu elde ettikleri

⁸⁷ Mehmet Salih Gecit, *Sahabe Döneminde Siyaset*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 7.

⁸⁸ Gecit, *Sahabe Döneminde Siyaset*, 15.

⁸⁹ Cem Eroğul, “Siyaset Kavramı Hakkında Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 29/02 (1974): 115.

siyasal bilgi ve deneyimler”⁹⁰ olarak tarif edilebilen siyasal kültür, ilk İslâm müntesipleri olarak Hz. Peygamber ve raşit halifeler dönemleri başta olmak üzere Arap siyasal tarihi üzerinde etkin rol oynamakla kalmamış, Abbasi devletinin otoritesini -içerisinde Türk devletlerinin de bulunduğu- farklı devletlere devretmesinden sonra da bu devletler üzerindeki etkisini devam ettirmiştir. Bu yapısı itibariyle *Şerhu'l-Mevâkıf* örnekli Ehl-i Sünnet geleneğinin siyasal anlayışı, “siyasal kültür etkileşimli” olarak incelenmeye imkân vermiş bulunmaktadır. Çünkü hilafetin elde edilmiş biçimi ve meşruiyet üzerinde yoğun ikna çabalarının görüldüğü *Şerhu'l-Mevâkıf*’teki imamet bahsi, temel dayanaklarını dönemin coğrafya şartlarının oluşturduğu sosyal yapıdan hareketle gerekçelendirmektedir. Bir diğer ifade ile *Şerhu'l-Mevâkıf* örneğinde olduğu üzere Ehl-i Sünnet anlayışında siyasetin teorik bir çerçevede ele alınmayışında siyasi-kültürel kodlar etkili olmuştur. Bu durum gerekçesini Kur’an ve sünnette bulmaktadır. “Kuran ve Hz. Peygamberin sünnetine bakıldığında insanlığın ortak değerleri, birikimleri deneyimleri dikkate alınmış, topluma ve yapıya uygun değerler muhafaza edilmiştir.”⁹¹ “İslâm’ın siyasal dilinin de kökeni Kur’an’a, Hz. Peygamberin geleneklerine ve ilk dönemdeki Müslümanların uygulamalarına dayanmaktadır.”⁹²

“Siyasal teori ise somut siyasal olay, kurum ve ilişkileri, söz konusu olay, kurum ve ilişkilerle ilgili soyut genellemelerle uyum içinde anlama ve açıklama girişimidir.”⁹³ Bu girişim, en güzel ifadesini *Politeia*’da bulmuş görünmektedir. *Politeia*, bir anlamda “siyaseti kimler yapmalı?” sorusunu teorik olarak cevaplamaktadır. Ehl-i Sünnet gelenekte ise bu soru pratikte cevabını bulmaktadır. İlgili izahat egemenlik başlığı altında verilecektir. Teorik içerik itibariyle *Politeia*’da devlet, mantıksal tutarlılığa sahip bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynağını idealar dünyasından alan devlet organizasyonu, toplumun tüm birimlerini teorik olarak sistematize ederek siyaseti inşa etmiş bulunmaktadır. Bu inşa sürecinde hali hazırda var olan toplumsal gruplar/sınıflar formel olarak yoğunlaştırılarak devletin içine işlenmiştir. Tüm bireylerin varlığı, devlet organizasyonuna sıkı sıkıya bağlı, organizmacı anlayışla ele alınmış bulunmaktadır.

⁹⁰ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 266.

⁹¹ Abdurrahman Altuntaş, *Kur’an’da Temel Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 238.

⁹² Bernard Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, 2. Baskı (Ankara: Phoenix Yayın evi, 2011), 18.

⁹³ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 267.

Politeia'da siyaseti şekillendiren başlıca unsur, “komünal yapı” olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un devlet anlayışındaki temel formülasyon, iyi düzenlenmiş toplum, düzeni egemen kılmak ve üstün insan vurgularıyla, site ve filozof arasındaki çatışmanın karara bağlandığı sağlam bir zemine oturtulmuş görünmektedir. Siyaset bunun içindir. Bu zemin idealar doktrini ile ilişkilidir. Platon'un *Politeia*'da ele aldığı ideal devlet tasarımının idealar doktrini ile ilişkisi, bu tasarımın idealar dünyasına ait bir form olarak sunulması şeklinde anlaşılmaktadır. Tasarımın kusursuzluğu, formların en ayırt edici özelliği olan herhangi bir değişiklikten bağımsız olmalarına dolayısıyla mükemmel olmalarına dayanmaktadır. Bu ilke, tüm evrenin ahengini kendisinden aldığı ana ve birleştirici bir ilke çıkarımına götürmektedir. Bu düşünce serüveni, Platon'un filozof kralın yönetimiyle erişilebilecek en ideal devlet tanımına ulaştırmış bulunmaktadır.

1.2. Devlet

Devlet, sözlükte “Halk (insan unsuru), ülke (toprak unsuru) ve egemen bir siyasi otoritenin (egemenlik unsuru) birlikteliğinden oluşan siyasal örgütlenme, belli bir ülkede meşru egemenlik iddiasıyla, o ülkede yaşayan bütün insanların hak, görev, sorumluluk ve davranışlarının kontrolünü elinde tutan siyasi kurum”⁹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda devlet, günümüz Afrika kabilelerinden eski Yunan kent devletlerine, geçmişin devasa imparatorluklardan Yahudi, İslam vb. dinsel politik-toplumlara kadar her yönetim biçimini, belli bir toprak parçasında meşru, hükmetme kudretini elinde bulunduran, içerisinde kamusalılığı barındıran her türlü teşkilatlanmayı ifade etmiş olmaktadır.

Siyaset felsefesinin temel kavramı, “devlet”, en temel sorunu da devletin varlığı sorunudur. Devlet olgusuna ilişkin temel soru ise “Devlet nedir?” ya da “Devlet ne içindir?” sorularıdır. Birbiriyle ilişik bu iki soruya cevap vermek için çıkış noktası olarak onun köken sorununu ele almak gerekmektedir.

“Tarıma bağlı olarak nüfusun çoğalmasıyla, toplanan ve üretilen besinlerin dağıtımının kabile büyükleri tarafından yapılmasının devletin çekirdeğini oluşturduğu

⁹⁴ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 69.

düşünülmektedir.”⁹⁵ Çünkü ilkel toplumlarda toplumsal düzenin sağlanması ve korunması, kabile liderlerinin sorumluluğunda bulunmaktadır. Devletin oluşumuna dair kanaatlerin çıkış noktası, düzen ilkesinden hareketlidir. Düzen ilkesinin kaynağı da evrendir. Sokrates (MÖ. 469-399) öncesi düşünürlerden Sofistlerle birlikte dikkatlerin doğadan insana çevrildiği ve toplumda iyi bir düzenin olması ilkesinin dayanağını doğadaki bu uyum ve düzenden aldığı görülmektedir. Aristoteles (MÖ. 384-322) ise *Politika* adlı yapıtında insanı “siyasal canlı”⁹⁶ olarak tanımlamasından mülahem onun, belirli bir amaç için bir arada bulunmanın gereği olarak, bir toplum/devlet anlayışı öngördüğü söylenebilmektedir. Platon ise *Devlet* adlı yapıtında “Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır?”⁹⁷ diye sorarak, devletin doğuşunun, insanın doğasından kaynaklandığına gönderme yapmaktadır. Yani Platon’a göre bir anlamda devletin kuruluşu, doğal bir neden olarak, insanın doğal gereksinimlerini karşılamaya dayanmaktadır. Bu tasarım, yasalar adlı yapıtında da karşımıza çıkmaktadır.⁹⁸

Modern siyaset felsefesinde devletin kökenine ilişkin birçok açıklamalar yapılmıştır. Bu konuda tarih bize nesnel veriler sunmamaktadır çünkü ilk kurulan devletin bilgisine ulaşmak imkansızdır. Dolayısıyla devletin varlığını temellendirmek üzere, onun varoluş nedenini yani kökenini açıklamaya çalışan siyaset kuramları bir varsayımdan hareketle onu temellendirmeye çalışmaktadır. Sofistlerle birlikte doğadan insana yönelmenin sonuçları olarak ortaya çıkan Platon ve Aristoteles’e ait bahis konusu temellendirmelerin yanında, bu alanda Rousseau (MS.1712-1778), Hobbes (MS.1588-1679), Bodin (MS. 1530-1596), Locke (MS.1632-1704), Montesquieu (MS.1689-1755), Machiavelli (MS.1469-1527), Marks (MS.1818-1883) ve İbn Haldun gibi düşünürler, devlet ve kökeni üzerine çeşitli görüşler bildirmişlerdir. Bu temellendirmelerin merkezinde doğa durumu varsayımı bulunmaktadır. Doğa durumunda siyasal

⁹⁵ Bıçak, *Devlet Felsefesi*, 25.

⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

⁹⁷ Platon, *Devlet*, 54.

⁹⁸ Platon, *Yasalar*, 3. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayın evi, 2007), 125.

örgütlenme yoktur, insan, örgütlenmemiş toplum dışında henüz bozulmamış olarak tasarlanmaktadır.

Doğa durumu terimi, Hobbes, Locke ve Rousseau benzeri düşünürler veya siyaset felsefecileri tarafından geliştirilen toplum sözleşmesi anlayışının en temel unsurunu meydana getirir. Doğa durumu söz konusu anlayışta, insanların devletin kuruluşundan, pozitif hukukun tesisinden önceki durumunu ifade eder. Politik otoritenin olmadığı böyle bir durumu Hobbes fiili, Locke ise potansiyel bir savaş durumu olarak tanımlarken, onda sadece özgürlüklerin var olduğunu, hak ve yükümlülüklerin ise ancak toplum sözleşmesinden sonra gündeme geldiğini anlatmak istemiştir.⁹⁹

Hobbes'a göre doğa durumunda herkesin her şeye hakkı vardır, dolayısıyla kimse doğanın belirlediği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip değildir.¹⁰⁰ Rousseau, doğada bireysel direnme güçlerinin hayatta kalmak için kendilerine yetmediği durumlarda insanların yaşam biçimlerini değiştirmelerinin zorunlu olduğunu, aksi halde yok olup gideceklerini ve bu ilkel durumun, sürdürülemez olduğunu bildirmektedir.¹⁰¹ Ona göre, “her bireyin malını ve canını tüm ortak gücüyle savunan öyle bir toplum biçiminin bulunması gerekir ki, bu toplumda her birey hem herkesle bir olduğu halde sadece kendine itaat etsin ve kendisi kadar da özgür olsun.”¹⁰² Rousseau'ya göre sözleşme öncesi durum doğa durumu olmakla birlikte, herkesin eşitlik içinde yaşadığı bir durum olarak tasarlanmıştır. Locke'a göre doğa durumu ise, hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur.¹⁰³ Bodin'e göre ise, devletin kaynağı tanrı olmadığına atıfla, ailedir. Ataerkil aile anlayışından yola çıkarak devletin reisini kral ve devletin kaynağı olarak aileyi belirlemiştir.

Teorik olarak doğa durumundan çıkış, bir sözleşmeyi gerektirmektedir. Buna bağlı olarak toplum sözleşmesi tasarımı, doğa durumu tasarımından doğmaktadır. Toplum sözleşmesi ise sözlükte, “sosyal bir varlık olarak insanın başkalarıyla bir arada yaşamasının zorunluluğundan hareketle, toplumdaki bireylerin birbirlerine katlanma, karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve iş bölümü ilkelerine dayalı olarak, söz konusu

⁹⁹ Cevizci, “Felsefe Sözlüğü”, 131.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 6. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992), 92.

¹⁰¹ J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 4. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 66.

¹⁰² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 67.

¹⁰³ John Locke, *Yönetim üzerine İkinci İnceleme*, 2.Baskı (Ankara: Ebabil Yayınları, 2012), 9.

bireyler arasında gayri ihtiyari biçimde oluşan anlaşma”¹⁰⁴, siyaset felsefesi literatüründe ise “bireylerin devletin kuruluşundan veya sivil toplumun tesisinden önce ya aralarında yada politik otoriteyle yaptıkları anlaşma”¹⁰⁵ olarak tanımlanmaktadır.

Devlet ve devletin kökenine ilişkin malumatta Platon’un *Politeia*’da devletin doğuşuna, insanın doğasından kaynaklandığına gönderme yaptığından bahsetmiştik. Ona göre bu doğal süreç, gereksinimlerin gereği olarak anlaşılmalıdır. Gereksinimler, var oluş sebebine uygun olarak devlet adı verilen bir kurum ile organize edilmiştir. *Politeia*’da devleti idealize etmenin gerekçesi, bu organizasyonun formel şemasını ortaya koymakla gösterilmiştir. O, Hocası Sokrates’in “polis” düzeninin Sofist düşüncenin etkisiyle kaosa sürüklenmesine karşı duruşunu ve siyasi nedenlerle idama mahkûm edilmesini görmüş, Pelonoppes savaşlarını gençlik yıllarında yaşamış bir figürdür. Dolayısıyla Platon, siyasetle yakından ilgilidir. Siyaset, Platon’un yaşadığı dönemde tüm Grek medeniyetinin başlıca toplumsal yönelimi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki kamusal hayatın dışında kalmak bir erdemsizlik olarak görülmüştür.¹⁰⁶ İrili ufaklı yaklaşık iki bin site devletinin yer aldığı Eski Yunan coğrafyasında krallık, aristokrasi, demokrasi, oligarşi gibi farklı siyasi yönetim biçimleri bulunmakta ve vatandaşlar -özgür erkekler olarak- kamusal alanda karar alma süreçlerine katılmışlardır.¹⁰⁷ Platon döneminde Antik Yunanla ilgili kayda değer siyasal ve sosyal anlatı, Atina ve Sparta Polisleri özelinde¹⁰⁸ ve gerekli malumat, site devleti, savaşlar ve yönetim biçimleri şeklinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla radikal de olsa Platon’un idealize ettiği devlet, içinde bulunduğu toplumun siyasal sorunlarına çözüm üretebilme kapasitesi sunmaktadır. Siyaset ve insan eğitimi bağlamında bu radikal bakış, *Politeia*’yı kuşatmıştır. Devlet, *Politeia*’nın konusudur. Başat görevi ise adaleti sağlamaktır. Ahlaki bir erdem olarak adalet, onun yapıtında siyasal bir erdeme dönüşmektedir. Özel ve kamusal düzen arasındaki her türlü ayrımın ortadan kaldırılıp çok ilerilere götürüldüğü siyasal bir reform olarak *Politeia*, mantıklı ve tutarlı bir devlet

¹⁰⁴ Demir – Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 294.

¹⁰⁵ Cevizci, “*Felsefe Sözlüğü*” 424.

¹⁰⁶ Bican Şahin, “Antik Yunanda Siyasal Düşünce”, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, ed. Bican Şahin – Kerem Yavaşca (Ankara: Orion Kitabevi, 2020), 14.

¹⁰⁷ Şahin, “Antik Yunanda Siyasal Düşünce”, 13.

¹⁰⁸ Susan Wise Baurer, *Dünya Tarihi*, 2. Baskı (Ankara: Say Yayınları, 2015), I: 147.

düzeni ortaya koymuş bulunmaktadır.¹⁰⁹ Platon'a göre devlet, özü itibariyle bir insan felsefesi olarak sunulmuştur. İnsan ruhuna işlevsel yönüyle yüklenen parçalar, devlete de yüklenmiş bulunmaktadır. Bu yönüyle devlet, fertlerin karakteristik görünümü olarak anlaşılabilir.

Sünni ekol kelam kaynaklarında ve özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta devlete dair etkin bir teorik çerçeve ortaya koyulmamıştır. İmamet bahsi başlığı altında ele alınan halife, imam, imamet, icma, biat, ümmet adalet gibi kavramların aslında devlet ve işleyişine dair belli bir şemayı çağrıştırdığı ve yönetici olarak merkeze alınan figürün (imam-halife) gölgesinde silik olarak hissedilen fakat güçlü bir devlet organizasyonunun var olduğu görülmektedir. Bir anlamda hilafet halifeden, imamet de imamdan dolaydır. Merkezi figür olarak yönetici etrafında örülen ve gücünü dini yapıdan alan şema ile birlikte bir devlet fikrine ulaşıldığı görülmektedir.

Tanım itibariyle de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta “ümmetin tamamının tabi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygambere hilafet etmektir”¹¹⁰ şeklinde tanımlanan imamet, her ne kadar lider merkezli de olsa bir devlet organizasyonuna atıf yapmaktadır. Zira ümmet kavramı; yönetilecek bir halka, hilafet; kurumsal bir yapıya, dinin ikamesi ve ümmetin korunması ilkeleri de yasal bir mevzuata çağrışım yapmaktadır. Nitekim Hz. Peygamberle başlayan süreçle ortaya çıkan yapı, İslâm devleti olarak ifade edilmeye müsait görünmektedir. Sünni ekol siyaset geleneğinde din esasına dayalı ümmetin birliğini ve bekasını ifade eden bir kavram olarak İslâm adı verilen sistem, sosyal tasarrufların düzenlenmesinde vahyi ve sünneti temel kaynak olarak almıştır. Yönetişim, İslâm dinine özgü kavramsal temele sahiptir. Öyle ki hicretten beş yıl sonra Medine devletine dönüşen yapının mutlak başkanının Allah olduğu ve emirlerini elçisi vasıtasıyla tebaasına ulaştırdığı düşünülmüştür.¹¹¹ Hz. Peygamber ve râşit halifeler dönemi siyasi uygulamalar örneğindeki din ve devlet birlikteliğinin sıklığı, bu yapıyı İslâm devleti olarak nitelemeye uygun şartları doğurmuştur. Bu devleti İslâm Devleti olarak vasıflandırmanın bir diğer gerekçesi de

¹⁰⁹ Monique Canto-Sperber, “Platon”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud – Stephane Rials (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 676.

¹¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

¹¹¹ Maxime Rodinson, *Hazreti Muhammet*, (İstanbul: Göçebe Yayınları, Tarih Belirtilmemiş), 221.

yasal hukukun¹¹² fakihlerin içtihatlarıyla üretilmiş olmasına dayanmaktadır. İctihat birliği ise tüm Müslümanların siyasi toplanışları olarak algılanmaktadır. Çünkü dini cemiyet aynı zamanda siyasi bir organizasyon olarak düşünülmüştür. Dinin cihanşümul olması nedeniyle teorik olarak İslâm devleti de bütün müminleri içine almak durumundadır. İslâm'ın son siyasi ideali olarak bu durumun, dini temeller üzerinde tüm yeryüzünü kapsayan, bütün insanları din ve siyaset bakımından bir yapan, her şeyi içine alan bir Tanrı Devleti olmayı gerektirdiği de düşünülmüştür.¹¹³ Din ve siyaset birliğinden hareketle bir siyaset teorisi üretmenin imkanına vurgu yapan Tanrı Devleti düşüncesine rağmen Sünni ekol siyaset geleneğinde de görüldüğü üzere ruhban sınıfının olmayışı nedeniyle devlet, teokratik sayılmamıştır.

1.3. İktidar

Bir sosyal bilimler terimi olarak iktidar, “bir bireyin veya bireyler topluluğunun kendi istekleri doğrultusunda rızaları olup olmadığına bakılmaksızın diğer insanların davranışlarını etkileyebilme, yönlendirebilme ve denetleyebilmesi olarak tanımlanmaktadır.”¹¹⁴ Devlet gibi bir yapının işleyişi söz konusu olduğunda ise insan davranışlarını etkileyebilme, yönlendirebilme ve denetleyebilme, “siyasal iktidar” kavramını ele almayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla siyasal iktidar ile kastedilenden, devletin tüm bireyleri üzerinde geçerli olan iktidar olduğu anlaşılmaktadır. Tarihteki tüm devletler iktidar alanlarını, yönetimleri altındaki toplumun tamamını kapsayacak şekilde, etkin olarak düşünmüşlerdir. Gerek *Politeia*'daki ideal toplum nazariyesinde gerek *Şerhu'l-Mevâkıf* örneğindeki Sünni Ekol siyaset geleneğinde bu çaba belirgin olarak ele alınmış bulunmaktadır.

Politeia sınıflı bir toplum modelini ele alırken, tüm sınıfları sıkı bir şekilde iktidarın kontrolüne vermektedir. Toplumdaki tüm sınıflar formel bir yapıdadır, iktidar da formel bireylerin iktidarı olarak temayüz etmektedir. Toplumsal sınıfların belirlenmesinde doğuştan gelen özellikler ve eğitimle elde edilen bilgi temelli yetkinlik,

¹¹² İslam hukuku, gerçekte din ile sıkıca bağlantı halinde olmakla kutsal bir karakter taşımaktadır.

¹¹³ Erich Pritsch, *İslâm'da Devlet Fikri*, (Ankara: Maarif Matbaası, 1944), 9.

¹¹⁴ Demir Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 145.

iktidar seçkinlerinin ortaya çıkmasını öngörmekte, iktidarı da bu sınıfa teslim etmektedir. Dolayısıyla Platon'un yapıtındaki iktidar anlayışı bilgi temelli iktidar anlayışını çağrıştırmaktadır. İktidarı bilgi ile temellendirmek, aynı zamanda siyasi alana bir temel tesis etmek amacını da beraberinde getirmektedir. *Politeia*'da bilgi temelli iktidar anlayışının yolunu açan, mevcut siyasi atmosferi olumsuzlama çabası içeren etmenler olarak; değişmeyen bilginin gerekliliğine olan kesin inanç, Sofistlerin etkisi ve Atina demokrasisinin eleştirel olarak ele alınması sayılabilmektedir. Dolayısıyla *Politeia*'da iktidar, entelektüel çevrenin elinde olacak şekilde anlaşılmaktadır. Bu çevre yetkin bir çevre olarak sunulmaktadır. Yetkinlik, bireylerin bir yapılmasına, her şeyi kapsayacak şekilde, devletin tüm alanlarını denetleyecek şekilde, fertlere özel yaşam hakkı tanımayacak şekilde tüm bireyleri kendi içerisinde eritmesine bağlı olarak düşünülmüştür.¹¹⁵ Bu bağlamda *Politeia*'da devletin bekası için duyulan kaygılar belli düzenlemeleri ve çabaları içerse de iktidarın elde edilme yolu ile ilgili olarak, kaygı taşımayan bir sunum vardır. Yasaların kontrol altında tuttuğu alanın bir parçası olarak sınıfsal yapı bireysel yükselmelere izin vermekte, eğitimin merkeze alındığı süreç, bireyi iktidara taşımaktadır. Teorik çerçeve bir sistem inşa etmeye yoğunlaşmakta, iktidar da bu sistem içerisindeki birtakım düzenlemelerle yasal zemine oturtularak filozof krallara teslim edilmektedir. Filozof kral karizmatik bir kişilik olarak yasalardan daha renkli bir görünüm sunmaktadır.

Şerhu'l-Mevâkıf 'ta da imametın tahakkuku bahsi ile başlatılan iktidarın elde edilış biçimi, Ehl-i Sünnet ekolce ehl-i hal ve akd'in biati ile sabit olmaktadır.¹¹⁶ Ehl-i hal ve akd terkibi, imamet/hilafet ve meşruiyeti konularının Şia ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmasıyla literatüre girdiği düşünülmekte olup bu tartışmalar ekseninde Ehl-i Sünnet ekol, devlet başkanını bu grubun belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır.¹¹⁷ *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki tema da bu minvaldedir ve temel bir kavram olarak biat, şer'i hükümlere delalet eden kıyaslar ve icmâlar gibi imameti açığa çıkaran bir alamet olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁸ Yani biat, imam tayin etmede elverişli bir yol olarak

¹¹⁵ M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, (Ankara: V Yayınları, 1989), 193.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

¹¹⁷ Abdühamid İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l- Hal ve Akd", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 539.

¹¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

görülmektedir. İmametın tahakkuku, bu mahalli işgal edecek ve ümmetin işlerini üzerine alacak olan imamın hangi yolla meşruiyetinin sağlanacağına ilişkindir.¹¹⁹ Seçici kurul (ehl-i hal ve akd), hüküm birliğı (icma) ve toplumsal kabule karşılık gelen biat, İslâm toplumunu yönetecek kişinin iktidar yürüyüşünün temel kavramları olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamberin ardından yöneticinin kim olması gerektiğı, seçkinlik kriterlerini içeren fazilet sıralaması esas alınarak ortaya koyulmuştur.¹²⁰ Fazilet bahsinden hareketle ontolojik statüsü kabul edilen kutsal çevre, seçici kurul tarafından iktidarın teslim edildiğı ve biat ile toplumun onayını almış seçkinlerdir. Gerek Sünni ekol gerek diğer ekollerce iktidar bir kavga alanı olarak anlaşılmıştır. Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte iktidar, sosyo-politik açıdan toplum içi güç dengelerine dayanmış bulunmaktadır. İktidarın bir kavga alanı olarak anlaşılması, Hz. Peygamberin vefatıyla ortaya çıkan hilafet tartışmalarıyla başlamaktadır. İlk dört halifenin iktidarı ele alış usullerinin sonraki dönemler için siyasi iktidarın elde ediliş biçimini belirlemede ölçü olarak ihdas edilip özellikle *Şehu'l-Mevâkıf* örneğindeki Sünni ekol siyaset geleneğinde yerini almasında sosyal yapı ve telakkilerin dolayısıyla Arap siyasal aklının rolü, en etkili unsur olarak görünmektedir. Halihazırda kültürel birikimlerle iktidarın elde ediliş ve yönetim biçimi arasında sıkı bir münasebet bulunmaktadır. Bu münasebet dolayısıyla kültürel birikimden bağımsız düşünölemeyen iktidar ilişkileri, *Şerhu'l-Mevâkıf* örneğindeki Sünni ekol siyaset yazınında kendine özgü bir tema ile yer almış bulunmaktadır. Bir diğer ifade ile sosyolojik şartlarla irtibatlandırabileceğimiz iktidar yapısı, -ehl-i hal ve akd olarak seçici kurulun onayından azade olarak düşünölmemiş olarak iktidarın elde ediliş biçimine ve kime teslim edilmesine yönelik yoğunlaşan ilgi ile- bu temayı şekillendiren ana unsur olmuştur.

Taftâzânî'de (ö.792-1390) olduğı üzere İslâm alimlerinin birçoğı tarafından şeri delillerle temellendirilen iktidar¹²¹ ile ilgili olarak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da konu etrafında birkaç delil öne çıkmış bulunmaktadır. Bu deliller şunlardır: Birincisi, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte dinin ikamesi için birinin gerekli olduğına Sahabe icma etmiştir.¹²²

¹¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

¹²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 688.

¹²¹ Abdurrahim Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 35.

¹²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 668.

İkincisi, zannî bir zararın giderilmesi bir yana Müslümanların en tam maslahatlarından ve dinin de en büyük amaçlarından olarak kendisine başvurulacak bir lider tayininin gerekliliğidir.¹²³ Üçüncüsü, farklı arzu ve isteklere sahip bireylerin birbirlerine zarar vermelerini önleyecek hükümleri uygulayan ulu'l emr'in lüzumudur.¹²⁴ Tüm bu nedenlerden dolayı İslâm tebaasını yönetecek olan devlet başkanlığına delaleten iktidar, şer'i ilke ve prensipler çerçevesinde işlerinin idaresi ve ilişkilerinin düzenlenmesi noktasında toplumun vekaletini üstlenmektir.¹²⁵ Bununla birlikte iktidarın olsun, diğer kamu hizmetlerinin olsun Müslüman olmayan kişilere teslim edilmesi ilkesel olarak kabul edilmemiştir. Örneğin, Hz. Ömer için mevki ve makam, iktidar sağlayan alanlar olarak anlaşılmış ve Hıristiyanların bu alanlara atanmasına fırsat vermemiştir.¹²⁶

1.4. Otorite

Sahip olunan meşru güç tarafından koyulan kurallara itaat isteme hakkı,¹²⁷ otorite tanımının genel çerçevesini ortaya koymaktadır. Tanımın çerçevesi içerisinde, kurumsal bir yapının varlığı da beraber görünmektedir. Kurumsal olarak otorite, bir meşruiyet ilkesine yönelerek bir amaçlar düzeni içerisinde yer almakta ve boyun eğenlerin katılımını talep etmektedir.¹²⁸ Zıttı da mümkün olmakla beraber “otorite varsa itaat eden de vardır” demek mümkün görünmektedir. Otorite için arzu edilen de itaattir. *Politeia*, sınıflı toplum modelini doğanın sunumuna göre oluşturmaktadır, yani birey yaratılış itibariyle bireyin kendisiyle -doğuştan- gelenlerle birlikte kendi iradesinden soyutlanmış olarak otoritenin belirlediği sınıfa dahil edilmektedir. İslâm siyaset geleneği açısından ise otorite, -emir gücünün dinin ve kutsal olanın bir arada bulunduğu bir aşkınlık alanı olarak- seküler değil, ilahi karakterde düşünülmüştür. Çünkü, “tarihî şartlar, Peygamber döneminde olduğu gibi, Peygamber sonrası dönemde de siyasi liderliğin, askerî

¹²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 670.

¹²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 670.

¹²⁵ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 37.

¹²⁶ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 26.

¹²⁷ Cevizci, “*Felsefe Sözlüğü*”, 332.

¹²⁸ Philippe Portier, “Otorite”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Raynaud – Rials, 639.

komutanlığın, ekonomik yapının dinî otorite ile birlikte yürümesini gerekli kılmaktaydı.”¹²⁹

Din ve devlet birlikteliğinin güçlü vurgularla hissedildiği *Şerhu'l-Mevâkıf* örnekli Sünnî ekol siyaset geleneğinde otorite, dünyevi ve dini olarak iki parçalı olarak ele alınmış değildir. Bunların her ikisinin aynı safta yer almasıyla, çatışmasız tek parçalı bir yapı karşımıza çıkmış bulunmaktadır. Otorite alanında ayrı bir yargı ve hukuk sistemine, ayrı bir örgütsel yapıya ve ayrı bir hiyerarşiye rastlanmamaktadır. Tebaa açısından İslâm yani din, “en itaat edilebilir” olarak kabul görmektedir. Halkın fiillerini dini emir ve yasaklara göre düzenleyen dini hukuk, otoritenin yazın alanını oluşturmaktadır. Siyasal alanın fıkıh ilmi açısından meşruiyet sınırlarını belirleyen, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeleri ve bu çerçevedeki uygulamalarıdır.¹³⁰ "Gerek yasal düzenleme ve sosyal normlar alanında, gerekse geleceğe yönelik hedef ve ülkülerin seçilip betimlenmesinde siyasal hayatta en yaygın olarak anlaşılabilir düşüncelerin formülü İslâm'dan çıkmaktadır.”¹³¹ Din, İslâm toplumunu bir arada tutan birleştirici bir otorite olmakla, gerçekte arzu edilen olmaktadır. Akıl, can nesil, din ve mülk gibi tebaanın zaman aşımına uğramayan doğal haklarının korunması, dini otoritenin güvencesinde olarak anlaşılmıştır. Devlet, dinin emrindedir, dini korumak ve yüceltmekle görevli bir vasıta. Hz. Peygamberin ilk otorite figürü olarak temayüz etmesi, gerçek anlamda bir idari mekanizmanın yokluğuna rağmen. Zira ilk İslam müntesiplerinin bağlılığı, O'nun üstlendiği misyonun kabulüyle birliktedir. İslam müntesiplerinin bireysel yargı ve iradeleri, Hz. Peygamberin veya Allah'ın otoritesine bağlayıcı bir şekilde tabi olmuştur. O, ırkçılık yani asabiyet yerine ümmet anlayışını ve din birliği şuurunu hâkim kılan, diğer ümmet ve din mensuplarıyla bir arada yaşama kültürünü de vurgulayan bir toplum oluşturmaya çalıştığı için değişik Arap kabileleri kısa bir süre içerisinde onun otoritesini kabul etmişlerdir.

¹²⁹ Mehmet Salih Gecit, (2016). “İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, *Universal Journal of Theology*, 1/1, (Kasım 2016): 31-50.

¹³⁰ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 25.

¹³¹ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 16.

Ödevleri haklardan önemli gören amaca yönelmiş bir karakter olarak İslâm tebaası, kendini yaratan varlık olarak Allah'a bağlıdır. Allah'ın belirlediği taksimata göre tebaanın vergilendirilmesi, ganimetlerin taksimi, şartlara göre ganimetin tamamının Allah'a ve Hz. Peygambere ait olması, otoritenin ilahi idarenin elinde olduğuna atıf yapmaktadır. Bu örnekleri aile hukuku, miras hukuku ve ceza hukuku gibi düzenlemeleri de göstererek çoğaltmak mümkündür. "Bugünkü kategoriler içerisinde söylemek istersek, yürütme ve yargılama erki, Allah ve Hz. Peygamber'in ellerindedir. Aslında yasama erki de onlardadır."¹³² Dolayısıyla bu yapının İslâm devleti olarak isimlendirilmesinin temel gerekçesi, kuvvetler birliğinin Allah ve Hz. Peygamberin elinde olması olarak da ifade edilebilmektedir. Örneğin, Rodinson (MS.1925-2004) tarafından varlığı tartışma götürmez Medine devletinin, bir bakımdan sözün bizzat Allah'a ait olduğu teokratik devlet olduğu, şayet Allah'ın mesajlarının Hz. Peygamberin iç sesi olarak kabul edilecekse de mutlak monarşik bir devlet olduğu ortaya koyulmuştur.¹³³ Sünni gelenek içerisinde iktidar ve egemenlik gibi otoritenin de dini olmayan bir yapıya devri öngörülmemiştir.

Gerek *Politeia*'nın gerek *Şerhu'l-Mevâkıf* in yaklaşımında, otorite, gücü elinde bulunduran devlet aygıtı içerisinde yer almış bulunmaktadır. Otorite ve yönetim biçimi sıkı sıkıya ilişki içerisinde dir. Biri diğerinin biçimini şekillendirmektedir.

1.5. Egemenlik/Hakimiyet

Yukarıda ele alınan iktidar ve otorite kavramları, *Politeia* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* özelinde egemenliğin ne olduğuna dair genel bir çerçeve sunmaktadır. Herhangi bir coğrafyada yaşayan toplulukların kaynaklarını yönetme hakkını ele geçiren güç olarak tarif edilen egemenlik,¹³⁴ *Politeia*'da kaynağını aklın işlevinden almaktadır. *Politeia*'da egemenliğin bilge krallara devri, yasal hukuk düzenleyicilerinin sistemin inşa sürecini başlatıp bitirmesinden sonra olarak anlaşılması mümkün görünmektedir. Çünkü aklın ilkeleri zorunlu olarak kendi faaliyet alanını da düzenlemektedir. Dolayısıyla ilk

¹³² Rodinson, *Hazreti Muhammed*, 227.

¹³³ Rodinson, *Hazreti Muhammed*, 223.

¹³⁴ Cevizci, "*Felsefe Sözlüğü*", 148.

egemen, kontrolü ele alıp sistem inşa eden akıl olarak anlaşılabilir. Bir diğer ifadeyle *Politeia*'da insan ruhuna işlevsel yönüyle yüklenen parçalar, devlete de yüklenmiş bulunmaktadır. Bu yönüyle devlet, fertlerin karakteristik görünümü olarak temayüz etmektedir. Sınıflı toplum modelindeki üst yapıyı teşkil eden yöneticiler, ruhlarında aklın egemen olduğu yetkin insanlardır. Buradan hareketle siyasal egemenliğin insan formuna atıf yapılmaktadır. Adaletin bireyde ruhun cesaret ve arzu unsurlarını yönetebilmesi koşulu ile gerçekleşebileceği gibi, devlet de ancak filozoflar başa geçtiklerinde ya da başa geçenler filozof olduklarında adil olabilir.¹³⁵ Bir anlamda madem ki devletin amacı adalettir öyle ise adaletin elde edilebilmesi için egemenliğin filozoflara teslim edilmesi gerekmektedir. Böylece *Politeia*, egemen konuma nasıl geldiğini bir problem olarak çözmekte, yasaları yöneticinin gölgesinde bırakarak egemenliği bilgelere/filozof krala teslim etmektedir. *Politeia*'da egemenler de bir sınıftır. Bu sınıfın en üst temsilcisi filozof kral'dır. Filozof kral, iyi ideasına ulaşmış kişidir. Dolayısıyla yasalardan ve hukuktan bağımsız olarak bilgelerin toplumu yönetmesi gerektiği *Politeia*'nın yöneticiye tanıdığı egemenlik hakkı olarak betimlenmektedir. *Politeia*, "siyaseti kimler yapmalı?" sorusunu cevaplarken aslında egemenliğin kime ait olduğunu da ortaya koymaktadır. *Politeia*,da yasaların egemenliği söz konusu olsa da siyaset az sayıda ve nitelikli insan tarafından yapılmalıdır. Dolayısıyla "*Politeia*'da anayasa ve yasaların filozof kralın olağan üstü yetkinliği karşısında önemsizleştiği düşünülmüştür."¹³⁶ Bunun nedeni ise egemen olan kudretin egemenliği bir başka otoriteden almamış olması yani aklın kendini filozof kral olarak insan formuna dönüştürmesi olarak düşünülebilmektedir. En nihaye, Platon'un idealize ettiği devlette entelektüel çevre, egemen sınıfı oluşturmaktadır. Soyu tanrılara dayandırılmakta olan krallardan¹³⁷ alınan egemenlik filozoflara izafe edilmiştir.

Kur'an'ın kendi üslubuna ait olan bir husus olarak İslâm toplumu için bir devlet şekli ve yapısı önerilmemiş olması onun iktidar olgusuyla ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. Kur'an'da hüküm, mülk, ümmet, velayet, halife, itaat, biat, ulu'l-emr

¹³⁵ Philippe Raynaud, "Siyaset Felsefesi", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Raynaud – Rials, 703.

¹³⁶ Taşkın, "Siyaset Nedir?", 33.

¹³⁷ Homeros, *İlyada*, 24. Baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2006), 197.

gibi siyasi anlam taşıyan kelimelerin yönetici, iktidar, tebaa vb. anlamlara işaret ettiği bilinmektedir.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta ise imametın tanımındaki “ümmetin tamamının tabi olması zorunlu olacak şekilde”¹³⁸ ibaresi egemenliğin yöneticiye ait olduğuna, “dinin ikamesi ve ümmetin korunması” ibaresi ¹³⁹ egemenliğin kaynağına atıf yapmaktadır. Hz. Peygamber ve raşit halifeler döneminde egemenliğin kaynağı güçlü vurgularla nazarı itibara alınabilmekte, Allah adına bir vekaletle çağrışım yapmaktadır. Devletin kuruluşu ve bekasında en önemli unsur siyasi egemenlik/hakimiyet gücü olduğundan hareketle Hz. Peygamber ve raşit halifeler döneminde hakimiyet gücünün dini, askeri ve ekonomik yapıyı kontrol altında tutarak idari sistemde gelişmeler kaydedildiği de gözlemlenmektedir. Sonraki dönemlerde ise sahip olunan gücün kutsandığı, güçlü olanın haklı olduğu yani güce dayalı bir haklılığın idealize ettiği egemenliğin hâkim siyasi tavır olduğu görülmektedir. Bu dönemde egemenlik kültürel kodlardan bağımsız olarak anlaşılmamıştır. Bir kavga alanı olarak temayüz eden iktidar ilişkilerinde egemen konuma nasıl gelindiği, *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki imamet bahsinde kültürel kodlarla bağımlı olarak ve dini olanla gerekçelendirilerek ifade edilmeye çalışılmıştır.

1.6. Meşruiyet

Râşit halifelerin meşruiyetini sorgularken ilk İslâm müntesiplerinin yöneticilerini kabullenme seviyelerine ve sosyo-kültürel değerlerinin ne düzeyde olduğuna bakmamız gerekmektedir ki, Arap coğrafyasının karakteristiği olarak geleneksel formu uygulayıp muhafaza etmek, bir anlamda seçilmiş bulunan halifenin meşruiyetini tesis etmesinin ilk ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bu ilke kaynağını kültürel değerlerden almaktadır.

Tarihsel veriler bize kültürün tüm toplumlarda mutlaka bir birikime dayandığını göstermektedir. Bilim insanları kültür kavramını, tüm toplumsal kavramları düzenleyen organik kuralları, düşünsel etkinlikleri, gelenek, görenek, inanç ve âdetleri ahlaksal kuralları ve alışkanlıkları içine alan bütünsel bir olgu olarak tanımlamaktadır. Bir

¹³⁸ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

¹³⁹ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

topluluğun ya da bireyin kendi kültürünün değerlerini yüce ve tek kabul ederek farklı kültürleri kendi değer sistemi ile yargılaması küçümsemesi ya da tehlikeli görmesi bu kültürü göz ardı etmeyi gerektirmemektedir. Meşruiyet, yargılayanın mutlak tavrına bağlı değildir demek, makul görünmektedir. Özellikle siyasi meşruiyet, söz konusu coğrafyanın değerleri, kabulleri ve birikimleri üzerinde yükselmekte, kimliğini bulmaktadır. Ortak istenci ilke edinen her siyasi yapı, kendi meşruiyetinin de kurucusu olmayı arzu etmektedir. Bütün bir insanlık tarihi boyunca uygulana gelmiş tüm yönetim biçimleri, uygulamadaki keyfiyete nazaran memnuniyetsizliklere yol açmış olsa da genel kabule konu olmuştur. Her bir yönetim biçimi hem kendi dönemlerinin hem de kendi toplum biçimlerinin meşru yapıları olarak algılanan gelmişlerdir. Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber dönemindeki gerek râşit halifeler dönemindeki siyasi uygulamalar İslâmîyet ile birlikte yeni tip iktidar, meşruiyet ve kontrol biçimleri sunmamaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle kültürel göreceliğe göre hiçbir ilke ya da yasa, evrensel, genel geçer değildir demek mümkündür. Günümüzde demokratik, laik, hümanist, liberal, sosyalist vb. kavramlar aidiyeti, insan zihninin düşünsel faaliyetlerine mesnet kılarken, İslâm'ın ilk dönemindeki mensubiyet ifadesi örnekleri olarak Bekriyye, Osmâniyye, Aleviyye vb. tanımlamalar kabilevî temalara dayanılarak üretilmiştir. Şia'nın meşruiyet çabası da kabileci anlayışın sonucu olarak bu temalara vurgu yapmaktadır. Bu tarz siyasi meşruiyet, Arap siyasal aklının bir ürünü olarak anlaşılmaktadır.

Nitekim İslâm öncesi dönemde Arap coğrafyasının bir özelliği olarak toplumsal örgütlenmenin ilk ilkesi kabile karakterli olmuş, İslâm'la birlikte hem toplumsal hem de siyasi yapı ortak inanç birliğine dayalı olarak gelişme göstermiş, râşit halifeler dönemini müteakip bu inanç birliği, asabi karakterle birlikte iktidarın ele geçirilmesi ve korunmasında temel referans noktası olarak görülmüştür. Asabi karakter örneğinde olduğu gibi, İslâm öncesi dönem, toplumsal, siyasi ekonomik, kültürel vb. altyapısıyla İslâm siyaset düşüncesinin oluşumunda *Şerhu'l-Mevâkıf*/Sünni ekol örneğinde olduğu gibi nedensel bir kanıt olarak sunulabilmektedir. Raşit halifeler dönemine alternatif olarak ortaya çıkan nesebe dayalı yönetim giderek kendine özgü bir yapılanmaya ve karaktere bürünmüş, dinsel ve siyasal meşruiyet neseysel yönetime iliştirilerek karakterize edilmiştir.

Şerhu'l-Mevâkıf özelinde Sünni ekol siyaset geleneğinde meşruiyet söz konusu olduğunda genel olarak meşruiyetten kastedilenden, yöneticilerin meşruiyeti anlaşılmaktadır. Şia'ya reddiye merkezli yazınsal içerik, yöneticilerin, özellikle Raşit halifelerin meşruiyeti üzerine inşa edilmiş bulunmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta meşruiyetin ilk ilkesi ise yöneticilere tevdi edilen görevlere uyumlu olması olarak açığa çıkmaktadır.¹⁴⁰ Şeri ve idari tasarrufları eline alacak yöneticinin taşıması gerektiği sıfatlar ise meşruiyetin bir diğer temel ilkesi olmakla beraber¹⁴¹ İslâm hukukunun belirlediği kriterleri haizdir. Meşruiyetin tamamlayıcı unsuru olarak ortaya koyulan kabile mensubiyeti yani Kureyş'ten olmak şartı ise¹⁴² belki ilk İslam toplumunun kuruluş ilkeleri arasında kendine sınırlı da olsa yol bulabilir, -nitekim İbn Haldun Kureyş'li olma şartının arka planında siyasi birliği koruma çabası olduğunu belirtir,¹⁴³ fakat hakimiyet ve etki alanı giderek büyüyen bir devletin asabiyet menşeli tasarruflarını meşruiyet kapsamında mütalaa etmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Kureyşiliğin¹⁴⁴ bir efdaliyet şartı olduğu görüşüne sahip olan fakihler, ilgili nasların bütünlüğünden hareketle bunun bir zorunluluk olamayacağını ifade etmektedirler.¹⁴⁵ İcma ve biat ise söz konusu bu üç meşruiyet ilkesinden sonra olarak anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamberden sonraki dönemde meşruiyet söz konusu olduğunda İslâm toplumun ilk refleksi asabiyet merkezli olmuştur. Bu şu demektir, iktidar vekalet yetkisini toplumdaki alarak meşruiyet kazanmakta, toplumun velayet yetkisini verdiği bir anlaşma olarak biat ile tahakkuk etmektedir. Bu akit, iktidarın meşru bir zeminde kurulabilmesi için zorunluluk olarak görülmektedir.¹⁴⁶ Bu bağlamda devlet başkanını belirleme yetkisinin esas itibarıyla İslâm toplumunun elinde olarak ehl-i hal ve akd'in onayı ile sübut bulunduğu belirlenebilmektedir. Bir anlamda genel örf haline gelen bu uygulama toplumun zımni kabulüne mazhar olmuş ve böylece meşruiyet elde

¹⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 674.

¹⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

¹⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

¹⁴³ Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 174.

¹⁴⁴ "İmamlar Kureyş'tendir" hadisi şerifinin *Şerhu'l-Mevâkıf* metninde yer almasına istinaden sıhhati üzerindeki polemikler dikkate alınmamıştır.

¹⁴⁵ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 142.

¹⁴⁶ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 39.

edilmiştir.¹⁴⁷ *Şerhu'l-Mevâkif* örneğinde olduğu üzere Sünni ekol siyaset geleneğinde İslâm tebaası ve yöneticiler arasında bağlayıcı şer'i hükümler içeren biat uygulaması ile bu hükümlere uygun olmak kaydıyla iktidar görevini kimin üstleneceğine karar verilmesi, Sünni ekol İslâm siyaset teorisinin kendine özgü bir meşruiyet anlayışına sahip olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Yöneticilere koşulsuz bir itaatin sağlanması için gerekli meşru zemin buradan sağlanmış bulunmaktadır.

Hz. Peygamber ve râşit halifeler döneminde şekillenen siyasi yapının, Emevîlerle birlikte değişen iktidar yapısının sürekli karşısında olarak İslâm siyaset düşüncesindeki yerini almış olması¹⁴⁸, yukarıda açıklandığı üzere örf halini alan toplumsal genel kabulün, meşruiyeti idealize etmesi olarak düşünülebilmektedir.

Politeia'da ise meşruiyet, adım adım çözümlenmelerle ulaşılabilecek bir sonuç olarak belirmektedir. Öyle ki “kimilerinin yönetmesi, kimilerinin de hizmet etmek zorunda olması, kamuoyu kararıyla değil doğanın verdiği bir kararla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada yasa kuralı insan iradesinden ayrılmaktadır. Meşruiyet, ilkesini fikirler dünyasında ya da olayların nedeninde bulur.”¹⁴⁹ Mağara benzetmesi, devletin meşruiyet kaynağının bu dünyada olmadığını¹⁵⁰ kesinlemektedir. Bir ide olarak adalet, bu dünyada ulaşılabilir değildir, mağaradan kurtulanlar tarafından bilgisine ulaşılabilir olan adalet öğretilenirdir ve onu öğreten, filozof kral olmalıdır.¹⁵¹ Böylece meşruiyetin kaynağı idealar dünyası olarak anlaşılmaktadır.

¹⁴⁷ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 44.

¹⁴⁸ Haluk Alkan, “İslâm Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı”, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 99.

¹⁴⁹ Portier, “Otorite”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Raynaud – Rials, 640.

¹⁵⁰ Hayyam Celilzâde, “Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2020): 349-366.

¹⁵¹ Celilzâde, “Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine”, 349-366.

2. DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Din ve siyaset, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen, eğitim, yönlendirme ve mutluluğu elde etme gibi ortak amaçları içerisinde bulunduran, iki alandır. Amaç birliği dikkate alındığında tarihin ilk devirlerinden itibaren hatta -etki alanı dar olsa da- ilk insanla beraber din ve siyasetin birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğunu ifade etmek makul görünmektedir. Bu ilişkiyi, güç dengeleri bakımından dinin siyasete baskın olduğu, siyasetin dine baskın olduğu ve bir takım yüzeysel etkileşimler hariç olmak üzere birbirlerinden bağımsız oldukları üç ayrı tecrübe biçiminde sınıflandırmak mümkün görünmektedir. Konumuzla ilgisi bakımından *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta olduğu üzere İslâm siyaset geleneğinde bu etkileşim, siyasetin dinin egemenliği altına girdiği ilişki biçimini, *Politeia*'da ise üçüncü tip ilişki biçimini örneklemektedir.

İslâm siyaset geleneğinde dinin siyaseti egemenliği altına almış olması, Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki siyasi uygulamaları yorumlama biçiminin esas alınması kabulüne dayanmaktadır. Burada yasal hukukun fakihlerin eliyle üretilmesi önemli hassasiyetleri doğurmuş, Sünni gelenek içerisinde siyasetin dinin egemenliğinde olarak anlaşılmasına ve yorumlanmasına kapı aralamıştır. Bu egemenliğin muhtemel gerekçesini dinin toplumsal yapıyı inşa etme önceliğine dayandıran yasal hukuk düzenleyicileri olarak fakihler/müçtehitler, Kur'an ve Sünnet merkezli içtihatları ile toplumun tüm sınıflarına ilişkin genel prensipleri yazınsal olarak vücuda getirmişlerdir. Özellikle Hanefî geleneğin temsilcilerinden İmam Ebu Yusuf (ö. 182/798)'un *Kitâbu 'l-Harâç* adlı yapıtı bu alanda yazılmış temel eserlerden olarak bilinmektedir. Halife Harun Reşîd (ö. 193/809)'in isteği üzerine İmam Ebu Yusuf tarafından yazılan bu eser, kendi ifadesi ile haraç, öşür, sadaka ve cizyelerin toplanması gibi meseleleri cem etmektedir.¹⁵² Bununla birlikte tebaanın başında yönetici olmanın Allah vergisi büyük bir vazife olarak ifade edilmesi¹⁵³, onlara çoban tayin edilerek idarelerinin emanet edildiği¹⁵⁴ ve yönetici olarak Allah'a karşı sorumlulukların beyan edildiğinden bahisle¹⁵⁵

¹⁵² Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Kufî, *Kitâbu 'l-Harâç*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 25.

¹⁵³ Ebu Yusuf, *Kitâbu 'l-Harâç*, 25.

¹⁵⁴ Ebu Yusuf, *Kitâbu 'l-Harâç*, 26.

¹⁵⁵ Ebu Yusuf, *Kitâbu 'l-Harâç*, 26.

yönetişim çerçevesinin din ve devlet birlikteliğinden ziyade, siyasetin dinin egemenliği altında olduğuna çağrışım yapmaktadır. Ayrıca “İslâm mezheplerinden Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile'nin çoğunluğu devlet başkanlığının gerekliliğini belirterek, ilahi hükümlerin devamını, dirlik ve düzenin sağlanmasını devlet başkanının varlığına bağlarlar.”¹⁵⁶ Bu içerik, dini alanın İslâm toplumunu başı boş bırakmayarak onları örgütlü bir düzen içerisinde var etmenin asgari koşulunu bir ilke olarak ortaya koymuş bulunmaktadır. Nitekim:

Sünni-Mâturîdî âlimleri toplumda ancak devlet gücüyle yok edilebilecek mahiyette olan zararların defedilmesi ve İslâm'da meşru kılınan muamelat, munakehat (nikah), cihat, hudud (hadler), Cuma ve Bayram gibi şiarların edası gibi maslahatların bir gereği olarak imâmetin vacip olduğunu savunmakta, ayrıca toplumun fertleri başıboş bırakıldığı taktirde, anarşizmin ortaya çıkacağını ve her fert ve grubun kendine göre bir sistem ve uygulama ile işlerini yürütmek zorunda kalacağını, bunun da toplumun yapısını ifsat edip fitne ve fesadın umumileşmesine, toplumun helak olmasına neden olacağını belirterek siyasetin gerekliliğini delillendirmektedirler.¹⁵⁷

Din ve siyaset ilişkisi bağlamında söz konusu İslâm olduğunda, Kur'an da bir perspektif sunmaktadır. Kur'an, İslâm toplumu için bir devlet şekli ve yapısı önermemiş olsa da hüküm, adalet, meşveret, emanet, mülk, ümmet, velayet, halife, biat, ulu'l-emr ve itaat gibi kavramların siyasi bir boyutunun olduğu açık olarak görülmektedir. Eğer Kur'an'ın siyasete müdahalesi söz konusu ise siyasi olanın toplumların tecrübe ve tasavvurlarına bırakıldığı anlaşılabilen, Kur'an'ın siyaseten bütün insanların benimseyebileceği, her zaman ve her yerde uygulanabilecek külli kaideler öngörmesi de makul görülmektedir. İslâm alimlerinin birçoğuna göre de Kur'an tarafından çerçevesi tamamıyla çizilmiş bir siyasi modelin önerilmediği kabul edilmekte, Kur'an'ın siyasi meselelere değinmediği tezi ise kabul edilmemektedir.¹⁵⁸ Her ne kadar bir yönetim modeli önerilmemiş olsa da İslâm toplumu söz konusu olduğunda din ve siyaset arasındaki sıkı bağ ve geçişlilik, *Kitâbu'l-Harâç* örneğinde olduğu üzere yoğun olarak kendisini göstermektedir. Çünkü dinin toplumsal yapıyı inşa etme önceliği, kendisini fakihlerin farkındalığında bulmaktadır. Egemenlik yetkisinin temel esaslarını Allah'a bırakan bir anlayış hakimdir ve yöneticiye dini hukuku değiştirme yetkisi verilmemektedir.

¹⁵⁶ Maksut Çetin, *İslâm'da Din Siyaset İlişkisi (Mâturîdîlik Ekseninde)*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 9.

¹⁵⁷ Çetin, *İslâm'da Din Siyaset İlişkisi (Mâturîdîlik Ekseninde)*, 9.

¹⁵⁸ Çetin, *İslâm'da Din Siyaset İlişkisi (Mâturîdîlik Ekseninde)*, 171.

Fakihlerden ayrı olarak kelimcilerin de konuyu ele alış biçimi ilk siyasi çalkantıların itikadi meseleler üzerinde yoğunlaşmasıyla şekillenmektedir. Zira kelim ilminin kaynağının raşit halifeler döneminin siyasi buhranları olduğu bilinmektedir. Yani İslâm mezheplerinin ilk ve en önemli konusu siyaset meselesidir. Siyasetin dinle olan ilişkisinden ziyade kelim ile olan ilişkisi, bu doğal sürecin sonucu olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in konuyu ele alış amacından ayrı olarak konuyu ele alış biçimi de din ve siyasetin ne kadar iç içe olduğunu sergilemektedir. Öncelikle Ehl-i Sünnet kanadın yapıttaki İmamet bahsini kelâmî meseleler üzerinden aktarmış olması, dini hassasiyetlere de vurgu yapmaktadır. Bir yönetici belirlemenin gerekliliği ile ilgili ilk malumat,¹⁵⁹ kavramsal çerçeveyi oluşturan dini bir üst yapının kabulünü zorunlu kılmakta ve siyaseti dinin kontrolüne vermektedir. Bir başka ifade ile iktidarın ya da yönetişimin kaynağı açısından din, bir faktör olarak görülmektedir.

İslâm tarihi din-siyaset tecrübesinin dikkate alınarak temeline meşruiyet ilkesinin yerleştirilmiş olduğu bir ayırmda birincisi meşruiyetini temelde dinden alan devlet ikincisi ise meşruiyetini temelde dinden almayan devlet olarak iki farklı devlet tipi ortaya koyulmuştur.¹⁶⁰ Bir anlamda iktidar gücünün ne/kim adına elde tutulduğu bu ayırma göre meşruiyet, kaynağını ya dinde ya da din dışı farklı bir yapıda bulmaktadır. İslâm siyaset geleneğinin dolayısıyla İslâm'da devlet geleneğinin yukarıda anılan sıkı bağ ve geçişlilik ekseninde cereyan etmiş olması, meşruiyetini dinden alan bir gelenek zeminine oturmuş, siyasal yetkinin niteliği ve genel çerçevesi buna göre oluşmuş bulunmaktadır. Yani meşruiyetin kaynağı kutsal olanla ilişkilendirilmiştir. Bu minvalde saltanat ve hilafet birleştirilmiş olarak yöneticinin din ve dünya işlerini yürütmeye hayati vazifelerle yükümlü olduğu ve geniş güç ve yetkilerle donatılmış olduğu görülmektedir. Kendisine yüklenen sorumluluklar sadedinde din işlerini yürütmek için yöneticide usul ve fûruda müçtehit olma şartının aranması,¹⁶¹ bu birliktelik ve geçişliliğe işaret etmekte, akil, baliğ, Müslüman, hür ve erkek olma kriterlerinin¹⁶² de siyasetin genel çerçevesinin dinin kontrolünde olarak çizildiği görüşüne refakat ettiği gözlemlenebilmektedir. Bu ve

¹⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

¹⁶⁰ Lokman Cerrah, "Siyâsetname'de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/(Özel Sayı): 1999.

¹⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 676.

¹⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

benzeri yazınsal içerik dine bağlı yönetim sisteminin kaynağına atıf olarak anlaşılabilir. Böylelikle İslâm siyaset geleneğinde ruhani ve cismani iki ayrı iktidar alanı düşünmesi de oluşmamıştır.

Batı'da ise “yüzlerce yıl Hıristiyan düşüncesinde egemen olan teoriye göre dünyevi iktidar, kaynağı açısından ilahi olup amacı da tanrı'nın rızasına ve ona uyanlara uygun işler yapıp yönetimi bu sebep ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştirmektir.¹⁶³ Ta ki aydınlanma çağına değin batıdaki en önemli siyasal çalkantılar, dinin nüfuzunu egemen kılma çabası etrafında ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu çabaların sonucu olarak krallar ise tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak bile görülmüştür. Bu yönüyle İslâm siyaset geleneğinde din ve devlet ilişkilerinin seyri, Batı toplumlarına göre çok farklı seyretilmiş bulunmaktadır. İslâm siyaset geleneğinde yönetici, tanrının bir temsilcisi olarak görülmesi de Nizâmü'l-Mülk (ö. 485/1092)'ün *Siyâsetname*'sinde olduğu üzere iktidarın kaynağı olarak verasetin yanında ilahi iradeyi görmekte olduğu ve ona göre iktidarı elinde bulunduran sultanın, ilahi bir yolla vazifelenirilmiş olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁴ İslâm siyaset geleneğinin en temel eserlerinden olan *Siyâsetname*'nin merkeze aldığı temel düşünce “iktidarın en önemli meşruiyet kaynağı ilahi bir temele dayanıyor olmasıdır. Yani iktidar kaynağını dinden almaktadır.”¹⁶⁵ Batıdaki yansımalarına örnek olarak Erich Pritsch, siyasetçi müstakil ve bir devlet itibarıyla henüz organize edilmemiş bir kavmin tek tanrı inancına yönelmekle bir devlet elde ettiğini ve bu itibarla dinin bir ihsanı olarak İslâm devletinin kutsiyet damgasını taşıdığını beyan etmektedir.¹⁶⁶ Bu vb. ifadeler ile batılı birçok araştırmacılar İslâm siyaset geleneğinin din ve devlet birlikteliğine atıf yapmaktadır.

İslâm siyaset geleneğinde fıkıhçı ve kelamcıların din-siyaset ilişkisine yaklaşımı ile filozofların yaklaşımı kaynak ve yöntem itibarıyla farklılık arz etmektedir. Filozoflar fıkıhçı ve kelamcıların kaynak olarak ele aldıkları dini metinlerin aksine soruna Eski Yunan felsefesinden yararlanarak yaklaşmışlar, içinde yaşadıkları ve dinin biçimlendirdiği kültürle bağdaşık bir siyaset anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır.

¹⁶³ Cerrah, “Siyâsetname’de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme”, 2000.

¹⁶⁴ Cerrah, “Siyâsetname’de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme”, 2002.

¹⁶⁵ Cerrah, “Siyâsetname’de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme”, 2009.

¹⁶⁶ Pritsch, *İslâm’da Devlet Fikri*, 21.

Özellikle Platon ve Aristoteles'in siyasi düşüncelerini İslâm'la uzlaştırma çabası Fârâbî (ö. 339/950)'de görülmektedir. Klasik Yunan felsefesi ile İslâm'ı uzlaştırma yolunu izlemiş olan Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in kurmuş olduğu siyaset felsefesini İslâm'la bağdaştırmıştır.¹⁶⁷

Toplumları yönedikleri amaca göre sınıflara ayıran¹⁶⁸ “Fârâbî'nin düşüncesinde yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ile peygamberlik de birbiriyle ilişkili olarak görülmüş, örgütlü bir toplumun oluşumu ve bu toplum aracılığıyla dünyanın bayındır duruma getirilmesi Allah'ın vahyine bağlı kılınmıştır.”¹⁶⁹ *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ilk yöneticiyi mutlak anlamda başka bir işte hiçbir kimsenin kendisini yönetmesine gerek duymayan kişi olarak tanımlamış¹⁷⁰ ve ona birtakım özellikler yüklemiştir.

O, bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeyi başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir. Bu yaradılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin, faal akılla bağlantı kurduğunda gerçekleşir.¹⁷¹

Görüldüğü gibi Farabi, yöneticiyi doğanın sunumunda arayan Platon'un filozof kralı ile ilk başkan olarak formüle ettiği bir Peygamber profilini eşdeğer hale getirmektedir. Böylece vahyi merkeze alan kurucu ilkelerin uygulayıcısı olarak ancak bir Peygamberin başkanlığı altında örgütlenen bir toplumun mutluluğu elde etmesinin mümkün olabileceği, Fârâbî'nin siyaset düşüncesindeki yerini almıştır. Onun toplum modeli Platon'un *Politeia*'da idealize ettiği toplum modelini anımsatmaktadır.

Platon'un din siyaset ilişkisini ele alış biçimi, *Politeia* ve sonraki dönem eserleri arasında farklılık arz etmektedir. Bilindiği üzere eski çağlarda insanlar ve kent devletlerin tanrılarına karşı sorumlulukları arasındaki ilişkiyi aynı yasa düzenler, her halk kendi tanrısına tapar, her tanrı kendi halkını -dolayısıyla din, devleti- yönetirdi.¹⁷²

¹⁶⁷ Ceyda Altıntop, “Ebû Nasr El- Fârâbî'nin İdeal Devlet Anlayışı”, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2016): 49.

¹⁶⁸ Mustafa Yıldız, “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî”, *Uluslararası İmam Maturidi Sempozyumu Bildirileri* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), 82.

¹⁶⁹ Yıldız, “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî”, 83.

¹⁷⁰ Ebu Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 2. Baskı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 92.

¹⁷¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92.

¹⁷² Pierre Colin, “Din”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Raynaud-Rials, 224.

Böyle bir ortamın ardılı olarak Platon'un *Politeia*'da ortaya koyduğu din ve devlet ilişkisi, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı yapıtlarındaki ilişkiye nazaran daha kopuk ve sınırlı bir görünüm sunmaktadır. *Politeia*'da diğer iki yapıtın aksine tanrısal kanunlar merkeze alınmış değildir. Onun *Politeia*'daki tanrı tasavvuru, geleneksel tanrıları modernize etmeye ve ahlaki düzenlemeye elverişli bir yol olarak görülmeye yönelik olarak sunulmaktadır.

Politeia bağlamında Platon'un tanrı anlayışını idealar ve ruhtan ayrı düşünmemektedir. Orta dönem eserlerinden olarak kabul edilen *Politeia*'da, Platon'un tanrısının idealar ve ruh anlayışı ile sağlam bir kalıba oturtulduğunu müşahade etmekteyiz. Açıkça belirtmemiş olsa da iyi ideasını tanrı olarak takdim ettiğine, yapıtındaki şu diyalogda şahit olmaktadır:

- Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur. (...)

- Ruh için de şöyle düşün: Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. (...)

- İşte nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir.¹⁷³

Platon, döneminin geleneksel insan biçimci (antropomorfik) tanrı anlayışını benimsememektedir. Homeros ve Hesiodos'un şiirlerindeki tanrıların, olduklarından farklı gösterildiğini şöyle belirtmektedir:

- Bir ressam düşün ki benzetmek istediği şeye hiç de benzemeyen resimler yapıyor, işte bunlar da sözle tanrıları ve kahramanları olduklarından başka türlü gösteriyorlar. (...)

- Hesiodos'a göre, Uranos çocuklarına karşı kötü davranmış, Kronos da babasından öç almış. Bu çirkin bir yalandır. Bence, gerçek bile olsa, Uranos'un yaptıklarını, oğlundan çektiğini, akli ermeyen küçüklere anlatmak şöyle dursun, böyle şeylerin sözünü bile etmek doğru değildir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi Platon'un zihninde bir tanrı biçimi vardır ve eleştirel yaklaştığı geleneksel tanrı ve din anlayışının toplumda yayılmasını benimsememektedir.

Metafiziğinde ve doğa felsefesinde söylenece bilimsel kavramları ve dili seve seve kabul etmiş olan bir düşünürün, siyasal kuramlarını geliştirirken tümüyle değişik bir tutuma girmesi nasıl

¹⁷³ Platon, *Devlet*, 224-225.

¹⁷⁴ Platon, *Devlet*, 66-67.

açıklanabilecektir? Platon siyasi kuram alanında, söylencenin, bunu açıkça dile getiren bir düşmanı olmuştur. O, eğer siyasal dizgelerimizde söylenceye hoşgörü gösterirsek siyasal ve toplumsal yaşamımızı yeniden kurma ve iyileştirme için beslediğimiz tüm umutlar suya düşer demektir. Ona göre bir tek seçeneğimiz vardır. Seçimimizi söylence bilimsel ve ahlaksal devlet anlayışları arasında yapmak zorundayız. Yasal devlette, adalet devletinde söylence bilimin kavramlarına, Homeros ve Hesiodos'un tanrılarına yer yoktur.¹⁷⁵

O, tanrıların hayatlarıyla ilgili birçok anlatının gerçekliğine inanmamaktadır. Tanrılar hakkında söylenenler ona göre kötü örneklerdir. Çünkü toplumun ıslahı için yapılması gerekenlerle tanrıların hayatlarındaki örnekler arasında çelişki bulunmaktadır. Bunu yapıtında şöyle ifade etmektedir.

İnsanların birbirlerinden durup dururken nefret etmelerinin ayıp olduğuna şehrimiz bekçilerinin inanmaları gerekiyorsa, tanrıların tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup boğuştuklarını söylememeli, gerçekten olmuş şeyler de değil bunlar... Daha kötüsü, devletin savaş masallarının, tanrılarla kahramanların yakınlarına, dostlarına karşı sayısız ve çeşit çeşit düşmanlıklarının anlatılması. Biz, bekçilerimizin bir şehirlinin bir şehirliye kin beslemediğine, nefretin, kinin günah olduğuna inandırmak istiyorsak, çocuklara daha küçükken, bambaşka şeyler anlatmalıyız.¹⁷⁶

Bu çelişkidен çıkış yolunu, tanrıları tanrılara özgü olmayan yakıştırmalardan arındırarak bulmaktadır. Kötülüklerin sebebini tanrıda görmemektedir. Ona göre tanrı her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir.¹⁷⁷ Platon'a göre onlar, iyi ya da güzelden yana bir eksiklikleri olmayıp, en iyi, en güzel varlıklar olduklarından hep oldukları gibi kalmakta, değişmemektedirler.¹⁷⁸ Mitolojik tanrılar Platon'da değişime uğrayarak varlık bulmaktadırlar. O tanrıların özünde olmayan davranışların onlara atfedilmesini yargılamaktadır. Bir anlamda mitolojik tanrılar eleştirisi, onun tanrı anlayışının temel özellikleri hakkında önemli ip uçları sunmaktadır.

-Demek tanrılar dünyasında ve tanrılardan gelen şeylerde yalanın yeri yoktur.

-Yoktur tabii.

-Öyleyse tanrı yaptığında da dediğinde de açık ve gerçek bir varlıktır. Biçim değiştirmez. İnsanı ne uyanıkken ne de düşünde değişik görüntüler ve sözlerle aldatmaz.

-Dediklerine göre böyle olması gerekir.

¹⁷⁵ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 280.

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, 67.

¹⁷⁷ Platon, *Devlet*, 70.

¹⁷⁸ Platon, *Devlet*, 71.

-Demek ki, şiir olsun söz olsun tanrılar için şu kanunda anlaştık: Tanrılar büyücüler gibi biçim değiştirmezler, yalan yanlış sözlerle ve işlerle bizi aldatmaya kalkmazlar.¹⁷⁹

Homeros ve Hesiodos'ta tanrıların kuralsızlıkları, seviyesiz davranışları ve insanlarla olan ilişki biçimleri yapıtında öne çıkan sorunlardır. Onun devlet tasarımında ortaya koyduğu sorunlara ilkel tanrılar cevap verememektedir. Onun kaygısı kutsal varlık olarak tanrıları, insana özgü çirkin her türlü davranıştan arındırarak tasarladığı toplumun yasalarını onlara dayandırmaktır. Böylece devletin yasaları sağlam bir ilkel nedene dayandırılmış olmaktadır.

-Bence gerçek bir kanun koyucu, bu tür kurullarla, kanunlarla vaktini kaybetmez. Düzenlemek istediği devlet ister iyi olsun ister kötü. İyiyse, kanunları değiştirmeye lüzum yok, kötüyse, koyacağı kanunların birçoğunu kim olsa koyar, birçoğu da toplumun kendi yaşama düzeninden çıkar.

-Öyleyse, kanun koyma işinde ne kalıyor bize?

-Hiçbir şey dedim; ilk kanunları, en önemli en güzel olanları koymak Apollon'un işidir.¹⁸⁰

Ona göre tapınakları kurmak, kurbanlar sunmak, dini törenler düzenlemek gibi kanunlar tanrı tarafından koyulmaktadır. Devlet kurarken de atalarının çizgisi üzere tanrılara başvurulur ve şöyle der: “Dünyanın göbeğinde oturan tanrı, hiç şüphesiz atalarımıza ve bütün insanlarımıza yol gösteren tanrıdır.”¹⁸¹ “Platon, inançtan kaynaklanan bir kabulle her bir polis'in (şehir devleti) bir tanrı tarafından kurulduğunu, ilk ve temel yasalarının da kurucu tanrılar tarafından verildiğini benimsemiş görünmektedir.”¹⁸² Platon için bu durum, döneminin Yunan teoloji tasavvurunu açıkça eleştirmeden onlara sembolik edimler yüklemeye geçiştirilmiş gibidir. Geleneksel tanrıları kabul ettiğini görmemiz, onun bu çekincelerinde gizemini korumaktadır. Tanrıyı işe karıştırmadan bir devlet kurmanın olanağını onda görememekteyiz. Mitolojik tanrılar ilkel, Platon'un tanrısı ise ilkseldir. Mitolojik dönem tanrılarında farklı olarak Platon'da tanrı, üstün nitelikler taşıyan bir tanrı olarak tasavvur edilmektedir. O değişmez, iyi, adil, iradeli ve tektir. *Politeia*'daki din ve siyaset ilişkisi, modernize edilmiş tanrıların ahlaki alanın düzenleyicileri olarak kurgulanması bağlamında ele alınmış görünmektedir.

¹⁷⁹ Platon, *Devlet*, 73.

¹⁸⁰ Platon, *Devlet*, 124.

¹⁸¹ Platon, *Devlet*, 125.

¹⁸² Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 150.

3. *POLİTEİA*'DA TOPLUMSAL YAPI

Platon “sizi yaratan tanrı aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır”¹⁸³ diyerek zihinsel kapasite itibarıyla insanları sınıflara ayırmaktadır. Bu kapasite doğanın sunumuyla ilişkilidir. Onun idealize ettiği toplum tasavvurunda sınıflar arasındaki farklılığın temel ilkesi bu zihinsel kapasitedir. Her türden insan bu yeterliliğe göre belirli bir sınıfın mensubu olmakta ve bu sınıfın işlerini yapmaktadır.

İnsandaki akıl, öfke ve iştihaya yanının Platon’un toplumundaki karşılığı olarak üç yanından her birinin varlığı, toplumu yönetecek bir sınıfın, onu koruyacak bir sınıfın ve bu sınıfların ihtiyaçlarını görecektir başka bir sınıfın varlığına bağlı bulunmaktadır. Devleti bilgece yönetmek ve adil yasalar yapmak, yönetici sınıfın işi, devleti koruyup yasaları uygulamak, koruyucu sınıfın işi ve tüm toplumun maddi gereksinimlerini karşılamak da üretici sınıfın işidir. Bu taksimat yukarıda geçtiği üzere her sınıf mensubunun zihinsel yeterlilikleri nispetiyledir. Ayırıcı bir nokta olarak eğitim ile elde edilen yetkinlikler, adı anılan kapasiteyle birleştirilerek her birey ait olduğu sınıftaki yerini almaktadır.

Köklerini kabilevî yaşam biçiminden alan ilk İslâm toplumuna gelince; kendine özgü sınıfsal bir toplum örneği sunmaktadır. Hürler, mevali ve kölelerden oluşan bu sınıfsal yapı bünyesinde Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi gayri Müslimleri de barındırmıştır. Sonraki dönemde sınıflı toplum, Müslüman ve gayrimüslim ayrımına tabi tutulmuştur. Bu yapı içerisinde halk, yöneten-yönetilen ilişkisinin bir parçası olarak ve bağlı olduğu din dikkate alınarak kendisine birtakım sorumluluklar yüklenen hem yöneticiye hem de İslâm devletine karşı bu yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu insan topluluğu olarak görülmüştür. *Şerhu'l-Mevâkıf* özelinde genel geçer sosyal ve sınıfsal yapı bu ortalama değerler üzerinden metne konu olmaktadır. *Politeia*'daki idealize edilmiş, yoğunlaştırılmış ve doğanın sunumuyla ilişkilendirilmiş bir toplumsal

¹⁸³ Platon, *Devlet*, 111.

yapı *Şerhu'l-Mevâkif* için -dolayısıyla İslâm siyaset geleneği için- söz konusu olmuş değildir.

3.1. Yöneticiler

Bilgelikle iç içe sıkı dokunmuş bir sınıf olarak yöneticiler sınıfı, Platon'un devlet tasarımında en müstesna yeri teşkil etmektedir. Platon, koruyucular sınıfını ayrıntılı olarak çözümledikten sonra, idealize ettiği devlette kimlerin yönetici olacağı sorusunu sormaktadır. İlk çıkış noktasını tecrübeyle/yaşla ilişkilendirerek iyi yetiştirilmiş bireyler olarak yöneticiyi koruyucuların en iyileri arasından seçmektedir. Çünkü ona göre devleti kurmasını en iyi bilenler bilgelerdir.¹⁸⁴ Onlar akıllı, değerli ve toplumla ilgili insanlardır. Yaşamları boyunca takip edilmiş bireyler olarak yalnız toplum yararına işler görmüş ve zararlı her türlü işten kaçınmışlardır. Bunu şu şekilde ifade etmektedir:

-Her fırsatta hem kendileri hem de toplum için en iyi olanı bulup yapmayı ödev bilecekler. Bunun için de onları çocukluklarından bu yana gözetleyeceğiz. (...) ödevlerini unutmadıklarını, kolay kolay aldanmadıklarını görürsek onları seçeceğiz, öyle değil mi?

-Evet.

-Onları zor işlerde, acılarda, savaşlarda deneyeceğiz. (...)

-İşte böylece çocukluğunda, delikanlılığında, olgun çağında bu denemelerden başarıyla çıkanın devletin önderliğine getireceğiz.¹⁸⁵

Platon'un burada toplumu yönetmek için en ideal kişiyi aramaya koyulduğunu, yöneticinin en iyi yetişmiş bireyler olan yöneticiler grubu arasından seçilmesini tasarladığını görmekteyiz. Ona göre;

Devletin başına geçecekler, sevinçli anlarında olsun, acılı günlerinde olsun yurt sevgilerini belli edecekler, çalışmalarında her türlü tehlikeler, değişiklikler içinde bu sevgiden şaşmayacaklardır. Bu denemelerde kaybedenler hemen atılacak ve devletin başına yalnız ateşte denenmiş, altın gibi tertemiz kalan gelebilecektir.¹⁸⁶

Platon'un devleti bilge bir devlettir, kararlarını bilgece verir ve ona göre karar vermek bir bilgi işidir, insanlar da doğru kararları bilgileriyle verirler.¹⁸⁷ İşte bilgelikle

¹⁸⁴ Platon, *Devlet*, 107.

¹⁸⁵ Platon, *Devlet*, 109-110.

¹⁸⁶ Platon, *Devlet*, 217.

¹⁸⁷ Platon, *Devlet*, 126.

iç içe sıkı dokunmuş bir sınıf olarak yöneticileri ayrıcalıklı kılan bu noktadır. Bilgelik bu sınıfa özgüdür. Ona göre tabiatına uygun olarak kurulmuş bir devlet akıllı olmasını, kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur.¹⁸⁸ Onların varlığıyla devlet kendisine hakimdir. Devletin iyi yanı kötü yanını hakimiyeti altına almıştır. Bu küçük azınlık, iyi yaradılışına iyi bir eğitimi ilave etmiş, akıl ve düşünce yoluyla sade ve ölçülü isteklerle yaşayan bireyler olarak idealize edilmişlerdir.¹⁸⁹

Platon, döneminin devletlerinde yönetim sanatının yerli yerinde icra edilemediğinden hareketle bu devletleri kendi tasarladığı devletle mukayese etmektedir. Kusurlu olan bu devletlerde küçük bir değişiklik yapmakla onların da kendi ideal devletine yaklaşabileceğini düşünmektedir.¹⁹⁰ Bu küçük değişiklik, onun merkeze aldığı filozof kraldır. Şöyle ki:

Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böyle aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim.¹⁹¹

Platon'un devlet tasarımında filozofu yönetici olarak ataması, döneminin devlet yapılanmasında alışık olunmayan bir durumdur. Bu nedenle ideal devlet çözümlenmesinde bir kaygı taşımaktadır. Muhatabını ikna ederken takındığı bu ürkek üslup, eser boyunca dinamiktir.

Platon'da ideal toplumun filozoflar olarak yöneticileri, insan ruhundaki akıl parçasına karşılık gelmektedir. İштиha ve cesaretin akılla kontrol altına alınması gibi filozof yöneticiler, toplumun diğer iki sınıfı olan koruyucuları ve üreticileri aklın rehberliğinde bilgece idare ederek ideal toplumsal yapının bir kez kurulduktan sonra sürekliliğini sağlamaktadırlar. Bu sınıf, sürekli olarak toplumun içinden yine yeniden üretilmektedir. Sınıflar arası geçişli kurulum buna imkân sağlar. Filozof kral, onun tasarımında ısrarla üzerinde durduğu konudur. Onların varlığı, bu devletin bir eğitim devleti olduğuna gönderme yapmaktadır. Bu yapı içerisinde en bilge olanlar onlardır.

¹⁸⁸ Platon, *Devlet*, 127.

¹⁸⁹ Platon, *Devlet*, 130.

¹⁹⁰ Platon, *Devlet*, 181.

¹⁹¹ Platon, *Devlet*, 182.

Çünkü iyi bir eğitim ve yaradılış bakımından mayalarındaki altın onlarda bir aradadır. Ahlaki erdemlerle donanmış olmalarından dolayı iyiliği toplumun her tarafına yaymaktadırlar.

Politeia'daki ilgili malumat yönetici olarak filozof krala müstesna bir konum bahşederken *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da kavramsal çerçevenin etrafında oluşturulduğu merkeze alınmış bir yönetici profilinin sunulduğu görülmektedir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kurumsal bir otoriteyi temsil eden devlet oluşumunun önünde olarak yönetici, İslâm devleti ile neredeyse özdeş olarak ele alınmış görünmektedir. Çünkü kavramsal çerçeve yöneticiye verilen “ümmetin korunması hususunda Hz. Peygambere hilafet etmek”¹⁹² görevi etrafında şekillenmektedir. Merkezi figür olarak yöneticiyi birtakım yetkinliklere sahip olarak konu edinme etrafında gösterilen gayret, Arap siyasi pratiğinin hilafet teorisine dönüşmesi şeklinde temayüz etmiş bulunmaktadır. İlgili malumat “imam/halife” başlığı altında verilecektir.

3.2. Koruyucular

İdeal devlet tasarımının inşasında eğitim bakımından seçkinleştirilen koruyucular sınıfı, insan ruhunda bulunan irade parçasının toplumsal yapıdaki karşılığı olarak ele alınmaktadır. Onların varlığının temel ilkesi, toplumu tam kapasite ile korumaktır. Üreticiler sınıfının çabalarıyla oluşacak servet birikimi, ekonomik olarak güçlü ve zengin bir devlet ortaya çıkaracaktır. Üreticiler sınıfının eliyle ortaya çıkan en kaliteli ürünler, altın ve uzman kadroların varlığı, diğer devletlerin iştahını kabartacağından bu ideal devletin kendini koruyacak bir kuruma ihtiyacı olacaktır. Bu görevi yerine getirecek askerler sınıfı, koruyuculardır. Ruhun irade parçasının erdemi cesaret olduğu gibi Platona göre koruyucular sınıfının erdemi de cesarettir.

Platona göre insanlar yaradılışça birbirlerine benzemezler. Farklı işlere karşı farklı yatkınlıkları vardır. Bu yatkınlıklarının tek bir iş üzerinde uygulanmasını, başarı odaklı bir sonuç üretmesi bakımından elzem görür. Kişinin yaradılışça uyumlu olduğu işi görmesi, ona göre daha güzeldir. Böylece iş gelişir, kolaylaşır. Branşlaşmayla birlikte toplumda işini en iyi yapan meslek sahipleri ortaya çıkar. Toplumda sadece kendine

¹⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

yetecek kadar değil, diğer toplumların da ihtiyaçlarını karşılayacak artı ürün ortaya çıkar. Mesleklerin ortaya çıkmasıyla toplumda bir düzen oluşur. Bu aşamada onun toplumu, refaha ulaşmış bir toplumdur. Bu topluma, sanatçıları, hekimleri, hizmetlileri de ekleyerek onu büyütür. Ortaya korunmaya ihtiyacı olan bir devlet/toplum çıkar. Platon, bir orduya olan ihtiyacı yapıtında şöyle dile getirmektedir:

-Savaştan iyilik mi gelir, kötülüm mü? Bunu şimdilik bir yana bırakalım. Savaşın nasıl ortaya çıktığını gördük. Savaş, teklerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden başkalarından çok mal edinmek hirsından doğuyor.

-Evet öyle.

-Toplum daha da büyüdü mü şimdi dostum? Bir yandan toplumun varlığını korumak, bir yandan da yeni topraklar edinmek için savaşacak koca bir de ordu gerekmez mi?¹⁹³

Bununla birlikte “savaşta dövüşmek bir sanat değil mi?”¹⁹⁴ diye sorarak, ancak yaradılışına uygun bir mesleği icra etmesi gereken bireylerin bunu yerine getirebileceğini belirtir. Ona göre savaş, bir çiftçinin, bir kunduracının ya da herhangi bir işle uğraşmanın ayrıca yapacağı kolay bir iş değildir. “Koruyucuların gördüğü iş önemli olduğuna göre, onların da yalnız büyük bir özen ve sanat isteyen kendi işleriyle uğraşmaları gerekir”¹⁹⁵ savıyla koruyucular sınıfını idealize etmeye girişir. Bunun için koruyucuların nasıl bir yaradılıştaki olması gerektiğini çözümlenmektedir.

Ona göre koruyucu, düşmana karşı ruhça ve bedence keskin duyulu, çevik, güçlü ve yiğit olmalı, kendi toplumuna karşı kaba yönünü açığa çıkarmayacak kadar da yumuşak huylu olmalıdır. Dosta ve düşmana karşı göstereceği refleksin filozofça bir tavır olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla yurdu koruyacak olan koruyucular ister kadın olsun ister erkek olsun filozof, azgın, çevik ve güçlü olmalıdır. Ona göre savaş da kendi başına bir zanaattır. Bu zanaatın en mükemmel şekilde icrası, eğitimle elde edilmektedir. Bu eğitimin ilk safhası ağırlaştırılmış beden eğitimidir. Ağırlaştırılmış beden eğitiminin sonucu olarak ortaya çıkan kaba insan tipini yumuşak bir yanla dengelemek için müzik eğitimine de tabi tutulmaktadırlar. Onlarının bu eğitimle ruhlarının dengelenmesi, yöneticilerin makamını elde etme ve üreticiler sınıfının mal ve birikimlerine göz dikme

¹⁹³ Platon, *Devlet*, 61.

¹⁹⁴ Platon, *Devlet*, 61.

¹⁹⁵ Platon, *Devlet*, 62.

olasılığını ortadan kaldıracığını belirtir. Eğitimle mizacın dengelenmesi şu şekilde çözümlenmektedir:

- Ömürlerini jimnastikle geçirip, müzikle ilgileri olmamış, ya da tersine müzikle ilgilenip bedenlerine bakmamış kimselerin ne hallere düştüklerini bilmez misin? (...)
- Doğru, yalnız bedenlerinin gelişmesiyle uğraşanlar gereğinden çok sert, yalnız müzikle uğraşarlarsa, kendilerine yakışmayacak kadar gevşek oluyorlar.
- Oysa ki sertlik, insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir (...)
- Yumuşaklıksa (...) Bu huy güzelce geliştirilirse, ölçülü bir yumuşaklığa götürür. (...)
- Bekçilerimizde bu huyların ikisi de olsun istiyoruz.¹⁹⁶

Eğitim, yumuşaklık ve kabalık arasındaki uzlaşımı sağlayan yegâne işlev olarak ele alınmaktadır. Böylece, her ihtiyaçları üreticiler sınıfı tarafından karşılanacağından mülk edinme, servet biriktirme gibi bir endişeleri olmayacak, aile kurmayacak, cinsel hayatları devletçe organize edilecektir. Onlar komünal bir toplumsal yapının parçasıdırlar.

Arap coğrafyasında ise İslâm öncesi döneme ait varoluş refleksi, kendine has bir karakter taşımaktadır. Bugün için “eli kılıç tutan herkes” ibaresiyle ifade edebileceğimiz biyolojik yeterliliğe sahip tüm fertlerin bu varoluş refleksini taşıdığı, Hz. Peygamber ve dört halife döneminde de görülmektedir. Dolayısıyla ilk İslâm toplumu, meslek olarak yapılandırılmış bir asker sınıfını bünyesinde barındırmış değildir. İslâm devletini korumak ve kollamak tüm bireylerin ortak eylemidir.

3.3. Üreticiler

Platon’da insan ruhundaki iştiha parçasının devletteki karşılığı olarak üreticiler sınıfı toplumun temel gereksinimlerinin karşılanmasını ve ekonomik yeterliliğin elde edilmesini sağlayan sınıf olarak betimlenmektedir. Platon’a göre yaşamın devam ettirilebilmesi için beslenme ve barınma gibi bir kısım ihtiyaçlar, insan için hayati öneme sahiptir. Bu yapıtta organize bir toplumun temel gereksinimleri, üreticiler sınıfı üzerinden karşılanmaktadır. Platon, devletin koruyucular ve yöneticiler sınıfını kâmil manada işler hale getirebilmek ve beka sorununu ortadan kaldırabilmek için birtakım

¹⁹⁶ Platon, *Devlet*, 105.

kabiliyetleri ve yükümlülükleri olan üretici gücü idealize etmektedir. Toprağın işlenmesi için çiftçiler, pratik hayatın ihtiyaçları için zanaatkarlar, ortaya çıkan ürünlerin pazarlanmasını sağlayan tüccarlar ve bunların üretimlerini ortaya koyarken yararlanacakları malzemeleri sağlayanlar, Platon'un kurduğu devlette üreticiler sınıfını oluşturmaktadır. Yani yöneticiler ve koruyucular hariç herkes bu sınıfın içinde bulunmaktadır.

Üreticiler sınıfı maddi zevklere düşkün olarak, toplumun en alt sınıfı olarak tasarlanmaktadır. Onlar yöneticiler ve koruyucular sınıfının gereksinimlerini karşılamakla görevlidirler. Düşünsel faaliyetler bakımından etkin değildirler. Toplumun çoğunluğunu oluştururlar. Devlet işlerine müdahil olmalarına izin verilmemektedir. Yöneticiler altın, koruyucular gümüş iken, çiftçiler tunç madenidirler. Fakat onların nesillerinden mayalarında altın barındıranlar, yönetici sınıfına, gümüş barındıranlar da koruyucular sınıfına geçebilirler. Sınıflar arası geçiş ilkeleri *Devlet*'te şu şekilde ifade edilir.

Arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için tanrı her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi beççilik etmelerini, içlerine bu madenlerden katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık olarak doğanlar olursa, onları gözecek, kimini önderliğe kimini beççiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını tanrı buyurmuştur.¹⁹⁷

Görüldüğü gibi sınıflar arası geçişin mümkün olduğu ideal toplum düzeninde azami faydanın sağlanması temel amaç olarak ortaya koyulmaktadır. Bu yapılanma içinde her yurttaşın ait olduğu sınıf içerisinde asli görevini ortaya koymasının ve bunun dışında bir şeyle ilgilenmemesinin gerekliliği müşahede edilmektedir. Yöneticiler bilgelik, koruyucular cesaret erdemine sahipken, üretici sınıfın erdemi ölçülülüktür.

Para kazanıp vergi veren bu sınıf, yöneticiler ve koruyucular sınıfının aksine, mülkiyet ve aile edinme hakkına da sahiptirler. Mülkiyet edinmeleri kontrollüdür. Toplumda zenginle fakir arasında uçurum oluşmasına müsaade edilmemektedir. Bu denge yapıtta şöyle ifade edilir.

- İki şey var ki, iş gören insanı iş görmez hale getirir. Bunlar üzerinde duralım.
- Nedir bu iki şey?

¹⁹⁷ Platon, *Devlet*, 111.

- Zenginlik ve yoksulluk.
- Ne demek istiyorsun? dedi.
- Şunu demek istiyorum, dedim; çömlekçi zengin olunca, sanatıyla uğraşmak ister mi dersin?
- İstemez elbet. (...)
- Tersine, çömlekçi yoksulluk yüzünden, işi için gerekli araçları bulamazsa hem yapacağı iş kötü olur hem de çiraklarını kötü birer çömlekçi olarak yetiştirir.
- İster istemez.
- Demek zenginlik te yoksulluk da bir yandan sanatı, öbür yandan da sanatçıları kötüleştirir.¹⁹⁸

Bu denge durumu, onların erdemi olan ölçülülüğün de gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece askeri gücü elinde bulunduran koruyucu sınıfın, zenginliğin imkanlarını arzularak asli görevlerinden uzaklaşmalarından, onu elde etmek için şehrin bütünlüğünü tehlikeye sokmalarından da imtina edilmiş olmaktadır.¹⁹⁹ Ona göre zenginlik ve yoksulluk, insanı keyfe, tembelliğe, değişme isteğine götürür. Sınıflar arası hiyerarşinin korunması için bundan sakınılmalı, toplumun işleyişindeki mekanizmin bir unsuru olarak üreticiler sınıfı, diğer iki sınıf gibi asli işleriyle ilgilenmelidirler. Onlar devleti yönetebilecek bilgiğe ve koruyacak cesarete sahip değillerdir. Tüm toplumun ihtiyaç duyduğu ürünleri gerek ticaret gerek çiftçilik gerekse zanaatlar yoluyla yeterli miktarda temin etmek olarak belirlenen görevleri, toplumdaki adaletin bir parçası olarak herkesin mayasına göre iş yapması gerektiği anlayışıyla ele alınmaktadır.

Politeia'da üreticiler sınıfının toplumun temel gereksinimlerinin karşılanmasını ekonomik yeterliliğin elde edilmesini sağlayan sınıf olarak betimlenmekte olduğundan daha önce bahsetmiştik. İslâm siyaset geleneğinde ise halk, İslâm toplumunun başta yöneticiler olmak üzere kalem ve kılıç ehlinin dışında vergiye tabi bulunan zanaatkar, esnaf ve çiftçileri ifade eden bir kavram olarak ele alınmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla *Politeia*'da yaşamsal önemine istinaden idealize edilen üreticiler sınıfı ile İslâm siyaset geleneğinde yönetilen sınıf olarak reaya, ait oldukları devlete karşı ortak sorumluluklara konu olmaktadır. Bu sorumlulukların en başında da yasalara bağlılık yani itaat

¹⁹⁸ Platon, *Devlet*, 117-118.

¹⁹⁹ Platon, *Devlet*, 118.

²⁰⁰ Mehmet Öz, "Reaya", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 34: 490.

gelmektedir. Özellikle *Politeia*'daki formal yapı bireyin tüm toplumla sıkı ilişkisi bağlamında boşluk kabul etmeyen bir yapı olarak temayüz etmektedir.

3.4. Köleler

Toplumda üreticiler sınıfından farklı bir kategoride olarak köleler, Platon'un devlet sisteminde toplumun doğal bir ögesi konumundadır. Sorumlu oldukları işler farklı olsa da köleler de bu sistem içinde üreticiler gibi zihinsel faaliyet bakımından işlevsel değildirler. Sorumluluk alanlarının farklılığı, bu iki sınıfın birbirine karıştırılmasına müsaade etmemektedir. Çünkü köleler sınıfı efendilerine itaat ile sorumludurlar. Dolayısıyla Platon'un devlet nazariyesinde toplumsal sınıflar, yöneticiler, koruyucular ve üreticiler olmak üzere üç sınıf olarak ele alınmaktadır.

Yapıtında ister çocuk, kadın, köle olsun, ister, hür, işçi, yöneten yönetilen olsun, her bir ferdin başkasının işine karışmadan kendi işini yapması gerektiğini belirterek kölelerin varlığını kabul etmektedir.²⁰¹ Yöneticiler, koruyucular ve üreticilerin birbirlerinin işlerine karışmalarının ya da görevlerini değiştirmelerinin, devlet için yıkıcı olduğunu dile getirmekle, sosyal yapıdaki temel üç sınıfın, adı anılan sınıflar olduğunu belirtmekte, pasifize ettiği kölelere sınıfsal bir rol belirlememektedir.²⁰² *Devlet*'te kölelerin yurttaşlık haklarına dair bir ize de rastlanmamaktadır.

Yunan toplumu ile kölelerin etkileşimi, Platon'un yapıtında şöyle ifade edilmektedir:

- Önce tutsaklığı ele alalım: Bir Yunanlının başka bir Yunanlıyı köle etmesi doğru olur mu? Bunun öteki devletlerde de elden geldiği kadar önlenmesi, Yunan soyuna saygı gösterilmeye çalışılması gerekmez mi? Yabancılar gelip bizi köle etmemesi için bundan iyi çare mi olur?
- Yunan soyunu korumalı her halde.
- Öyleyse Yunan köle tutmayacağız! Öteki Yunan devletlerine de bunu öğütleyeceğiz.²⁰³

Yukarıdaki diyalogda görüldüğü üzere Platon, Yunan soyunun korunmasını hedeflediği tasarımında kölelerin, Yunan halklarının dışında farklı bir halktan olması

²⁰¹ Platon, *Devlet*, 132.

²⁰² Platon, *Devlet*, 133.

²⁰³ Platon, *Devlet*, 176.

gerektiğini vurgulamakta, toplum içindeki varlığını sadece efendilerine bağımlı sınıfsız bir topluluk olarak kabul etmektedir. Onun ideal devlet tasarımı olarak benimsemediği demokratik yönetimin özgürlük eleştirisinde, kölelerle kendilerini satın alanlar arasındaki hürriyet haklarının eşitlenmesini en aşırı uç olarak görmesi, onun için kabul edilemez olarak görünmektedir.²⁰⁴ Onların efendilerine bağlı olmaları, diğer üç sınıfta görülmeyen mülkiyet bağlamında ele alınmalarına gönderme yapmaktadır. Bu durum onların en ayırıcı özelliğidir. Platon'a göre onlar mülktürler. Yunanlılar köle sahibi olabilmektedirler. Platon, idealize ettiği devlet tasarımında bu grup için bizlere tarihin herhangi bir dönemindeki kölelik anlayışının genel geçer bir profilini sunmaktadır.

Köleler ve başka halklarla ilişkiler bağlamında Platon'un sunmuş olduğu yapı, bir site devletinin kuruluş ilkelerinin evrensel bir tasarıma dönüşebilmesi ile ilgili birtakım çelişkileri de akla getirebilmektedir. Zira Platon'un devleti sınırlı sayıda fertlerden oluşmaktadır. Diğer Yunan kent devletlerini de kapsayacak şekilde idealize edilebilecek ilişkiler ağının farklı toplum ve devletleri dışarıda bıraktığı anlaşılakta, dolayısıyla evrensel bir tasarım olma ihtimalini gölgelemiş görünmektedir. Kölelerin farklı toplumlardan temin edilmesi ve Yunan kent devletlerinin dışında kalan diğer devletlere karşı alınan tavır, ideal devleti sadece Yunan soyunu temsil eden devletleri kuşatacak hacimde göstermektedir. *Şerhu'l-Mevâkif*'taki çerçevede ise dinin korunması ve ümmetin korunması ibarelerinde olduğu gibi belirli bir sınır tayinine işaret etmiş olsa da İslam'ın genel idealinin, nüfuzunu yer yüzünün tamamına şamil olacak şekilde arzu etmesi olduğundan hareketle, teorik olarak evrensel bir devlet modeli ortaya koymak mümkün görünmektedir.

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, 293.

4. POLİTEİA'DA ERDEM

Platon'un ahlak anlayışı mutluluğun elde edilmesine yönelik bir ahlak anlayışıdır. Bu yönelim hem tek tek bireylere hem de tüm topluma doğrudur. Zaten onun felsefesinin nihai amacı da hem bireyin hem de kent devletinin ahlaki yüksekliğe ve mutluluğa erişmeleridir.

Platon, ahlak felsefesini insan ruhundan hareketle temellendirmektedir. Ona göre ruh bir bütündür fakat işlevsel yönüyle düşünme, öfkelenme ve iştihâ olmak üzere üç parçalıdır. Bunu yapıtında şu şekilde izah etmektedir:

- Bizi içmekten alıkoyan şey akıldan gelmiyor mu acaba? (...)
- Diyebiliriz.
- Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. (...)
- Evet işi böyle ele almak daha uygun.
- Peki kızgınlık akılla bir midir? Değilse onun değişik bir yönü müdür? Öyleyse, içimizde üç değil, iki yan vardır. Akıl ve istek (...) kızma gücü, kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yanımız olur.
- Evet kızma, üçüncü bir yan olmalı
- Akıldan da istekten de ayrıldığına göre öyle olacak.²⁰⁵

Platon, ruhun tüm parçalarının işlevsel olarak görevlerini tam olarak yerine getirmesini erdem olarak tanımlamaktadır. Düşünmenin erdemi bilgelik, öfkelenmenin erdemi cesaret ve iştihânın erdemi de ölçülülüktür. Aşağıdaki diyalogda, Platon'un ruh çözümlemesindeki akıl, irade ve iştihâ etkileşiminden doğan sonuçları, onun devlet anlayışına da uyarladığını görüyoruz.

- Kendine hâkim olma tuhaf bir deyim değil mi? Kendine hâkim olan, kendinin kölesi olmuş olmuyor mu? Kendisinin kölesi olan, kendinin efendisi de demektir. Aynı adam hem köle oluyor hem efendi.
- Sahi öyle!
- Bana kalırsa, bu deyim şöyle anlamalı: Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan kötü yanı buyruğuna aldı mı buna kendine hâkim olma diyoruz, bunu yapanı da övmüş oluyoruz. Tersine, kötü eğitim görme, kötülerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz. Buysa kötüleme olur.

²⁰⁵ Platon, *Devlet*, 140-142.

- Olur elbet!

- Şimdi devletimize gelelim: Bu iki yanı onda da göreceğiz. Bizim devletimize kendine hâkim diyeceğiz. Çünkü, onda iyi yan, kötü yanı buyruğu altına almıştır. Ölçülü, kendine hâkim diye buna diyoruz.²⁰⁶

Sonuç itibariyle Platon'un ahlak anlayışında birey ve devlet, ortak erdemleri barındırmaktadır. Bu ortak erdemler, bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk (adalet) tur. Bu yönüyle toplum yani devlet, özelliğini bireylerden almaktadır.²⁰⁷ Bireysel erdemler siyasal yaşama aktarılmaktadır. Ona göre devletin, iyi bir devlet olabilmesi için bu dört erdem in bir arada ve devlete içkin bulunması gerekmektedir. Bu durum içerisinde bir yasalılık halini barındırmaktadır.

4.1. Bilgelik

Yukarıda alıntı yaptığımız diyalogda da görüldüğü üzere bilgelik/akıl, genel iyinin/istencin elde edilebilmesi için akıldan ayrı olarak ruhun diğer iki parçası olan irade ve iştiha üzerinde kuracağı hakimiyetle bu iki parçanın sınırlarını aşmasına müsaade etmemekte ve yolun doğru olanını göstermektedir. Platon, bunu yapıtındaki diyalogda şöyle çözümlemektedir:

- Çocuklarda görmüyor muyuz? Doğar doğmaz azgın bir canlılık içindedirler. Çoklarında hiç akıl yokmuş gibidir, birçoklarında da akıl pek geç gelir.

- İyi söyledin doğrusu! Hayvanlar için de doğru bu söylediğin. Demin Homeros'tan aldığımız şu söz de bunu destekler: 'Odysseus göğsünü yumruklayarak yüreğine çıkıştı.' Bu sözde de insanın içindeki bir yan başka bir yanını azarlıyor, iyiyle kötüyü ayırt eden akıl, akli dinlemeyen öfkeye çatıyor.²⁰⁸

Bilgelik, aklın erdemi olarak, Platon'un ahlak çözümlemesinde üzerinde durduğu ilk değerdir. Hem ahlakın hem de devletteki adaletin genel çerçevesini çizerken bilgeliği temel değer olarak ele almaktadır. Platon'un ideal devleti bilge bir devlettir. Bu devlet, tüm kararlarını bilgece verir. Bilgece karar vermek, doğru bilgi gerektirir. Çünkü, doğru kararlar, doğru bilgiyle alınır.²⁰⁹ Doğru bilgi eğitimle elde edilir. Eğitimle elde edilen bilgiyle devlet yönetilecektir. Devleti yönetecek olanlar ise, ona göre devleti

²⁰⁶ Platon, *Devlet*, 129.

²⁰⁷ Platon, *Devlet*, 135.

²⁰⁸ Platon, *Devlet*, 142.

²⁰⁹ Platon, *Devlet*, 126.

korumayı en iyi bilenler olarak koruyucuların arasından seçilen, eğitimin ve bilgeliğin izleri kendilerinde en açık şekilde görülen yaşlılar olmalıdır.²¹⁰

Buna ilave olarak Platon, halka ya da mesleklere ait bilgiden farklı bir bilgi olarak, tüm toplumu ilgilendiren ve devletler arası ilişkileri düzenleyen bir bilginin varlığını sorgulamaktadır. Ona göre bilge bir devlette bu bilgi vardır. Bu bilgiye sahip olanlar da devletin koruyuculuğunu üstlenen koruyucular sınıfıdır. Koruyucuların sayıca meslek erbabından azlığını dile getiren Platon, tabiatına uygun olarak kurulmuş bir devletin bilgeliğini, kendisini yöneten bir azınlığın bilgisine dayandırmaktadır.²¹¹ Çünkü bilge bir devletin bilgeliği, sayıca çok zanaat erbabının mesleki bilgisinden ötürü değildir. Böyle bir bilginin, devletin bilgisiyle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Platon için bu özel alan, devlet tasarımındaki en vazgeçilmez ilkelere aittir. Çünkü devleti güvenilir ellere teslim etme kaygısı taşımaktadır. Her türlü bilginin devlet işlerini idare etmede yeterli olmadığını, mahalline masruf bir bilginin devleti yönetmek için mutlak olduğunu savunmuş olmakta, bu yönüyle devleti idare edecek olan yöneticilerin eğitimini son derece önemsemektedir. Yöneticiye özgü genel çerçeve, bilgelik etrafında çizilmektedir.

4.2. Cesaret

Platon'a göre cesaret, iradenin erdemidir. Akıl cesaretin yol göstericisi olmakla, yapılması gerekeni yerli yerinde yapmak ve kaçınılması gerekenden kaçınmak noktasında onu sevk ve idare etmektedir. Cesaret koruyucular sınıfının da erdemidir. Platon, yiğit ve korkak kişiyi ise, devleti uğruna savaşarlarda aramaktadır. Eğer onlar yiğitse devlet yiğit, korkaksa devlet de korkaktır. Ona göre, "devlet, yürekli olmasını belli bir parçasına borçludur. Kanun koyucu, eğitim yoluyla, neden korkulup, neden korkulmayacağını aşılmalıdır insanlara. Bu azınlığın işi, aşılana bu değeri her yerde, her zaman korumaktır."²¹²

²¹⁰ Platon, *Devlet*, 107.

²¹¹ Platon, *Devlet*, 127.

²¹² Platon, *Devlet*, 127.

İdeal devletin beka sorununun olması büyük bir çelişki olarak anlaşılabilir. Bu anlamda Platon, devlet anlayışındaki tüm olumsuzlukları teorik olarak gidermeye çalışmış, boşluk kabul etmez bir tasarım ortaya koymuştur. Koruyucu sınıfın cesaret erdemi, tam ve mükemmel olmalıdır ki, ne dış devletlere karşı bir zafiyet meydana gelsin ne de zenginliği ve yönetimi ele geçirmek için kendi devletine yönelsin. Platon, yapıtında bunu şu şekilde dile getirmektedir:

- Yiğitliğin bir çeşit koruma olduğunu söylüyorum.

- Neyin koruması?

- Korkulacak şeyler üstüne eğitim yoluyla, kanunların verdiği inancı koruması. Yiğit olan bu inancı her yerde, her vakit korur demekle, onu keder, sevinç, istek ve korku içinde bir yana bırakmaz, demek istedim.

- (...) Yüne işleyen boya gibi, kanunlar da savaşçıların içlerine işlesin. Tabiatları ve gördükleri eğitimin iyiliği dolayısıyla neden korkup, neden korkamayacakları üzerinde sarsılmaz bir inançları olsun ve renkleri, bütün sodalardan ve sabunlardan daha soldurucu olan acı, korku, hırs gibi hallerde uçup gitmesin. İşte korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına yiğitlik diyorum.²¹³

Platon, cesaret olmadan devlet adamı olunamayacağını da altını çizmektedir.

4.3. Ölçülülük

Platon'a göre iştihanın erdemi olan ölçülülük, bir düzene ve bir uyuma benzemektedir. Kendine hâkim olmayı başarmakla elde edilmektedir. Bu anlamda Platona göre ölçülülük, tutkulara vurulan bir çeşit dizgindir.²¹⁴ İnsanın içinde biri iyi biri kötü olmak üzere iki yan olduğunu ve kötü yanın iyi yanın buyruğuna girmesiyle kişinin kendine olan hakimiyetinin gerçekleştiğini, bunun tersi olarak, iyi yanın kötü yanın buyruğu altına girmesiyle de kişinin kendisinin kölesi olacağını biraz önce erdem bahsinde ele almıştık. Aynı şekilde Platon, bu iki yanın devlette de bulunacağını ve kendi tasarımındaki ideal devletin ölçülü, kendine hâkim bir devlet olacağını belirtmektedir.²¹⁵ Ona göre bu durum, toplumun tutku, zevk ve acıdan mahrum

²¹³ Platon, *Devlet*, 127-128.

²¹⁴ Platon, *Devlet*, 129.

²¹⁵ Platon, *Devlet*, 129.

bırakılacağı anlamına gelmemektedir. Toplumun her kesimi bundan nasibini alacaktır. Platon bunu şöyle açıklamaktadır:

Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz.²¹⁶

Ölçülülükte bedensel hazlar, aklın kontrolünde sınırlanıp kendi mecrasına çekilmektedir. İstihanın aklın kontrolünden, sevk ve idaresinden çıkmasıyla, böylece kendisi için koyulmuş olan sınırların dışına taşmasıyla adaletsizlik ortaya çıkmaktadır. Oysa ki asıl temel gaye adalettir.

4.4. Adâlet

Terim anlamıyla adâlet; şeylerin (eşyanın) yerli yerine konulması, bir şeyin olması gerektiği yerde bulunması, haklı ile haksızın ayırt edilip şahısların hak ettikleri şeye sahip olabilmeleridir.²¹⁷ İstılahta ise “adâlet; davranış ve hükümde doğru olmak, hakka uygun hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi manalara gelen bir masdar-isimdir.”²¹⁸ Zulüm kavramının zıddı ile bilinir. Adâletin olmadığı yerde zulüm mutlaka vardır.

Ahlak, hukuk ve dolayısıyla yönetimin en temel ilkesi adâlettir. Çünkü adâletin söz konusu olduğu alan insanlar, toplumlar ve insanlarla toplumlar arası ilişkilerdir. Bu nedenledir ki adâlet ilkesinin yer aldığı ilişkilerde hem bireysel hem de toplumsal bağlamda bir dirlik ve düzenlik vardır. Zira adâlet, bir şeyi yerli yerine koymaktır.²¹⁹

Platon, var edeceği toplumsal düzenin çözümlemesine, doğruluk kavramını tahlil ederek başlamaktadır. Onun devletinin başlangıç ilkesi doğruluk üzerine temellendirilerek adâlet ilkesine ulaşılır. Adâlet, onun için bu inşa sürecinin en temel kavramı olarak ele alınmaktadır. Bütün şema, adâlet ilkesinin etrafında örülüp inşa edilmektedir. Çünkü ona göre devlet adâletin yöneticisi olmak durumundadır. Devlet

²¹⁶ Platon, *Devlet*, 130.

²¹⁷ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 9.

²¹⁸ Mustafa Çağrıncı, “Adalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 1:341.

²¹⁹ Demirci, *Kur'an'da Toplumsal Düzen*, 274.

için bundan daha yüksek bir amaç düşünülemez. Bu aynı zamanda insan ruhundaki üç ayrı temel gücün uyumunda görülen yasalılık ilkesini içerisinde barındırmaktadır. Düzeni sağlamada toplumsal bütünün her bir ferdi gibi tüm toplumsal sınıflar yasalılık gereği iş birliği yapmaktadır.

Onun kaygısının en iyi devlet değil, ideal devlet olduğu anlaşılmaktadır. Bu, her bir birimin ait olduğu evrene özgü tüm özellikleri eksiksiz olarak taşıması, olması gereken her ne ise, ona ulaşip, o olarak kalması şeklinde betimlenmektedir.

Platon'da adâlet, bütün öteki şeyleri kendisi uğrunda var edip temellendirdiğimiz bir olgu olarak görünmektedir. Diyaloğunun başlangıcında çıkış noktası olarak ele aldığı tanımda doğruluk, kendisi dışındakilere bir borcu olarak kişide olması gereken şeydir.²²⁰ Doğruluğun bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da bulunduğunu söylemektedir.²²¹ Ona göre doğruluğun tüm toplumu kuşatması, o toplumu belirli bir düzene sokup, amacı olan iyiye-mutluluğa ulaştırması adâlettir. O adâlete ulaşırken yaptığı temellendirmeyi en küçük toplumu kurarak başlamaktadır.²²² Sonra bu topluma zanaatkarlar, çiftçiler, tüccarlar, işçiler, perakendeciler, denizciler, gündelikçiler vb. meslek gruplarını da ilave ederek onu tam bir toplum haline getirmektedir.

Platon yaptığı temellendirmede doğruluk ve eğriliğin toplumun neresinde olduğunu aramaya koyulmaktadır. Bu ayrımın en açık şekilde görüleceği toplum olarak da refah toplumunu seçmektedir. Bu seçimde önce refah toplumunun sınıflarını oluşturmada ve yöneticilere, koruyuculara, üreticilere ve işçilere kabiliyetlerini ve sorumluluklarını yüklemektedir. Şöyle ki;

- Peki, bu, bizim devletimize uyar mı dersin? Bizde her insan bir tek iş göreceği için iki ya da daha çok yönlü olamaz.

- Evet, uymaz bu bizim devletimize.

- Bizim kuracağımız devlette, kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapamaz. Çiftçi, çiftçidir, çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez. Asker, askerdir, askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz.²²³

²²⁰ Platon, *Devlet*, 7.

²²¹ Platon, *Devlet*, 54.

²²² Platon, *Devlet*, 55.

²²³ Platon, *Devlet*, 89.

Bilgelik, cesaret ve ölçülülük olarak devletin üç erdemini çözümleyen Platon, adâleti bu üç erdemi tamamlayan temel değer olarak görmekte ve adâletin tanımına şu şekilde ulaşmaktadır:²²⁴

- Peki, bak bakalım haklı mıyım? Bizim devleti kurarken ta başta herkese bir ödev vermiştik ya! İşte bu ödev ya da bunun bir türlü, aldanmıyorsam, doğruluğun ta kendisidir. Bir insanın toplumda yaradılışına uygun bir tek işi görmesi gerektiği üstünde birkaç kez durmuş, bunda da anlaşmıştık, hatırlarsan! (...)

- Kendi işimizi istenilen biçimde yapmak; işte doğruluk bu olabilir dostum! (...)

- Evet ama devletimizin en iyi bir devlet olmasında en çok payı olan değer hangi değerdir? Yönetenlerle yönetilenler arasındaki düşünce birliği mi? Askerlerde korkulacak, korkulmayacak şeyleri gösteren törelerin korunması mı? (...) bunu kestirmek kolay iş değildir.

- Değildir, tabii.

- Demek toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar.

- Öyledir. Öyleyse öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü yapan bu güce doğruluk diyemez miyiz?

- Diyebiliriz.²²⁵

Platon, toplumsal düzlemi ele alarak mantıksal bir çözümleme ile ulaştığı adâlet tanımını üzerinden bireye yönelerek adaletin birey için ne olduğunu açıklamaya koyulur. Yani adâletin toplumdaki ilkeleri üzerinden bireydeki ilkelerini tespit ederek onu şöyle tanımlamaktadır:

- Doğruluk böyle bir şey olacak. Şu var ki, bu doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor yola sokuyor. (...)

- Bunlar hep doğru, Sokrates.

- Öyleyse, doğru insanı, doğru devleti, her ikisinde de doğru olan şeyi bulduk dersek, pek yanlış olmaz.

- Olmaz tabii.

- Bulduk diyelim mi?

- Diyelim.

- Bu iş bitti.²²⁶

²²⁴ Bu diyalog *Politeia*'da doğruluğun, adalet olarak anlaşılmasına imkân veren örnek bir paragraftır.

²²⁵ Platon, *Devlet*, 131-132.

²²⁶ Platon, *Devlet*, 145-146.

Görüldüğü gibi Platon, toplumsal sınıflar olarak yöneticiler, koruyucular, üreticiler ve işçilerin kendilerine verilen rolü yaraşır şekilde yerine getirmeleriyle beraber devlette bir düzenin tesis edileceğini, bu durumun da bir adâlet durumu oluşturacağını, aynı şekilde insan ruhunun üç parçası olarak bilgelik, cesaret ve ölçülülüğün bir arada olarak uyumluluğundan da adâletin (doğruluk) bireyde ortaya çıkacağını teorik olarak ispatlamış ve elde etmek istediği sonuca ulaşmış görünmektedir. Ona göre hayatın nihai amacı olan mutluluğa ulaşmanın bireydeki karşılığı, ruhun üç işlevi olarak bilgelik, cesaret ve ölçülülüğün uyumundan yani doğruluktan/adâletten ibarettir. İdealize ettiği adâlet, ruhun tüm öteki büyük ve soylu nitelikleri içine alan baş erdemdir.”²²⁷

Adâlet; hukuk ve yönetim bağlamının yanında evrensel ahlâkî bir değer olmakla beraber İslâm’da da dini ve içtimaî genel ilişkilerin sürdürülebilmesinde nihai amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de istikamet üzere olma, tarafsız davranma, hükmü Allah’ın muradına uygun olarak verme, denge düzen ve eşitlik halini gözetme gibi anlamlara işaret etmektedir. Evrenin işleyişinde de adâlete gönderme vardır. Eşyanın ne için yaratılmışsa onun için var olması, kendi mecrasında fonksiyonlarını icra etmesi ve genel nizamın seyrindeki mekanizm için bir denge meydana getirmesi gibi insan ilişkilerinin de benzer ilkelere göre fitri ve asli kıvamına raci olması adâlet tanımını idealize etmektedir.

İslâm felsefesinde de adalet, feyz veya sudur sırasında her varlığın kendi mertebesine göre ilk varlık olarak el Vücûdü’l evvel’den bir varlık payı alması şeklinde açıklanan ontolojik bir kavram olarak ele alınmaktadır.²²⁸

Adâlet, bizzat kul için bağlayıcı bir emir olmasının yanında Hz. Peygamber de içtimaî hayat içerisinde adâleti gerçekleştirmekle emrolunmuştur.²²⁹ O, bir peygamber olmasının yanı sıra toplumun örgütlenmesi, kurulması ve bekası için de liderlik misyonunu üzerine almış, bu misyonu adil bir başkan olarak yerine getirmiştir. Dolayısıyla İslâm hukukunun en karakteristik özelliği olarak adalet, ilahi murada uygun hak, hukuk, denge ve düzen ilkelerini ister içtimaî ister ferdi olsun tüm beşerî alanda

²²⁷ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 282.

²²⁸ Çağrııcı, “Adalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 1:341.

²²⁹ Şûrâ, 42/15.

işler hale getirmektir. Sağlıklı toplumların oluşturulması ve sürekliliği için adâlet, temel kriter olarak vazgeçilmez önemi haizdir. İslâm dininde dini mesuliyeti ağır basan yönüyle adâlet, insan ilişkilerine dair her alanı kuşatan bir yaptırımı beraberinde getirmektedir.

Gelenek, görenek ve töre gibi sosyal kurallar, ahlaki normlar ve kanunlar kadar dini inanışlar da toplumsal düzenin sağlanmasında, her türden insan ilişkilerini düzenlemede bir vasıta olarak kullanılmaktadırlar. İslâm siyaset geleneğinde dini inanışlar, düzenin temel unsuru olarak ilk İslâm toplumunda, sahabe döneminde ve sonraki dönemlerde olmak üzere 20. yüzyıl başlarına değin var olagelmiştir. Yine İslâm siyaset düşüncesinde siyasal yapı; belli bir düzene sokulacak toplum, bu düzenin uygulayıcısı ve koruyucusu olarak bir yönetici ve son olarak mevcut düzenin lider merkezli sürdürülebilirliğini sağlayan temel ilkesi adâlet olmak üzere üç ana unsurdan oluşmaktadır.²³⁰

Tebaaya hizmet etmek ve onların her türlü sıkıntılarına çözüm bulmak, yönetimde adâletin ilk adımı olarak anlaşılmaktadır. Tebaadan beklentilerin sonuç vermesi, bu zeminin sağlamlığına bağlı olmaktadır. Bu karşılıklı çıkar ilişkisi, devletin bekasına katkı sağlamaktadır. Özellikle İslâm devletinin idaresinde beka sorunu; temel kaygı olarak, titizlikle üzerinde durulması gereken temel bir sorun olarak algılanmakta, kargaşa ve düzensizlik durumunda adâlet ilkesinin temel prensiplerinden istifade ile bu beka sorunu ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Mazlumun hakkını zalimden alması gereken, zalime fırsat vermeyen ve adâleti koruması beklenen liderin/yöneticinin adil olması ve adâlet ilkesini tam olarak gözetip gerçekleştirilmesi teorik olarak zorunlu bir görev addedilmektedir. Tebaa arasında gözetilen adâlet, yöneticiler için hâkimiyetlerinin uzun süre devam etmelerinin temel ilkesi olarak anlaşılmaktadır. Yöneticilerin idare şekli hâkimiyet alanlarının ya bozgunculuğa uğramasına ya da bayındır hale gelmesine neden olacak, bir anlamda sultanın adâletiyle dünya bayındır hale gelerek halk güven içinde yaşama fırsatı bulacaktır.²³¹

²³⁰ Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 258.

²³¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzalî, *Yönetim Sırları*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020), 76.

Bu sebeptendir ki yöneticide aranan nitelikler arasında birkaç temel hassa bulunur. Onun akil, baliğ Müslüman, özgür ve erkek olmasının yanında dindar, fazilet, ilim ve adâlet sahibi olması temel kriterlerdir.²³² Bu kriterler ayrıca yöneticinin meşruiyetinin kaynağı olarak bilinmektedir. Saadet, adâletle temin edilmektedir. Halk ile devlet arasındaki ilişkilerin sıhhati, sağlam bir adâlet sayesinde olmaktadır. Bu yönüyle adâlet, sadece devletin en tepedeki liderini değil, ondan aldıkları yetkiyle iş gören, amme idaresiyle yetkilendirilmiş tüm birimleri ve bu birimleri işgal eden tüm emir sahiplerini kapsamaktadır.

İslâm siyaset geleneğinde adaletin dini esaslar dairesinde ele alınması bir bakıma emir sahiplerinin Allah'a karşı olan sorumluluklarında son derece dikkatli tavır almalarını beklenti olarak doğurmakta, bu durum tebaanın emir sahiplerinden İslâm'ın kutsal hukukuna uygun davranması beklentisini özetlemektedir. Özetle adâlet, yöneticinin Allah'a karşı olduğu kadar tebaaya karşı da sorumlu olduğu bir görev olarak bilinmektedir. Hal böyle iken adâlet bağlamında Allah'a vekâleten sahiplenilmiş bir yönetici profili, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da olduğu üzere Sünnî ekol İslâm siyaset geleneğinde karşımıza çıkmamaktadır. İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmedin²³³ ilâhî emri gereği yönetici adâletin uygulayıcısı durumunda olarak beklentilerin en üst seviyeden karşılanacağı yegâne mümessil olarak algılanmaktadır. Kullar için düşünülebilecek en yüksek iyinin, en ideal güzelin ve azami hayrın işlenmesi, ancak bir yönetici eliyle olabilmektedir. Böylece dini hassasiyetleri barındıran ideal düzeyde devletleşmiş toplum düzeni, adâletin en yalın görünümünü sunmaktadır.

İmana dayalı ahlak ve cemiyetin emanet ve sorumluluk duygusu içinde gerçekleştireceği denetim, adâletin bozulmaması yani sürdürülebilir bir adâlet için temel iki teminat olarak düşünülebilmektedir. Dolayısıyla adâlete dair her ne hüküm varsa ve bu hükümler ilâhî irşattan bağımsız olarak insanlar tarafından elde ediliyorsa, toplumsal kültür ve değerlerden etkilenmeye son derece açık, beşerî kayıtlardan da azade olmayan insanın muhtemel bilgi eksikliği ve hakkaniyet ölçülerini dengelemedeki yetersizlikleri adâleti gerçekleştirmede eksik kalabilecektir.²³⁴ Bu yüzden adâlet ilâhî bir emir olarak

²³² Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, 70.

²³³ Nisa, 4/58

²³⁴ Hayrettin Karaman v. dğr., *Kur'an Yolu*, (İstanbul: DİB. Yayınları, 2006), 2: 83.

karşımıza çıkmaktadır. Çünkü adâlet hakka uygun fiillerle elde edilmektedir. Hakk, ilksel bir hukuk ilkesidir, dolayısıyla adâlet ne ödül ne de ödeme vadeder, bütün faziletlerin nedeni ve anlamı olduğu için sadece kendisi için arzulanır olandır.²³⁵ Adâletin kendi doğası bunu gerektirmektedir. İslâm siyaset geleneğinde yöneten ve yönetilen ilişkisinde gerek hukuki gerek ahlâkî gerekse ilâhî adâlet bir bütün olarak adâlettir. Beklentiler onun tasnifine imkân vermemektedir. Adil, bir bütün olarak adil, zalim de bir bütün olarak zalimdir.

Buna göre adâlet, iyi bir yönetimin ve yöneticinin, güvenli bir toplumun, ibadetlerin ve cennet vadeden bir ahiret hayatının, hakka dayalı bir paylaşımın kaynağıdır; tüm bunların temelinde yer almaktadır. İslâm siyaset düşüncesini içeren eserlerde de ayet ve hadislerdekine benzer bir adâlet kavrayışı görülmektedir.²³⁶

Bu kavrayış, Müslüman zihninin bir ürünüdür. Çünkü insanlara hükmetmede izlenecek yol ilâhî emirle adalet olarak belirlenmekte, din ve devlet işlerinin düzenlenmesi, nimetlerin taksimatı ve en hayırlı ibadetlerden olarak adâlet, güçlü vurgularla Hz. Peygamberin hadislerinde de anılmaktadır.

²³⁵ Cicero, *Yasalar Üzerine*, 4. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 25.

²³⁶ Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 311.

5. ŞERHU'L-MEVÂKİF 'TA SİYASET DÜŞÜNCEİ VE YÖNETİCİ

Genel bir kanaat olarak Ehl-i Sünnet geleneğinde imamet meselesi, inanç konularının asıllarından olarak kabul edilmemektedir. Bu konuyu Ehli- Sünnet nezdinde ehemmiyetli kılan, Şia'nın konuya yaklaşımıdır. Şia, imamet meselesine inanç esasları başlığı altında yer vererek bu konuda Ehl-i Sünnet anlayıştan kesin çizgilerle ayrılmaktadır. Bununla ilgili olarak hayli ilginç bir örnek şu şekildedir.

Ebu Hamza'dan, dedi ki: Hz. Ebu Cafer (İmam Muhammed Bâkır) aleyhissalam bana şöyle buyurdular: "Yalnızca Allah'ı tanıyan O'na kulluk eder; Allah'ı tanımayan ise ancak böylece sapık şekilde O'na kulluk eder." Dedim ki: "Fedanız olayım, Allah'ı tanımak ne demektir?" Buyurdular ki: "Allah Azze ve Celle'yi ve Resulü sallallahu aleyhi ve alih'i tasdik etmek, Ali aleyhissalam'ın velayetini kabullenmek, ona ve (diğer) Hidayet İmamları'na aleyhimussalam uymak ve onların düşmanlarından Allah Azze ve Celle'ye iltica etmektir. Allah Azze ve Celle işte böyle tanınır.²³⁷

İmâmiyye'ye (Şia) göre Şer'î Şerîf'in eksiltmeler ve ilaveler şeklindeki değişimlerden korunması için imam tayin etmek Allah'a vacip iken Ehl-i Sünnet'e göre naklen vaciptir.²³⁸ Bu yaklaşım sebebiyledir ki, Ehl-i Sünnet'in kelâm yazınında yer alan imamet meselesi, İmâmiyye'nin konuyu ele alışındaki maksadın aksine tali meselelerden kabul edilmiş olup Şia'ya reddiyeler şeklinde Kelâm eserlerinin son kısmında kendine yer bulmuştur.

Sünnî gelenek içerisinde kelâm kaynaklarındaki imamet bahsiyle ilgili çalışmaların amacı, Şia ile Ehl-i Sünnet ekolleri arasındaki imamet üzerinde cereyan eden meseleleri tartışmaktır. Bundan başka bir maksat gözetilmemiştir. Özellikle büyük İslâm mütefekkeri ve Ehl-i Sünnet'in öncü imamlarından İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde bu konuya böyle bir başlık altında yer vermemesi dikkati caliptir. *Şerhu'l-Mevâkif*'ta imamet meselesi, imam tayininin vücubu, şartları, tahakkuku, hak imamın kim olduğu, Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü, mefdûlün imameti ve sahabeyi ta'n etmekten sakınmak başlıkları altında ele alınmıştır. İzlenen metot ise, imametın şer'i ve aklî delillerle

²³⁷ Muhammed bin Yakub el-Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, (İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık, Tarih Belirtilmemiş), 429.

²³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3: 666.

temellendirilmesidir. Aşağıda başlıklar halinde görüleceği üzere imametin dini ve hukuki bakımdan mahiyeti, önemi, vücûbu,²³⁹ onu üstlenenin yetkinlik ve üstlenme biçimi gibi meseleler, Ehl-i Sünnet uleması ile Şia arasında cereyan etmiş olan birtakım ayrılıklara konu olmuştur. Şimdi bunları *Şerhu'l-Mevâkif* bağlamında metinsel tahlile çalışalım.

5.1. Yöneticinin Gerekliliği Üzerine

Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eserinde, Ehl-i Sünnet ekol tarafından imamet meselesinin ele alınışında bir kısım maksatlardan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki, imam tayininin vücûbu hakkındadır ve imameti, “ümmetin tamamının tâbi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygambere hilâfet etmektir”²⁴⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Her ne kadar Şia'nın bir siyasi düşünce olarak imamet yaklaşımı, Orta çağ Tanrı devleti anlayışına yakın dursa da Ehl-i Sünnet ekolce yukarıdaki tanım üzerinden “Hz. Peygambere hilâfet etmek” ibaresi bu anlayışa refakat etmez görünmektedir. Zira Şia'ya göre imamet hem cismani hem de ruhani yönüyle nübüvvetin yetkilerini elinde bulunduran kurum olarak anlaşılmaktadır. Kuleynî'nin (329/941) *Usul-u Kâfi* adlı eserinde Abdullah bin Süleym el-Âmirî'den, “Yeryüzünde her zaman mutlaka Allah'ın bir hücceti (Peygamber veya imamı) bulunur. Helal ve haramı öğretir ve insanları Allah'ın yoluna davet eder”²⁴¹ şeklindeki vb. rivayetler Şia imamet teorisinin konuya yaklaşımını açık hale getirmektedir. Kummî'nin rivayeti ise şöyledir:

Allah'ın rahmeti üzerine olsun Şeyh Ebu Cafer der ki: Bizim nebiler resuller, imamlar ve melekler hakkındaki inancımız şudur: onlar masumdur, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster büyük ister küçük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunanı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan (cahil) kimse ise, bir kafirdir. Onlar hakkındaki inancımız şudur: onlar masumdur, işlerini başından sonuna kadar kemal, tamlık ve ilim sıfatları ile vasıflandırmışlardır.²⁴²

²³⁹ Bu konu yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağına ilişkin konu başlıkları ile ele alınmış bulunmaktadır. Bkz. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 425.

²⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3: 666.

²⁴¹ Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 425.

²⁴² Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikadî'l-İmâmiyye*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 113.

Şerhu'l-Mevâkıf örneklı Ehl-i Sünnet yaklaşım ise dünyevi otorite yönüyle ruhani yetkileri reddetmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışını genel siyaset felsefesi içerisinde değerlendirmek ve onun konumunu buna göre tespit etmek kanaatimizce daha uygun olacaktır.

Şerhu'l-Mevâkıf ta imam tayin etmenin zorunlu olup olmadığına, zorunlu ise bunun yolunun ne olduğuna değinilmiş, Ehl-i Sünnet'e göre imam tayininin insanlara naklen vacip olduğu belirtilerek öne sürülen iki gerekçeden birincisi olarak şu ifadeler serdedilmiştir:

Tevatür yoluyla bize ulaşmıştır ki Hz. Peygamberin (s.a.) vefatından sonra ilk asırda Müslümanlar zamanın bir halife ve imandan yoksun kalmasının imkânsız olduğunda icmâ etmişlerdir. Hz. Ebu Bekir (r.a.), Hz. Peygamberin (s.a.) vefatı esnasında verdiği meşhur hutbesinde “Bilin ki Muhammed (s.a.) öldü ve bu dini ikame edecek biri gereklidir” demiştir. Bunun üzerine herkes onun dediğini kabul etmiş ve hiç kimse buna ihtiyaç yok dememiştir. Aksine bu hususta görüş birliği etmişler, [...] Onlardan sonra da insanlar bizim zamanımıza kadar her asırda tabi olunan bir imam tayin edegelmişlerdir.²⁴³

Görüldüğü gibi ilk gerekçe, Müslümanların bir yöneticiden mahrum kalmaması için girişilen mücadelenin sonuçları bakımından icmâ ile temellendirilmesidir. İmamîyede ise imam tayin etmek Allaha vacip olarak görülmüştür. Niteki Kuleynî, “Onlardan bir imam görevini tamamlayıp da hakka yürüdükçe, Allah onun arkasından kulları için açıklayıcı, hidayet edici ve aydınlatici bir imam tayin eder” diyerek Şii imamet teorisinin temel prensiplerine vurgu yapmıştır.²⁴⁴

Ehl-i Sünnet'e göre imam tayininin naklen vacip olduğuna dair ikinci gerekçe ise, imam tayininde zannî bir zararın giderilmesinden bahisle ona yüklenen anlamın, insanların dünya ve ahiret maslahatlarına binaen, güçlük çektikleri hususlarda kendisine başvurmaları, farklı arzulara ve dağınık görüşlere sahip olarak birbirlerine boyun eğmeye çekimser yapıları gereği çekişme, saldırı gibi, varlıkları sebebiyle toptan helaklerine sebebiyet verecek davranışlardan ve fitnelerden onları korumak olarak ortaya konulmuş olmasıdır.²⁴⁵ Dolayısıyla imam tayini, nakli bir zorunluluk olarak dinin en büyük amaçlarından ve Müslümanların en büyük ortak fayda araçlarından olarak

²⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 668.

²⁴⁴ Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 69.

²⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 670.

kabul edilmiştir. Çünkü dinin, aklın, malın, canın ve neslin korunması dinin genel amacı olduğundan bunun sağlanmasının ilk koşulu imam tayin etmektir.

Gerek imam tayininin Allah'a zorunlu olduğunu iddia eden İmâmiyye, gerek aklen zorunlu olduğunu iddia eden Zeydiyye ve Mu'tezîle, gerekse imam tayin etmenin zorunluluğundan men eden Hâriciyye fırkalarının karşısında yer alan Ehl-i Sünnet kanadın konuya yaklaşımı, diğer fırkalarda olduğu gibi imama ve imamete yüklenen anlamın tezahürleri olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her bir fırkanın imam tanımı/misyonu birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Medenî ve bedevîlerin yaşantı düzenlerinin imam tayin etmeye muhtaç olmadığı ve insanların dünyevi maslahatları gereği yardımlaşmalarının, tabiatları ve dinlerinin gereği olarak, işlerini aralarında imam tayin etmeye ihtiyaç duymaksızın onları sevk ettiği görüşünü benimseyen Hâriciyye'nin argümanlarına karşılık *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Ehl-i Sünnet olarak serdedilen cevaplarla, imam ve imamet ne olduğu bilgisi çıkarsanırken, özellikle İmâmiyye'nin argümanlarına karşı serdedilen görüşler de Ehl-i Sünnet cihetinden imamın ve imametın aslında ne olmadığı bilgisi çıkarsanmaktadır. Kısaca *Şerh'ul-Mevâkıf*'ta Ehl-i Sünnet'e göre Mu'tezîle'nin ve Hâriciyye'nin imam ve imamet argümanları bizi imam ve imametın ne olduğuna, İmâmiyye'nin argümanları da imam ve imametın ne olmadığına ulaştırmaktadır. Aşağıda yapılacak olan kavram tahlillerinde bu konuya geniş olarak değinilecektir.

5.2. Yöneticide Aranılan Şartlar

İslâm müntesiplerinin sevk ve idaresi, onların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının elde edilmesi gibi nedenler, imamet görevini üstlenecek kişinin birtakım yetkinliklerinin olmasını gerektirir. İmam için asıl olan, din işlerini yürütmektir. İdealde onun en önemli yetkinliği usul ve fûrû'da müçtehit olmasıdır. Dini inançları delilleriyle beraber teyit edip inançlar üzerinde oluşabilecek şüpheleri gidermek, sorunlara karşı, kaynağı naslar olan ve kendi gücüyle elde ettiği hükümlerle çözüm bulmak, başlıca yetkinlikleri arasındadır. “Çünkü imametın maksatlarının en önemlisi, akidelerin korunması, davaların halli, hasımlıkların kaldırılmasıdır.”²⁴⁶ İmam'ın müçtehit olması görüşü,

²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 676.

“İmamet, ümmetin tamamının tâbi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygambere hilâfet etmektir”²⁴⁷ tanımından zorunlu olarak çıkmaktadır. Zira tanımdaki yetkinlik, dinde müçtehit olmakla elde edilebilmektedir. Yine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer alan bir başka tanımda ise “imamet, din ve dünya işlerinde bir şahsa ait genel yöneticilik demektir.”²⁴⁸ Tanımdaki din ve dünya işlerinin bir arada oluşu, her iki kavram üzerindeki tasarrufların yetkin bir merci tarafından karşılanması hakkında ip uçları verir ki bunun İslâm dinince idealize edilmiş karşılığı müçtehit olmaktır.

Bununla birlikte *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta imametın tamamlayıcı şartlarından olarak, imamın inisiyatif sahibi²⁴⁹, savaş ve barış idaresini bilen²⁵⁰, cesaretli, yürekli²⁵¹ ve adil²⁵² olmasına ilave olarak akıllı, baliğ, erkek ve hür²⁵³ olması gerektiği ifade edilir. Bu tamamlayıcı şartlarla birlikte acziyet göstermeyecek bir liderin varlığının zorunluluğu, ideal olarak benimsenmiştir. Adı anılan şartların tamamı üzerinde icmâ oluşmuş olup, bu şartlar Ehl-i Sünnet'in imamla ilgili olarak sahip olması gereken yetkinliklerin temel kriterlerini oluşturmuştur.

Bununla birlikte Hz. Peygamberin “İmamlar Kureyş'tendir” Hadis-i Şerif'i, Sakîfe toplantısının sonuçlarına birinci derece etki etmesi bakımından anılmaya değer görülmekte olup, Kelâm kaynaklarındaki imamet bahsine ait içeriğın belirli bir cüz'ünü oluşturmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İmam'ın Kureyşî'liği, Ehl-i Sünnet ekol tarafından anılan Hadis-i Şerif'in Sakîfe ehline üzerinde icmâ edildiği tezi üzerinden kabul görmektedir.²⁵⁴

²⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

²⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 666.

²⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 676.

²⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 676.

²⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 676.

²⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

²⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

²⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 678.

Ehl-i Sünnet'e muhalif fırkalara göre de İmam'ın birtakım sıfatlarla muttasıf olması gerekmektedir ki, Hâşimoğulları'na mensubiyet, dini meseleleri bil fiil bilmek, mucize göstermek ve masum olmak bu sıfatların başlıcalarıdır. Özellikle Şia'ya göre İmam'ın masum olması gerektiği görüşü, genel itikadî şemayı belirlemesi bakımından Şia ile Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden görüş ayrılıklarının merkezinde yer almaktadır.

5.3. Güvenoyu

İmametın tahakkuku, kişinin imamete elverişli olması şartından başka, bu mahalli işgal edecek ve ümmetin işlerini üzerine alacak olan imamın hangi yolla meşruiyetinin sağlanacağıdır.²⁵⁵ Bu cihetten tayinin tahakkuku, Ehl-i Sünnet ekolünce ehl-i hal ve akd'in biati ile sabit olmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre "ehl-i biat'ın İmam'ı seçmesi onun, Allah ve Resul'ünün (sa.) naibi olduğuna delildir."²⁵⁶ Yine "biat, şer'i hükümlere delalet eden kıyaslar ve icmâlar gibi imameti açığa çıkaran bir alamettir."²⁵⁷ Yani biat, imam tayin etmede elverişli bir yoldur. Ehl-i hal ve akd'in biati, Müslümanlar için hüccet kabul edilmektedir. Bu yönüyle biat, işlevsel etkisini geleneksel örften almaktadır. Müslümanlar ehl-i hal ve akd'in imam seçimine rıza göstermektedirler. Kamuoyunun güven oyu olarak biat, kamu düzenini koruma ve kazâ faaliyetleri icra etme bağlamında yetkiyi başa geçirilecek olan lidere vermektir. İşte bu noktada imametın tahakkuku cari olmaktadır.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta imametın tahakkuku ile ilgili olarak, Şia'ya göre imametın sıhhat şartı olarak görülen, küfrün olmaması, dinin bütün meselelerine vakıf olmak ve masum olmak gibi yetkinliklerin biat ehli tarafından bilinemeyecek olması, Ehl-i Sünnet'e karşı biat ehlinin imamı seçecek salâhiyette olamayacağına delil gösterilmiş, dolayısıyla İmam seçiminde biat'ın, imametın tahakkukunda işlevsel bir rolünün olmadığı iddia edilmiştir.²⁵⁸ Bu iddiaya karşı Ehl-i Sünnet'in düşüncesi şöyledir:

²⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

²⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

²⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 682.

²⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 684.

Biat Allah ve Resülü'nün (s.a.) biat sahibinin imamlığına hükmettiğine delalet eden bir emaredir. İmametın seçim ve biatle oluştuğu sabit olduğuna göre bil ki bu oluşma, ehl-i hal ve akd'in tamamının yaptığı icmâya ihtiyaç duymaz. Çünkü bu ihtiyacın nakilden veya vahiyden herhangi bir delili yoktur. Aksine ehl-i hal ve akd'den bir iki kişi ümmetin sübûtu ve Müslümanların İmam'a tabi olmalarının zorunluluğu için yeterlidir. Zira biliyoruz ki sahâbiler, dindeki salâbetlerine ve şerâtin emirlerine hakkıyla uymada son derece dikkat göstermelerine rağmen imamet akdinde zikredilen bu bir iki kişiyle yetinmişlerdir. Buna örnek Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e biati ile Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Osman'a biatidir. Onlar imamet akdinde İslâm'ın belli başlı şehirlerinde yaşayan âlimler ve bütün bölgelerdeki müçtehitlerden oluşan ümmetin icmâi bir yana, Medine'deki ehl-i hal ve akd'in toplanması şartını bile koşmamışlardır.²⁵⁹

Görüldüğü gibi imam seçiminde imametın tahakkuku için biat edecek yeterli sayısal koşul herhangi bir kayda bağlanmamış olmakla ehl-i hal ve akd'den bir veya küçük bir gurubun biatinin imametın tahakkuku için yeterli olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Ehl-i -ünnet'e göre imametın tahakkuku süresiz değildir. Müslümanlar, kendilerinin dünyevî işlerini düzene sokmak ve dini işleri yüceltmek için seçmiş oldukları İmam'ı, onun sebebiyle dinî ve dünyevî işlerinin tersyüz olması sonucu görevden azletme hakları vardır.

5.4. Hz. Peygamber Sonrası Otorite Devri

Ehl-i Sünnet'e göre hak İmam'ın kim olduğu meselesi Şia'nın bu konudaki görüşlerine getirilen reddiyelerin bir parçasıdır. Şia, üzerinde dosdoğru durmaya teşvik edilen yolun Hz. Ali'nin velayeti olduğuna²⁶⁰ dolayısıyla hak İmamın Hz. Ali olduğuna ısrar ederken Hz. Ebû Bekir'in imametini reddetmektedir. Buna gerekçe olarak da Hz. Ebû Bekir'in zalim olduğunu²⁶¹, Hz. Peygamberin hayattayken onu hiçbir vazife ile vazifelendirmediğini²⁶², ümmetin en bilgilisi olmadığını²⁶³ ve hilafeti Hz. Ebû Bekir'den devraldığı halde Hz. Ömer'in onu yerdiğini²⁶⁴ öne sürmektedir. Ehl-i Sünnet, Şia'nın hilafına Hz. Ebû Bekir'in hak İmam olduğunu iki ayrı gerekçe ile gerekçelendirmektedir. Bunlardan ilki biatle icmâdır. Çünkü Hz. Peygamberin irtihali

²⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 686.

²⁶⁰ Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 517.

²⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 694.

²⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 694.

²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 698.

²⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 698.

ve hemen ardından ümmetin görüş birliği ile Hz. Ebû Bekir'den başkası üzerinde ümmetin icmâi yoktur.²⁶⁵ İkincisi ise kendileri üzerine imamlığın hak olduğuna dair, üzerlerinde icmâ olan Hz. Ali, Hz. Abbâs ve Hz. Ebû Bekir'den ikisi bir diğeri olan Hz. Ebû Bekir ile imamet konusunda herhangi bir çekişmeye girmemiştir. Özellikle şecaat ve dini işlerde salâbetin zirvesinde olan Hz. Ali'nin imameti hak görmediği Hz. Ebû Bekir'e karşı mücadeleye girmemiş olması düşünülememektedir. Ayrıca Şia'nın Hz. Ali'ye atfettiği masumiyet gereği, böyle ciddi bir konuda mücadeleye girişmemiş olması Hz. Ali'nin masumiyeti ile çelişkili görünmektedir.

Zübeyr b. Avvâm'ın Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine rıza göstermeyip Hz. Ali'nin yanında olduğunu beyan etmesi, Hz. Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir" Hadis-i Şerif'i ile susturduğu Ensar'ın ilk muhalefeti ve Ebu Süfyân'ın bir Temimli'nin başa geçmesine gösterilen rızayı kabul edemeyişi gibi farklı muhalif tavırların bir araya getirilerek Hz. Ali tarafından imametinde elde edilmesinde bir argüman olarak kullanılmamış olması Hz. Ebû Bekir'in hak İmam olduğunun gerekçeleri olarak gösterilmektedir.²⁶⁶ Yine Şia'nın, Hz. Ali'nin imametinin nasla sabit olduğuna yönelik iddiaları, Ehl-i Sünnet ekol tarafından mesnetsiz kabul edilmektedir çünkü böyle bir nassa varit olması durumunda Hz. Ali'nin kendi imametini teyit için bu nassa mutlaka müracaat etmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.²⁶⁷ Oysa ki Hz. Ali söz konusu böyle bir nasla kendisinden önceki hiçbir halifeyi hilâfetten men etmemiştir. Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet ekolün, hak imam görüşüne getirdiği delillerden biri Hz. Ali'nin siyasi tavrıdır. Bu konudaki bir diğer başlık da efdal-mefdûl meselesiyle ilgilidir ki bu konu bir sonraki başlık altında incelenmiştir.

5.5. İlk İslâm Toplumunda Aristokrasi

Ehl-i Sünnet ekolce Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğunda ittifak vardır. Nitekim Üşî'ye (ö. 575/ 1179) göre, Sahâbeler üzerinde

²⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 688.

²⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 690.

²⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 702.

Hız. Ebû Bekir'in şüphe götürmez bir üstünlüğü vardır.²⁶⁸ İmâm-ı A'zam'a (ö. 150/767) göre ise Hız. Ebû Bekir, peygamberlerden sonra insanların en faziletlisidir.²⁶⁹ Ehl-i Sünnet ekolce Hız. Ebû Bekir'in efdal olduğuna dair birtakım deliller getirilmektedir. Bu delillerden bir kısmı, müfessirlerin çoğunluğunca Hız. Ebû Bekir hakkında nazil olduğu kabul edilen ayetlerdir. Örneğin Mâtürîdiyye'den Semerkandî (ö. 373/983), "Nitekim yalnız iki kişiden biri olduğu halde inkarcılar kendilerini Mekke'den çıkardıkları sırada ikisi mağarada iken arkadaşına 'üzülme, Allah bizimle beraberdir!' diyordu"²⁷⁰ ayet-i celilesi ile "İçinizden, fetihten evvel harcayan ve savaşan kimseler bir olmaz."²⁷¹ ayet-i celilesini Hız. Ebû Bekir'in efdal oluşuna delil getirmektedir.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta da Leyl suresinin "Arınmak için malını veren takvalı kimse o ateşten uzak tutulacaktır" mealindeki ayet-i celileler, Hız. Ebû Bekir'in insanların en hayırlısı olduğuna delil getirilmektedir.²⁷² Bununla birlikte Hız. Peygamberin birçok meselede Hız. Ebû Bekir'i işaret eden hadis-i şerifleri ve onu başkalarına tercih etmiş olması sahabe arasında en seçkin kişi olarak Hız. Ebû Bekir'in sivrilmesine yorumlanmaktadır.²⁷³ Nitekim Hız. Peygamber onu hac emiri olarak görevlendirmiş, hastalığında yerine onun namaz kıldırmasını işaret etmiştir. Bu iki görev Müslümanların iki önemli ibadetinde Hız. Ebû Bekir'e değer katan ve onlara önderlik ettiği iki güzide ibadettir. Ayrıca İslâmiyet'i kabulüyle birlikte "Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamberin hayatında ve vefatından sonra daima kâfirlerle mücadele ve Allah'ın dinini yüceltme işiyle meşgul olmuştur."²⁷⁴ İlk Müslüman erkek olarak Hız. Ebû Bekir'in Hız. Peygamber ile beraber bu kutlu yolda omuz omuza verdiği mücadele onu diğer sahabeler arasında daha seçkin kılmaktadır. Bu sebeptendir ki hilafeti döneminde Müslümanların idaresiyle ilgili konularda aldığı kararlara karşı bir muhalefet ortaya çıkmamıştır.

²⁶⁸ Bekir Topaloğlu, *Emâli Şerhi*, 78.

²⁶⁹ Abdülvehhab Öztürk, *İmâm-ı A'zam Fıkhu'l Ekber*, 1. Baskı (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016), 46.

²⁷⁰ Talha Alp, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004), 210.

²⁷¹ Alp, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 210.

²⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 718.

²⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 718-720.

²⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 732.

Bununla birlikte *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Hz. Ebû Bekir ile ilişkilendirilen “Sizin Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı en takvalı olanınızdır”²⁷⁵ ayet-i kerimesi gereğince ümmetin başına geçecek olan liderin seçimine gerekçe, din işlerinde en iyi olanı tercihe dayanmaktadır.²⁷⁶ Sahabenin bu konudaki ittifakı Hz. Ebû Bekir üzerinde tahakkuk etmektedir. Şia’nın insanların en faziletlisi bağlamında ortaya koyduğu argümanın hilâfına olarak Ehl-i Sünnet ekolün Hz. Ebû Bekir’in şahsı üzerindeki izahatı, Şia’ya muhalefet etrafında şekillenmektedir. Yoksa Ehl-i Sünnet Hz. Ebû Bekir’in faziletini ortaya koyacak argümanlara muhtaç değildir.

Aklın kendi başına olarak sevabı çok olan anlamında en faziletli olanı bilemeyeceğiyle ilgili olarak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Âmidî'den (ö. 631/1233)şu nakil yapılmaktadır:

Âmidî şöyle dedi: Üstün tutmayla bazen iki şahıstan birinin diğerinde bulunmayan ya bilen ve bilmeyen örneğinde olduğu gibi bir erdemin aslına sahip olması ya da daha bilgili örneğinde olduğu gibi bir erdemde fazlalığa sahip olması kastedilir. Bu da sahabe arasında kesin olarak bilinen şeylerden değildir. Zira içlerinden birinin sahip olduğu açığa çıkan hiçbir erdem yoktur ki bir başkasının bu erdemde o sahabeye ortaklığını açıklamak mümkün olmasın. Ortak olmadığı var sayılsa bile diğerinin başka bir erdeme sahip olduğunu açıklamak mümkündür. Erdemlerin çokluğunu tercihin yolu yoktur, zira tek bir erdem ya kendinde şerefine fazlalığı ya niceliğinin fazlalığı nedeniyle pek çok erdemden üstün olabilir. Bu anlamda da daha üstünlüğü kesinlemenin yolu yoktur.²⁷⁷

Dolayısıyla en faziletli olanı bilmenin yolu nakildir. “İmametin sübutu her ne kadar kat’î ise de daha üstünlüğü kesinlemeyi ifade etmez, aksine olsa olsa zan verir.”²⁷⁸

²⁷⁵ Leyl, 17-18.

²⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 718.

²⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 734.

²⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 734.

6. ŞERHU'L-MEVÂKIF 'TA SİYASİ KAVRAMLAR

Bu bölümde imam/halife, imamet/hilâfet, tebaa, biat ve ehl-i hal ve akd kavramları üzerinde çalışarak Ehl-i Sünnet siyaset geleneğinin hangi kavramsal temeller üzerine inşa edildiğini Râşit halifeler dönemini dikkate alarak araştıracağız. Bu dönemden sonraki merkezi otoritenin ve siyasi düşünce yazınının bu kavramlara yüklemiş olduğu anlamların çeşitliliği üzerinde durmadan ana hatlarıyla Ehl-i Sünnet ekolün Kelâm yazınında ele aldığı imamet bahsinin genel şemasının Râşit halifeler döneminde vuku bulan uygulamalar sonucu kavramsallaşarak şekillendiğini göstermiş olacağız.

6.1. İmam/Halife

İslâm siyaset geleneğinde devleti yöneten kişi için sultan, melik, halife, imam, reis, padişah, emir gibi unvanlar kullanılmaktadır. Kelâm eserlerinde en çok tercih edilen iki kavram ise imam ve halife kavramlarıdır. Özellikle imam ve imamet kavramlarının kelâm eserlerinde yönetişime işaret etmedeki baskınlığının, Şia'nın bu terimlere yüklediği anlam nispetinde arttığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet kanadınca Sakîfe toplantısında Ensâr'ın imamet konusunda susturulmasına azami katkı sağlayan "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinde geçen imam terimi, bu terimin Ehl-i Sünnet tarafından yeterince benimsenmesine neden olmuş bir başka gerekçe olarak kendisini belli etmektedir.

Terim olarak imam, cemaatle ikame edilen namaz ibadetine önderlik eden kimse ve devlet başkanı anlamlarında kullanılmaktadır. Dinî literatürde ise kullanım alanı daha geniş tutulmaktadır. Fıkıh ekollerini sistematik hale getiren mezhep önderlerine imam dendiği gibi hadis alanında otorite olmuş birçok âlimden itikat alanında doktrinleri ile öne çıkan birçok kişi için bu terim kullanılagelmiştir. İster hadis, kelâm, fıkıh gibi İslami ilimler alanında ister siyasi/politik bir terim olarak halkın işlerini üstlenen kişi anlamında, isterse de bir cemaate namaz kıldırın kişi olarak ele alınmış olsun imam, kendisine uyulan kişi olarak ele alınmaktadır. Her durumda imam, dinî ve dünyevî alanda nübüvvetin yerini almış olan imamet/hilâfetin temsilcisi durumundadır. Bu temsil görevini peygamberin getirdiği ilkelere uygun olarak peygambere vekâleten yapmaktadır. Bu minvalde siyasi yapının başında bulunan devlet başkanlığı makamı için

Hilâfet ve İmamet, bu makamı işgal eden kişi için de Halife ve İmam tabirleri kullanılmaktadır.

Halife, sözlükte “arkada olan, birinin arkasından gelen, birinin yerine geçen anlamlarına gelmekte olup siyasi ıstılahta bir yöneticinin yerine geçerek görevini devam ettiren kişi şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷⁹ Bu anlamda Hz. Peygamberden sonra O’nun şeriatını uygulayarak Müslümanların dünya ve ahiret işlerini düzenleyip devamını sağlamaya ve dinin Müslüman tebaa üzerindeki yaptırımının icrasına mahal olan hilâfet makamını işgal eden kişi/kişiler halifedir. Dolayısıyla halife hem ilâhî hükümlerin icrasında hem de toplumun yönetiminde Hz. Peygamberin yerini almıştır. Halife, Allah’ın değil Hz. Peygamberin halifesi olarak anlaşılmaktadır.

Halife kelimesi imam lafzına nispetle daha açık olarak hak ile hükmetmek, din ile dünya işlerinde ilâhî hükümleri tatbik etmek, yeryüzünde tasarrufta bulunup şer’i hükümlerin uygulanmasında Hz. Allah’a halef olmak manasına hem peygamberler için hem de ümmet-i Muhammed için kullanılmıştır.²⁸⁰

Yukarıdaki açıklamalar sadedinde “devlet başkanına, Resul-i Ekrem’in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için “halife”, önder; lider olması sebebiyle de “imam” denildiği anlaşılmaktadır.”²⁸¹ “Hülâsa, halife bir başkasından sonra gelip onun makamına geçen, öncekine vekil ve naip olan, tamamen onun gibi olamasa da öncekinin birçok yetkilerini ona vekâleti hasebiyle kullanan kimsedir.”²⁸² Konumuz açısından temsil mercii, hak ve hidayette en büyük önder olan Hz. Peygambere niyâbeten din ve dünya işlerinde Müslümanların başkanlık makamında bulunup onları sevk ve idare eden kişi olarak betimlenmektedir.

İmam ve halife kavramları, liderliği peygamberlikten ayırt etmede birincil öneme sahip kavramlar olarak İslâm siyaset literatüründe yerini almış iki kavramdır. Bu iki unvan, İslâm dünyasında kendisinin varlığı sebebiyle dini bir güdü ile etrafında toplanılacak yöneticiler olarak yönetilenler için büyük önem taşımaktadır. Buna karşın halifeye ilâhî bir yetki ve vekâlet atfeden sıfatlar İslâm âlimlerince ve Müslümanlarca kabul görmemektedir. “Namazda cemaatin önünde namaz kılmak, İslâm cemaatinin

²⁷⁹ Süleyman Uludağ, “Halife” *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 15: 299.

²⁸⁰ Hasan Gümüşoğlu, *İslâm’da İmamet ve Hilafet*, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 22.

²⁸¹ Casım Avcı, “Hilafet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 539.

²⁸² Gümüşoğlu, *İslâm’da İmamet ve Hilafet*, 16.

bütününün dinsel-siyasal önderi olmak, Allah'ın buyruklarını yerine getirmeyi amaçlayan bu topluluğun; Allah'ın ödev olarak kendisine verdiği önderliğini yapmak imama ait yetkinin temelini oluşturmaktadır.”²⁸³

İmam, din âlimleri ve fakihlerin teorik formülasyonlarına ilişkin halife ise tarihsel bir kurum olarak hilâfetin gelişimi ve siyaset teorisine ilişkindir.²⁸⁴ Ehl-i Sünnet'in imam ve halife kavramlarına yüklediği ortak anlamın yanında Şia, Hz. Ali için imam kavramını ısrarla kullanmalarına karşın ilk üç halife için onlara bu sıfatı layık görmeyip “halife” olarak adlandırmışlardır.²⁸⁵ Şia tarafından ilâhî olanla beşerî olanı tefrik etmeye gayretli bu tavır, onların imamet nazariyelerinde merkeze aldıkları itikadî bağlamın sonucu olarak belirmektedir. Bu itikadî bağlamın Şia'dan soyutlanması yani Şia imamet nazariyesinin ortadan kalkması, teorik olarak Şia'nın varlığını da ortadan kaldırmaktadır.

6.2. İmamet/Hilâfet

Dinî alanda insanlara din ve dünya işlerinde başkanlık etmenin en yüksek seviyesi bir peygamber için düşünülebilir ki o da nübüvvet/risâlet'tir. Bir peygamberin sağlamış olduğu kendine has otorite, onun vefatıyla ortadan kalktığı gibi nübüvvet/risâlet de ortadan kalkmış bulunmaktadır. Boşluk kabul etmeyen yönetim unsurlarından liderlik ise peygamberin yokluğu ile nihâyete ermemektedir. Çünkü tebaanın dinî ve dünyevî işlerinin halli ile beraber dinin ayakta tutulması da gerekmektedir. Kendisinden sonraki siyasi aktörlerin sevk ve idare biçimi nübüvvet/risâlet olamayacağına yani bir peygamber gibi ruhani yetkinliğe sahip olamayacaklarına göre bu aslî görevin icrası, içeriği nübüvvet/risâlet olmayan farklı bir mekanizma tarafından işler hale getirilmektedir. Burada murâd olunan, imamet yoluyla istihlâftır. İşte İslâm'da Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte dinin ayakta durması ve tebaanın işlerinin halli için merkezi otoriteye duyulan ihtiyaç, imamet/hilâfet ile karşılanmış bulunmaktadır. Nitekim “İmamet ismi verilen “Hilâfet”, din ve dünyaya ait

²⁸³ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 54.

²⁸⁴ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 190.

²⁸⁵ Gümüšoğlu, *İslâm'da İmamet ve Hilafet*, 38.

işlerin yürütülmesi için nübüvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir.”²⁸⁶ Nübüvete halef olarak konulmuştur çünkü, “Sünnî hukukunda Allah’a vekâlet konusunda resmen sahiplenilmiş hiçbir kuramsal açıklama ya da beyan bulunmamaktadır.”²⁸⁷

İmamet, ümmetin/tebaanın idaresini üstlenme, önder olmak, takaddüm etmek anlamlarına gelmektedir. Siyasî ve hukukî bir terim olarak ise “imamet” Hz. Peygamberden sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyeden üstlenen kişinin görev ve makamını ifade etmektedir.²⁸⁸ İmamet, “Hz. Muhammed’in İslâm dininin yaşanması, korunması ve insanlara tebliğ edilmesi ilkelerine dayalı olarak yürüttüğü devlet başkanlığı görevinin O’nun ölümünden sonra kurumlaşmış şeklidir.”²⁸⁹ Dolayısıyla İslâm dinine özgü kavramsal bir temele sahiptir. İmamet terimi genellikle siyasi nazariyeleri sistematik olarak ele alan Kelâm âlimlerinin tercih ettiği bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap siyasal yapılanmasının bir tarzı olarak Arap toplumunca karakterize edilmiş, Hz. Peygamberin vefatından sonra ümmetin sevk ve idaresini sağlayan kurum olarak varlık bulmuş ve O’nun ortaya koyduğu toplumsal örgütlenme biçimini devam ettirme işlevini yerine getirmiş görünmektedir.

İmamet kavramının kelamcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının önemli sebeplerinden biri, II. (VIII.) yüzyılda Ali b. Misem b. Hişâm b Hakem gibi Şii alimlerinin hilâfet terimi yerine imameti kullanmaları, ‘kitâbu’l-imâme’ adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleridir.²⁹⁰

Hilâfet, sözlükte birinin yerine geçmek, birinin ardından gelmek, birine vekil olup onu temsil etmek gibi anlamlara gelmekle birlikte ıstılâhen İslâm devletlerinde Hz. Peygamberden sonra ümmetin dinî ve dünyevî işlerini düzenleyen devlet başkanlığı kurumunu ifade etmektedir.²⁹¹ Hilâfetin, otorite ve hükümranlıkla birlikte olduğu, onlardan ayrı düşünülmesinin muhal olduğu görülmektedir. Zira otorite ve

²⁸⁶ Ebu’l-Hasan Habîb el-Mâverdî, *Ahkâmu’s-Sultâniye*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 29.

²⁸⁷ Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, 72.

²⁸⁸ Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 201.

²⁸⁹ Demir-Acar, “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, 130.

²⁹⁰ Öz-İlhan, “İmamet”, 22: 201.

²⁹¹ Avcı, “Hilafet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 539.

hükümranlıktan soyutlanmış bir hilâfet Hz. Peygambere vekâletin sorgulanmasına kapı aralamaktadır.

Hilâfeti her ne kadar işlevselliği bakımından imamet ile aynı anlamda kullanıyor olsak da terim anlamıyla aralarında imametın öne geçip önder olmayı, hilafetin ise bir başkasından sonra gelerek onun yerine geçmeyi karşılaması itibariyle farklılık arz ettiği açık olarak görülmektedir. Bununla beraber görev tanımındaki birebir uygunluk, bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmayı mümkün kılmakta, İslâm siyaset geleneğinde de imamete yüklenen anlam hilâfete yüklenen anlamla aynılık arz etmektedir. “Bilim dilinde bu müessesenin adı imamet olmakla birlikte tarihçilerin daha çok teşkilat ve kurum olarak hilâfeti tercih ettikleri görülmektedir.”²⁹²

Müslüman toplumlarda devlet başkanlığına hilâfet denmesi, halifenin risâlet görevi hariç Hz. Peygamberin yerine geçerek onun dünyevî otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini veya bütün mü’minlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır.²⁹³

Râşit halifeler dönemindeki siyasi oluşumla ilgili olarak genel kanı şudur ki, hilâfet/imamet makamının aslî yükümlülüğü, din işlerinin kayıtsız şartsız yürütülmesi ve devamının sağlanması yani niyâbeten veya vekâleten Hz. Peygamberin görevini yürütmektir. Bu yönüyle imamet/hilâfet, şeriatı tatbik etmenin bir vasıtası ve dinî otoritenin karar/yürütme mercii olarak anlaşılmaktadır. “Bu itibarla imamet, dinin birçok emrinin yerine getirilmesi kendine bağlı olan çok önemli İslâmî bir müessesedir.”²⁹⁴ Râşit halifeler döneminde dinî ve siyasi liderlik bir arada olarak icra edilmiş bulunmaktadır.

Şia imameti itikadî meselelere dahil ederken diğer mezhepler imameti amelî konular arasında ele alarak işlemişlerdir. “Şiilere göre devlet yönetimi ilahi bilgiyle donatılmış masum imamların zorunlu görevidir. Onlar bu hususta genelde imameti Hz. Muhammed’in peygamberlik misyonu üzerinden açıklayarak hem tebliğde hem de siyasi liderlikte onun halefi olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir.”²⁹⁵ Özellikle

²⁹² Gümüšoğlu, *İslâm’da İmamet ve Hilafet*, 36.

²⁹³ Avcı, “Hilafet”, 17: 539.

²⁹⁴ Gümüšoğlu, *İslâm’da İmamet ve Hilafet*, 62.

²⁹⁵ Metin Bozan, “Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet”, *Şiilik Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Haziran 2019): 1-24.

Ehl-i Sünnet'e göre imamet fikhın konusu olarak ele alınmaktadır. Kelâm eserlerindeki varlığı ise daha önce de belirttiğimiz gibi Şia'nın meseleyi inanç esasları içine dahil ederek onu ilâhî bir makam gibi kabul etmesine yönelik olarak Ehl-i Sünnet kanadınca muhalefet içeren reddiyelerden dolayı ele alınmaktadır. Ehl-i Sünnet ekolce imametın amelî konular arasında zikredilmesi imameti değersiz kılmamaktadır, zira tüm Ehl-i Sünnet alimler imametın vücûbu konusunda ittifak etmişlerdir.

6.3. Reaya/Halk

Reaya, sözlükte sığır, koyun sürüsü anlamına gelen râiyye kelimesinin çoğulu olmakla beraber İslâm siyaset geleneğinde İslâm toplumunun başta yöneticiler olmak üzere kalem ve kılıç ehlinin dışında vergiye tabi bulunan zanaatkar, esnaf ve çiftçileri ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır.²⁹⁶ Her halükârda *Şerhu'l-Mevâkıf* bağlamında reayadan maksadın, yönetilen sınıf olarak halk olduğu anlaşılmaktadır.

İslam öncesi Arap toplumu, kabilevî yapısıyla coğrafya şartlarının etkisinde belli bir yaşam tarzını benimsemiştir. Köklerini bu kabileye dayalı yaşam biçiminden alan ilk İslâm toplumu da bize kendine özgü sınıfsal bir toplum örneği sunmaktadır. Hürler, mevali ve kölelerden oluşan bu sınıfsal yapı fetihlerle birlikte yeni açılımlara uğramış, bünyesinde Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi gayri Müslimleri de barındırmıştır. Böylece yönetilen sınıf olarak reaya/tebaa/halk, İslâm devleti sınırları içerisinde yaşayıp canı, malı, dini, ırzı ve aklı İslam devletince korunan herkeştir denilebilmektedir. Bu gerekçeyle gerek İslâm filozoflarının siyaset teorilerine gerek fakihlerin muamelata dair fer'î içtihatlarına konu olmuştur. Sonraki dönemde sınıflı toplum, Müslüman ve gayrimüslim ayrımına tabi tutulmuş bulunmaktadır.

İslam toplumunda halk, vatandaşı olduğu İslâm devletinin yöneticisine itaat eden, onu takip ve taklit eden, devletin gelir kaynağı durumunda olup ilmi, ahlaki ve fiili bakımdan yönetici sınıftan ayrı görülen ve yöneticiler için Allah'ın bir emaneti olarak görülen topluluktur.²⁹⁷ Halk, yöneten-yönetilen ilişkisinin bir parçası olarak ve bağlı olduğu din dikkate alınarak kendisine birtakım sorumluluklar yüklenen hem yöneticiye

²⁹⁶ Mehmet Öz, "Reaya", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 34: 490.

²⁹⁷ Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 224.

hem de İslâm devletine karşı bu yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu insan topluluğu olarak görülmüştür. Tüm bu sorumluluklar, fakihlerin içtihatları ile belirlenmiş İslâm devletine özgü sorumluluklar olagelmıştır. Raşit halifeler dönemine özgü olarak pratikte, sonraki dönemde simgesel olmak üzere yöneticilerini seçme hakkı verilen İslâm tebaasının toplum düzenini bozacak her türlü faaliyetten uzak kalmak ve siyasal otoriteye itaat etmek olmak üzere başlıca iki yükümlülüğü bulunmaktadır. Siyasal otoriteye itaat etmek olarak sadakat, ölçütleri İslâm'da aranıp bulunan, İslâm gelenek ve anlayışına göre oluşan bir kabuldür. İtaat, İslam siyaset geleneğinde dini bir yaptırım olarak yerini almaktadır. Çünkü din ve itaat kavramları Kur 'ani kavramlar olarak birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Din kelimesi anlam bakımından diğer kavramlara nazaran dikkat çekici bir semantik itaat içermektedir.²⁹⁸

6.4. Biat

“Türkçede daha çok biat olarak kullanılan bu kelimenin Arapça mastarı bey’at olup, satmak manasına, bir malın para veya başka bir karşılığıyla değiştirilmesini ifade eder.”²⁹⁹ “Bey’at, satmak, satın almak manasındaki bey’ mastarına bağlı olarak, yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek anlamında kullanılmıştır.”³⁰⁰ Sözdinlerlik, saygı gösterme ve boyun eğme olarak biat, kişinin emirine bir çeşit kontrat vererek, onun otoritesini tanıyacağını, koşulsuz olarak emirlerine itaat edeceğini, işlerini vekaleten ona tevdi edeceğini kabul etmesidir.³⁰¹ Bu itibarla biat, kişinin emirine itaat etmeye söz vermesidir.

Hükümdar ile yöneticiler arasında yapıldığı varsayılan bu sözleşme anlaşması ile her iki taraf diğerine karşı belirli yükümlülükler altına girmekte olduğu için, buradaki bu sözleşme anlaşmasına sözleşme demek de mümkündür. Fakat hemen belirtelim ki, bey’a ne bir seçimdir ne de gerçek anlamda karşılıklı bir bağlılık yemini. Bunun nedeni bey’ada süreci başlatan ile süreci izleyen farklılaşmasıydı. Süreci başlatan taraf, daima yönetici konumundaki hükümdardı. Bu hiç değişmezdi. Süreci izleyen, hükümdar konumuna gelen kişinin başlatması üzerine sürece katılan ikinci taraf ise, hukuk kitaplarında genellikle sadece Müslümanlar diye tanımlanan; uygulamada, normal olarak, saraydaki askeri zevat, ordunun önde gelen kişileri,

²⁹⁸ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 321.

²⁹⁹ Gümüšoğlu, *İslâm'da İmamet ve Hilafet*, 234.

³⁰⁰ Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 6: 120.

³⁰¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 329.

bürokrasinin önde gelen kişileri ile zaman zaman da devlet merkezi olan şehirdeki din adamlarının önde gelenlerinden oluşan küçük bir guruptu.³⁰²

Kur'an'ı Kerimde dini hükümler konusunda Hz. Peygambere itaat etmenin, O'nun otoritesini kabul etmenin bir yolu olarak biat kavramı karşımıza çıkmaktadır.³⁰³ Akabe biatları ve Bey'âtu'r-Rıdvân, Hz. Peygamberin ilk defa görüştüğü İslâmiyet'i kabul eden kimselerle ve emir ve yasaklar bağlamında O'na bağlılık ve itaat arz etme konusunda Müslümanlarla yapmış olduğu ahitleşmeleri örneklemektedir. Hz. Peygamberin sahabeden özellikle önemli işlerin arifesinde kendisine itaat edeceklerine dair onlardan biat istemesi, onun biate özel bir önem verdiğini göstermektedir. Böylece biatin, Allah rızasına götüren bir vesile olarak siyasi ve toplumsal önemi haiz bir karakter taşıdığı anlaşılmaktadır.

Gerek sahabenin gerek Hz. Peygamberin İslâmî bir değer olarak biate konu olması, bu kavramın Raşit Halifeler döneminde siyasi bir uygulama alanı bulmasında etkili olmuş, Raşit Halifeler dönemi ve sonrasında meşruiyet gerekçesi olarak görülmüştür. Bu yolla genel kabul ve icma sağlanarak daha öncesinde ya seçmenlerin seçmesiyle ya da halifenin tayiniyle kendisinden sonraki halifenin iş başına geçmesi sağlanmıştır. Biatın, ehlü'l hal ve akd ile olan bağlamından asabiyetle olan ilişkisine değin meşruiyet zemininde yadsınamayacak bir öneme sahip olduğu görülmektedir.

Halife seçilmesi ile birlikte Sakîfe'de belli sayıdaki sahabe tarafından biat edilen Hz. Ebû Bekir, Mescîd-i Nebevî'ye giderek tüm Medinelilerden biat almıştır. Onun biat modeli, kamuoyu meşruiyetine usul yönünden Müslümanların genelinin olurlarını alma fikrine kaynaklık teşkil etmektedir. Hz. Ömer'in halife seçimini altı kişilik şura heyetine tevdi etmesi ise kamuoyu meşruiyetinin ehlü'l-hal ve akd'in ittifak ettiği şahıs üzerinde halkın olurlarına yani biata sunulmuş olduğunu örneklemektedir. Hz. Ali'nin isyancıların ısrarı ile halife olarak sunulup halk tarafından biat edilmesi sonucu hilâfete geçişi de dahil olmak üzere Raşit halifelerin meşruiyetlerinin dayanağı, halkın biatına bağlı kalmıştır. Böylece biat siyasi bir mahiyet kazanarak Emevî ve Abbasî yöneticilerinin meşruiyetlerinin teorik dayanağını oluşturmuştur.

İslam tarihinde biat uygulamaları iki şekilde tezahür etmiştir. Biri, halifeyi seçme yetkisine sahip kişilerden oluşan ehlü'l-hal ve'l-akd'in bir kimseyi halife olarak belirleyip biat etmesidir

³⁰² Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 90.

³⁰³ Fetih, 48/10.

ki buna seçim biati, (bey'atü'l-in'ikad) denilmektedir. Diğeri de seçim veya başka bir yolla devlet başkanlığını elde etmiş kimseye bağlılık sunmak için halkın yapmış olduğu biat demektir ki bu da bağlılık biatı (bey'atü't-ta'a) diye ifade edilmektedir. İster sınırlı sayıda kimselerin katılımıyla seçilen bir devlet başkanına karşı yapılan biat olsun, ister halkın bizzat seçip sonra da bağlılık anlamında sunmuş oldukları biat olsun, sonuçları itibariyle her ikisi de sosyo-politik bir akit sayıldığı için gerekli şartları taşıyan bütün Müslümanlar için vacip hükmünde bir görev kabul edilmiştir.³⁰⁴

Halkın kendi rızasıyla İslâm toplumunu yönetecek olan yöneticiye karşı sunmuş oldukları bu bağlılık, toplumsal mutabakatın oluşmasında yegâne değer olarak gerek gelecek kuşaktaki yöneticilerin gerekse yönetilen olarak halkın zihninde yerini almıştır. Emevîler ve Abbasîler döneminde biat ameliyesinin sürekli başvurulan bir prosedür olduğu açıkça görülmektedir. Biat, beşerî karakterde bir değer olarak karşımıza çıkan meşruiyet kaynağı bağlamında ele alınmış bulunmaktadır. Yönetici ile tebaa arasında gerçekleştirilen toplumsal bir sözleşme işlevi görmektedir.

Bir diğeri açıdan Hz. Ebû Bekir örneğinde olduğu gibi biat sürecine kasıtlı ya da kasıtsız katılmayanlar nedeniyle hilafetin tensibinde icmâ'nın gerçekleşip gerçekleşmediği sorunu da biatin bir parçası haline gelmiştir. Her halükârda Raşit halifeler dönemindeki biat uygulamalarını, kabile şefliği ve saltanattan başka idari bir sistem bilmeyen o günkü genç İslâm toplumu için kendi kültüründen bağımsız olmasa da katılımcı siyasi anlayış için ileri bir adım olarak görmek mümkün görünmektedir.

6.5. Ehl-i Hal ve Akd

Arapçada hall, düğümü çözmek, akd ise düğümlemek manasına gelmekte olup bir terkip ve kavram olarak ehlü'l-hal ve'l-akd'in ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekte, Şia ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden imamet ve imametin meşruiyeti gibi birtakım ihtilaflarla birlikte literatüre girdiği düşünülmektedir.³⁰⁵ Özellikle Raşit halifeler döneminde Müslümanların ileri gelenlerinden oluşan ve devlet meselelerinde halifelerin istişarede bulunduğu kişiler ehl-i şûrâ olarak isimlendirilmişlerdir. Sahabe döneminde halife belirlemede etkin kişiler olarak bu heyette bulunanlar, Hz. Peygamberin yanında yer almış ve İslâm'a hizmette son derece özverili davranmış kişiler, yani sahabenin ileri gelenleri gibi faziletli insanlardan olmuşlardır. Raşit halifeler dönemi için "esas

³⁰⁴ Demirci, *Kur'an'da Toplumsal Düzen*, 268.

³⁰⁵ Ensari, "Ehlü'l hal ve'l-akd", 539.

olanın Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i istihlâf etmesinin dışında genel olarak sahabe döneminde halifelerin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından belirlenmiş olduğudur.”³⁰⁶ Ehlü'hal ve'l-akd de kavramsal dayanağını buradan almaktadır.

Ehlü'l-hal ve'l-akd, siyasî bir kavram olarak halifeyi seçme hususunda seçmenler grubunu oluşturan belirli özellikleriyle temayüz etmiş seçkinler sınıfı olarak ele alınmaktadır. Toplum tarafından itibar gören bu saygın sınıf, toplum fertleri üzerinde nüfuzu bulunan kimselerden oluşmuştur. Onlar, seçim işlevini yerine getirmekle beraber, biat ile elde edilen meşruiyet zemininin halk ile yönetici arasındaki doğal bağımlı oluşturmuşlardır. Öyle ki ikinci Akabe biatında Hz. Peygamberin Yesrib ehlinde 12 delege çıkarmalarını istemesi, tüm Medine halkının temsilcilerini belirlemeye yönelik bir uygulama olmuştur. Bu temsilcilerin Hz. Peygambere biat etmesiyle diğer insanlar da Hz. Peygambere koşulsuz biat etmişlerdir. Böylece imamet akdinin veliler vasıtasıyla kurulabileceğinin dayanağı da meşru bir zemine bağlanabilmiştir.³⁰⁷

Ehlü'l-hal ve'l-akd, imamet akdinin farz-ı kifaye olması hükmüne dayanmaktadır. (...) Bir amme velayeti görevi olan devlet başkanını seçme, amme adına onun rıza ve onayını almış kimselerin gerçekleştirilmesiyle diğerlerinin üzerinden kalkacağı kifai bir mükellefiyettir. Bundan dolayı ehlü'l-hal ve'l-akd ümmetin velileri olma sıfatıyla biat akdinin tarafidir.³⁰⁸

Sonraki dönem İslâm siyaset geleneğinde seçmenler grubu olarak Ehlü'l-hal ve akd'den sayılabilmek için her yönü ile adil olmak, hilafete aday olacak kişilerde aranacak şartları bilecek kadar alim olmak ve adaylar arasından halifelige en uygun olanı tespit için yeterli ilmi donanıma sahip olmak gibi şartlar aranmıştır.³⁰⁹ Raşit halifeler döneminde ise yukarıda da geçtiği gibi İslâm'a hizmette öne geçmiş karizmatik şahsiyetler şura heyetini oluşturmuşlardır. Onlar, kendilerine manevi, dini ve uhrevi üstünlük tanınan, ilk Müslümanlar olup İslâm uğrunda çile çeken, dindeki salâbetleri ile öne çıkan, kendilerine sâbikûn denilenlerdir. Onlar ilk İslâm aristokratlarıdır ve Medine site devletinin ilk çekirdek kadrosunu oluşturanlardır. Görev tevdi edilecek olanlar İslâm'a hizmetleri nispetlerinde derecelendirilerek Kur'an'da ve hadislerde çokça itibar edilerek övülen bu sınıf, ayrıcalıklı durumlarını ölene dek korumuşlardır. İslâm'da

³⁰⁶ Gümüšoğlu, *İslâm'da İmamet ve Hilafet*, 233.

³⁰⁷ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 51.

³⁰⁸ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 51.

³⁰⁹ Mâverdî, *Ahkamü's-Sultâniye*, 31.

oluşan ilk aristokrasinin arka planı İslâm öncesi Arap toplumsal yapısına, dolayısıyla kabile seçkinlerine dayanmaktadır.³¹⁰ Öyle ki diğer Arap kabilelerine oranla büyük etki ve nüfuza sahip olan Kureyş kabilesi İslâm öncesi Mekke sakinlerinin aristokrat bir kabilesidir ve saygınlığını da Kâbe ile olan ilişkilerinden almışlardır. Kâbe hizmetlerindeki görev dağılımı bir tür liderlik şeklinde bu aristokrasinin şubelerini oluşturmuş bulunmaktadır.

³¹⁰ Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 77.

SONUÇ

Akıl, kendi ilkeleri çerçevesinde çalışarak işleyen bir sistem olarak bilinmektedir. Onun muhayyilesi ütopyik nazariyeler ortaya koymaya müsaittir. Bu nazariyeler arasında siyaset nazariyeleri de bulunmaktadır. Geçmişten bugüne Platon'un *Politeia*'sı, Thomas More'un (MS. 1478-1535) *Ütopya*'sı, Campanella'nın (MS. 1568-1639) *Güneş Devleti* ve Francis Bacon'un (MS. 1561-1626) *Yeni Atlantis* adlı yapıtları idealize edilmiş ütopyik devlet tasarımları olarak edebi literatürde yerlerini almışlardır. *Politeia*, bu yapıtlar arasında bir devletin kuramsal olarak hangi ideale göre yönetilmesi gerektiği konusunda yol gösterici, iddialı bir yapıt olarak temayüz etmektedir.

Platon'un genel hatlarıyla kavramsal çerçevesini çizdiği *Politeia* adlı yapıtındaki devlet, duyular alanına ait bir devlet görünümü sunmamaktadır. Bu ussal devlet tasarımı ile aslında dev bir insan görünümü ile formüle edilmiş siyasal bir devlet kuramı oluşturarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'a göre bütünüyle mitolojiden devralınanlarla, mevcut bozuk siyasi düzen sürdürülebilir değildir ve arzu edilen bir toplumsal düzene ulaşmak için siyasetin bir kuramı olmalıdır. Bu kuramı, *Politeia* adlı yapıtında idealize etmektedir. Onun bu çabası, düşünsel-siyasi bir devrim olarak anlaşılabilir. Platon, bu devrimi yapıtında teorik olarak gerçekleştirmektedir. Onun siyaset tasarımı etrafında idealize ettiği temel kavram, ideadır. İdeal devlet nazariyesi, bu kavramdan hareketle inşa edilmektedir. Değişimin, bozulmanın, dönüşümün olmadığı bir dünya vardır ki, orası mutlak gerçekliğin alanıdır. Orası formlar dünyasıdır. İster duyulara hitap etsin ister etmesin, somut ve soyut her nesne, varlığını bu idealar dünyasından almaktadır. Bu dünyada duyulara hitap eden her şey, ideaların gölgeleri/kopyalarıdır. Duyulur dünyadaki varlıkların varlığını, idealardan pay alma yoluyla açıklamaktadır. İnşa ettiği devletin pratikteki deneyimi sonuç vermemiş olsa da kuramsaldır. Platon'un yapıtındaki temel formülasyon, iyi düzenlenmiş toplum, düzeni egemen kılmak ve akli çıkarımlar temelinde üstün insan vurgularıyla sağlam bir zemine oturtulmuştur görünmektedir. Doğruluk ve doğru yaşamın kuralları, eğitim, bilgelik, yiğitlik, ölçü, filozof, toplumsal yapı, tanrısal alanın modernizasyonu, iyi ideası ve idealar doktrini Platon'un bu yapıtta üzerinde önemle durduğu konulardır. Platon'a göre devlet, özü itibarıyla bir insan felsefesi olarak temayüz etmektedir. İnsan ruhuna işlevsel yönüyle yüklenen parçalar, devlete de yüklenmiş bulunmaktadır. Az önce de anıldığı üzere devlet, dev bir insan organizmasını çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle devlet, fertlerin

karakteristik görünümüdür. Bu karakteristik görünüm, adalet kalıbına oturtulmuştur. Platon, adaletin ne olduğu sorusuna aradığı cevaplarda bireyden yola çıkarak adil toplumun nasıl kurulacağı sonucuna ulaşmıştır. Bunu yaparken, önce erdemli insanı var etmenin ancak toplumsal bir yapı içerisinde mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Platon'a göre insanları erdemli kılmanın yolu onlara iyi bir eğitim vermektir. Devletin amacı da budur. Adalet ilkesi ile bir toplum öğretisi ortaya koyarak sonuca ulaşmaktadır. Çünkü ona göre adalet erdemi, toplumun bütününe taşıdığı bir erdem olmalıdır.

Platon'un ideal devlet nazariyesinde ruhani-dünyevi otorite ayırımına ya da bunların bir arada olduğunu betimleyen izlere rastlayamamaktayız. O, tanrıların insan hayatına müdahalesini mümkün olduğunca kısıtlamıştır. Çünkü geleneğin tanrılara ilişkin ön kabullerine mesafeli yaklaşmış, aklın ilkelerine uzak tasarımlara yer vermemeye çalışmıştır. Onun değişime uğrayan tanrı anlayışı nedeniyle mitoloji kaynaklı tanrıları toptan reddetmiyor oluşu, dönemin hâkim siyasal düşüncesini karşısına almama çabasını ya da tanrıların toplumsal ahlakın düzenleyicisi olduğu inancını içinde barındırıyor olarak düşünülebilmektedir. Bununla birlikte Platon, dini reddediyor da değildir. Bilakis dini, toplumu erdeme götüren yol olarak ele almaktadır. *Devlet adamı* ve *Yasalar* adlı yapıtları onun gençlik döneminden sonraki eserleri olup bu yapıtlarında *Politeia*'ya nazaran daha dindar bir profil çizdiği gözlemlenebilmektedir. *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'la birlikte Platon, ütöpik devlet anlayışından vazgeçerek tanrısal kanunların merkeze alındığı yeni bir devlet tasarımına geçiş yapmış bulunmaktadır.

Çalışmamızın bir diğer ana hattı, Ehl-i Sünnet anlayışın örnekliğinde İslâm siyaset geleneğinin konuya yaklaşımıdır. İslâm siyaset düşüncesinin kuramsal bir başlangıcı yoktur. Tedricen kaydedilen ilerlemeler neticesinde pratikten yola çıkarak oluşturulmuştur. Belli bir siyasi düzen tesis etmek kaygı değildir. Kaygı, Hz. Peygamberin tesis ettiği düzeni devam ettirmektir. Bu düzeni devam ettirecek yasal bir hukuk, fakihlerin içtihadî çabalarıyla üretilmiştir. Sonraki dönemlerde ise İslâm filozofları antik Yunandan devraldıkları doktrinleri İslami/dini öğretiyle bağdaştırma yoluna gitmiştir. Farabi'nin ilk başkan formülasyonu bu çabayı örneklemektedir.

İslâm siyaset geleneğinin Ehl-i Sünnet örneği olarak *Şerhu'l-Mevâkıf* da olduğu gibi derin bir din-devlet ilişkisi vardır. Bu itibarla otorite, riyasetin dönüştürdüğü dini

yetkinliğin eline verilmiş olarak betimlenmiş bulunmaktadır. Çünkü yapıtta Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte askeri, siyasi ve ekonomik yapının dini otorite ile birlikte yürütülmesine dair genel tema geleceğe dönük miras olarak lanse edilmektedir. Bu verasetin sonucu olarak İslâm dininin ilksel olduğunu ve hilafetin İslâm aleminin birliğini ifade eden bir otorite olarak Sünni gelenek içerisindeki yerini aldığı düşünülmüştür. Özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf* örnekli Sünni ekol siyasi kavramsal çerçevesi, dini bir anlam boyutuna sahip olmuştur. Dini ve dünyevi olanın bir arada oluşu, Platon'un *Politeia* adlı eserindeki siyasi yapıdan bu itibarla farklılık göstermektedir. Her ne kadar *Politeia*'da tanrıların alanı kısıtlı olarak varlığını koruyor olsa da Platon'un bireyin ahlakının kaynağı olarak tanrısal olanın kabulü dışında tutulursa dini olanın siyasal hayatın içinde olmasını ötelemek gibi bir devrimsel yaklaşımı gözlerden kaçmamaktadır.

Şerhu'l-Mevâkıf'taki İmamet bahsi dini ve dünyevi siyasal temanın bir aradalığına güçlü vurgularla değinmektedir. Bu vurgu ile devlet nizamına dünyevi hususların hâkimiyeti her ne kadar gizlenmeye çalışılmış olsa da iktidarın elde edilmiş biçimini Kureyşilik hadisi dışında İslami olanla açıklamak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla geleneksel siyasi yapı dinsel yapı ile uzlaşılı halde olarak sunulmuş bulunmaktadır. Siyasi hayatın en belirgin kavramlarının formülasyonu ve etkin simgeler sistemi içerik itibarıyla dinidir.

Politeia'da ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta egemen konuma nasıl gelindiği farklılık arz etmektedir. Platon yöneticiyi sınıflı toplum modelinde bulmuştur. Zihni ve bedeni eğitimle erdeme ulaşmış seçkin bir sınıf arasından yönetimin başına getirilen yönetici, filozof bir yöneticidir. Onun en belirgin özelliği, ölçü ve incelik sahibi, sağlam bellekli, kolay öğrenen, üstün ve ince ruhludur. Başat görevi ise devletin varoluş sebebi olarak erdemli insanlardan kurulu bir devletin idamesini sağlamaktır. Genel olarak Sünni ekol siyaset geleneğinde ise egemen konuma gelmek Platon'da olduğundan farklıdır. İslâm siyaset geleneğinde bu fark din işlerinin kayıtsız şartsız yürütülmesi ve devamının sağlanması, bu yolda niyâbeten veya vekâleten Hz. Peygamberin görevini yürütmektir. İlk İslâm toplumunun özgün yaşam biçimleri gereği yöneticiyi seçmek, halef olma hakkında olduğu gibi hem coğrafyanın hem de dini karizmanın şekillendirdiği hayat pratikleri esasına dayanmaktadır. Bu tema *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da yoğun olarak kendisini hissettirmektedir. Hz. Peygamberin örneğinde bir temsil ile

ümmetin işlerini yönetmek İslâm siyaset geleneğinin temel karakteristik özelliği olarak anlaşılmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in sunumu da bu yöndedir. Egemen konuma nasıl gelindiğine gelince, Raşit halifelerin yönetimin başına geçiş örneğinde olduğu gibi farklı yöntemler içeren seçim ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke, Raşit halifeler döneminde dinin sosyal pratikler üzerindeki değişime etkisini göstermektedir. Emevî iktidarı ile birlikte seçim ilkesi terk edilerek asabi karakter hâkim unsur halini almış, halife seçimindeki kabilevi çıkarlar İslâm dininin çıkarları olarak, siyasi otorite de ilahi bir lütuf olarak algılanmıştır. Sünni ekol siyaset geleneğinin hemen her kaynağında olduğu üzere *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da egemen konuma nasıl gelindiği Raşit halifeler dönemini de kapsayan bir problem olarak ele alınmış bulunmaktadır.

Politeia, teorik bir siyaset felsefesi iken *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan bağımsız olarak Sünni gelenek daha çok siyaset uygulamalarıyla ilgili çabaları belirgin hale getirmektedir. Bu çabalar dayanağını arka planı siyasal kültür olan çabalardan almış bulunmaktadır. Gelenekten devralınmış, onlar tarafından derlenip toplanmış teamüller hem etik hem dini hem de pratik bir anlamsal içerik kazanmıştır. Özellikle dinsel konularla ilgili çalışmalarda olduğu gibi siyasi literatür de bütünüyle dini alanın etkilerinin üzerinde görüldüğü literatür olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar İslâm'a uygun siyasal bir kuram geliştirme kaygısı taşımamaktadır çünkü içerik itibarıyla zaten dinidir. Böylelikle İslâm hukukunu temel almış bir siyasi yapı ortaya çıkmıştır.

Platon'un sınıflı toplum modelinde siyasal olsun olmasın bireyin yükselmesi güç olmakla beraber kesin hatlarla birbirinden ayrılmış sınıflar arasındadır. Bu yükselmenin temel dinamiği eğitimidir. İktidar, akli ve bedeni yetkinliklerle donanmış ve yönetici olarak yetiştirilmiş formal bireylerin iktidarındır, merkezi figür, filozof yöneticidir. Sünni gelenekte bireysel yükseliş dini eğitimidir. Bireylerin siyasal yükselişleri ise özellikle Hz. Peygamberin davasına üst seviyeden sahip çıkma kriterine sahipken Raşit halifeler döneminden sonra sadece seçkinleri kapsamaktadır. Seçkinlik³¹¹ bu döneme kadar Hz. Peygambere yakınlık ve fazilete kıyaslı iken sonraki dönemde kabilevî yapının tesiriyle eksenini değiştirmiştir. İktidar çevrelerce veya seçkinlerce iktidarın hem ele

³¹¹ Seçkinlikten kasıt, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte yöneticinin kim olacağını belirlediği süreçte sahabenin ontolojik statüsünü ve ilk İslâm müntesiplerinin Hz. Peygambere yakınlık üzerinden ortaya koyduğu argümanları ifade edilmektedir. Yoksa Hz. Peygamber kendisine yakınlık üzerinden kayırcı ya da faziletlendirici bir tavır serdetmemiştir.

geçirilmesi hem de elde tutulması, İslâm'dan ve onun kavramsal temellerinden hareket edilerek sağlanmıştır, merkezi figür ise halifedir. Tebaa açısından halife, güç ve yetkinliğin kendisinde birleştiği, mutlak itaat edilmesi gereken bir lider olarak benimsenmektedir.

Gerek *Politeia*'da gerekse *Şerhu'l-Mevâkif* örneğinde olduğu gibi İslâm siyaset geleneğinde kuramsal kavramlar meşruiyet kazandırıcı olarak işlenmiştir. Her iki metinsel yaklaşımda meşruiyet, dinsel olan-olmayan aidiyetiyle farklılık arz etmiştir. Bu farklılık *Şerhu'l-Mevâkif* örneğinde olduğu gibi kaygı barındırırken *Politeia*', -ütopik içerik, dinsel bir yapı taşımadığı için- böyle bir kaygıya olanak vermemektedir. Çünkü *Politeia*, devleti idealize etmek için imkân dahilinde olanı ele almaktadır. İslâm siyaset geleneğinde tebaanın İslâm'a yaraşır bir hayat sürebilme imkanını karşılamak, yöneticinin en başta gelen ödevi olmuştur. Genel anlamda iktidar ve meşruiyet kaynağını bu zeminde bulmuştur. Ortaklaşa sorumluluk, yönetici ve tebaa arasındaki meşruiyetin belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki metnin işaret ettiği siyasal arka plan, *Politeia*'da mitolojiden kopuk ve bilgelik el değiştirmiş iken yani bilgelik; büyücüler, mistik yorumcular, kabile liderleri vb. gibi şahsiyetlerden ilk Yunan filozoflarına devredilmiş bir taban bulmuşken, *Şerhu'l-Mevâkif*'ta geleneğe ait olan fakat İslâm ile çatışmayan değer ve kurumlar etkin olarak varlığını devam ettirmiştir. Çünkü sınırlı beklentilere sahip geleneksel toplumların elinde şekillenen ilk siyasi yapı, geleneğin üzerine inşa edilmiştir. Bu da iktidarın bir kavga alanı olarak anlaşılmasına neden olmuştur.

Sünni ekol siyaset geleneğinde din esasına dayalı ümmetin birliğini ve bekasını ifade eden bir kavram olarak İslâm adı verilen sistem, sosyal tasarrufların düzenlenmesinde vahyi ve sünneti temel kaynak olarak almıştır. Yönetişim, İslâm dinine özgü kavramsal temele sahiptir. *Şerhu'l-Mevâkif*'ta da bu rutini gözlemlemek mümkündür. Yöneten ve yönetilenler arasında ortaklaşa kabul edilen sorumluluğun dayanağı Sünni gelenek içerisinde dini bir zemine otururken, Platon'da akli ve bedeni terbiyenin dayanağı olarak eğitimidir. Platon'daki ütopik eğitim devleti, bir peygamber ideali olarak Hz. Peygamberin din eğitimi bağlamında siyasi yaklaşımının pratik bir gerçekliği halini almıştır.

Efsanelerin başlıca dili olarak kahramanlık ve dini söylemler, Platon öncesi Yunan medeniyetinin başvuru kaynağı ve erdeme götüren yol iken İslâm öncesi Arap coğrafyasında bunu karşılayan söylem alanı şiir ve hitabet olmuş, gündelik sorunlar gelenekle karşılanmıştır. *Politeia*, geleneğe kısmen mesafeli bir tasarım sunarken Sünni ekol Kur'an'ın muciz beyanını gelenekle ilişkilendirerek sunmuştur. Bu minvalde *Politeia* öncesi dönemin arka planı, mitolojik unsurlara mesafeli yaklaşmış olarak yeni düşünme biçimlerinin doğaya ve insana yönelmesiyle şekillendirdiği evren tasavvurlarına dayanan Tales sonrası dönemdir. Dolayısıyla *Politeia*, Tales ile birlikte doğaya, Sofistlerle birlikte insana yönelen düşünme biçimin şekillendirdiği bir yapıttır. İslâm öncesi dönemin arka planı ise cahiliye dönemidir. Cahiliye dönemi asabiyet anlayışı, Arap kabilelerin bir araya gelmelerine imkân vermezken, Hz. Peygamberin din kardeşliğini esas alan çalışmaları, kendine çıkış noktasını kabile dayanışmasında bulmuştur. Asabiyeti Hz. Peygamberin siyasal yapılanmasını hazırlayıcı etkenlerden biri olarak görmek makul görünmektedir.

Platon, mitolojiden beslenen bir var olma ve dünyayı anlamlandırma çabasını ve döneminin geleneksel insan biçimci (antropomorfik) tanrı anlayışını benimsememektedir. *Politeia*'da onu, töre ve alışkanlıkların karşısında dururken görmüş bulunmaktayız. Onun kaygısı kutsal varlık olarak tanrıları, insana özgü çirkin her türlü davranıştan arındırarak devletin yasalarını sağlam bir ilksel nedene dayandırmaktır. Yapıtındaki temel formülasyon, iyi düzenlenmiş toplum, düzeni egemen kılmak ve üstün insan vurgularıyla sağlam bir zemine oturtulmuştur. Onun idealize ettiği toplum tasavvurunda sınıflar arasındaki farklılığın temel ilkesi doğanın belirleyici olduğu zihinsel kapasitedir. Onun devleti, eğitim devleti, bu devleti yönetecek adil yasalar yapmak da yönetici sınıfın işidir. *Politeia*'da da *Şerhu'l-Mevâkıf* örnekli Sünni ekol siyaset geleneğinde de kendine has bir değerler sisteminin ele alındığı görülmektedir.

Meşruiyete gelince; İslâm siyaset geleneği açısından kendisinin kaynağı olması bakımından biat, Allah rızasına götüren bir vesile olarak siyasi ve toplumsal önemi haiz beşerî karakterde bir değeri işaret etmesiyle kamuoyu meşruiyetine usul yönünden Müslümanların genelinin olurunun alma fikrine dayanmaktadır. Raşit halifeler döneminde uygulanarak siyasi bir mahiyet kazanmış olan biat, Emevi ve Abbâsî yöneticilerinin meşruiyetlerinin teorik dayanağını oluşturmuştur. Raşit halifeler dönemindeki biat uygulamalarını, kabile şefliği ve saltanattan başka idari bir sistem

bilmeyen o günkü genç İslâm toplumu için kendi kültüründen bağımsız olmasa da katılımcı siyasi anlayış için ileri bir adım olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

Siyaset kavramı, siyasi bir sistemi düşünmeyi öncelemektedir. Sünni ekol siyaset geleneğinde hilafet bir yönetim biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır ve devlet başkanlığı görevinin Hz. peygamberin ölümünden sonra kurumlaşmış şekli olarak anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberden sonra Raşit halifelerin göreve geliş biçimlerinin seçim ilkesine dayalı olması monarşi yönetiminin -başa geçiş itibariyle- iki farklı lider türünden birini rnelemektedir. Bu durum *Politeia*'daki monarşi-aristokrasi karışımı siyasi bir yapının seçimle başa gelen lider tasarımıyla aynılık arz etmektedir. Yönetim biçimini ise anayasal monarşi olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Raşit halifeler dönemini müteakip ise kan bağıyla gelen lider modeli, bu dönemden sonraki monarşik yapının karakteristik özelliği olarak yüzyıllarca var olagelmıştir. Bu süreçteki yönetim biçimini zaman zaman -devletin temel ilkelerinin kaynağının dini olması bakımından anayasal monarşiye çağrışım yapmış olsa da- genel uygulamalar itibariyle gücün tek elde toplanıp mutlak egemenliğin tarihin çeşitli dönemlerinde bir kişi ya da bir aile tarafından elde tutulmasından dolayı mutlak monarşi olarak ifade etmek mümkün görünmektedir.

Ehl-i Sünnet geleneğin diğer kelim kaynaklarında olduğu üzere *şerhu'l-Mevâkif*'ta da imamet bahsi etrafında şekillenen siyasi anlayış, tutarlı bir siyasi sistem geliştirmek gibi öncelikli bir teorik probleme yönelmiş değildir. Çünkü ilkesel olarak kelam içerik taşıyan üretimlerin birtakım gerilimleri barındırdığı gözlemlenebilmektedir. İlgili kelam metinlerindeki içeriğin coğrafyanın şekillendirdiği kültürel değerler, nesnelere ve ilişkilerin rehberliği ilke olarak benimsenmiş olduğundan ve belirli bir döneme ait toplumsal deneyimin ürünü olduğundan, İslâm dininin evrensel zenginliğini siyasetle buluşturma başarisının elde edilemediği düşünülebilmektedir. Çünkü Arap coğrafyasına özgü siyasi kültür etkileşimli siyasi tema buna imkân vermemektedir. Dolayısıyla hakimiyet alanı oldukça genişleyen İslâm dininin sorun çözme kapasitesi, siyasi anlamda doyurucu olarak hissedilememiştir. *şerhu'l-Mevâkif* rneğinde olduğu üzere, benzeri Ehl-i Sünnet kelam metinlerindeki hassasiyetleri gözeterek ve metinlerdeki imamet bahislerini bütünüyle ele alarak bir siyaset teorisi üretmek mümkün görünmemektedir. Çünkü metinlerde sunulan siyaset anlayışı, etnik ve mezhebi yapılanmalara dayalı bir siyaset anlayışı olarak belirginleşmektedir. Yine de

hilafet gibi bir toplumsal sistemin tüm gelişim olanaklarını tükettiğinden bahsetmek makul görünmemektedir. İktidarın elde ediliş biçiminde olduğu gibi evrensel olandan uzak kültürel kodların paranteze alınmasıyla teori olmaktan öteye geçecek bir siyaset düşüncesi üretmek ise mümkün görünmektedir. Farabi'nin ilk başkan formülasyonu üzerine inşa edilebilecek bir siyaset düşüncesi, muhtemel olumlu girişimler arasında yer alma ihtimalini taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara: V Yayınları, 1989.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Alkan, Haluk. "İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı", *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Alp, Talha. *Sevâdü'l-Azam Tercümesi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004.
- Altıntop, Ceyda. "Ebû Nasr El- Farabî'nin İdeal Devlet Anlayışı", *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*. 2/1 (2016): 48-62.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Apak, Âdem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Apak, Âdem. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aristoteles. *Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Avcı, Câsim. "Hilafet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Bıçak, Ayhan. *Devlet Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Bozan, Metin. "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet". *Şiilik Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (Haziran 2019): 1-24.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap Siyasal Akli*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Canto - Sperber, Monique. "Platon". *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud-Stephane Rials. (671-683). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Celilzade, Hayyam. "Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2020): 349-366.

- Cerrah, Lokman. “Siyasetname’de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23/Özel Sayı: (1999): 1995-2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Childe, Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Cicero. *Yasalar Üzerine*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Colin, Pierre. “Din”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud -Stephane Rials. (224-230). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf. 1*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-344 İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Çetin, Maksut. *İslâm’da Din Siyaset İlişkisi (Mâturîdîlik Ekseninde)*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.
- Çilingir, Lokman. *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Konya: Literatürk, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an’da Toplumsal Düzen*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Kufî. *Kitâbü’l-Harâç*. İstanbul: Albarak Yayınları, 2019.
- Ensârî, A.İ. “Ehlü’l hal ve akd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eroğul, Cem. “Siyaset Kavramı Hakkında Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi SBS Dergisi* 29/02 (1974).
- el-Farabî, Ebu Nasr. *es-Siyasetü’l-Medeniyye*. 2. Baskı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gardet, Louis-Anavati, Georges. *İslâm Teolojisine Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gazali. *Yönetim Sırları*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020.

- Gecit, Mehmet Salih. *Sahabe Döneminde Siyaset*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Geçit, Mehmet Salih. “İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”. *Universal Journal of Theology* 1/1 (Kasım 2016): 31-50
- Gümüüş, Sadrettin. “Cürcani, Seyyid Şerif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İmamet ve Hilafet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- Homeros. *İlyada*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 1. Ankara: Onur Yayınları, 2014.
- Kallek, Cengiz. “Biat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/120-125. Ankara TDV Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayrettin v.dđr. *Kur'an Yolu*. 2. İstanbul: DİB Yayınları, 2006.
- Kirk, G.S. *The Nature of Greek Myths*. Middlesex: Penguin Books, 1977. (Aktaran: A. Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*).
- El-Kuleynî, Muhammed bin Yakub. *Usul-u Kâfi*. İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık, Tarih Belirtilmemiş
- El-Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh. *Risâletü'l-İtikadâtü'l İmâmiyye*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Söylemi*. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2011.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2012.
- Mâverdî. *Siyaset Sanatı*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2016.
- Mâverdî. *Ahkâmü's Sultâniye*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- Öztürk, Abdülvehhab. *İmâm-ı Azam Fıkhu'l Ekber*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016.
- Öz, Mustafa – İlhan, Avni. “İmamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-207 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mehmet. “Reaya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/490-493. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

- Philippe Portier, “Otorite”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. ed. Philippe Raynaud – Stephane Rials. (639-645). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Platon. *Phaidros*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Yasalar*. İstanbul. Kabalcı Kitabevi, 2007.
- Pritsch, Erich. *İslam'da Devlet Fikri*. Ankara: Ankara Maarif Matbaası, 1944.
- Raynaud, Philippe. “Siyaset Felsefesi”. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. ed. Philippe Raynaud – Stephane Rials. (791-799). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Rodinson, Maxime. *Hazreti Muhammed*. İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Seeman, Otto. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. İstanbul: Maya Kitap, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. “el-Mevakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Baurer, Susan Wise. *Dünya Tarihi*. Ankara: Say Yayınları, 2015.
- Şahin, Bican. “Antik Yunanda Siyasal Düşünce”. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ed. Bican Şahin-Kerem Yavaşca. 11-51. Ankara: Orion Kitabevi, 2020.
- Şen, Abdürrahim. *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşrûiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Taşkın, Yüksel. “Siyaset Nedir?”, *Siyaset*. Ed. Yüksel Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Emâlî Şerhi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “Halife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/299-300. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yıldız, Mustafa. “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî”. *Uluslararası İmam Maturidi Sempozyumu Bildirileri* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), 78-94.

ÖZGEÇMİŞ

Nuri KOÇ, 1972 yılında Kocaeli'nin Kandıra ilçesinde dünyaya geldi. İlk, orta ve lise öğrenimini Kandıra'da tamamladı. 2018 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İlitam)'nden mezun oldu. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam/Hatip olarak görev yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.