

T.C.  
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

← Biçimlendirilmiş: Ortadan

MEVLANA'DA SİYASET FELSEFESİ PROBLEMLERİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ

MURAT ERTEN

DANIŞMAN

YRD. DOÇ.DR. NECDET SUBAŞI

HAZİRAN, 2004

MUĞLA

T.C.  
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

MEVLANA'DA SİYASET FELSEFESİ PROBLEMLERİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ  
MURAT ERTEN

DANIŞMAN  
YRD. DOÇ.DR. NECDET SUBAŞI

HAZİRAN, 2004

## MUĞLA

### YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Mevlana’da Siyaset Felsefesi Problemleri” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12 Haziran 2004

Murat ERTEN

**İÇİNDEKİLER****Teşekkür 2****Giriş 3****I. Bölüm: İslam Siyaset Felsefesi; Kaynakları, Yönelimleri, Problemleri 6****a. Genel Siyaset Felsefesi 6****b. İslam Siyaset Felsefesi 26****II. Bölüm: Mevlana ve Siyasal Evreni 50****a. Hayatı 50****b. Siyasi Arka Plan 54****III. Bölüm: Mevlana'da Siyaset Felsefesi Problemleri 59****a. Genel Olarak Siyasete ve Devlete Yaklaşımı 59****b. Hükümdarlık ve Otoritenin Tesisi 66****c. Adalet 74****d. Hürriyet 81****Sonuç 88****Bibliyografya 91**

## Teşekkür

Bu çalışmanın başından sonuna kadar geçen süreç hiç de kolay olmadı. Bu noktaya gelmesi birçok kişinin yardımı iledir. Saygıdeğer hocam, danışmanım Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı'nın kıymetli bilgileri ve desteklerine ve çalışmanın en başından beri yanımda olan ve beni cesaretlendiren değerli hocalarım Prof. Dr. Doğan Özlem ve Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a çok teşekkür ederim.

**Silinmiş:** ¶

## Giriş

Ünlü düşünür ve mutasavvıf Mevlana Celaleddin, gerek hakkında yapılan araştırmalar ve yazılan eserler gerekse düşüncesinin yaygın etkisi ile düşünce tarihimizin önemli isimlerinden biridir. Çoğunlukla Tanrı aşkı, vahdet-i vücud gibi tasavvufi; hoşgörü, sevgi, insanlık ideali gibi ahlaki ve Allah, ilahi varlıklar ve akıl gibi metafizik konulara değindiği eserleri *Mesnevi*, *Fihi Mafih*, *Mecalis-i Seb'a* ve dönemin önemli devlet adamlarına gönderdiği ve sonradan toplanan *Mektupları*, Mevlana'nın bir başka konudaki; siyaset ve bununla ilgili bazı konulara ilişkin düşüncelerini ihtiva etmeleri bakımından da oldukça zengindir.

Döneminin devlet adamları, vezirleri ve hatta sultanları ile yakın ilişkiye girdiği ve onlara bazı dini, ahlaki ve siyasi konularda danışmanlık yaptığı, halkın toplanıp kendisini dinlediği sohbetlerde genel siyasi ortam hakkındaki görüşlerini ifade etmekten çekinmediği bilinmektedir. Bu anlamda, bu eserlerinde de yer yer bu konulara değindiği görülür.

Felsefenin temel alanlarından siyaset felsefesinin çeşitli konulara eğildiği görülür ve doğa durumundan toplum durumuna geçiş, devlet, yöneticilik, yargı, adalet, özgürlük, ideal yönetim ve devlet şekli, toplumsal başkaldırı, hukuk ve kanunlar, devrim, sivil toplum, yurttaşlık, meşruiyet, egemenlik vs. gibi konu başlıkları bunların bir kısmıdır. Bu konuların

bazılarının dönem dönem öne çıktığı ve bazılarının önemini yitirdiği görülür. Dolayısıyla örneğin Platon'un ideal devlet ve yönetim şeklinin hangisi olduğuna yönelik analizi ile Marx'ın sınıf mücadelesi ve devrim konularına yoğunlaşması, yaşadıkları çağın gündelik siyasal hareketliliğinden etkilenmiştir. Bu anlamda Mevlana'nın kendi dönemi ve siyasal evreni dolayımında hangi konulara eğildiği ve bu konulardaki görüşlerinin incelenmesi ilgi çekicidir.

Böyle bir çalışmadan amacımız, Mevlana'nın siyasete, devlet oluşumuna, hükümdarlığın tesis edilmesine ve bununla ilintili olarak hükümdarda aranacak yeter koşulların neler olabileceğine ve gerektiğinde görevinden hangi yollarla uzaklaştırılacağına; bununla beraber adalet ve özgürlük konularına ilişkin düşüncelerinin değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Anadolu'nun, tarihindeki en karışık ve belirsiz bir siyasi ortamı yaşadığı bir dönemde bu coğrafyada yaşamış ve devletin üst kademelerine yakınlığıyla, bu olaylara şahit olmuş bir kişi olarak Mevlana'nın, genel siyaset ve gündelik politik gelişmeler hakkındaki görüşleri dikkat çekicidir.

Halkın, kendisini güvenli ve huzurlu bir ortama taşıyacak bir yöneticiye şiddetle ihtiyaç duyduğu bu dönem itibariyle Mevlana, hem hükümdarlara bu yöndeki talepleri –gerek sohbetleri esnasında sözlü, gerekse mektuplar vasıtasıyla yazılı olarak- bildirmiş ve aynı zamanda halkı da ümitsizliğe düşmekten alıkoymak amacıyla yöneticilere başkaldırmamayı, onlara gerekli bir itaat ve sadakatle bağlanmayı öğütlemiştir; böylece hem hükümdarın dirayetli ve adaletli bir yönetim tarzını benimsemesini hem de halkın hükümdara duyacağı güvensizlikle, zaten varolan bu karışık ortama olumsuz katkı yapmasını önlemeye çalışmıştır.

Çalışmamızı bahsi geçen konularla; genel olarak siyaset ve devlet, hükümdarlığın ve özellikle halk üzerindeki ototritesinin tesis edilmesi, adalet ve adil bir yönetime yaptığı vurgu ve son olarak da hürriyet olgusunu anlama biçimi ile sınırlayıp Mevlana'nın eserlerinde bunlara ilişkin görüş ve düşüncelerini tasnif etmek yoluna gittik. Onun bu konulara ilgisi gündelik

siyasetin belirlediği sınırlara göre şekil aldığından bu konuyu vurgulamak önemlidir.

Hükümdarın, başında bulunduğu toplumun lideri olarak birlik ve bütünlüğün simgesi olması, adalette *dengelilik* vurgusu ve hür olmanın her tür bağdan kurtulma olarak anlaşılması, onun siyasal evrenini kavramak bakımından dikkat edilmesi gereken noktalaradır.

Siyaset felsefesinin genel kavramlarını, problemlerini ve tarihteki gelişim çizgisini takip ederek; İslam siyaset düşüncesinin Mevlana'ya kadarki gelişmesini öncelikle ele almak, onun nasıl bir entellektüel altyapıya sahip olduğunu ve meseleleri hangi bakış açısından ele aldığını bilmek bakımından önemlidir. Bu konuda genel bilgiler verildi. Ayrıca bu alt yapının sağladığı siyasal bakış açısı ile Mevlana'nın eserleri okundu. Elbette ki, dönemin karışık iç yapısının önemi bilindiğinden, bu durumu açıklayan bir bölüm de eklendi.

Mevlana, siyaset üzerine özellikle bir eser vermemiş olduğundan, eserlerinde bu konuya ayırdığı bölüm veya beyitler dikkatle ele alınıp politika düşüncesinin temelleri ve sınırları anlaşılmaya ve aynı zamanda birçok araştırmacının bu konulardaki analizlerinden de yararlanılmaya çalışıldı.

Mevlana oldukça iyi bir eğitim almış, zamanının bilim merkezlerini dolaşmış ve önemli ilim adamlarından dersler almıştır. Bu anlamda hem batı düşüncesini ve bunun etkisindeki İslam felsefe geleneğini hem de klasik İslam ilimlerini haizdir. Dolayısıyla o, gündelik hayatın sorunlarına bu ilimlerin ışığında eğilmiş ve halkı yakından ilgilendiren konularda konuşmak ve yazmak yolunu seçmiştir.

## 1. BÖLÜM: İSLAM SİYASET FELSEFESİ: KAYNAKLARI, YÖNELİMLERİ, TEMEL SORUNLARI

Silinmiş: ¶

¶  
¶  
¶  
¶

### a. Genel Siyaset Felsefesi: Platon'dan Günümüze Kısa Bir Tarihçe

Siyaset felsefesi düşünürü, siyasi hayat çerçevesinde insani/siyasi davranış konusundaki bakış ve düşünüşü ele alır, ve siyasi olgunun incelenmesiyle ilgilenir. Bunlar da devletteki iktidar olgusu ve bu çerçevedeki siyasi bağlayıcılığın gerçekleştirilme biçimidir.<sup>1</sup> Bu temel, geniş bir çerçeve olarak siyaset felsefesine çalışma alanı yaratmakla beraber, aynı zamanda siyaset teorisi alanının da temelini oluşturur. Siyaset felsefesinin temel problemi, insani/toplumsal yaşamın imkanını tesis etmek, kalitesini arttırmak ve sürekliliğini sağlamak için gereken toplumsal gücün alanını belirlemek ve kullanımını sınırlandırmaktır. Dolayısıyla tüm insani deneyim alanlarında olduğu gibi burada da yaşam koşullarının sağladığı veriler siyaset filozofları tarafından aklın ışığı altında incelenir ve soruların yanıtları yine filozofların yaşadıkları çağın koşulları içinde elde edilmiş olur.

Siyaset felsefesi, bildiğimiz anlamda siyasi partiler, seçim sistemleri veya siyasi grupların çalışma yöntemleri ile ilgilenmez ve böylece de siyaset teorisi gibi pratik bir çalışma alanı olarak kabul edilmez; ancak toplumu daha geniş bir açı ile incelemesi, siyasal faaliyette genel anlamda *iyi* ve *kötü* olanı ele alması bakımından pratik/gündelik yaşam alanından tamamıyla uzak da sayılamaz. Kaldı ki o, sosyal adaletin sağlanmasının ve toplumda iktidarı sağlama aracı olarak kullanılan *güçün*, *iyi*, *doğru*, *adil* ve *ideal* olanı gerçekleştirme yönünde kullanımına ilişkin metodik bir alt yapı hazırlaması açısından temel felsefi alanlar arasında yer almaktadır. Toplumun refaha ve

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tevfik; *Farabi'den Abdüh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, sf. 23.



mutluluğa götürecek araçlar olan toplumsallık, ekonomi, devlet yapısı, kanunlar, otorite, vb. konular ele alınırken ideal bir toplum ve devlet yapısına ulaşmak hedeflenir.<sup>1</sup>

Zira alana adını veren *politika* kelimesi, Yunanca *polis* (şehir) sözcüğünden türetilmiştir. Şehre ve şehir hayatına ait tüm işler ve bu işlerin görülmesine yönelik faaliyet alanı olarak anlaşılabilen politikanın; Arapçadaki karşılığı olan ve Türkçe’de de kullandığımız *siyaset* kelimesi ise hayvan terbiyesi, seyislik anlamına gelmekle birlikte, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren *siyaset*, *insani/toplumsal alanı düzenleme ve insanı yönetme sanatı*, şeriatin kapsamına girmeyen bazı durumlarda da *takdir yetkisi/iradi karar almak* olarak karşılık bulmaktadır.<sup>2</sup>

Siyaset felsefesinin geniş inceleme alanı içine birçok konu başlığı girer ve bunların bir kısmı başka araştırma alanlarının da konusunu teşkil edebilir. Temel ilgi odağı olarak *ideal devlet* konusu, aynı zamanda politika biliminin ve ideolojilerin de temel problemlerindedir. Otorite konusu meşruyet, toplumsal irade ve güç gibi konu başlıklarını da beraberinde getirir. Toplumsal gücü kullanacak merciin tek bir kişiden mi (mutlak) yoksa birden fazla sayıda kişiden mi (meşruti) oluşacağı; devletin üniter mi yoksa konfedere bir yapıda mı olacağı; yürütme organının doğrudan millet eliyle mi (demokrasi) yoksa temsili yöntemle mi (aristokrasi, vb.) oluşturulacağı gibi konular siyaset felsefesinin olduğu kadar siyaset teorisi hatta siyaset sosyolojisinin de temel konularını oluşturur.<sup>3</sup>

Herhangi bir düşünürün siyaset üzerine dile getirdiği düşüncelerin, yaşadığı çağla ve çağdaşı olduğu siyasi kurumlarla sıkı bir ilişki ve etkileşim içinde olduğu ve doğal olarak da onları yansıttığı söylenebilir. Siyaset felsefesi, şimdi ve gelecek perspektifinde bir toplumun sosyal/siyasal

<sup>1</sup> Kışlalı, Ahmet Taner; *Siyaset Bilimi*, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yük. O. Yayınları, Ankara, 1987, sf. 3-4.

<sup>2</sup> Hz. Ömer’in, dönemin valisi Ammar bin Yasir’i görevden almak üzere yazdığı mektupta, “siyaset bilgisizliği”ni sebep göstermesine ilişkin olarak bkz. Kahveci, Niyazi; *İslam Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, sf. 9. Ayrıca krş. Neccar, Fevzi M.; “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, derleme, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 23-45.

<sup>3</sup> Kışlalı, Ahmet Taner; *Siyaset Bilimi*, sf. 3.

örgütlenmesi üzerine düşünürün tasarımlarını barındırır, filozofun siyasi olguya kişisel yaklaşımını içerir. Bu yaklaşım, Platon ya da Thomas Hobbes örneklerinde olduğu gibi bazen ütöpik de olabilir. Fakat siyaset felsefesi; ne siyaset teorisi gibi sınırlı bir siyasi alt yapıya atıf yapar ne de ideoloji gibi saf gerçeklik üzerinde çalışır.<sup>1</sup> Siyaset felsefesi, daha genel ve daha öznel bir bakış açısına sahip olmakla birlikte sözü geçen alanlarla bir işbirliği içindedir

Devletteki iktidar olgusunun, otorite olarak anlaşılması da mümkündür. İktidarı, yalnızca yönetim mekânizmasını elde bulundurmak olarak değil aynı zamanda *otorite* anlamında anlamak; siyaset felsefesinin ilgi alanını teşkil eden bu kavramın, yalnız devlet, iktidar, toplum yönetimi kavramlarında değil, temelde insani/bireysel ilişkilerde de kendini gösterir bir olgu olarak öne çıkmasına sebep olabilir. Bu anlamda siyaset felsefesini devletteki iktidar anlayışıyla sınırlamak onu sıkıştırmak olacağı gibi, insani/toplumsal ilişkilerin tüm boyutlarında ortaya çıkan otorite kavramına bağlamak da alanı fazlasıyla genişletmek olacaktır.<sup>2</sup>

Filozofların genel felsefeleri göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde siyaset felsefesi iki farklı biçimde ele alınır: Bazı filozoflara göre siyaset felsefesi, felsefelerinin bütünlüğü içinde bir dal olarak, o düşünürün genel felsefi sistemine bir katkı niteliği taşır. Bu durumda siyaset felsefesi, filozofun genel felsefi eğilim ve tercihlerinin bir bölümünü teşkil eder. Bu düşünürlere; Platon, Aristoteles, St. Augustinus, St. Aquinas, Hobbes, Locke, Hume, Hegel ve J.S.Mill örnek gösterilebilir. Başka bazı düşünürlere göre ise siyaset felsefesi, genel felsefi sistemin bir parçası olmaktan daha fazla bir anlama sahiptir. Bu düşünürlere göre siyaset felsefesi, özellikle ele alınması ve detaylandırılması gereken bir alandır. Bu ilke doğrultusunda eser vermiş düşünürlere ise; Cicero, Machivelli, Grotius, Rousseau, Bentham, Fichte ve Marx örnek gösterilebilir.<sup>3</sup>

Siyaset felsefesini, felsefe tarihindeki serüveni ve kendinde bir etkinlik alanı olarak ele alan araştırmacılar, siyaset düşünürlerinin öteden beri

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tefik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, sf. 24.

<sup>2</sup> Kışlalı, Ahmet Taner; a.g.e., sf. 3-4.

<sup>3</sup> Miller, David; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, "political philosophy" maddesi, ed. Edward Craig, vol. 7, New York, 1998, sf. 501.

şu iki yöntemden birini kullanana geldiklerini belirtirler: Platoncu bakış açısıyla tümdengelimci yöntem ve Aristotelesçi bir yaklaşımla tümevarımcı yöntem.<sup>1</sup>

En iyi bir siyasal yapı kurgulamada tümdengelim yöntemini kullanan Platon, adalet kavramının sorgulanmasından, mantıksal kıyas ve zıtların karşılaştırılması yoluyla ideal bir devlete ilişkin gelişkin bir bakışa ulaşmıştır.<sup>2</sup> Tıpkı varlıktaki hiyerarşi –metafizik dünya/fizik dünya- kurgusunda olduğu gibi; tam ve eksiltisiz gerçekliği kendinde barındıran *ideal* bir dünya tasarımı ve yaşadığımız dünyada bulunan tüm varlığı, *idealar dünyasında* bulunan kendi *ideasına* olan benzerliği bakımından var ve eksiksiz kabul etmesi gibi; topluma en uygun yönetim biçimi de yine bu varlık hiyerarşisinden çıkarsanabilir, ideal yönetime akılsal (mantığa ilişkin) yöntemler dolayımında ulaşılabilir. Bu nedenle tümdengelim yöntemi, kıyas mantığına dayanır ve mantıksal yöntem olarak da tanımlanır.<sup>3</sup>

Özelden genele giden yapısıyla tümevarım yöntemi ise, tümdengelim yönteminin tersine olaydan ve var olandan hareket eder ve bunlardan çıkan sonuçlara varır. Dolayısıyla düşünür, vardığı sonuçları önündeki örneklerden, gözlediği veya incelediği tarihe ait olay ve hadiselerden çıkartır. Bu, bir ‘yaratış’ veya ‘ortaya koyuş’ işleminden çok, bir ‘seçme’ işlemidir; mevcut tarihsel ve toplumsal veriler çerçevesinde bir seçmedir. Bu yöntemin kurucusu ise, 158 kent devletinin anayasalarını incelemek ve çözümlemek suretiyle genel geçer sonuçlara ulaşma çabasındaki Aristoteles’tir.<sup>4</sup>

Birinci yöntemde, ideal/mümkün olandan reel olana bir geçiş, *en iyi* düşüncesinin etkisi ve ışığıyla var olanın şekillendirilmesi sözkonusu iken; ikinci yöntemde, var olandan/ mevcut koşullardan mümkün olan en iyi yönetimin çıkarsanması, mümkünden reele yönelen bir süreç söz konusudur.

Bu anlamda, birinci yönteme Platon, St. Augustinus, St. Aquinas, Farabi, Hobbes gibi düşünürler; ikinci yönteme ise, Aristoteles, Machivelli, Rousseau gibi düşünürler örnek gösterilebilir.

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tevfik; a.g.e., sf. 27.

<sup>2</sup> A.g.e., sf. 28.

<sup>3</sup> A.g.e., sf. 28.

<sup>4</sup> A.g.e., sf. 29.

Siyaset felsefesi tarihinin başlatıcısı Platon (M.Ö.427-347), aynı zamanda felsefe tarihinin en önemli eserlerinden biri olan *Devlet*'te, ütopyik bir siyasal yapılanmadan hareketle toplumsal ilişkilerin her aşamasını idealize eder. Her yurttaşın, içinde taşıdığı ve doğuştan getirdiği yetenekleri göz önünde bulundurulmalı ve eğitimi ve devlette alacağı görev ona göre belirlenmelidir. Kimileri yönetici olacak iken kimileri koruyucu görevine getirileceklerdir. Toplumun en alt tabakasını oluşturacak olanlar ise zanaatkarlar ve köleler olmalıdır. Yöneticiler içlerinde altın, koruyucular gümüş, zanaatkarlar ise demir ve tunca tekabül eden bir cevher taşımaktadırlar.<sup>1</sup> Platon bu eserinde kadın-erkek tüm yurttaşların eğitimlerini, toplumsal mertebelerini, sanatların eğitime etkisini, vs. ele almakta ve ideal devlet yapısını detaylarıyla kurgulamaktadır.

Ünlü teorisi *Mağara Benzetmesi*<sup>2</sup> ile insanları; sırtlarını gerçek dünyaya, yüzlerini ise mağaranın duvarına dönmüş, varlıkların gerçek varoluşlarını değil dışarıdan vuran ışığın etkisiyle duvarda veya önlerindeki perdede yansıyan gölgelerini gören kimselere benzeten Platon; ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincirlerle bağlanmış insanların, yalnız duvarda yahut perdede yansıyan görüntüleri görebildiklerini ve bu yansımaların ve duyulan seslerin de birbirine karıştığı zamanlarda, hangi görüntü ve sesin hangi varlığa ait olduğunun anlayamadığını; varlıkların gerçeğinin idealar dünyasında bulunduğunu ve bunları elde etmek isteyen kimsenin, mağaranın duvarına değil ışığın kaynağına dönmesi gerektiğini düşünmektedir. Sözü edilen ışıkta, gerçeğin ışığıdır ve *idealar dünyası*ndadır. Ona da ancak ve yalnız akıl yoluyla ulaşılır. Toplumda akılsal faaliyet bakımından en ileride bulunan kimse filozof olduğuna göre, bu gerçeğin farkında olan kimse de odur.

Çevrelerindeki teokratik siyaset düşüncelerinin ve tanrı-kral yöneticilerin çokluğuna rağmen, Yunan siteleri bu türden yönetim şekillerine ilgi duymamış ve kendi toplumsal dinamiklerine uygun yönetimi aramaya

<sup>1</sup> Platon; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, sf. 94 vd., 164 vd.

<sup>2</sup> A.g.e., sf. 313 vd.

devam etmişlerdir. İlk demokrasi uygulamaları, şehir devletleri içindeki bazı rakip grupların çekişmeleri, mevkilerin yeteneksiz kişilerin eline geçmesi, kitlelerin güzel konuşan (retorik ustası) sahtekarların peşinden sürüklenmesi gibi sebeplerle sektelere uğrayınca; Sokrates, onun en iyi öğrencisi Platon ve Platon'un öğrencisi Aristoteles, demokrasi (halkın yönetim şekline kendisinin karar vermesi, kendi kendini yönetmesi) düşüncesine karşı görüşler ileri sürdü.<sup>1</sup> Aslında genel olarak üçünün de ortak olarak, seçkinlerden oluşan bir grubun yönetimini onayladıkları görülür.

Buradan hareketle, toplumun yöneticisi; bu işi en iyi şekilde beceren ve o iş hakkında en yüksek bilgiye sahip bulunan kimse aynı zamanda, ideal düzeyde bilgi, beceri ve dünya görüşüne sahip olan filozoftur, topluma hükmetme yetkisi de ancak onun sahip olması gereken bir görevdir. Ahlak bir bilim olduğu gibi siyaset de bir bilimdir ve tıpkı hastanın doktora, geminin kaptana emanet edilmesi gibi toplum yönetimi de siyaset konusunda uzman olana emanet edilmelidir. Dolayısıyla yöneticiler filozof olmalıdır; kişiler kendilerini mutlu edecek işlerle meşgul olmalıdır zira, bu yolla topluma fayda da sağlayacaklardır. Köle çalışmaktan, asker korumaktan, bilge (elit, aristokrat, filozof) yönetmekten mutlu olacaktır.<sup>2</sup>

Burada aydınlar terimi filozoflar manasına gelir ve yönetici olmaya gönüllü olmadıkları durumlarda bu görevi almaya zorlanmaları, toplumun faydası gereğidir. Ancak; buna benzer görüşlerini daha sonraki yıllarda, *Devlet Adamı* ve *Kanunlar* adlı eserlerinde de tekrarlayan Platon, yaşam tecrübesi ve olumsuz bazı gelişmeler doğrultusunda, filozofun kral olması hakkındaki düşüncelerinde bazı değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır.

Aristoteles'te ise siyaset, Platon'un tersine, doğa bilimlerinin bir dalı olarak ele alınır. Tıpkı etik gibi, biyolojiye ait bir bilim dalı olarak deneysel bir yaklaşım söz konusudur. Platon'un birçok görüşünü eleştirmesine karşın, onun da, temel olarak toplumda bir düzenliliği ve kanunların hakimiyetinde bir *uyum* kaygısıyla hareket ettiği görülür. Siyaset üzerine ünlü eseri *Politika*;

<sup>1</sup> Sabine, George H.; *A History of Political Theory*, Holt, Reinhart and Winston Inc., New York, 1962, sf. 33-34.

<sup>2</sup> Sabine, George H.; *A History of Political Theory*, sf. 46.

hem mevcut devlet yapıları ve yönetim biçimlerini hem de ideal düzeyde devlet tasarımlarını ele alır, bu anlamda hem siyaset felsefesi hem de siyaset bilimi açısından incelenebilecek bir eser ortaya koyar. Bilindiği üzere bu yapıtı, verdiği derslerde öğrencileri tarafından tutulan notların bir araya getirilmiş halidir. Siyaset üzerine bir başka eseri, *Atinalıların Devleti*, büyük çapta bir yapıt kaleme almak niyeti ile 158 devletin anayasasını inceleyip ancak ömrü yetmediği için tamamlayamadığı yapıtının, Atina anayasası hakkındaki bölümü içeren kitabıdır.

Siyasete ilişkin temel görüşlerini içeren bu eserlerde Aristoteles (M.Ö.384-m.ö.322); ideal devlet biçiminin site devleti olduğunu ve bunun da doğaya uygun tek yöntem olduğunu belirtir. Doğa empirik olarak bir amaç (*telos*) içerir ve bu erek iyidir. Bir devlet yönetimi yahut daha geniş bir tabirle toplum yapısı, kusursuz bir sisteme sahip olan doğaya ne kadar benzer, ne kadar uyumlu bir yapı arzederse kusursuzluğa o kadar yaklaşır. Platon'un daha ılımlı bir ifadeyle dile getirdiği şeyi Aristoteles, açıkça dile getirmekten çekinmez; ona göre insanlar doğalarının gerektirdiği gibi hareket etmelidirler. Bazı insanlar doğal olarak köle iken, bazıları aristokrattırlar. O halde toplumdaki etkinlikleri de buna uygun olmalıdır.<sup>1</sup>

Aslında Aristoteles, her ne kadar hiyerarşik bir sosyal yapı tasarlasa da, gerek bireysel gerek toplumsal anlamda iyi bir yaşam için gereken şeyin, iktidarı elinde bulunduran merciin, hukuk kuralları çerçevesinde ve özellikle adil hareket etmeleri olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre temel dayanak kanunun tesis edilmesidir. Kanunsuz bir toplumla, keyfi yönetimin hakim olduğu toplumlar arasında (ki burada hukukun hakim olduğu toplum yönetimi ile Atina sitesi, hükümdarın keyfi olarak hüküm sürdüğü yönetim biçimi ile de özellikle Persler ve diğer siteleri kasteder) çok net bir ayrım vardır: Site dışındaki varlık ya tanrıdır, ya da hayvan.<sup>2</sup> Dolayısıyla şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Aristoteles bir yönetim değil, bir sistem ve bir yöntem önermektedir.

<sup>1</sup> Miller, David; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, "political philosophy" maddesi, sf. 506.

<sup>2</sup> Sabine, George H.; a.g.e., sf. 89 vd.

Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender, siyaset felsefesi tarihinde bir çağın başlangıcını teşkil eder. Siyaset felsefesi tarihinin bu dönüm noktası, bazı araştırmacılara göre ilk ve tek kırılma noktasıdır.<sup>1</sup> Çünkü İskender'in imparatorluk ereği doğrultusunda Antik Yunan site devletlerinin yıkılması ve hem rakip sitelerle hem de *barbar* (yabancı, medeni olmayan) denilen komşu milletlerle bir ve aynı imparatorluk çatısı altında toplanılması, en iyi yönetim şekli olarak kabul edilen site yönetiminin kesin olarak ortadan kalkması anlamına geliyordu. Platon ve Aristoteles dahil tüm Yunan düşünürleri, tesis edilebilecek en iyi devlet modelinin site devleti olduğunu düşündüklerinden, çoğu zaman başka devlet modellerini incelemek gereği duymamışlardı. Başlayan yeni dönemde ise bu kusursuz yapının tersi bir yönetim ve toplum yapılanması söz konusu idi. Kişi, Yunan sitesinde, sitenin bir parçası iken İskender'in yönetiminde bir *birey*di. Bu anlamda kendi yaşam koşullarını başka herhangi bir merci ya da kuruma bağlı olmaksızın değiştirmek ve hem devletle hem de diğer bireylerle kuracağı ilişkileri yönlendirmek hak ve serbestisine sahipti.<sup>2</sup>

Bu durumun sıradan yurttaşın hayatında nasıl bir sarsıntı yaratacağı açıktır. İçinde bir parçası olarak bulunduğu, kendini ait hissettiği, hatta üzerinden kendini tanımladığı site toplumu; tüm değerleri, yarattığı kültür ve olgular bütünü ile yok olduğu için, birey; kendisi, toplumsal ilişki ve yetenekleri ile başbaşa kalmıştır. Zira sitenin yönetiminde aktif görev almak yüksek statü göstergesi iken, toplumsallık olgusuna etkide bulunmak da bireyin aidiyetini ve *kimliğini* belirleyen bir etkidir.

Varoluşuna anlam veren temellerin ortadan kalktığını/bir anlamda dayanaksız kaldığını hisseden yurttaşın hayatında topluma ve siyasete ilişkin felsefe daha az rağbet görmeye başlarken, etik ve dinsel görüşler öne çıkmaya başlar. Zaman geçtikçe bu olgu, felsefenin yahut genel olarak düşünsel çalışmaların tamamıyla dinsel bir yapı kazanmasına yol açacaktır. Bu durum

---

<sup>1</sup> Sabine, George H.; a.g.e., sf. 141 vd.

<sup>2</sup> Aynı yer.

bireyin, diğerlerinden farkı olmayan herhangi bir insana, aynı türden bir *varlığa* dönüşmesini zorunlu kılmıştır.<sup>1</sup>

Bu dönemin önemli ismi Cicero (m.ö.106-m.ö.44), metin olarak kaybolan ancak bazı pasajları elimizde bulunan iki önemli eseri *Cumhuriyet Üstüne* ve *Kanunlar*'da ulusu, yasalar ve haklar doğrultusunda bir araya gelmiş ve *ortak iyiyi* amaç edinmiş insan topluluğu olarak tanımlar. Evrensel doğal yasalar ise insan eliyle oluşturulmuş yasaları aşkın bir yapıdadır.<sup>2</sup>

Yunan site devleti döneminin, kapandıktan sonra bir daha açılmayacağı fikri esas olarak *imparatorluk* olgusunun Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ile birlikte, dinsel bir temaya kavuşmasına karşın düşünsel temelleri bakımından değişmemesi tezine dayanır. Bireyin diğer bireylerle, toplumla ve devletle girdiği ilişkiler ya da site devleti ile arasındaki farklar bakımından imparatorluk ile Hıristiyanlık birbirinden ayrılmaz. Hıristiyan düşünürler, dinin yayılmaya başladığı ilk birkaç yüzyıl boyunca Antik Yunan siyaset düşüncesini yeterli görmüş ve yeni bir teori oluşturmaya gerek duymamışlardır.<sup>3</sup> Dolayısıyla *Kilise*, baştan beri imparatorluk politikalarını eleştirmemekle bir anlamda imparatorluk politikalarının yanında yer almış, daha sonra da iç yapısını buna uygun biçimde şekillendirerek yeryüzünde tanrısal bir güç odağı meydana getirmiştir. Bunun en iyi örneği kilisenin liderinin kim olacağına ilişkin süreçte yaşanan iktidar mücadelesidir.<sup>4</sup>

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında St. Augustinus (354-430); önemli ve yüzyıllara damgasını vuracak bir kavram çifti ile ortaya çıkmıştır. *Tanrı Devleti* adlı kitabında, insanları inançlı olmaları ya da olmamaları bağlamında ikiye ayıran St. Augustinus, inananların *Tanrı devletine*, inanmayanların ise *yeryüzü devletine* dahil olacaklarını ve birinci durumun tanrısal inayete kavuşma, ikinci durumun ise bu inayetten yoksun olma anlamına geldiğini anlatır. Bu bir anlamda, bir Hıristiyanın neden bu inanca sahip olduğuna, bu imanın neler kazandırdığına ilişkin sorularına verilen yanıttır. Başka deyişle,

<sup>1</sup> A. g. e., sf. 142-143.

<sup>2</sup> Miller, David, a. g. e., sf. 506-507.

<sup>3</sup> Aynı yer.

<sup>4</sup> McClelland, J. S.; *A History of Western Political Thought*, Routledge, New York and London, 1999, sf. 93-94.



sıradan bir Hıristiyanın inancının karşılığıdır.<sup>1</sup> Evrensel boyutlarda bir kilise ve imparatorluk düşüncesi, St. Augustinus'a göre Hz. İsa'nın öğretisine içkindir ve bu kilise-imparatorluğun asıl ve nihai lideri, dünyaya ikinci kez gelişinde kendisi olacaktır. Tanrının egemenliğinin ve Tanrı devletinin dünyadaki temsili kilisedir.<sup>2</sup>

İnsanlık tarihi boyunca, toplumlar iki temel devlet (ya da daha genel bir ifadeyle *toplum*) yapısı oluşturmuşlar ve onlardan birinin uyuğu olmuşlardır. Bunlardan birincisi *Şeytan'ın Krallığı* iken, diğeri *Tanrı'nın Devleti*'dir. Şeytanın krallığı, başlangıcı bakımından söz dinlemeyen, emirlere uymayan meleklerin varlığından doğmuş ve özellikle de Asur ve Roma imparatorluklarında vücut bulmuştur. Diğeri ise Hıristiyanlığın krallığıdır (Tanrı Devleti) ve dünyevi ifadesini önce Yahudilik daha sonra ise kilise ile bulmuştur. Bundan sonraki durağı ise *Hıristiyanlaşmış* devlet olacaktır. Tüm insanlık tarihi bu iki toplum arasındaki dramatik mücadeleden ibarettir.<sup>3</sup>

Ancak varılacak noktada yalnız Tanrı devleti barış ve refah içinde olacak, şeytanın krallığı ise Tanrı devletine katılacak ya da dönüşecektir.<sup>4</sup> Bu düşüncesinin temelinde, insan ırkının dünyadaki mücadelesinin esas olarak, tanrısal iyilik ile isyankar ruhlardan kaynaklanan kötülük üzerinde yükseldiği ve insanın ruhsal (ilahi) kurtuluşa yöneldiği düşüncesi yatmaktadır. İnsan ırkının bir araya gelmesi, Hıristiyanların kilise çatısı altında toplanması anlamına gelir ve oluşturulacak devlet, kilisenin yeryüzündeki uzantısı (seküler kolu) olacaktır.<sup>5</sup>

Bu dönemi takiben, Batı felsefe tarihi bir çeşit duraklama yaşamaya başlarken, felsefi düşünce, serüvenine İslam coğrafyasında devam etmiştir. Miladi 9.-11. yüzyıllar arasında müslüman düşünürler, Yunan klasiklerini Süryanice üzerinden Arapça'ya kazandırmış yahut buna ön ayak olmuşlardır. Önceleri, Yunanca bilen süryani çevirmenlerden faydalanan ve bazen onlara

<sup>1</sup> McClelland, J. S.; *A History of Western Political Thought*, sf. 97-98.

<sup>2</sup> Miller, David, a.g.e., sf. 507.

<sup>3</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 190.

<sup>4</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 190-191.

<sup>5</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 192.

maddi destek sağlayan müslüman yazarlar, daha sonraları Antik Yunan düşüncesinin de etkisinde telif eserler vermeye başlamışlardır. 8.-9. yy sıralarında başlayan İslam coğrafyasındaki bütün düşünce faaliyetleri, 13. yy başlarına kadar gelişmesine devam etmiş ve bu yüzyıl başlarında Endülüs üzerinden; fakat orijinal halinden farklı, içinde İslami katkılar barındırır bir halde tekrar kendi anavatanına dönmüştür. Felsefenin ve özel olarak siyaset felsefesinin İslam coğrafyası olarak adlandırılan Anadolu, Mezopotomya, Arabistan yarımadası, kuzey Afrika ve Endülüs'te geçirdiği değişim ve gelişim sürecine takibeden bölümde değineceğiz.

Siyaset felsefesinin Batı düşünce tarihindeki önemli duraklarından biri olan St. Thomas Aquinas (1225-1274); sadece Hıristiyan mezhepleri arasındaki politik düşünce farklılıklarını değil aynı zamanda bu farklı gelenekleri Aristoteles felsefesi ile de sentezlemek çabasında olmasıyla da önemlidir. Ortaçağ eğitim kurumlarının temel öğretisi olan teoloji alanında en önemli isimlerden olan St. Thomas Aquinas, Aristoteles'in düşünce sistemini Hıristiyan öğretisi ile birleştirmek amacıyla olduğundan; her varlığın bir ereğe doğru yönelmiş olduğu düşüncesinden hareket eder. Her varlığın doğasında, bir ereğe, sona (*telos*) doğru ilerlemek vardır ve bu, insanoğlu için de geçerlidir. İnsanın toplumsal ya da siyasal ereği ise yüksek mutluluktur ve en iyi biçimiyle Hıristiyanlıkta içerilmiştir. Hıristiyanlık öğretisi, din ve siyaset arasındaki ilişkiyi en uygun biçimde ortaya koyması bakımından felsefe ile telif edilebilir. Tanrı'nın inayeti, doğaya içkindir ancak onu ortadan kaldırmak yönünde değil, mükemmeleştirmek yönünde tecelli eder.<sup>1</sup>

Aristoteles düşüncesine uygun olarak, *şehir devletinin*; ortak iyiye ulaşmak ve toplumsal gücü yükseltmek bakımından en iyi yol olduğunu düşünen Thomas Aquinas, bu düzene ulaşmanın aracı olarak yasaları öne sürer ve *yasanın* insani-toplumsal mutluluk ve kurtuluş için tek ölçü olacağını belirtir. Bütün dinsel ve toplumsal erekleri içerir görünen bu önerinin temelinde Aristoteles'in; insanı toplumsal ve politik bir hayvan olarak tanımlaması yatmaktadır. Aristoteles'in bu tanımı, ileride göreceğimiz üzere

---

<sup>1</sup> McClelland, J.S., a.g.e., sf. 109 vd.

İslam düşünürlerini de (başta Farabi olmak üzere İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Baccce gibi) etkilemiş ve siyaset bilimini, insani/toplumsal bilim alanlarının (ahlak, ekonomi, vs.) öncesine ve felsefenin de temelini yerleştirmişlerdir. İnsanın doğasına içkin ereği ve felsefe yapmasının temel nedeni olan ebedi ve eksiltisiz mutluluğa erişmek, ancak erdemli bir toplumda imkan dahilinde olabilir. Erdemli toplumun yöneticisi ise, bu imkanı sağlamak konusunda eğitilmiş, bireysel ve toplumsal erdemlere sahip ve bunların gerçeğini halkın her kesiminden bireylere en uygun biçimde anlatma yeteneğine sahip filozoftur.<sup>1</sup>

Aristoteles felsefesinden ve Platon'un ideal devleti ile St. Augustinus'un Tanrı devletini aynı teoride birleştirmek düşüncesinden hareketle, Tanrı'yı her varlığın ereği olarak tayin eden St. Thomas, tanrısal inayete ulaşılan, adaletin egemen olduğu bir devlet yapısı için dört temel yasa öngörür: Tanrı'nın evrenin yazgısını belirlediği, evrensel tanrısal akıl anlamına gelen ebedi yasa; varlıkların akılsal yetenekleri doğrultusunda yaşama ve mümkün en iyiyi gerçekleştirme potansiyellerini açığa çıkardıkları alan olarak Tanrısal aklın bir uzantısı olan doğal yasa; insanların, varlıklarını akıl ile değil vahiy ya da iman ile kavradıkları ilahi yasa; ve doğal yasanın bir uzantısı olan ve insani var oluşun ideal koşullarına yönelmiş akılsal faaliyeti içeren insani yasa.<sup>2</sup>

Bu noktaya kadar antik Yunan düşüncesinin siyaset felsefesi ve ortaçağ düşüncesi üzerindeki etkisini, benzer bir süreçte İslam düşüncesi ve siyaset felsefesi üzerinden takip etmek de mümkündür. Toplumların, yaşamsal koşulları bakımından birbirlerine ihtiyaç duyan insanların bir araya gelmeleri ile oluştuğu ve bunun zorunluluğuyla, oluşan topluluğa liderlik edecek bir hükümdarın gerekliliği, bu hükümdarın, tüm bireysel faydaların ötesinde ve üzerinde bir ortak iyiyi tespit edecek ve toplumu ona yöneltecek erdemlere sahip olduğu, ideal devlet yapısı, vs. konularda İslam düşüncesinin özellikle Platon ve Aristoteles'ten etkilendiği açık olmakla birlikte, bizzat

<sup>1</sup> Neccar, Fevzi M.; "İslam Politika Felsefesinde Siyaset"; *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. çev, Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, sf. 23-45.

<sup>2</sup> McClelland, J.S., a.g.e., sf. 120 vd.

müslüman düşünürler de bunu ifade etmekten çekinmemişlerdir. Farabi'nin erdemli şehir (*medinetü'l-fazıla*) tasarımı Platon'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in *Politika*'sının bir birleşimini anımsatır. İbn-i Sina'nın İslam teolojisini dikkate alan bazı düzeltmeleri dışında, bu tasarıma bir itirazı görülmez. Yine İbn-i Rüşd'ün felsefe yapmaktaki asıl amacının, Aristoteles'in yeterince ve doğru biçimde anlaşılması olduğu kendisi tarafından ifade edilmektedir. İbn-i Bacce'nin uzlete çekilen, toplumdan uzaklaşan bireyin akıl yoluyla yine de Tanrısal gerçeğe ulaşabileceği düşüncesi, Platon'un mağara mitinden hareketle ortaya atılmıştır.<sup>1</sup>

Maverdi, Gazali, İbn-i Teymiye gibi düşünürler ise, her ne kadar felsefeden yana tavır almayıp daha geleneksel bir düşünce ileri sürseler de, felsefi kaynaklara aşina oldukları ve bazen onaylama bazen de karşı çıkıp anti tez oluşturma noktalarında felsefeden etkilendikleri anlaşılmaktadır.<sup>2</sup>

İbn-i Rüşd'ün ölümünden birkaç yıl sonra dünyaya gelen ve St. Thomas Aquinas ile aynı çağda yaşayan Mevlana, iyi bir eğitim görmesi dolayısıyla Yunan düşüncesini tanımış, en parlak dönemini yaşayan İslam düşüncesinin temel kaynaklarına ulaşmada gerek dönem gerek coğrafya bakımından güçlük çekmemiştir. İbn-i Arabi (ö. 1240) ve manevi oğlu Sadreddin Konevi (1210-1274)'nin Anadolu'ya göçü dolayısıyla Kuzey Afrika ve Endülüs'teki düşünce hareketlerinden de haberdar olmalıdır. Ancak Mevlana'nın Yunan düşüncesi ve onun müslüman takipçilerine yaklaşımının reddiye içerikli olmaktan çok kendisinden önceki bu felsefi hareketliliğin öncüllerini İslam'ın referanslarıyla beraber kullanmak suretiyle, yeni ve İslam kültürüne has bir özgürlük düşüncesi ile hükümdarlık ve adalet tasarımı ileri sürdüğü görülecektir.

Tekrar konumuza dönersek; St. Aquinas sonrasında Rönesans ile birlikte Batı felsefesi çeşitli şekillerde değişmeye ve gelişmeye başlamıştır. Özellikle konumuz itibarıyla siyaset felsefesinde şehir devleti idesinden uzaklaşmış ve daha büyük insan kitlelerinin yönetimini dikkate alan tezler

<sup>1</sup> Neccar, Fevzi M.; "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", sf. 23-45; ayrıca bu konuda bkz. Zerrin Kurtoğlu; *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*; İletişim Yayınevi, İstanbul, 1999.

<sup>2</sup> Arslan, Ahmet; *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, sf. 317 vd.

ortaya atılmıştır. Öncelikle, Kuzey İtalya'da tek tek bağımsızlaşan şehir devletleri arasında gerçekleşecek diplomatik ilişkilerde kullanılacak ortak bir dil ve bu konuda incelenmiş bir diplomasiye uygun konuşan ve yazan sofistike bir sınıfın (*dictamini*) ortaya çıktığı görülmüştür.<sup>1</sup> Bundan daha önemli olarak, bu şehir devletlerinin İmparatorluğa karşı bağımsızlığını sağlam argumanlarla ifade eden ve bir bakıma cumhuriyetle yönetilen milli devletlerin oluşumunu teorize eden düşünürler ortaya çıkmaya başlamıştır. Şehre hakim kral ya da prensin, iktidarını tanımlayıp doğru biçimde kullanılması yönünde öğütler veren Niccolo Machiavelli (1469-1527) bu düşünürlerin en önemli isimlerindedir.<sup>2</sup>

Siyaset felsefesinden çok siyaset bilimi ile ilgilendiği söylenebilecek olan Machiavelli'nin, siyaset düşüncesinde genel olarak, dinsel siyaset anlayışından seküler siyasete bir geçiş önerdiği görülür. Siyaset teorisini aristokratik-dinsel dünya görüşünden ziyade laik-burjuva görüşe dayandırdığı söylenebilir. Luther ve destekçilerinin dile getirdiği kilise karşıtı söylemi biraz daha ileri götürdüğü görülen Machiavelli, kilisenin yönetme erkine sahip oluşunun dinin temel argümanlarına ve İsa'nın yaşam tarzına ters düştüğü konusunda Luther ile aynı görüştedir. Fakat o, meseleyi daha çok işlevsel düzeyde, yani İtalya'da birliğin sağlanması noktasından ele almaktadır.

17. yüzyılın önemli düşünürlerinden ve Machiavelli'nin bilimsel politika düşüncesini benimseyen politika filozoflarından biri olan Thomas Hobbes (1588-1679), topluluk halindeki insanlar arasında bir *egemenin* gerekli hatta zorunlu olduğu düşüncesinden hareketle, toplumsal tüm yetkeyi tek ve mutlak bir güce teslim etmeyi önerir. Ancak bu egemen varlık; gücünü Tanrısal/insana aşkın bir makamdan değil tam da toplum olmanın sağladığı birliktelik yetisinden alır. Kaldı ki bu güç, herhangi bir kayıt ve şart altına alınmaması bakımından da eşsiz bir yetkeye işaret etmektedir.

Hobbes'a göre insan, doğası gereği bencil; fiziksel varlığını sürdürmesini sağlayacak ihtiyaçlarının giderilmesinde olduğu kadar

<sup>1</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 415.

<sup>2</sup> Aynı yer.

toplumsal statükosunu güçlendirecek yetki ve iktidar araçların elde etme konusunda da yalnızca kendi faydasını gözeten bir varlıktır. Başkalarına hükmetmek, başkaları tarafından tanınmak arzuları, karnını doyurmak yahut güvende olmak kadar etkindir. Fakat herkesin; aynı arzuların güdümünde ve aynı hırsla eyleme girişmesi –zira bireyler genel varoluş özellikleri bakımından birbirlerine çok benzer avantajlara sahiptirler, biri fiziksel olarak güçlü ise bir diğzerinin, zeki veya kurnaz olmak bakımından üstünlüğü söz konusudur- toplumu, kargaşaya; *herkesin herkesle savaş durumunda* olduğu doğal bir anarşi ortamına sürükleyecektir. Bu anlamda insan hayatı, böyle emniyetsiz bir toplum durumunda oldukça kısa olacaktır.<sup>1</sup>

Sözü edilen arzu ve güdüler açısından, kendi varlığını garanti ve güven altına almak isteyen insan için, aklını kullanıp diğzerleriyle bir uzlaşmaya, başkasına zarar vermeme antlaşmasına (toplum sözleşmesi) varma gerekliliği ortaya çıkacağından, toplum durumu aynı zamanda *uzlaşma durumudur* denebilir. İnsanların birbirlerine verdikleri, *diğzerine zarar vermeme* sözünü yerine getirmelerini sağlayacak üstün bir güç ihtiyacı tam da burada ortaya çıkar. Bu egemen, aynı zamanda eserine adını verdiği *Leviathan*'dır.

Yurttaşın, yurttaş veya insan olmak bakımından hakları yoktur, ancak ve sadece egemenin tanıdığı sınırlar dahilinde hareket serbestisine sahiptir. Egemen, kural koyma ve yurttaşların herhalükarda o kurala uymasını sağlama özgürlüğüne sahip olmakla birlikte, kendisi o kurala uymakla yükümlü olmayacaktır, zira toplum sözleşmesine katılmış değildir. Buna göre hakkın kaynağı güçtür ve egemenin haklarının sınırı gücünün sınırı ile aynıdır.<sup>2</sup>

Tıpkı Hobbes gibi bilimsel bir politika teorisi oluşturmaya çalışan düşünürlerden Benedictus de Spinoza (1632-1677) ise, hem *Tractatus Theologico-Politicus*, hem de *Tractatus Politicus* adlı eserlerinde daha kentsel bir teori öngörür (bu anlamda Hobbes'un teorisinin, kentli yaşam tarzının dinamiklerini dikkate almayan bir yapıda olduğu vurgulanmalıdır) ve Hobbes'un, dogmatik ve otoriter bir temele dayanan teorisinin tersine

<sup>1</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 463-464.

<sup>2</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 464 vd. ; Miller, David, a.g.e., sf. 513.

Spinoza, hoşgörü ve özgürlük kavramlarını vurgulayan bir kuram ortaya atar. Ona göre toplumsal teorilerin tek amacı insani yaşam alanının sahip olduğu kaliteyi arttırmaktır. İdeolojiye dönüşen dine tepkisel yaklaşan Spinoza, gerek metafizik gerekse de dini dogmatizme karşı da şüphecidir. Ancak hümanizm düşüncesini bilimsel temelde ele alır ve politik gücü yalnızca kullanışlılığı bakımından meşru kılar. Eğer toplumsal yaşam kalitesini iyiye götüreceksene güç kullanmak söz konusu olabilir. Esas olan insan özgürlüğü ve tekil yaşamsal farklılıklara gösterilecek toleranstır. Bu anlamda toplumsal güç, eğer zararlı olmaya başlarsa veya istenen sonuca ulaşamazsa, lağvedilmesi ve yerine bir başkasının tesis edilmesi de mümkündür zira otoritenin metafizik/insana aşkın hiçbir temeli yoktur.<sup>1</sup>

Hobbes gibi Spinoza da toplumun; tüm bireylerin bir araya gelip antlaşmaları yoluyla ortaya çıktığını ileri sürer, ancak ondan farklı olarak bu antlaşmanın eğer toplum faydası söz konusu ise bozulabileceğini ve bireylerin de zaten tüm doğal haklarını devretmek zorunda olmadıklarını dile getirir.<sup>2</sup>

Politika ve iş alanında deneyimli, fizik ve felsefe alanında çalışmış ve en önemlisi siyasal sistemler alanında etkisi en yaygın birkaç düşünürden biri olan John Locke (1632-1704); *Yönetim Üzerine İki Deneme* adlı eserini, ilk insandan bu yana devam eden Tanrısal yönetim haklarını elinde bulundurduğunu ileri süren ve kiliseyi de etkisi altında tutmaya çalışan mutlakiyetçi yönetimin tezlerini reddetmek üzere kaleme almış; *Hoşgörü Üzerine Mektup*'ta ise bu ikisinin etkinlik alanını belirlemeye ve ayırmaya çalışmıştır.<sup>3</sup>

Ona göre kilise ile devlet arasında var olan ayrım, ikisini teşkil eden toplulukların doğasından kaynaklanmaktadır. Birbirleriyle temas geldikleri noktalarda sorunlara neden olmaları dolayısıyla, farklı işlevlere sahip bu iki cemaatin işlevleri ve etkinlik alanları hakkaniyetle belirlenmelidir. Devlet; yalnızca dünyevi araçlar kullanmak yoluyla ve yalnızca dünyevi amaçlara yönelmiş bir kuvvettir ki, etki alanına yalnızca dünyevi varlıklar; yaşam,

<sup>1</sup> Miller, David, a.g.e., sf. 513; Sabine, George, a.g.e., sf. 426, 429.

<sup>2</sup> Spinoza; *Tractatus Politicus*'tan aktaran Barbier, Maurice; *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*; çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, sf. 142-145.

<sup>3</sup> McClelland, J.S., a.g.e., sf. 231; Sabine, George. A.g.e., sf. 523 vd.

özgürlük, beden bütünlüğü, maddi varlıkların mülkiyeti, vs. girer. Yönetici yalnızca bunlarla ilgilenebilir ve iktidarı, bu varlıkları korumak ve geliştirmek ile sınırlıdır. Bu görev alanına ruhları *kurtarmak* dahil değildir.<sup>1</sup> Bu anlamda din/mezhep ve vicdan özgürlüğünü ileri süren Locke, kişiler ve kiliseler arasında hoşgörüyü tesis etmek çabasıdır. Kaldı ki, kilisenin sahip olduğu haklar, bir yöneticinin ona dahil olması yahut ondan ayrılması durumlarında bir değişikliğe uğramaz. Böylece de siyasal iktidarın kiliseye bir şekilde hak tevdi etmesi veya üzerinde otorite kurmasının yolu kesilmiş olur.<sup>2</sup> Etkileri günümüzde de süren Locke, liberal düşüncenin ve laik devlet anlayışının fikir babası olmuştur.

C. Louis de Montesquieu (1689-1755); siyaset düşüncesini Machiavelli ile Locke arasında bir yere yerleştirir gibidir. *Düzenli bir evren* fikri taşıyan Montesquieu, alelade ve rastlantısal bir kainat olamayacağı düşüncesiyle ilgisini, doğa yasaları, gelenekler, pozitif yasalar ve farklı çevrelerde çağdaşlaşma konularına yoğunlaştırır. *Yasaların Ruhu* adlı eserinde Locke'cu bir bakış açısıyla, sıradan insanın faydasını taşralılık olarak benimsese de bunu dikkate değer bulmaktan da uzak değildir. Locke'un yaşadığı dönemi dikkate alarak, kuvvetler ayrılığı fikrini ortaya atan Montesquieu, kendi yaşadığı dönemde parlamentonun bağımsızlık ve egemenliğin daha önemli olduğu düşüncesindedir. Yönetmel erkin sahip olduğu kuvvetler olan yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrılması ve diğerini denetleme yetkisine sahip olması, yönetimin despotluğa kaymaması bakımından temel bir öneme sahiptir.<sup>3</sup>

Toplumsal problemlerin kökenlerini çevresel, kültürel ve tarihsel koşulların yapısında araması dolayısıyla modern siyaset biliminin kurucusu sayılan Montesquieu; düşüncelerini, Antik Yunan düşüncesinin mirası olan, iklim farklılıklarının insan yapısı ve davranışları üzerindeki etkisi ve belirleyiciliği bağlamında geliştirir. Geniş düzlüklerin hakim olduğu İran ve Anadolu gibi yerlerde kuzeyin sert insanları güneyin sıcak ve yumuşak

<sup>1</sup> Sabine, George, aynı yer.

<sup>2</sup> Barbier, Maurice; *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, sf. 188-191; McClelland, J.S., a.g.e., sf. 229 vd.

<sup>3</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 551vd; McClelland, J.S., a.g.e., sf. 315 vd.



insanlarını egemenlikleri altına alıp özgürlüklerin gelişmesine engel olurken; dağlar ve nehirlerle bölünmüş Avrupa'da geniş devletler kurulamaz ve bu bölgesel egemenlikler özgürlük düşüncesinin yeşerdiği coğrafyalar olarak ortaya çıkarlar. Coğrafi farklılıklara vurgu yapan bu düşüncelerden hareketle o, farklı çevrelerde kurulmuş farklı devletlerin toplumsal dinamiklerinin de farklı olacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla her devlet kendi anayasasını kendisi hazırlamak durumdadır zira evrensel doğrulukta bir anayasa veya evrensel bir yönetim şekli yoktur.<sup>1</sup>

Bir başka Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau (1712-1778); Hobbes gibi bir doğa durumundan ve insanları bu durumdan çıkaran bir toplum sözleşmesinden hareket eder. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde Hobbes'tan farklı olarak doğa durumunu, içinde eşit ve özgür bir biçimde yaşanan mutluluk durumu olarak tanımlayan Rousseau, mülkiyet hakkının bu mutluluğu bozduğunu ve geri dönmenin mümkün olmadığı o mutlu zamanları siyasal bir düzen içinde ve yeniden kazanma çabasını toplum sözleşmesi olarak belirler. Zira insanların birbirlerine uyan çıkarları ve bu çıkarların uyumunu mümkün kılan siyasal bir düzen vardır. Bir araya gelip genel bir iradenin tesisine imkan tanıyan insanların çıkarları, oluşumunda pay sahibi olmaları dolayısıyla bu genel iradenin çıkarları ile çakışamaz. Genel irade, bireysel tüm iradelerin ortaklaşa meydana getirdiği bir güç olarak, farklı istekleri bir kenara iten ve toplumun yararına bir ortak iyiye yönelen iradedir. Genel iradenin ortaya çıktığı yerler de halk meclisleridir. Bu anlamda, meclisler halkın iradesinin iş gördüğü mekanlardır ve topyekün ittifakların mümkün olmadığı zamanlarda çoğunluğun kararı, toplumun faydası olarak benimsenir. Bu, her türlü demokrasinin temel ilkesidir.<sup>2</sup>

Onun demokrasi düşüncesi, tamamiyle halkın iradesi üzerine kuruludur. Öyle ki yukarıda sözü edilen çoğunluğun iradesi ile çıkan meclis kararları/yasalar, ancak halkın referandumu sonucu geçerlilik kazanabilir. Halkın sahip olduğu bu egemenlik hakları hiçbir şart ve koşulda devredilemez. Buna karşın dini cemaatler, meslek loncaları, vb. grup ve sivil

<sup>1</sup> Barbier, Maurice, a.g.e., sf. 118-120; Miller, David, a.g.e., sf. 514.

<sup>2</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 578-579.

toplum örgütünün halkın bu mutlak egemenliğini temsil etme yetkisi kesinlikle yoktur ve bu gruplara demokratik yönetim içinde yaşama şansı tanınmamalıdır. Hatta bir *devlet dini* bile öngörülebilir. Zira devletin egemenlik konusunda elinin uzanmadığı bir nokta yok gibidir. Her ne kadar, mutlak biçimde halkın egemenliği tesis edilmek istense de; sivil toplum örgütlerinin etki alanının ortadan kaldırılması ve devlet ile halk arasındaki aracı kuruluşların yok edilmesi, aslında mutlakiyetçi bir devlet yönetiminin yolunu açmaktadır.<sup>1</sup>

Çağdaş siyaset düşüncesi üzerinde etkili olmuş Machivelli, Locke, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürler arasında yer vermemiz gereken isimlerden biri de Karl Marx'tır. Temel olarak egemenliğin, toplumun tamamına ait olması gerektiği düşüncesinden hareket eden ve bu anlamda Locke ve Rousseau gibi demokratik gelenek içinde düşünülebilen Karl Marx (1818-1883); toplumda egemenliğin kullanımının küçük bir gruba, üretim araçları ve fabrikaların sahiplerine ait olduğunu ve bunun adaletsiz bir durum olduğunu düşünmektedir. Toplumsal iyi, genelin egemenliği ve mutluluğu düşüncelerine, bireylerin üstünde yer alan Tanrı ve devlet gibi aşkın varlıkların çıkarlarına inanmayan; bireysel çıkar ve mutluluğu temele alan Marx, *Kapital*'de, bu düşünceleri itibariyle liberal geleneğe dahil gibi görünse de, bu düşüncenin tersine, koyduğu bu hedeflere liberal burjuva devleti ile ulaşma imkanının olmadığını ifade eder. Çünkü bu devlet hakim sınıfların egemenliklerini sürdürme aracı durumundadır. Dolayısıyla Marx'ta temel kavram *sınıf kavramıdır*.<sup>2</sup>

Düşüncesinde belirgin etkiler bırakan Hegel ile yukarıda bahsi geçen aşkın ilkeler konusunda çatışan Marx, tarihin yapısı konusunda da Hegel'e itirazlar yöneltmektedir. Devletler ve milletler arasında meydana gelen savaşlar dolayımında tarihin ortaya çıktığını ileri süren G. Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)'in tersine, tarihin; üretim araçlarını kullanan ancak onların mülkiyetine sahip olmayan proleterya sınıfı ile bu üretim araçlarının

<sup>1</sup> Barbier, Maurice, a.g.e., sf. 157 vd., Miller, David, a.g.e., sf. 514; McClelland, J.S., a.g.e., sf. 249 vd.

<sup>2</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 756-757.

mülkiyetini elinde bulunduran ve proleterya sınıfının emeğini satın alan burjuva sınıfı arasında meydana gelen mücadelelerden teşekkül ettiği düşüncesindedir. Kaldı ki, gelecekte; bu savaş bir son bulacak, işçi sınıfı burjuva sınıfının insan onuruna ters düşen bu egemenliğine ve elbette egemenliğinin bir aracı olan bu devlete de son verecektir. Bir sınıfın diğeri üzerinde baskı aracı olarak kullanılan devletin yıkılması, yeni bir devletin kurulmasına gerek bırakmayacaktır, zira geriye bir tek sınıf ve üretim araçlarının tüm topluma yayıldığı eşit ve özgür insanlar topluluğu kalacaktır. Bu toplumda devlete ihtiyaç yoktur. Bu toplum *komünist* toplumdur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sabine, George, a.g.e., sf. 867 vd.

**b. İslam Siyaset Felsefesi: Siyaset felsefesinin İslam düşünce dünyasında doğuşu, gelişmesi, kaynakları, yönelimleri, önde gelen isimler, dinin temel argümanlarıyla eşleştirme sorunu.**

Antik Yunan'ın düşünsel mirasının; Hıristiyan teologlar vasıtasıyla Batı düşünce tarihine yön verdikten sonra, M.S. 9. yy. başlarında Kuzey Afrika'dan göçen Yeni Platoncu düşünürler ve özellikle Arapça'ya çevrilen eserler ile İslam düşüncesini etkilemeye başladığını bir önceki bölümde belirtmiştik. İslam düşünürleri, Yunan felsefesini ilk olarak; Plotinus'un, önce İskenderiye oradan da Kudüs, Şam, Bağdat, Nişabur ve Belh gibi ilim merkezlerine hatta Urfa ve Antakya gibi bazı Anadolu kentlerine göçen taraftarları aracılığıyla tanımışlardı. Geçen zaman içinde felsefeye duydukları ilgi giderek artmış ve Platon ve Aristoteles'in eserlerini elde etmek amacıyla çalışmalarını yoğunlaştırmışlardı. Yunan felsefesinin kanonlarına duyulan ilginin bu yükselişi Abbasi Devleti'ni de harekete geçirmiş ve 9. yy. ortalarında *Dar'ü-l Hikme* (Hikmetler Evi) sözü edilen çeviri faaliyetinin merkezi olarak kurulmuştur. Hatta M.830'da Abbasi Devleti'nin hükümrانlığını tanımış bulunan devletlerden ve özellikle Bizans İmparatorluğu'ndan Yunan düşüncesine ait eserlerin toplanması istenmiş ve çevirilmek üzere Bağdat'a gönderilmesi sağlanmıştır.<sup>1</sup>

Hz. Muhammed'in *Medine Vesikası*, onu takibeden halifelerin risaleleri ve Hz. Ali'nin yazdığı emirnameler, İslam siyasetinin ilk yazılı dökümanları kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Hz. Ali, emirnamelerinde siyaset kavramını *seyislik*, *hayvan terbiye etmek* anlamlarının tamamen dışında ve bugünkü anlamına uygun olarak kullanır. Ona göre siyaset, Kur'an ve hadisin içermediği durumlarda takdir yetkisini kullanıp, İslam şeriatına uygun karar verebilmektir. Bu türden bir uygulamanın şeriat dışı olduğunu ileri süren araştırmacılar bulunsa da, Hz. Ömer'in de bu düşünceye iştirak ettiği siyaset felsefesi tarihine ilişkin genel bir çerçeve çizmeye çalıştığımız bölümün

<sup>1</sup> Küken, Gülnihal; *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa kitabevi, 2001 İstanbul, sf. 41.

<sup>2</sup> Kahveci, Niyazi.; *İslam Siyaset Düşüncesi*, sf. 29 vd.

başında belirtilmişti.<sup>1</sup> M.657 yılını takiben, Müslümanların Arap yarımadasının geri kalanına yayılmaya başladıkları bir dönemle, siyasete ilişkin düşünce yapısında değişimler görülmeye başlanmıştır. Etki alanı altında bulunan coğrafya ve nüfusun artışı, yönetimde bazı güçlükler doğurmuş ve bunlara bağlı olarak yeni düşünsel açılımların ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Kaldı ki bu dönemde siyasetçilerin Kur'an'da geçen bazı kavramları anlamlandırma biçimi de değişmiş ve en önemli kavramlardan adalet; klasik anlayışın değil eski İran geleneğinin anlam içeriğine sahip olmaya başlamıştır. Bazı araştırmacılara göre bu; sınıf ve gruplar arasında dengeyi korumaya yönelmiş ve köylülere özel önem veren bir adalet anlayışıydı.<sup>2</sup>

8. yy.'dan itibaren değişen toplumsal ve yönetsel koşullar dolayısıyla siyasete ilginin giderek arttığı İslam düşünce geleneğinde, İslam'ın öngördüğü siyasal düzen, Şii geleneğin *masum imam* tasarımının etkisiyle hükümdar ve otoritenin tesisi ve iyi yönetim üzerine, gerek hükümdarlara gerekse bölge valilerine sunulmuş *nasihatnameler* türünden eserler yazılmaya başlanmıştır. İslam dünyasının, bu yüzyılın sonları ile 9. yy. başlarında tanıştığı Yunan düşüncesi ise siyasette yeni düşünsel oluşumlara imkan tanımıştır.

İslam düşüncesinin siyasal perspektifinin, Kur'an'ın içerdiği öğretilerle sıkı bir ilişki ve etkileşim içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İslam'ın temel kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim, hemen tamamıyla bireysel ahlaki ilkeler içerir. Öyle ki siyasete ilişkin ayet sayısı, Kur'an'ın küçük bir bölümünü oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Bu durum, müslüman toplumun ibadetlerini yerine getirmek için gereksinim duyduğu huzur ve refah ortamını belirlemede filozofu serbest bıraktığı anlamda anlaşılabilir gibi, aynı zamanda düşünürün her türlü düşünsel faaliyetine genel bir zemin oluşturduğu anlamına da gelebilir. Zira filozofun içine doğduğu bu kültürel ortam, onun hem yaşamasına hem de düşüncesine her alanda eşlik eden kapsayıcı bir

<sup>1</sup> Kahveci, Niyazi; a.g.e., sf. 9. Ayrıca krş. Fevzi M. Neccar; "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, ss. 23-45.

<sup>2</sup> Fevzi M. Neccar; a.g.m., sf. 14.

<sup>3</sup> Kahveci, Niyazi, a.g.e., sf. 31.

kabuk gibidir. Bu anlamda filozofların, Kur'an'dan çıkarılabilecek bir devlet fikrinden hareketle değil İslam'ın bütünsel yapısını da dikkate alarak, siyasete tündengelimci bir perspektifte yaklaştıklarını söylemek mümkündür. En iyi bir toplumsal düzenin verili koşulları düşünülerek mevcut durumu düzenleme çabası, Farabi'den itibaren İslam düşünürlerinin hemen tamamında görülmektedir. Mevcut toplumsal yapının, ideal bir yapıya göre değiştirilmesi ve gelecekteki bir durumda söz konusu olabilecek *reel-ideal çatışması*nın, temel alınacak toplumsal paradigmanın ideal toplum düzeninin lehine çözülmesi; Kur'an-ı Kerim'in müslüman toplumlar için öngördüğü toplum yapısının temel taşlarıdır. Başka bir ifadeyle, İslam öncesi toplum yapısının İslam'ın dinamiklerinden hareketle değiştirilmesi ve gelecekte yaşanacak her türlü değişimin yine İslam'ın ilkeleri doğrultusunda yorumlanıp değerlendirilmesi esastır. Dolayısıyla düşünürün, *mümkünden reele* yönelmiş bir düşünceyi benimsemesi şaşırtıcı değildir.

Fakat İslam düşüncesinin tündengelimci bir siyaset düşüncesine yönelmesinin ikinci bir sebebi daha vardır. Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* kitapları yine tündengelim yöntemini benimseyen bir anlayışın ürünü olduklarından, İslam filozofları bu eserleri anlam dünyalarına katmakta güçlük çekmemişlerdir. Hatta denebilir ki, felsefe-din ilişkisini kurmak yahut akıl-iman çatışmasını aşmak –dolayısıyla bu ikilikleri birbirleriyle telif etmek- için siyaset felsefesi uygun bir araç olarak görülmüştür. İleride göreceğimiz üzere, felsefenin önerdiği devlet ve hükümdarlık kavramları İslam'la telif edilebilir görünmekte idi. Özellikle Farabi'nin filozof-kral kurgusu, felsefenin filozof/hükümdar anlayışı ile İslam'ın peygamber/hükümdar anlayışının tam bir uyumunu önermekteydi. Yapıları, temelleri, anlam dünyaları, varlık, zaman, toplum perspektifleri birbirinden farklı iki düşüncenin; felsefe ve İslam'ın temasa geldikleri nokta olarak siyaset; arzu edilen telifin imkanına temel teşkil edebilirdi.<sup>1</sup> Zira ikisinin de nihai temeli *mutluluk* temelinde bir toplum yaratmaktı ve bu erek bu iki cephenin, aralarındaki gerginliğe rağmen ortak bir konuda birbirine yakın fikirler beyan etmelerini sağlayabilirdi. Ancak unutmamalı ki burada adı

<sup>1</sup> Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*; İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, sf. 14 vd.

geçen *felsefe*, Platon felsefesidir; zira Aristoteles'in *Politika* eseri o dönemde henüz Arapça'ya çevirilmiş olmadığı için, İslam düşünürlerinin elinde Yunan siyaset felsefesi eseri olarak yalnızca Platon'un eserleri bulunmaktaydı.

İslam'da siyaset üzerine zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunan diğer bilim dallarının (kelam, fıkıh, siyer, ahlak vb.) detaylarına girmeyeceğiz. Felsefe alanında ise İslam filozoflarının, siyaset teorilerini Yunan düşünürlerinin etkisinde tasarladıkları söylenebilir. İslam'ın ilk düşünce akımının kurucuları olan kelamcılar, dinsel altyapının akla ve metoda verdiği yere sıkıca bağlanmışlar, çeviri çalışmaları sayesinde kendilerine kadar ulaşan Grek kaynaklarına ise en fazla önemi veren kesimi oluşturmuşlardır. Bu; kelamın, dinin değil felsefenin kontrolü altına girmesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>1</sup>

İslam düşüncesine en önemli etki kuşkusuz ki Yunan klasik eserlerinin çevirisi ile görülmüştür. Halife el-Me'mun tarafından Aristoteles'in eserlerinin çevirisi ile doğrudan görevlendirildiği söylenen el-Kindi, bu çevirilere yazdığı şerhler ve telif eserleri ile de tanınmış ve felsefenin bu coğrafyada tutunmasına önemli katkıları olmuştur.<sup>2</sup> M.823'te Harran'ı ziyareti sonrası Halife el-Me'mun, Grekçe ve Süryanice el yazmalarını Bağdat'a taşıtmış ve M.830'da Beyt'ü-l Hikme'nin kurulması ile tercüme faaliyetine hız verilmiştir.<sup>3</sup> Fakat yapılan hatalı çeviriler, belki de İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Proclus'un *Teolojinin Elememanları* adlı eserinin *Liber De Causis* ve Plotinos'un *Enneadlar*'ının *Aristoteles'in Teolojisi* adları ile çevrilmesi ya da Aristoteles'e aitmiş gibi kabul edilmesi ve benzer olarak Aristoteles'in *Politika*'sının Arapça'ya çevrilmemesi, hem Aristoteles ve Platon'un ortak bir felsefeye sahip oldukları tezini güçlendirmiş hem de bütün bir İslam siyaset düşüncesi yalnızca Platon'un izinden gitmiştir.<sup>4</sup> Buradaki temel yanılığın ise, politika

<sup>1</sup> Goichon, A.-M., *İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, 2. baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993, sf. 27-28.

<sup>2</sup> L. Massignon, *Essai Sur les Origines de Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, sf. 57'den aktaran A.-M. Goichon, a.g.e., sf. 28.

<sup>3</sup> Küken, Gülnihal; *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, aynı yer.

<sup>4</sup> Arthur Hyman and James J. Walsh, *Philosophy In The Middle Ages*, Hackett Publishing Company, 2. edition, Indianapolis, 1984, sf. 204.

konusunda Aristoteles'in Platon'un söylediklerine ekleyecek sözünün olmadığı sanılması olduğu düşünülebilir.

İslam felsefesinin özgünlüğü probleminin detaylarına girmeden söylenebilir ki, İslam düşünürleri felsefeyi, neliğini, felsefi etkinliği öğrendikleri Antik Yunan'a bu konularda sadık kalmış ancak içeriği ve yöneldiği problemleri bakımından farklı bir kültür yapısına uygun – dolayısıyla özgün- bir felsefe yaratmaya çalışmışlardır. Başka bir deyişle, kendi kültürlerinden hareket ederek yöneldikleri problemleri çözmek için, ait oldukları sosyal yapının ağırlıklı motifleri olan dinsel öğeleri ve öncülleri olduğu kadar, Yunan düşüncesinin yöntem ve argümanlarını da kullanmışlardır. Bu durum, bütün sosyal motifleri İslami öğelerle yoğurulmuş olan yerleşik/reel kültürle filozofun düşünce dünyasını karşı karşıya getirmiştir. Antikite ile İslam'ın bir araya getirilip sentezlenmesi problemi de buradan kaynaklanmıştır.

Sözü edilen telif problemini yoğun biçimde ele alan ve ait olduğu sosyal yapının temelleri ve problemleri üzerine çok sayıda eser vermiş olan Farabi (M.870-950); Platon'un ve mirasçısı Aristoteles'in düşüncesini dönüştürmesi ile siyaset felsefesinin İslam düşüncesindeki temellerini atmıştır.<sup>1</sup> Bu anlamda onun siyaset felsefesi bazı araştırmacıların gözünde İslam'ın bir savunusudur.<sup>2</sup>

Aristoteles'in takipçisi ve tam da bundan dolayı *muallim-i sani* (ikinci öğretmen) olarak tanınan Farabi, Platon'un filozof-kral teorisini İslam peygamberinin pratikteki varlığı ile anlamaya ve telif etmeye yönelmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla, Aristoteles'in politika üzerine bir eser yazmamış olmakla, bu türden bir siyaset felsefesini onayladığı sonucuna vardığı ve bu duruma dayanarak Platon felsefesinin Aristoteles felsefesi ile bir araya getirilmesi düşüncesine yöneldiği düşünülebilir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, sf. 171.

<sup>2</sup> Miller, David; a.g.e., sf. 518.

<sup>3</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 69-70.

<sup>4</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e. sf. 69;



Siyaset düşünürü, *mağaraya*, toplumdan uzak bir köşeye çekilip yalnızca düşünce faaliyetine dalmaktan ziyade, teori ile pratiği birleştirmek zorundadır. Bu, toplumla birlikte yaşamayı gerektirir. Kaldı ki o, Platoncu biçimde erdemli kişi için pratik siyasette yer almanın uygun olmayacağı düşüncesiyle teklif edilen tüm devlet görevlerini reddettiği halde, siyaset teorisini Aristotelesçi biçimde gündelik siyasetin gelişmeleri ile de desteklemiş, yaşadığı kaotik toplumsal yapının sorunlarına çözüm önerileri getirmiştir.<sup>1</sup>

Farabi felsefesinde devlet, gerçekleşmesi zorunlu bir olgu, sosyal bir yapı olarak insan tabiatının bir ürünüdür. İnsan, bireysel olgunluğunu gerçekleştirmek için topluma/toplumsal duruma ihtiyaç duymaktadır.<sup>2</sup> Bu olgunlaşma durumuna tek başına ulaşamadığı içindir ki o, *siyasal hayvan* adını alır.<sup>3</sup> Bu halde devlet teşekkülü, insanın doğasının gereği olarak zorunlu bir toplumsal evre olarak doğar. Ancak toplanmak, topluluk veya devlet oluşturmak bir amaç değil, kişinin mutluluğunu sağlamak bakımından bir araçtır.

Ona göre insanın, kendine has en üst derecesi veya insani mükemmellik; *en yüksek mutluluktur*.<sup>4</sup> Yöneticiler de yine bu doğrultuda, halkın mutluluğunu sağlamak konusunda eğitilecek, milletin bu yolda eğitilmesini sağlayacak eğitim yöntemini koruyacak ve bu eğitimi verebilecek yeteneğe sahip bireyleri bulup yetiştireceklerdir.<sup>5</sup> Dolayısıyla erdemli toplumun gerçekleştirmek zorunda ve amacında olduğu en yüksek değer mutluluktur. Kaldı ki bu yüksek erek, ancak erdemli bir yönetimle ve erdemli bir yönetici ile mümkündür. Dolayısıyla o, sadece erdemli yöneticinin niteliklerinde yoğunlaşmamış, aynı zamanda devleti doğal, organik, işlevsel ve dinle de ilgili bir yapı olarak ele alıp açıklamış ve siyasal düzeni çeşitli boyutlarıyla anlatmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e. sf. 68-69.

<sup>2</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e. sf. 71.

<sup>3</sup> Mücahid, Huriye Tefik, aynı yer, ayrıca bkz. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, sf. 64, Arthur Hyman and James J. Walsh, a.g.e., sf. 213.

<sup>4</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, sf. 82.

<sup>5</sup> Farabi, a.g.e., sf. 85.

<sup>6</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e. sf. 75.

Bu dünyada maddi öteki dünyada ise manevi kurtuluşu temin eden mutluluğun, ancak erdemli bir toplum/kent yaşamında mümkün olabileceğini belirten Farabi, mutluluğa erişmek için toplanılan kenti erdemli kent, bu amaç doğrultusunda bir araya gelen ve yardımlaşan halkı erdemli millet ve bu birlikteliği de erdemli toplanma olarak adlandırmaktadır.<sup>1</sup> Mutluluk erdemli kentin siyasal ve sosyal içeriğinin belirleyici ve özsel ögesidir. Bu ögenin zıddı bir yönelim söz konusu olduğunda toplum da şehir de erdemli olmaktan uzaklaşır ve genel bir tabirle *cahil* (kusurlu, bilgisiz, sapkın) olarak adlandırılır.<sup>2</sup> Bu şehirler veya devletler cehalete ancak felsefeden uzaklaştıklarında düşerler. Zira, şehir halkı felsefeden yüz çevirdiğinde, tüm diğer koşullar yerine getiriliyor olsa dahi, şehir helak olmaktan kurtulamayacaktır.<sup>3</sup>

Şehrin yok olmaktan uzak, mutlu bir yaşam sürebilmesi ancak bu kente başkanlık eden kimsenin erdemli olmasına bağlıdır. Farabi'de devlet başkanı, adeta vücudun temel ve hayat veren organı kalp gibidir.<sup>4</sup> Toplum; bütün organları bedenini yaşamını devam ettirmesi ve koruması için yardımlaştığı bedensel organizmaya benzeten Farabi, bu topluluğun liderine de kalp mesabesinde bir yer ayırmaktadır.<sup>5</sup> Kaldı ki ona göre toplumda başkan da hizmetkar da iradesi bakımından, vicdani bir seçme ve o amaca yönelme sonucunda değil, doğaları gereği hükümdar ya da hizmetkardırlar. Bu konumları itibariyle buldukları pozisyonu korumak için kullandıkları iradeleri ancak bu doğal ve zorunlu durumu tamamlayan bir iradedir.<sup>6</sup> Bu tamamlayıcı irade aynı zamanda kişide bulunan erdemlerin (doğal olarak kendisine verilmiş bulunan ve potansiyel durumdaki erdemlerin) mükemmelleşmesi ve en yüksek bir seviyeye ulaşmasını da sağlar.<sup>7</sup> Sözü edilen seviyeye ulaşmanın iki yolu, eğitim ve öğretimdir.<sup>8</sup> Dolayısıyla Farabi'nin bu belirlemeyle toplumsal bir hiyerarşi öngördüğü, bunu radikal

<sup>1</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, sf. 100-101.

<sup>2</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, sf. 110 vd.

<sup>3</sup> Farabi, a.g.e., sf. 110.

<sup>4</sup> Mücahid, Huriye Tefvik; a.g.e., sf. 85.

<sup>5</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, sf. 101.

<sup>6</sup> Farabi, a.g.e., sf. 78-79.

<sup>7</sup> Farabi, a.g.e., aynı yer.

<sup>8</sup> Farabi, a.g.e., aynı yer.

bir temele, insani var oluşun doğasına dayandırarak aşılmaz bir konuma yerleştirdiği ve eğitim sürecinde ancak insanın içinde var olduğuna inanılan potansiyel gücün açığa çıkacağına vurgu yaptığı söylenebilir.

Farabi devlet yöneticilerinin ilk ya da kurucu olması ile onu takibeden başkanlar arasında ayırım yapar ve ilk yöneticinin erdemleri ve onları kullanması bakımından diğerlerinden üstün olduğunu ve bu özellikleri ile filozoftan farklı olmadığını belirtirken de, ilk yönetici ile takipçileri arasında, taşıdıkları nitelikler bakımından ideal düzeyde bir uyum gerekmediğini dile getirir.<sup>1</sup> Ancak *İdeal Devlet*'te; başkanın sahip olması gereken özellikleri sıralarken, ruhsal ve fiziksel birçok niteliğin arasında en önemli özellik olarak muhayyile kudretini kullanmak vasıtasıyla halkını uyarmak ya da onun sözleriyle ifade edersek, erdemleri ile topluluğu meydana getiren diğer insanları da etkilemeye çalışmayı saymaktadır.<sup>2</sup>

Erdemli şehrin cahil veya sapkın şehirden farkı, sapkın kentte toplumsal bir düzene/hiyerarşiye ihtiyaç duyulduğu halde erdemli kentte böyle bir ihtiyacın söz konusu olmamasıdır. Bunun sebebi, erdemli şehrin fertlerinin toplumsal düzeylerini kendiliklerinden bilmeleridir. Ancak bu düzey/mertebe farklılığı Farabi'de, günümüzde anladığımız gibi ekonomi temelli olmayıp doğrudan akılsaldır.<sup>3</sup> Ona göre halk, seçkinler ve avam olarak iki gruba ayrılır ve aralarındaki fark; ilkinin, varlıkların bilgisini akılla kavrandığı biçimde ve kesin ispatlarla vermesi, ikincisinin ise bu aynı varlıklara ilişkin olarak iknaya ve misallere dayanan bir öğretim tekniği takip etmesidir.<sup>4</sup>

Bu türden bir tanımlama, temel olarak onun peygamberlik teorisi ile de ilgili görünmektedir. Ona göre peygamber; yalnızca Allah tarafından seçilmiş özel bir kişi değil, özel yeteneklere sahip ve insani mükemmelliğin en üst seviyesinde bir kimsedir. Bu seviye, sadece erdemliliği; entellektüel (akılsal) ve fiziksel özellikleri bakımından üstünlüğü değil aynı zamanda hayal etme (muhayyile) kudreti bakımından da mükemmelliği işaret

<sup>1</sup> Farabi, a.g.e., aynı yer.

<sup>2</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, sf. 108-109.

<sup>3</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, sf. 87.

<sup>4</sup> Farabi, a.g.e., sf. 86-87, Arthur Hyman and James J. Walsh, a.g.e.,sf. 213.

etmektedir.<sup>1</sup> Bahsi geçen mükemmellik, peygambere iki görev birden yüklemektedir. *Filozof* olarak sahibi olduğu akıl; kazanılmış, kendisi tarafından geliştirilmiş (*mükteseb*) bir mahiyetle, faal akılla irtibatını sağlamaktadır.<sup>2</sup> Farabi, faal aklın peygamberin sahip olduğu kişisel akılla bir benzerliğini ya da aynılığını ısrarla reddetmekle birlikte bu ikisinin aynı *türden* bir akıl olduğunu vurgulamaktadır.<sup>3</sup> Zira peygamberin, insani varoluşu bakımından faal aklın aşkın yapısı ile temasa geçmesi (Tanrısal vahyin kendisi üzerinden peygambere ulaşması) için bu ikisinin benzer ya da aynı şey olmalarından ziyade aynı türden varlıklar olmaları zaruridir.

Peygamberin bir filozof olarak varlığı; mükemmelliğinin yüklediği ikinci görev olarak, ortak iyiyi, toplumsal refahı sağlaması bakımından aynı zamanda yönetici olması ile de örtüşmektedir. Bu anlamda toplumun mutluluğu, ortak ve en üst bir iyiye ulaşması, ancak onunla ve toplumsal ilişkileri kanunlar vasıtası ile koordine etmesi yoluyla mümkündür.<sup>4</sup> Bu anlamda peygamber yukarıda sözü edilen hayal etme gücü ile kitleleri ikna etme, akılsal/felsefi hakikati benzetmelerle anlatma/anlaşılır kılma yeteneğine sahip olur.<sup>5</sup> Dolayısıyla erdemli şehrin yöneticisi; filozof, peygamber, kanun koyucu ve imamdır veya bu niteliklerin tamamını üzerinde taşımaktadır.<sup>6</sup> Onun politika felsefesinde din ile felsefe bir araya getirilmiştir ve bir aynı gerçeğin/hakikatin, insani mükemmellik ve akılsal yönünde felsefe dururken, bu hakikatin sembolik formları ve kitleleri ikna edecek imgeselliği yönünde ise din durmaktadır.<sup>7</sup>

Farabi, yalnızca peygamberin değil erdemli kenti oluşturan tüm bireylerin sahip olması gereken erdemlilik düzeyini, Aristotelesçi bir yaklaşımla aritmetik orta ile anlatmayı tercih eder. Ona göre erdemlilik, biri daha fazla öbürü daha az iki erdemsizlik durumunun ortasında yer alan bir

<sup>1</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., sf. 213.

<sup>2</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., aynı yer.

<sup>3</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., aynı yer.

<sup>4</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., aynı yer.

<sup>5</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., aynı yer.

<sup>6</sup> Farabi, a.g.e., sf. 92, ayrıca bkz. Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., sf. 213-214.

<sup>7</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., aynı yer.

durumdur.<sup>1</sup> Erdemlerin aşırılığa kaçmayan ortalama düzeylerini belirleyen kişi ancak erdemli yönetici olabilir. Böyle bir belirleme ve belirleyici gereklidir, zira toplumu oluşturan bireyler arasında, doğaları gereği var olduğunu düşündüğü hiyerarşik düzenin ancak bu türden bir düzenleme ile ayakta kalacağını ileri süren Farabi, yöneticiyi buna memur kılar.<sup>2</sup> Ona göre böyle bir kontrol mekanizması, erdemli toplumun devamı için gereklidir. Erdemli devlet başkanının, taşıdığı şartları ve erdemliliğini devam ettirmesi, erdemli toplumun da varlığını sürdürmesi anlamına gelecektir.<sup>3</sup>

Farabi, Erdemli kentin bozulması veya ortadan kalkması durumlarında ortaya çıkabilecek bazı kent türlerini ise şöyle sıralar: Bilgisiz/cahil kent (*medinetü'l-cahiliyye*), bozuk kent (*medinetü'l-fasika*), değişmiş kent (*medinetü'l-mübeddele*) ve doğru yolu bulamamış/sapkın kent (*medinetü'l-dalle*).<sup>4</sup> Bilgisiz kentin de kendi içinde türleri vardır: Zorunluluk kenti (*medinetü'l-daruriyye*), kötü/zengin kent (*medinetü'l-beddale*), bayağı ve düşük kent (*medinetü'l-hasse ve 'ş-şakve*), şeref düşkün ve gösterişçi kent (*medinetü'l-kerame*), zorba kent (*medinetü'l-tagallub*) ve demokratik/özgür kent (*medinetü'l-cemaiyye*).<sup>5</sup>

Erdemsiz kentlerin, tanımlarında içerilen şeylere yönelmesi gibi, erdemsiz/bilgisiz hükümdarlar da kendi şahsi çıkar ve ilgilerine yönelirler. Ancak onlara hükümdar demek doğru olmayacaktır zira hükümdarlık (hüküm sahibi olmak, yönetmek); erdemli yönetim demektir.<sup>6</sup> Farabi'ye göre sözü edilen kentlerin yöneticileri de o kentlerin genel karakterini taşırlar ve sergiledikleri yönetim şekli de erdemli kentle aralarındaki farklılığı vurgular biçimdedir.<sup>7</sup>

Erdemsiz kent dışında kalan kentlerden bozuk kentte (*medinetü'l-fasika*) yaşayanlar; erdemli kentin yuttaşları tarafından bilinen şeyleri, Allah'ı, metafizik varlıkları, faal akı vs. bilirlen ancak bildikleri ile

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 107.

<sup>2</sup> Mücahid, Huriye Tefik, aynı yer.

<sup>3</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 108.

<sup>4</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, sf. 110.

<sup>5</sup> Farabi, a.g.e., sf. 110.

<sup>6</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 113.

<sup>7</sup> Farabi, a.g.e., sf. 112.

eyledikleri arasında bir tutarsızlık ve uyumsuzluk vardır. Erdem ve gerçek mutluluğu bilirler ancak ona asla yönelmezler. Başka bir deyişle bilgileri bakımından erdemli kentin halkına, eylemleri bakımından ise erdemsiz kentin halkına benzerler.<sup>1</sup>

Özetlemeye çalıştığımız gibi, siyaset felsefesine dair görüşleri ile Farabi, Yunan düşüncesinin takipçisi olarak Aristoteles'in mantık, Platon'un ise politika düşüncesine sadık kalmış ancak bu düşünceleri İslami bir çerçevede anlamaya çalışmıştır denebilir. Zira gerek erdemli ve erdemsiz kentleri tanımlarken kullandığı kavramlar, gerekse de filozofu peygamber ile telif eden hükümdarlık düşüncesi, ait olduğu kültürün bir ürünüdür. Platon'un *mağara benzetmesi* ve duvarda yansıyan görüntülerle yetinmeyip hakikatin kendisine tanıklık eden filozof kavrayışından hareketle söyleyebiliriz ki Farabi, filozofu metafizik dünyadan duysal dünyaya indirmiş ancak filozof/peygamber-kralın getirdiği metafizik temelli siyaset anlayışını verili koşullara daha uygun formlar içinde sunmayı tercih etmiştir.<sup>2</sup> Ona göre filozof, ister yönetmek ister yönetim mekanizmasını izlemek amacıyla olsun, siyasetin en üst mertebesinde veya yakınında yer almalıdır. Kaldı ki Farabi'nin İslam siyaset düşüncesindeki önemi, siyasete ilişkin konuların tartışılmasını teologlardan filozoflara taşımasında yatmaktadır.<sup>3</sup> Bu anlamda o, ulemanın inandırmaya dayalı ve itikadi öğelerle sınırlı argümanlarının, anlama metodu ve felsefe ile kanıtlanabilir erdem ölçütleri olabileceğini göstermiştir.<sup>4</sup> Farabi'nin siyaset teorisini daha hacimli bir biçimde özetlemeye çalışmamızın sebebi, kendisinden sonra gelen İslam düşünürlerinin, siyaset teorilerini Farabi ile (onaylamak yahut eleştirmek amacıyla) telif etmeleridir. Takibeden düşünürleri daha iyi anlamak için Farabi'nin detaylandırılıp anlaşılması şarttır.

Günümüze kalan tek eseri olarak *Hayy ibn Yakzan* adlı bir roman kaleme alan İbn-i Tufeyl (M.1110?-1185), bu eserde doğumundan hemen sonra bir şekilde ıssız bir adaya düşen bir bebeğin, ceylanlar tarafından

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tefkik; a.g.e., sf. 114.

<sup>2</sup> Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, sf. 182.

<sup>3</sup> Kahveci, Niyazi; *İslam Siyaset Düşüncesi*, sf. 162.

<sup>4</sup> Kahveci, Niyazi, aynı yer.

yetiştirilmesi ve gelişimi esnasında kat ettiği düşünsel yolu anlatır. Hayy ibn Yakzan adındaki bu çocuk; insani eğitim süreçlerinden (aile, okul veya çevre gibi) geçmeksizin, sırf akılsal varoluşunun kendisine sağladığı imkanlarla doğanın, kendi varlığının, ilahi/metafizik varlıkların ve Tanrı'nın varlığının farkına varır ve dahası bu varlık durumlarının özünü/hakikatini kavrar. Örneğin, olup bitenler karşısında duyularının nasıl iş gördüğünü ancak bu oluş-yokoluşu özü itibariyle kavrayan, duyuların ötesinde ve üstünde ruhsal ve akılsal bir varlığının olduğunu; birbirine benzer varlıkların ardında, onları benzer kılan ve ondan aldıkları pay miktarınca iyiye/mükemmele yaklaştıran bir özün/substansın bulunduğunu; bu türden özlerin/maddesel varlıkların hakikatlerinin bulunduğu duyulur olmayan dünyanın varlığını ancak kendisi gibi akılsal bir varlığın kavrayabileceğini ve her şeyin bir yapıp edicisi var iken tüm kainatın da bir var edici ya da yapıp edicisinin bulunduğunu kavrar. Düşünsel gelişimini tamamlayan Hayy İbn Yakzan; adasına, yakınlardaki komşu bir adadan gelen Absal adındaki kimse ile bilgilerini karşılaştırıp ortak olduğunu gördükten sonra Absal'ın adasına gidip bu gerçekleri halka yaymaya başlar, halkın bu hakikatleri almakta/anlamakta güçlük çektiğini görerek peygamberlerin neden sembolik bir dil kullandığını anlar ve toplumla olmak ve bu zorluklarla uğraşmaktansa, kendi adasına dönüp hakikatin bilgisine kendi çabası ile ulaşmayı tercih eder.<sup>1</sup>

Bu eserin aynı adla İbn-i Sina tarafından yazılmış bir benzeri daha vardır ancak bu yalnızca bir isim benzerliğidir. Zira İbn-i Sina tarafından kaleme alınan Hayy ibn Yakzan'da, yazar kendisini nefis, arkadaşlarını duyular ve karşısına çıkan Hayy ibn Yakzan'ı ise faal akıl yerine koyar ve bir grup arkadaşı ile yolculuk eden İbn-i Sina'nın, yolda rastladığı yaşlı adama (Hayy ibn Yakzan) beni de yanına al demesini, adamın ise arkadaşlarını terk edemeyeceğini söylediğini anlatır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hayy ibn Yakzan, Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, 2. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003. Ayrıca krş. Sıddiki, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", çev. İlhan Kutluer, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M.Muhammed Şerif, ss. 251-268, der. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

<sup>2</sup> Sıddiki, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, sf. 254.

Hayy ibn Yakzan'ın toplumla girdiği ilişki yukarıda gördüğümüz üzere Farabi'nin öngördüğünden farklıdır, anlattıklarını anlamadığını gördüğünde halktan uzaklaşmak ve ıssız adasında tefekküre dalmak yolunu benimseyen çözümü; filozofun, yönetim mekanizmasının bir şekilde içinde olmasını tavsiye eden Farabi'ninki ile açık bir çelişki içindedir. Kaldı ki İbn-i Tufeyl, bu romanı, kendisinden önce yaşamış ve yeterli sayıda eser yazamadan yaşamını yitiren İbn-i Bacce'nin ünlü eseri *Tedbirü'l-Mütevahhid*'in etkisinde ve burada bahsi geçen *yalnız adam* figürünün abartılmış biçimini kullanarak yazmıştır.<sup>1</sup> Dolayısıyla denebilir ki, Farabi'nin felsefe ve gündelik siyaseti bir araya getiren çalışmasının tersine İbn-i Tufeyl ve İbn-i Bacce, politikayı felsefeden ayıran bir anlayış ileri sürmektedirler.<sup>2</sup>

İbn-i Bacce (Ö.M.1138)'nin temel problemi, mükemmel olmayan bir devlette filozof ile halkı bir araya getirmek/bağdaştırmaktır. Bu noktada hayati önem taşıyan kavram *mükemmel olmayan devlettir* ve hem İbn-i Bacce hem de İbn-i Tufeyl bu kavram üzerinden yaşadıkları toplumun siyasal düzenine bakarak daha çok kötümser sonuçları serimlerler.<sup>3</sup>

Ardında Aristoteles'in eserlerine yazılmış birçok şerh bırakan ve başlıca felsefi eserlerini tamamlayamadan<sup>4</sup>, yaklaşık kırk yaşında yaşamını yitiren İbn-i Bacce en ünlü eseri *Tedbirü'l-Mütevahhid*'de, filozofun toplumla ilişkisi ve topluma karşı görevi hakkında düşüncelerini aktarır.

*Tedbir*'de özetle İbn-i Bacce; filozofun, felsefi hakikate toplumsal bir eğitim sürecine ihtiyaç duymaksızın erişebileceğini ancak bu kazancın, toplumun eğitilmesi ve varlığın hakikati hakkında bilgilendirilmesi sürecinde filozofa yüklediği görevin önemini vurgular. Filozof, varlığın hakikatini bilme ve topluma aktarma faaliyetinin odak noktasındadır ve bütün bu kavrama faaliyetinin temel dayanağı, bu türden düşüncelerin birbiriyle yarışması ve sonuçlanması için yalnızlığın zaruri oluşudur.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Siddiki, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", sf. 255.

<sup>2</sup> Miller, David; a.g.e.,sf. 519.

<sup>3</sup> Miller, David, aynı yer.

<sup>4</sup> Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne*, c.1, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınevi,3. bs., İstanbul, 2001, sf. 398-399.

<sup>5</sup> Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Felsefesi*, sf. 234.



Ona göre insan doğası gereği siyasal bir varlıktır ve temel amacı kendisinin ve toplumun mutluluğudur.<sup>1</sup> Genel olarak Farabi'nin düşüncesini paylaşır gibi görünen İbn-i Bacce, erdemsiz/mükemmel olmayan toplumda filozofa düşen şeyin, toplumdan uzakta kendi kendini yönetmek olduğunu belirtir. İnsanın temel amacı olarak mutluluğu gören ve insanı temelde siyasal bir varlık olarak tanımlayan kendi öncülleri ile bir çelişki içinde olduğu düşünülebilecek olan düşünür, Farabi'den farklı bir odak noktasına yönelmiştir. İbn-i Bacce yönetimin filozofa ait bulunduğu ve toplumun mutluluğa yöneldiği erdemli toplum durumuna kadar Farabi'ye eşlik ederken, filozofun yönetimde görev almadığı erdemsiz toplumun filozof için bir ızdırap kaynağı olacağı ve filozofun toplumdan uzaklaşmasının daha iyi olacağını savunmaktadır.<sup>2</sup> Zira filozof, mutluluğu ve varlığın hakikatini zaten bilen kişidir, erdemli oluş kendisinde zaten mevcuttur; onun amacı bu mutluluk durumuna halkı, hakikati bilmeyen toplumu da ortak etmektir.<sup>3</sup>

Filozof ona göre zaten yalnızdır; toplumla cisimsel bir birliktelik paylaşırken, ruhen ve aklen ondan uzak ve onun dışındadır. Bu anlamda filozof yaşadığı toplumun yabancısıdır, sanki bir ayrık otudur.<sup>4</sup> Onun için yapılması zorunlu ve bir o kadar da zorlu iş, toplumsal amaç ve çıkarlara bulaşmadan, onlarla kendini *kirletmeden*, sahip olduğu erdemlere ulaşmalarını sağlamaktır.<sup>5</sup> O halde İbn-i Bacce için filozof, yöneldiği erdem ve mutluluğu elde etmek bakımından yalnız başınadır, bu onun asıl ereğidir. Ancak bunları toplumla paylaşmak bakımından toplumsaldır. Dolayısıyla Farabi'nin siyasal/toplumsal odaklı filozofu, İbn-i Bacce'de kendisi ve bireysel gelişimi odaklı bir filozof tipine dönüşecektir.

Fakat bu, filozofun toplumdan uzak bir yaşamı tavsiye ettiği anlamına gelmemelidir. Ona göre erdemli ve mutlu bir yaşamın temel şartı toplumsal bir yaşamdır, bu insan doğasının gereğidir ancak erdemsizlik, insanın doğasına aykırı bir durum olarak filozofun kabul edemeyeceği bir durumdur

<sup>1</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., sf. 157.

<sup>2</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., sf. 159-160.

<sup>3</sup> Kurtoğlu, Zerrin, aynı yer.

<sup>4</sup> Miller, David; a.g.e., sf. 519.

<sup>5</sup> Miller, David, aynı yer.

ve kendi doğasını korumak amacıyla erdemsiz toplumdan uzaklaşmak daha iyi olacaktır.<sup>1</sup>

İbn-i Bacce'nin bahsi geçen yalnız adam tipi (*mütevahhid*, garip, toplumla uyuşamayan filozof) İbn-i Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzan* karakteri ile tarif edilmiş ve *Tedbirü'l-Mütevahhid*'de öne sürülen siyasal düşüncelerin romansı bir havada ifadesinden başka bir şey değildir. Ancak İbn-i Bacce siyaset ile, yalnız felsefeciyi etkilediği noktaya kadar ilgilenmiş geriye kalan hemen tüm alt başlıkları araştırmasının konuları arasına almamıştır.<sup>2</sup> Ona göre filozof yalnızca erdemli ve siyasal bir toplumda yaşamak zorunda değildir, ilgi odağı da zaten toplumsal yapı değil erdem ve mutluluğa ulaşma çabasıdır.<sup>3</sup> Dolayısıyla hem İbn-i Bacce hem de İbn-i Tufeyl, erdemli toplum özlemiyle hareket ediyorken, bu toplumsal durumda meydana gelebilecek herhangi bir değişimi, erdemli toplumdan sapma ve filozofun yaşama ve akılsal faaliyet imkanını ortadan kaldıran bir yapıya dönüşme olarak yorumlamaya eğilimlidirler ve çıkar tek yolu, filozofun toplumla bağlarını koparmasında görmektedirler.

İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden İbn-i Rüşd ise, üzerine şerhler yazdığı Platon ve Aristoteles'i; siyaset felsefesine temel oluşturmaları bakımından şöyle karşılaştırır: O, Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik* kitabı pratik bilimler için *teorik* bir temel teşkil ediyorken, Platon'un *Devlet*'i; pratik bilimlere, siyasal ve insani mutluluğun elde edilmesi yönünde (*pratik*) imkan sağladığı düşüncesindedir.<sup>4</sup> En iyi bir siyasal düzenin öncülü saydığı *Devlet*'ten hareketle filozofu, aktif bir rolle donatıp Farabi'nin filozof-peygamber düşüncesini yeniden canlandığı ve dolayısıyla İbn-i Bacce ve İbn-i Tufeyl'in filozofu toplumsal durumla uyuşamadığı hallerde tek başınalığa davet ettikleri düşünceyle zıtlık içindedir.<sup>5</sup>

Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerhler dolayısıyla *Şarih* (The Commentator) olarak anılan İbn-i Rüşd (M.1126-1198), bu şerhlerinin

<sup>1</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 169-170.

<sup>2</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 232.

<sup>3</sup> Rosenthal, Erwin I.J., aynı yer.

<sup>4</sup> Miller, David; aynı yer.

<sup>5</sup> Miller, David; a.g.e., sf. 520.

Latinceye çevrilmesi ile Batı felsefe tarihini etkileyen birkaç müslüman düşünürden birisi olmuştur.

Kendisinin öncelikle bir Aristoteles yorumcusu olarak tanınması, kendi önüne koyduğu felsefi erkle de çatışma halinde değildir. Onun amacı, kendisinden önce yaşamış filozofların yanlış yorumlarını düzeltmek ve Gazali gibi Aristotelesçiliğe saldıran düşünürlerin görüşlerini çürütmektir.<sup>1</sup>

Yazdığı şerhler üç türdür: Büyük, orta ve küçük. Bu şerhlerin birkaçı günümüze Arapça orijinaleri ile değil Latince ve İbranice çevirileriyle korunmuş halleriyle ulaşmıştır. Onun felsefi düşünceleri bu şerhler dışında asıl olarak üç büyük yapıtı, *Faslu'l-Makal*, *Keşfu'l-Menahici'l-Edille* ve *Tehafutu't-Tehafut*'te içermektedir.

Kendisinden önce gelen iki büyük Endülüslü düşünürden İbn-i Bacce'nin *Devlet* incelemesini yetersiz bulan İbn-i Rüşd, insanın doğası gereği toplumsal oluşunu; devletsiz yapamayacağı ve ne olursa olsun ondan kopamayacağını vurgular. Zira insan toplumdan uzakta, mutluluğa ulaşmak bir yana yaşamını bile sürdürmekten aciz olacaktır.<sup>2</sup>

Siyaset ve din üzerine yazılarında diğer Aristotelesçi İslam düşünürlerini takip eden İbn-i Rüşd, ideal devlet konusunda Platon'un görüşleri ile örtüşür ve peygamber-yöneticinin toplumu oluşturan temel tüm sınıfların yapısını belirlemesi gerektiğini belirtir. Daha doğru bir deyişle peygamberin bilgisi toplumu oluşturan tüm katmanları belirleyip düzenleyecek bir seviyede olmalıdır ve öyledir de.<sup>3</sup> Peygamber, tüm kesimlerin mutluluğunu tesis edecek bir bilgi ve yönetme kabiliyetine sahiptir.<sup>4</sup> Kaldı ki bu düşünce *filozof* yorumuyla Platon'da da aynıyla böyledir ve toplumsal sınıfların doğaları gereği oluştuğu düşüncesini Farabi de devam ettirmiştir. Ancak ona göre felsefe bazı entellektüel grupların

<sup>1</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., sf. 293.

<sup>2</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 257.

<sup>3</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., a.g.e., sf. 295.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 267.

mutluluğunu açıklayan bir araç iken din, kitleleri eğiten ve mutluluğa götüren toplumsal bir yapıdır.<sup>1</sup>

Devlet; İbn-i Rüşd'e göre bir hukukun, vatandaşları ereklerine ve mutluluğa ulaştırmak için uygulanmasını sağlayan toplumsal güçtür. Peygamber ise yönetimi ikili mutluluk (bu ve öte dünya mutluluğu) ereğine yöneltecek tek kimsedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla peygamber/filozof, vatandaşlarını *iyi, mükemmel* ve *kanunlara* saygılı olmaya iterken kendisi de onlar arasında adaleti korumaya çabalar.<sup>3</sup> Kaldı ki peygamber, toplumda adaletin tesis edilip korunması yolunda en etkin kimse olacaktır. Tasarlanabilecek en iyi devlet, İslam temelinde bir devlet olsa da onun mümkün olmadığı yerde Platon'un ideal devlet yapısı tesis edilmelidir. Ancak yaşadığı çağın devletleri ile kendi düşüncelerini kıyaslayan İbn-i Rüşd, orta düzeyde ve karma bir yönetimi de kabul edilir bulmaktadır.<sup>4</sup> Genel siyaset tavrı bakımından, İslam'ın temel kaynaklarını öncelikli referanslar olarak gören İbn-i Rüşd, bunlardan sonra Platon'un *Devlet ve Kanunlar* adlı eserleri ile Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik* kitabını en önemli otorite olarak tanır.<sup>5</sup> İlahi yasanın felsefe ile bir araya getirildiği bu düşünce sisteminde, hem Şeriat kendisinin bir alt yorumuna izin vermektedir hem de felsefe kendisi olmak bakımından taviz vermeksizin bir başka otoriteyi kabul etmektedir.<sup>6</sup> Farabi ve İbn-i Bacce'den farklı olarak; felsefe ile vahyin karşı karşıya geldiği her noktada felsefeyi vahyin üzerine koyan bu iki düşünürün tersine vahyi daha geniş anlamıyla Şeriat olarak alan İbn-i Rüşd, felsefeyi vahyin altına değilse bile içine yerleştirmektedir.<sup>7</sup>

Yukarıda, siyaset düşüncesi bakımından İslam filozofları dışında kalan düşünürlerin sistem ve görüşlerinin detaylarına girmeyeceğimizi belirtmiştik. Ancak Maverdi, Gazali ve İbn-i Haldun'un düşüncelerine değinmemiz Mevlana'nın siyasete yaklaşımını anlamamızda yararlı olacaktır.

<sup>1</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 268.

<sup>2</sup> İbn-i Rüşd, a.g.e., sf. 23. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 269.

<sup>3</sup> İbn-i Rüşd, a.g.e., sf. 22. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., aynı yer.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 279.

<sup>5</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 286.

<sup>6</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 195.

<sup>7</sup> İbn-i Rüşd, a.g.e., sf. 16-17. Ayrıca krş. Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., sf. 196.

Maverdi (M.974-1058) ünlü eseri *Ahkamu's-Sultaniyye*'yi devlet denetimini elinde bulunduran Büveyhioğulları'na karşı Abbasi halifeliğinin otoritesini savunmak için yazmıştır. Amacı ise, dini işlerden sorumlu halife ile, devletin/sivil idarenin kontrolünü elinde bulunduran emirin otorite alanlarını belirginleştirmek ve sınırlarını çizmek için teorik bir temel oluşturmaktır.<sup>1</sup> Ancak burada kısaca değinelim, halifenin varlığı; yalnız toplumu oluşturan bireyleri/yönetilenleri değil aynı zamanda siyasi ve askeri idareyi elinde bulunduranları/yönetenleri de bağlayıcı bir öge idi. Toplumun bir araya gelip meşruiyetini ve hukukunu tanıdığı halife toplumun tek yetke merkezi idi. Dolayısıyla yöneticiler kendi meşruiyetlerini temellendirmek ve bir saldırıya maruz kalmaksızın yönetimlerini devam ettirmek için (aynı zamanda bu yetki ve onay makamını samimi olarak benimsedikleri de göz önünde tutulmalıdır) halifeye bağlılık bildirirlerdi.<sup>2</sup> Dolayısıyla silikleşmeye başlayan yetki ve otorite sınırlarını belirginleştirmek amacı Maverdi'de, yaşadığı çağda askeri ve idari gücün halifenin otoritesini azalttığı ve etkisi altına almaya başladığı da düşünülürse, asıl olarak halifenin kuvvet ve itibarını sağlamlaştırmak anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda da imamet gerekliliği konusunda ısrarlıdır. Onun aklen mi şer'an mi gerekli olduğu konusunda seçimini, bağlayıcılığı en fazla olandan yana yapar: İmamet şer'an gereklidir ve bunun delilleri Kur'an'da mevcuttur.<sup>3</sup> Kaldı ki yönetici/imam olabilmenin şartlarını özlü biçimde; vücut ve akıl bakımından sağlamlık, şer'i hükümleri anlayıp yorumlayacak kadar bilgi sahibi olmak, dini ve yurdu savunacak denli cesur ve istekli olmak, yönetme yeteneğine sahip bulunmak ve Kureyş soyundan gelmek olarak sıralar. Ancak bunların hepsine denk ve en önemli özellik olarak adaletli olmayı belirtir.<sup>4</sup> Ona göre yönetici, adil olmalı, hakkını almayı ve hak dağıtmayı bilmelidir. Bu ilkelerin kaynağı da yine Kur'an-ı Kerim'de içkindir ve adalet tam da kutsal kitapta içerilen dini ilkelere uymaktır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 42.

<sup>2</sup> Aynı yer.

<sup>3</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 43.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 43-44.

<sup>5</sup> Aynı yer.

Dönemini yaygın şekilde etkilemiş bir o kadar da tepki toplamış, çok yönlü düşünürü Gazali (M.1058-1111) ise, imametın sultanla olan ilişkisi ve çekişmesi dolayımında, çağının siyasal ortamından en fazla etkilenmiş yazarıdır. Bu anlamda, önemli eserlerinden *el-İktisad fi'l-İtikad*'da Maverdi benzeri bir imamet teorisi ortaya atarken, *el-Mustazhiri*'de siyasal dinamiklerin etkisiyle daha ılımlı bir teoriyi desteklemesi şaşırtıcı değildir.<sup>1</sup> Ancak Gazali'nin düşüncesi incelenirken yaşadığı toplumun içinde bulunduğu karışıklık; güçsüz bir halifenin otorite makamına sahip olmak amacıyla hareket eden Selçuklular, Haçlı Seferleri, İsmaililerin suikastleri ve bunlardan dolayı halkın, otoriteye duyduğu güvensizlikle kurtuluş yolları araması gözden ırak tutulmamalıdır.<sup>2</sup>

İmamet incelemesinin ancak fikhın konusu olabileceğini savunan Gazali, siyasetin ne pratik ilimlerin ne de metafiziğin konusu olamayacağını belirtir. Bununla kastettiği, siyaset alanından felsefecilerin çıkartılmasıdır.<sup>3</sup> Onun için siyasetin temeli fıkıhla ilgili ilimlerdir ve esas erek öte dünya mutluluğunu kazanmak için gereken dünyevi huzuru sağlamaktır. Bu anlamda siyaset aklen değil temel dini kanunlar gereği zorunludur.<sup>4</sup> Siyasetin aklen değil şer'an gerekli oluşunun temeli, uygulanacak toplumsal kuralların ilahi yasanın sınırları içinde bulunmasında yatar.<sup>5</sup> Gazali'nin Maverdi'ye paralel gelişen bu çabası, Abbasi halifesinin meşruiyetini temellendirmek ve sağlamlaştırmak üzere siyaseti dini bir ilim olarak ele aldığı şekilde değerlendirilmiş ve din-iktidar ikiliğinde dini/halifeyi temel, iktidarı/sultanı onun koruyucusu olarak anladığı vurgulanmıştır.<sup>6</sup> Fakat o temel olarak toplumsal yaşamın insani yaratılışın bir ögesi olduğu ve bu yaşamın düzen içinde sürmesi için bir yöneticiye ihtiyaç bulunduğu düşüncesindedir. Ona göre bu yönetici, hak ve görev dağıtımında adaletli olacak, halkın ve yurdun

<sup>1</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 56.

<sup>2</sup> Kahveci, Niyazi, a.g.e., 178 vd.

<sup>3</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 57.

<sup>4</sup> Aynı yer.

<sup>5</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 225.

<sup>6</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 58.

korunmasında cesur ve istekli olacak, vergilerin toplanması ve dağıtılmasında yine adaleti gözetecek bir kimse olmalıdır.<sup>1</sup>

Halifede aranması gereken özellikleri sıralarken, bazı konularda Maverdi ile örtüşür bazı noktalarda ise farklı görüşler sergiler. Cihad yapma gücünün öneminin farkındadır ancak genç bir halifenin yerine sadık ve güçlü bir sultan/komutan bu işi yapabilir yahut hükümet edebilme yeteneği konusunda halife, uzmanlar ve iyi bir vezirden destek alabilir. İlim şartı için de aynı şey geçerlidir. Halife ilim ve içtihad konularında yetersiz olabilir ancak zamanının alimlerinden yardım alabilir, fakat halifede aranan önemli özelliklerden dindarlık/vera, istisna götürmez biçimde tam olmalı ve halife şüpheli hükümler vermekten tamamiyle uzak olmalıdır.<sup>2</sup>

Halife otoriteyi, karşılığında kendisine bağlılık bildiren bir yöneticiye (burada söz konusu yönetici Selçuklu sultanıdır) bırakabilir.<sup>3</sup> Dini düzenin ve bunu sağlayan dünyevi düzenin oluşturulmasında yetki verilen yönetici, adaletten asla vazgeçmemeli ve her icraatıyla helifeye bağlı olmalıdır. Ancak Rosenthal'a göre Gazali'nin burada gözden kaçırdığı nokta, tüm yönetsel yetkileri elinde toplayan bir sultanın halifeye hangi noktaya kadar bağlı kalabileceği ya da bu bağlılığın ne kadar önem ifade edeceğidir.<sup>4</sup> Kaldı ki halife, danışılan bir makam olmaktan uzak ve kuvvet yoluyla elde edilmiş yönetim hakkını meşrulaştıran bir mevkiye dönmektedir. Bunun açıklaması olarak Gazali'nin, teoriyi pratiğe göre düzenleyen realizmini göstermek yanlış olmayacaktır.<sup>5</sup>

Ayrıca onun savunduğu önemli hususlardan biri de yönetimin kendisine verildiği ve karşılığında bir bağlılık yemini alınan otorite makamı, her ne olursa olsun, nasıl bir iktidar temeli oluşturursa oluşturursun meşrudur. Eğer bir yönetim, gerekli şartları yerine getirmiyor düşüncesi ile iktidardan indirilirse ülke bir kaos ortamına sürüklenir ve bu; iktidarın olmaması kötü

<sup>1</sup> Gazali, *İhya-i Ulum-id Din*, çev. Abdullah Aydın, 4 c., Karaoğlu Yayınları, İstanbul, 1993, c.3, sf. 2854. Ayrıca krş. Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 224.

<sup>2</sup> Aynı yer.

<sup>3</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 59.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 60-61.

<sup>5</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 227.

bir iktidarın egemen olması durumundan daha kötü olarak yorumlanmalıdır. Kamu yararı ve hukuk, en kötü haliyle bile korunmalı ve daha iyi koşullar doğuncaya değgin devam ettirilmelidir. Dolayısıyla halifenin adını hutbelerde andığı, adına sikke bastırıldığı ve bağlılığını bildirdiği sürece emir/sultan meşrudur ve hükmü her yerde geçerlidir.<sup>1</sup> Dolayısıyla Gazali'ye göre devlet; ulema, sultan ve halife hiyerarşisi/düzeni içinde yerleşmesi gereken ve Platon'un *Devlet*'inde anlattığı tüm ideal nitelikleri kendisinde ancak bu kez İslami öğeler olarak barındırması gereken bir İslam devletidir.<sup>2</sup>

İslam siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden İbn-i Haldun (M.1332-1406) ise, kendisinden önce gelen düşünürler gibi insanın toplu halde yaşamaya dönük/medeni bir yaradılışı olduğu düşüncesinden hareket eder. Medeni toplanma, şehirleşme insan türünün yaşamı ve devamı bakımından zorunludur.<sup>3</sup> *Kitabu'l-İber* adlı yapıtının girişinde (*Mukaddime*) ele aldığı temel kavramlardan *ümran* da bu anlama gelir. Bu noktada ileri sürdüğü bir toplum incelemesi, bu incelemenin çıkarımlarının sınırlarını evrensel ölçülere yaklaştırması ve devleti oluşturan yurttaşların *insaniyesinden* söz etmesi onu, ortaçağların sınırlarının ötesine hatta belki hümanizmin ortaya çıktığı Rönesans dönemine taşır.<sup>4</sup>

İnsani yaşam koşullarının düzenlenmesi için siyaset ve dolayısıyla bir yönetici veya sultan *ümranın* doğası gereğidir.<sup>5</sup> İki türe ayırdığı *ümranı*, toplumların gelişme veya geri kalma durumlarını açıklamada kullanan İbn-i Haldun; doğaları gereği toplanmak ve geçim, güvenlik gibi konularda birbirleriyle yardımlaşmak zorunda olan insanların, toplanmak için seçtikleri yerler bakımından *bedevi ümranı* dağlar, kırlar, çöller gibi ıssız yerlerdeki toplanma; *hazari/hadari ümranı* ise kerpiç evlerle donanmış kent ve kasabalardaki toplanma olarak tanımlar.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Gazali, *İhya-i Ulum-id Din*, c.1, sf. 239. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 62.

<sup>2</sup> Gazali, a.g.e., c.1, sf. 39. Ayrıca krş. Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 232.

<sup>3</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 194.

<sup>4</sup> Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2001, sf. 36-38. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 126-127.

<sup>5</sup> Mücahid, Huriye Tefik; a.g.e., sf. 194-195.

<sup>6</sup> Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, sf. 104 vd. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 133-134.



Bahsi geçen bu toplanma türlerini açıklamadan önce önemli bir kavrama daha değinmek durumundayız. İbn-i Haldun'un temel kavramlarından biri olan *asabiye*, insanların toplanıp bir araya gelmesi ve bunu devam ettirebilmesi için gereken gücün kaynağını teşkil eder. Asabiye, insanların yalnız ihtiyaçlarını gidermek amacıyla değil, aynı zamanda bir iktidar ve yönetim sahibi olma isteklerini gerçekleştirme yoludur.<sup>1</sup> Bu, topluluğu oluşturan insanlar arasındaki bağıdır ve kuvvetli bir dayanışma ve sorumluluk duygusu yaratan bir niteliktedir.<sup>2</sup> Çoğunlukla kan veya aile bağıdır. Asabiyenin doğal sonuçlarından birisi devlet kurmaktır ancak bunun devamı için de bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Asabiye, önce dayanışma temelinde bir birliktelik duygusu yaratırken devamında hükümler bir devlet yapısı düşüncesini doğurur ve doğal olarak devlet mekanizmasının tepesinde daha küçük bir idareciler grubu yer alır. Bu, devletin çekirdeğini teşkil eden bir siyasal yapılanmadır.<sup>3</sup> Aynı zamanda asabiye devletin yönetilmesini de kolaylaştıran bir unsurdur zira birbirine bağlı yurttaşlar arasındaki bağ, konulmuş kanunların uygulanmasını ve onlara uyulmasını da kolaylaştıracaktır.<sup>4</sup> Devletin kökeni ve devamına ilişkin görüşleri bakımından Farabi ile örtüşen İbn-i Haldun, yine benzerlikler ihtiva etmesine karşın eserinde Platon'dan söz etmemektedir.<sup>5</sup>

Dolayısıyla, ümran türlerine dönecek olursak, daha ilkel ancak aralarındaki asabiye duygusu daha güçlü olan bedevi ümran, daha ileri bir medeniyete sahip olmakla beraber yurttaşları arasındaki asabiye duygusu daha zayıf bir kent olarak hazari ümranın temelini oluşturur.<sup>6</sup> Bedevi ümran en temel insani ve toplumsal ihtiyaçların bile karşılanmakta güçlüklerin yaşandığı ve üretim ve tüketim çeşitliliği bakımından dar bir hacme sahip iken, hazari ümran refah toplumunun bir simgesidir. Yaşam kalitesi yüksek, kent mamurdur.

<sup>1</sup> Arslan, Ahmet, a.g.e., sf. 116. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 129.

<sup>2</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 129-130.

<sup>3</sup> Aynı yer.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 146.

<sup>5</sup> Mücahid, Huriye Tefvik; a.g.e., sf. 193.

<sup>6</sup> Arslan, Ahmet, a.g.e., sf. 119 vd. Ayrıca krş. Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 129.

İbn-i Haldun'un görüşlerinden birisi de, çevresel-coğrafi faktörlerin siyasete olan etkisi üzerinedir. Medeniyetin gelişmesi ılıman bir iklim kuşağında daha mümkün iken, sıcaklıkta aşırılıkların gözlemlendiği coğrafyalarda medeni gelişim daha yavaştır.<sup>1</sup> Bu etki aynıyla dinde ve dindarlığın yapısında da kendini göstermektedir.<sup>2</sup> Bu anlamda bedevi toplumlar her ne kadar yaşam koşulları bakımında yoksul olsalar da, ellerinde olanla yetinmeleri, güçlü dindarlıkları, zorlu iklimsel ve coğrafi koşullara uyum göstermeleri ve birbirlerine daha yakın ilişkiler kurmaları bakımından hazari toplumlardan üstündürlükleri. Bedevi toplumlar hazari yaşamın temelini/öncüllerini oluşturmaktadırlar. Daha olumlu yerleşim koşullarına sahip oldukları halde elinde bulunandan fazlasını istemesi, gevşek din duyguları ve zayıf asabiyeleri bakımından hazari toplumlar, sahip oldukları medeniyetin sonunu getirmektedirler. Medeniyetin etkisi ile bozulan karakterleri dolayısıyla ümrandan uzaklaşan hazari toplumlar yıkıma ve yok olmaya daha yakındırlar.<sup>3</sup>

Önündeki örnekler bakımından gerek çevre ülkelerin gerekse de İslam toplumunun siyasal değişimlerini inceleyen İbn-i Haldun, İslami bir kurum olan halifelikten zaman içinde hükümdarlığa/sultanlığa geçişi bahsi geçen bedevi-hazari toplum şekilleri ile açıklar. Bedevi bir toplum olarak doğan, aralarındaki asabiyenin en güçlü bir seviyede olduğu İslam toplumu, devletin değişip genişlemesi dolayımında güçlü asabiyesini kaybetmiş ve egemenliği sultanlara kaptırmıştır.<sup>4</sup> Ne var ki bu durum topluma zararlı olacak bir konuma yükselmediği müddetçe problem doğurmayacaktır. Kanun koyucu, toplumun refahını ve yaşam standardını koruduğu sürece kendisine itaat edilmeli ve otoritesi tanınmalıdır.<sup>5</sup>

İbn-i Haldun kanun koyucuda/imamda, kanunları uygulayacak derecede ilim; adalet; dini, kanunları ve toplumun refahını koruyacak güçte

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tevfik; a.g.e., sf. 197.

<sup>2</sup> Aynı yer. Burada, bedevi toplumların dinsel duygularının daha sıkı hazari toplumlarınkinin ise daha gevşek olduğunu belirtir.

<sup>3</sup> Mücahid, Huriye Tevfik; a.g.e., sf. 198.

<sup>4</sup> Rosenthal, Erwin I.J., a.g.e., sf. 145.

<sup>5</sup> Aynı yer.

yeterlilik sahibi ve bedenen sağlıklı olmayı yeterli görür.<sup>1</sup> Başka bazı düşünürlerin, halifenin Kureyş'ten olması gerektiği şartını ise güçlü bir asabiye sahibi olmakla<sup>2</sup> açıklayan İbn-i Haldun'un bu konudaki görüşlerinde Farabi ile yakınlığı vurgulanmalıdır.

İslam siyaset düşüncesinin kaynakları, yönelimleri, problemleri ve önemli düşünürlerinin görüşlerini özetlemeye çalıştığımız bu bölüm İbn-i Haldun'la sonlandırıyoruz. Elbetteki İslam siyaset düşüncesinin takibeden yüzyılları da kapsayan gelişimi üzerine incelemeler yapılabilir, bu türden eserler yazılmıştır da. Ancak konumuz itibariyle, daha sonraki yüzyıllara ve bu çağlarda yaşamış düşünürlerle ilişkin detaylara girmeyi gereksiz bulduk. Kaldı ki Mevlana, bahsi geçen tarihsel periyodun siyasal ve düşünsel gelişiminden, 13. yy.'a kadarki düzeyi itibariyle haberdardır ve takibeden bölümlerde serimlenmeye çalışılacağı üzere, bahsi geçen düşünce sistemlerinden bazı noktalarda ayrılan, bazı noktalarda ise örtüşen bir düşünceyi benimsemektedir.

---

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tevfik; a.g.e., sf. 211.

<sup>2</sup> A.g.e. 212.

## II. BÖLÜM: MEVLANA VE SİYASAL EVRENİ

### a. Hayatı

Ünlü düşünür Mevlana Celaleddin-i Rumi, oldukça kaotik bir dönemde ve iktidar mücadelelerinin en yoğun yaşandığı bir coğrafyada yaşadığından, siyasal teorisinin temelini oluşturan öğelerin, bu yoğunluktan ve karmaşadan en üst düzeyde etkilendiği görülmektedir. Öyle ki, M.10. yy.'dan itibaren bölgelerinde birer güç haline gelen komutanlar, halifenin otoritesini yok edip kendi hükümlerini tesis ettikleri halde halifeye ettikleri göstermelik bir bağlılık yemini ile de onun adından yararlanmayı sürdürmüşlerdir. Bunlara en iyi örnek de Türklerdir.<sup>1</sup> Bir aynı coğrafyada baş gösteren dağınıklık ve çok başlılık, halkı tedirgin ve ülkeyi saldırılara karşı güvensiz yapmıştı. Genel bir kanı olarak halkta, tüm bu beylikleri bir araya getirip ülkeyi birliğe kavuşturacak bir hükümdar isteği uyanmıştı. Doğrudan ve tek elden gerçekleşen adalet düşüncesi, toplumsal sınıf ve kurumların en üstünde ve mutlak hakim bir yöneticilik (hükümdarlık) tesisi ve Mevlana'nın, yeri geldiğinde ilahi kanunlarla kıyaslamaktan hatta benzer tutmaktan çekinmediği hüküm/yasa tasarımı bu düşüncemize örnek teşkil etmektedir.

1207 yılında Belh kentinde (günümüzde kuzey doğu Afganistan'dadır) doğan Mevlana, ömrünün büyük bölümünü Anadolu'da geçirdiğinden *Rumi* adıyla anılmıştır. Babası Bahaeddin Veled (1149?-1231), zamanının en ünlü din bilginlerinden olduğundan *Sultanu'l-Ulema* adıyla tanınmıştır.

Orta Asya'nın en mamur birkaç şehriden olan Belh, onun zamanında bilim ve sanat merkezi olarak da adını duyurmuştur. Oldukça mamur bir yapısı bulunan şehirde eğitim kurumu olması bakımından 1484 cami ve medrese, 900 mektep bulunmaktaydı.<sup>2</sup> Bir eğitim şehri olarak çok sayıda öğrenci, fakih, sufi ve felsefeciyi barındıran Belh'in nüfusunun yaklaşık

<sup>1</sup> Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, ss. 7-22.

<sup>2</sup> Esin, Emel; "Belh'in Kültür ve Sanat Tarihçesi", *Uluslararası İkinci Mevlana Semineri Bildirileri* içinde, (15-17 Aralık 1976, Konya Mevlana Enstitüsü), Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya, 1976. Ayrıca krş. Ayan, Dursun, "Mevlana'nın Felsefe ve Mantık Karşıtı Birkaç Beyti Üzerine İslam Ortaçağ Bilim Tarihi ve Sosyolojisi Açısından Notlar", *Düşünen Siyaset*, sayı 16, Lotus Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 133-145.

dörtte birini, bilgi arayışındaki bu nüfus teşkil etmekteydi. Şehir nüfusunu oluşturan farklı ekol ve düşünce akımından düşünürlerin faaliyetleri, kenti bir bilim merkezi haline getirmiştir.<sup>1</sup> Belh'in bu mamur ve gelişmiş yapısına Mevlana da değinir.<sup>2</sup> Başka bazı kaynaklarda da sufilerin ağırlığı oluşturduğu ifade edilirken, Budist tapınaklarının yaygınlığı da dikkati çeken bir unsur olarak ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Mevlana yaklaşık beş yaşında iken Belh'ten göç etmiş, buna sebep olarak da Bahaeddin Veled'in felsefe ve felsefecilere ağır eleştirilerde bulunması, o dönemin ünlü filozofu ve hükümdar Muhammed Harzemşah'ın hocası Fahreddin Razi'nin de teşviki ile Bahaeddin Veled'e karşı başlayan muhalafetin etkisi gösterilmiştir.<sup>4</sup> Bu iki düşünür arasındaki çekişmenin felsefe-tasavvuf temelinde köklü bir tartışmaya dayanması ve Fahreddin Razi'nin başka bazı sufileri cezalandırması yönünde sultana daskı yapması,<sup>5</sup> ortaya çıkan muhalafet hareketinin göçe neden olacak düzeydeki şiddetini anlamamıza yardımcı olacaktır. Fakat bu göçün bir başka nedeni olarak aynı kaynaklarda, yaklaşan Moğol işgali tehlikesi de gösterilmektedir.<sup>6</sup> Kaldı ki, aynı dönemde Endülüs'te de Hristiyanların, Yahudi ve Müslümanlara da aynı türden baskılar uygulamaları, Anadolu'yu daha cazip bir hale getiriyor ve her yönden göç almasına yol açıyordu. Batıdan göçen ünlü isimler arasında İbn-i Arabi ve daha sonra Mevlana'nın yakın dostu olacak olan manevi oğlu Sadreddin Konevi de bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Ailesinin böyle bir göçe mecbur bırakılması Mevlana'nın sonraki yıllarda felsefeyle arasına koyduğu mesafeyi nasıl etkilediğini gösterirse, yolculuk sırasında Nişabur'da babasını ziyaret eden ünlü tasavvufçu

<sup>1</sup> Öztürk, Mürsel; a.g.m., sf. 85.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevi ve Şerhi*, c.4, şerheden Abdülbaki Gölpınarlı, 2. basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, b. 1740 vd.

<sup>3</sup> Reynold A. Nicholson; *İslam Sufileri*, çev. Ruhi Fırlalı ve diğerleri, Ankara, 1978, Kültür Bakanlığı Yayınları, sf. 14-15.

<sup>4</sup> Füzüzanfer, Bediuzzaman, *Mevlana Celaleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, M.E.B. Yayınları, 2. basım, İstanbul, 1997, sf. 78 vd.

<sup>5</sup> Füzüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 82-83.

<sup>6</sup> Füzüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 95 vd.

<sup>7</sup> Ülken, H. Ziya, "Mevlana ve Yetiştirdiği Ortam", *Mevlana'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Uluslararası Mevlana Semineri* (15-17 Aralık), haz. Mehmet Önder, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, tarihsiz, ss. 226-257.

Feridüddin Attar'ın kendisine ünlü eseri *Esrarname*'yi vermesi de, eserlerinde sıklıkla başvurduğu Attar'a olan bağlılığını açıklar düzeydedir.<sup>1</sup>

Bağdat'a geldiklerinde Bahaeddin Veled, İsraki düşüncenin temsilcisi Suhreverdi ile; o dönemde İslam ve Zerdüştilik'in etkisi altında Mazdeizm görünümlü bir inanca yönelmiş ve İslam'ın koruyucusu niteliğindeki Türkler arasında en geniş etki alanına sahip Şahabeddin Suhreverdi ile görüştü<sup>2</sup>. Kısa bir süre sonra oradan da ayrılıp Mekke'ye doğru yola çıktı. Hac dönüşü Şam üzerinden Anadolu'ya geçen Bahaeddin Veled, Erzincan'a geldi ancak bir süre sonra önce Malatya'ya oradan da Larende'ye geçti ve buraya yerleşti. Malatya'da dört, Larende (bugünkü Karaman)'de yedi yıl yaşadığı rivayet edilir.<sup>3</sup> Yaklaşık on sekiz yaşında olan Mevlana ise burada evlendi ve Mehmet Bahaeddin ve Alaeddin Muhammed adında iki oğlu oldu.<sup>4</sup>

Bahaeddin Veled Bağdat'tayken kendisine haber gönderip Anadolu'ya davet eden ve alimlerle kurduğu yakın ilişkileri ile bilinen Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubat, bu kez de Konya'ya gelmelerini rica etti ve M.1225 yılında Larende'den Konya'ya geçtiler.<sup>5</sup> Gördükleri yakın ilgi ve saygı dolayısıyla Mevlana da babası gibi ömrünün sonuna değgin burada kaldı. Mevlana'nın ölümünden altmış yıl sonra buraya gelen İbn-i Batuta, şehri oldukça mamur olarak tanımlamaktadır. İbn-i Batuta'nın betimlemesinde, birçok sanat kolunun geliştiği Konya'da özellikle Ahilik teşkilatı dikkati çeken bir unsur olarak yer alır.<sup>6</sup>

Bahaeddin Veled M.1231 yılında vefat etti.<sup>7</sup> Babası öldüğünde Mevlana, yirmi dört yaşında idi. Bahaeddin Veled sonrası onun makamına oturup dersler vermeye başlayan Mevlana, bu faaliyetini bir süre devam ettirdi ve babasının öğrencisi olan Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin (ö.M.1241) Konya'ya gelmesi dolayısıyla eğitimine onunla devam etti.

<sup>1</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 97.

<sup>2</sup> Ülken, H. Ziya, a.g.m., sf. 226-227.

<sup>3</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 111-112.

<sup>4</sup> Aynı yer.

<sup>5</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 113.

<sup>6</sup> Şeker, Mehmet, "İbn-i Batuta'ya Göre Konya ve Mevlana", 4. Milli Mevlana Kongresi (12-13 Aralık 1989), Tebliğler, Konya, 1991, ss. 129-137.

<sup>7</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 126.

Yaklaşık dokuz yıl süren bu eğitim dönemi 1241 yılında sona erdi. Bu süre içinde Mevlana önemli yolculuklara çıktı. Şam'a ve Halep'e giden Mevlana, o yıllarda Şam'da bulunan İbn-i Arabi ile de görüştü. Bazı rivayetlere göre Şems-i Tebrizi ile ilk defa görüşmesi de bu dönemde olmuştur. Buradaki eğitim süresi tam olarak bilinmemekle beraber, 1241'de Seyyid Burhaneddin'in ölümünde Anadolu'ya dönmüş bulunuyordu.<sup>1</sup>

Hocasının ölümünden sonra öğrenci yetiştirme işine dönen Mevlana, bu faaliyete 1244-1245 yıllarına kadar devam etti. Bu dönemde hayatında çok daha köklü bir değişiklik meydana geldi, Şems-i Tebrizi'nin Konya'ya gelmesi onun yaşamında bir dönüm noktasını teşkil etti. Onunla karşılaştığı günden itibaren medresedeki derslerini sonlandıran Mevlana, temel olarak Allah aşkını konu alan şiirler yazmaya başladı. *Mesnevi* ve *Divan-ı Şems-i Tebrizi* (Divan-ı Kebir) adlı eserlerini bu dönemde yazdı. *Fihi Mafih* ve *Mecalis-i Seb'a* ise Şems sonrası dönemde verdiği birkaç sohbet ve vaazın sonradan bir araya getirilen notlarıdır.

Günlerini Şems ile sohbet etmekle geçiren Mevlana'ya karşı, gerek ailesi gerekse öğrencileri ve şehir halkı, başlangıçta serzenişlerde bulunurken zaman içinde bu çevrelerde Şems'e karşı bir kin oluşmaya başladı. Büyüyen tepkiler dolayısıyla Şems-i Tebrizi, 1246'da Konya'dan ayrılıp Şam'a gitti. İlk buluşmaları yaklaşık on altı ay süren Mevlana ile Şems, Mevlana'nın ısrarlı mektupları ve oğlu Sultan Veled'in (Mehmet Bahaeddin) Şam'a gitmesi vasıtasıyla bir kez daha, 1247 yılında bir araya geldiler. Ancak geçen seferki tepki ve kıskançlıkların yeniden ortaya çıkması uzun sürmedi.<sup>2</sup> Dedikodu ve baskının dayanılmaz bir boyuta ulaşması sonrasında Şems, 1247 yılı sonlarında esrarengiz bir biçimde ortadan kayboldu. Bu konuda farklı görüşler olsa da B. Fürüzanfer, onun ölmeyip/öldürülmeyip Konya'dan ayrıldığını ve muhtemelen bu yola, kendisinden bir daha haber alınmasın diye başvurduğunu söylemektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fürtüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 145 vd.

<sup>2</sup> Fürtüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 175 vd.

<sup>3</sup> Fürtüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 222.

Şems'i aramak üzere dört kez Şam'a giden Mevlana, ki bu yolculukları muhtemelen 1248 ila 1250 yılları arasında gerçekleşmiştir, sonunda onu aramaktan umudunu kesip Konya'ya döndü. Ancak Şems'ten sonra klasik medrese eğitime devam edemeyeceği açıktı. Kendisine sohbet arkadaşı olarak kuyumcu esnafından Selahaddin-i Zerkub'u seçti ve bu ilişkileri Selahaddin'in 1258'deki ölümüne kadar devam etti.<sup>1</sup>

Selahaddin'in ölümünden sonra Mevlana, müridlerinden Çelebi Hüsameddin'le yakınlık kurdu ve onun ricası ve yardımı ile *Mesnevi*'yi yazmaya başladı. 1258'de başlayan bu uğraş, Mevlana'nın yaşamının son dönemine dek, on beş yıl sürdü. Mevlana, 17 Aralık 1273 günü hayatını kaybetti. Cenazesine oldukça yoğun bir kalabalık katıldı, cenaze namazını Sadreddin Konevi kıldırdı.<sup>2</sup>

Mevlana'nın en önemli eseri olarak gösterilen *Mesnevi*'nin yazımına 1258'de başlanmış ve ölümünden kısa süre önce tamamlanmıştır. Bu eserin konu bakımından zengindir; Tanrı aşkı, akıl, iman ve tevhid gibi konuların yanında ahlak ve siyasete ilişkin konulara da yer verilmiştir. Tasavvufa ilişkin konulara ayrılmış eseri *Divan-ı Kebir*, bizzat kendisinin yazdığı eseridir. *Fihi Mafih* ve *Mecalis-i Sab'a* adlı eserleri onun değişik zamanlarda verdiği vaazların ve sohbetlerin, sonradan bir araya getirilmiş notlarıdır. *Mektupları* da sonraki dönemlerde toplanmıştır.<sup>3</sup>

## b. Siyasi Arka Plan

Yaşadığı dönem itibariyle Anadolu, siyasal ve sosyal açıdan önemli çalkantılar geçirdiğinden ve bu coğrafyaya egemen olmak isteyen hükümdarların iktidar mücadelesine sahne olduğundan; sultanlar ve onlarla beraber itaat edilecek hükümdarlar sık sık değişmekteydi. Anadolu Selçuklu Devleti'nin komşuları ile olan sorunlu ilişkileri, Doğudan gelmekte olan Moğollar ile daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştı. Mevlana'nın

<sup>1</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 240 vd.

<sup>2</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 270 vd.

<sup>3</sup> Fűrüzanfer, Bediuzzaman., a.g.e., sf. 279 vd. Ayrıca krş. Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana Celaleddin, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 5. basım, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999, sf. 31.



Anadolu'ya geldiği yıllarda siyasi dağılım yaklaşık olarak şöyle idi: Batı kesimleri ve Akdeniz kıyılarını Bizans, Karadeniz kıyılarını ve Erzurum'u Ermeniler, doğuda Erzincan'dan başlamak üzere İran'ın içlerine kadar olan kısmı Harzemşahlar, güneydoğu Anadolu ve Irak'tan itibaren Suriye dolaylarını Eyyubiler ve başka bazı küçük beylikler kontrol ediyor iken, Anadolu yarımadasının tam ortası, Konya, Kayseri ve bugünkü Ankara dolayları Selçuklu Devleti'nin elindeki topraklardı.<sup>1</sup>

Mevlana döneminin ve Selçuklu tarihinin en önemli hükümdarlarından Alaeddin Keykubat (ö.1237), 1220 yılında devletin başına geçtiğinde Anadolu en parlak dönemlerinden birini yaşamaya başladı. Gerek siyasi gerekse toplumsal istikrar Anadolu'yu, yukarıda sözü edilen doğudan ve batıdan kalkan göçlerin önde gelen hedeflerinden ve ilim adamlarının, din bilginlerinin, sanatçıların ve tüccarların ilgi odağı haline getirdi. Ancak Alaeddin Keykubat'ın ölümü sonrası yeniden başlayan kaos, Selçuklu Devleti'nin yıkılmasına değgin dinmeyecekti. Babasının yerine tahta geçen Gıyaseddin Keyhüsrev ve veziri Sadeddin Köpek'in olumsuz politikaları dolayısıyla Babailer İsyanı adıyla bilinen halk ayaklanması baş gösterdi. 1240 yılında başlayan bu isyan aynı yıl Bizans'ın yardımı ile bastırılmasına karşın Selçuklu Devleti'nde büyük bir yıkıma yol açtı.<sup>2</sup>

Devletin bu güçsüzlüğü Moğol akınlarını da beraberinde getirdi, 1243'de Köseadağ Savaşı'nda ağır bir yenilgi alan Selçuklu Devleti, Moğolların yönetimini tanıdı. Hemen bütün kentlerin yağmalanmasından sonra Moğol yönetiminin temsilcisi olarak Muineddin Süleyman belirlendi. Uzun yıllar süren bu yönetim şekli, Muineddin'in yönetsel zaafı dolayısıyla daha kötü bir duruma geriledi. Mısır ve Suriye'de büyük bir güç haline gelmiş bulunan Memlük Devleti, 1277'de Muineddin Pervane'nin yardım istemesi dolayısıyla Anadolu'ya girdi, halkın da katılımı ile Moğol yöneticilere ve onlara destek veren gruplara karşı saldırılar başladı. Ancak Memlük hükümdarı Baybars'ın Anadolu'dan çekilmesi ile geri gelen Moğol

<sup>1</sup> Cahen, Claude, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, sf. 64-67.

<sup>2</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, 3. baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000, sf. 30 vd.

ordusu feci bir öç duygusuyla halkı kılıçtan geçirdi, Pervane Muineddin Süleyman öldürüldü.<sup>1</sup>

İsmi geçen sultan ve vezirlerin hemen tamamıyla dostluk kurmuş bulunan Mevlana, özellikle Muineddin Pervane ile yakın ilişkiye girmiş, bazen eleştirmek bazen de övmek amacıyla kendisinden eserlerinde de söz etmiştir. Kendisine ilişkin hikayelerden, Rükneddin Kılıçaslan ile yakınlığını, devlet adamlarının bazı devlet meselelerinde de kendisine danıştıklarını öğreniyoruz. Rükneddin Kılıçaslan'ın davet edildiği bir yere gitmek konusunda tereddüt etmesi ve Mevlana'ya danışması –ki Mevlana gitme dediği halde gitmesi ve zehirlenerek öldürülmesi- ile Pervane'nin Memlük sultanı Baybars ile anlaşıp Moğollara karşı gelmesi –ki bunu da onaylamamış ve sonunda halk büyük bir kıyım yaşamıştır-; devlet adamları ile en hassas konularda konuştuğunu ve pratik siyasal duruma uzak durmadığını gösteren örnekler olması bakımından önemlidir.<sup>2</sup> Hatta, Pervane'nin Moğollarla birlikte hareket etmesini şu sözlerle yermektedir: “Tatar’la bir oldun, bunu müslümanları kurtarayım diye yaptın ama bu Mısır ve Şam’da yaşayan İslamlara karşı bir duruştur. Dolayısıyla İslam’ın bekasına sebep olan şey, bu durumda onun zayıflamasına sebep olmuştur.”<sup>3</sup> Buna karşın Moğollarla girdiği ılımlı ilişkiler dolayısıyla kendisi de eleştiri alan Mevlana, onların bu başarısı için, “...fakirliklerindendi. Çıplaktılar, silahları yoktu, tüccarlarını Harzemşahlar kovup öldürüyordu. Onlar da bu azimle çalışıp her yeri elde ettiler. Ve şimdiki azametli durumlarında onları yok edecek olan yine halkın acizliği ve fakirliğidir. Anlasınlar ki bu kudret kendilerinden değil, Allah’ın inayetiyledir.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Spuler, Berthold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1957, sf. 85 vd. Ayrıca krş. Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana Celaleddin, Hayatı Eserleri, Felsefesi*, 5. basım, İnkılapYayınevi, İstanbul, 1999, sf. 4-5 ve Sevgi, H. Ahmet, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizi*, Erciyes Üni. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens. Yayınları, Kayseri, 1995, sf. 1-14; Sevgi, H. Ahmet, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Kayseri, 1994, sf. 7 vd.

<sup>2</sup> Ülken, H. Ziya, a.g.m., sf. 243-245.

<sup>3</sup> Mevlana, *Fihri Mafih*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, sf. 9-10 (bundan sonra Fihri Mafih).

<sup>4</sup> A.g.e., sf. 101-102.

Aynı şekilde Harzemşahların başına gelenleri, babasına yaptıkları kötülükler dolayısıyla bir karşılık olarak anlamaktadır. Bu anlamda Türkmenlerin ve Karamanoğlu beylerinin tepkisini çekmiştir. Fakat bu, Mevlana'nın Moğolların tarafında durduğu anlamına gelmez. O ancak reel politik durumdan hareket etmenin ve toplum yararının gözetilmesinin peşindedir. Zira Moğol işgalini her fırsatta yermekle kalmaz, onların malının müslümanlara helal olduğunu ve onlara itaat etmenin puta tapmaktan farksız olduğunu söyler.<sup>1</sup> Aynı şekilde Moğollara yollanan bir grup devlet adamının faaliyetlerinin başarılı olmasını<sup>2</sup> ve Moğolların yarattığı terör, korku ve zulüm ortamının hükümdarlar tarafından ortadan kaldırılmasını<sup>3</sup> dilemektedir. Mevlana'nın gerek Selçuklu gerekse Moğol idarecilerle iyi ve ılımlı ilişkiler geliştirmesi, bu anlamda bazı araştırmacılar tarafından *menfaat temelli bir ilişki*<sup>4</sup> olarak adlandırılmışsa da, gerçeğin böyle olmadığı ve sırf halkın rahat ve huzurunu gözetilen bir uygulama olduğu düşüncesindeyiz.

Kaldı ki Mevlana, bu yoğun çalkantılı dönemde halkın umut kapısı olmuş, onları ruhen ayakta tutmaya gayret etmiş ve birlikteliklerini muhafaza etmelerini öğütlemiştir. Bu yolda şiirlerinin geniş kitlelere ulaşması bir avantaj teşkil etmiş, o da her kesimden halka sevgi ve dostluk göstererek kendi etrafında toplamıştır. Bu insanların onun yahut bir başka şeyhin etrafında toplanmasının sebepleri, feyz almak, bir gruba üye olmak ve bundan dolayı da toplumsal konularını garanti altına almak olarak anlaşılabilir.<sup>5</sup> Buna benzer bir yapılanma, Halife Nasıruddin Dinullah'ın, Mısır Şii hilafeti ve Batını yayılmasına karşı sünni temeller üzerine inşa edip devrin müslüman hükümdarlarını da katılmak için davet ettiği fütüvvet teşkilatında da görülür. Bu hükümdarlardan ikisi, I. İzzettin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat'tır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sevgi, H. Ahmet, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, sf. 14-15 (bundan sonra Devrin Örf ve Adetleri).

<sup>2</sup> Mevlana, *Mevlana Celaleddin Mektuplar*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999, 8. mektup, sf. 18-20 (bundan sonra Mektuplar).

<sup>3</sup> Mevlana, *Mevlana Celaleddin Mektuplar*, 61. mektup, sf. 94.

<sup>4</sup> Kayaoğlu, İsmet, "Sultan-Mevlevî İlişkilerine Genel Bir Bakış", *10. Milli Mevlana Kongresi* (2-3 Mayıs 2002) *Tebliğler*, c. 1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 35-49.

<sup>5</sup> Sevgi, H. Ahmet, *Devrin Örf ve Adetleri*, sf. 27-29.

<sup>6</sup> Sevgi, H. Ahmet, a.g.e., sf. 24.

Bu örnekle Anadolu'daki güvensizlik ortamı ve bir gruba üye olmanın önemi daha iyi anlaşılabilir.

Oldukça fakir düşen halk, yönetim mekanizmasında hiçbir Türkün yer almamasından da rahatsız olarak idareyi düşman kabul edip, kendi içinden gelecek bir kurtarıcıya bel bağlamıştır. Mutlak bir güç sahibi ve halk desteğini almış bir hükümdar özlemi Mevlana'da da görülür.

### III. BÖLÜM: MEVLANA'DA SİYASET FELSEFESİ PROBLEMLERİ: HÜKÜMDAR, ADALET VE HÜRRIYET

#### a. Genel Olarak Siyasete ve Devlete Yaklaşımı

Temel olarak siyaset ve siyasetçi algısı, Mevlana'nın insana ve ahlaka yaklaşımında belirginleşir. Kendi başına bir çalışmanın konusunu teşkil edecek kadar derinlikli bir konu olarak ahlak ve kamil insan (*insan-ı kamil*) tasavvurunu burada, siyasetle ilişkiye girdiği noktalar itibarıyla ele alacağız.

İslam, bir sistem olarak, yaşamın tüm alanlarına nüfuz etme eğiliminde ve iddiasındadır. Yalnızca dini düzenlemeleri değil aynı zamanda toplumsal yaşamın hemen her alanına, bu arada siyasete de müdahale etmek ve bu konuda karar almak, düzenlemeler yapmak istegindedir.<sup>1</sup> Ancak oryantalist veya Batılı tanımlamalardan farklı olarak din-devlet ayrımı bulunmadığından İslam'da, hukuki olanla ahlaki olan birbirinden ayrı alanlarda ele alınmazlar.<sup>2</sup> Tam da Mevlana'nın düşüncesine uygun olarak, ahlaki olan bireysel olduğu kadar toplumsaldır da, dolayısıyla siyasal alan, bireyin ahlak ilkelerinin doğrudan etkisi altındadır. Kaldı ki İslam'da din-devlet ayrımının olmaması, dinin devleti, kendisine giden yolda bir araç olarak kullandığı, dinin itaat zeminin tam olarak tesis edilmesi anında ortadan kalkacak bir otorite ve hüküm aracı olarak da yorumlanabilir.<sup>3</sup>

*Siyaset* kelimesinin kökü, Arapça *sasa* fiil kökündendir ve *yönetmek*, *gözetmek*, *yetiştirmek* anlamlarına gelir. *Siyaset*, kelime anlamı olarak insanların yararını temin eden sanat olarak kullanılır.<sup>4</sup> *Siyaset* felsefesinin İslam düşünce tarihindeki yol alışı özetlediğimiz bölümde belirttiğimiz üzere, Farabi, İbn-i Sina gibi felsefecilere göre daimi mutluluğun, Gazali gibi kelamcılara göre ise dini ve dünyevi kurtuluşun temini ancak siyasetle, huzurlu bir toplumsal yaşamla mümkündür. Bu anlamda din ile dünya,

<sup>1</sup> Arkun, Muhammed, "İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme illa Lillah", *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 47-73.

<sup>2</sup> A.g.m., sf. 49.

<sup>3</sup> Fazlurrahman, a.g.m., sf. 13.

<sup>4</sup> Neccar, Fevzi M.; a.g.m., sf. 23.

siyaset ile din ilimleri bir araya getirilmiş olur.<sup>1</sup> Temel olarak ortada bir ayırım yoktur, bu iki sfer, bir aynı gerçekliğin iki farklı görüntüsünden, bir aynı hakikate giden yolun farklı iki rotasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla dinin öngördüğü bir yaşam bireysel olarak kabul edilip toplumsalın dışına itilemez, siyaset; bireysel ahlakın toplumsal yasa ile temasa geldiği noktadır.

Mevlana'nın devlete, siyasete ve ideal siyasetçi tipine ilişkin daha detaylı bir anlama, ancak onun insanın ahlaken mükemmel bir seviyeye gelmesine dair söylediklerini incelemekle mümkün görünmektedir.

Mevlana *Fihi Mafih*'te "İnsan eşrefi mahlukattır, onu şerefliendirdik der Allah, hatta o iki aleme bedeldir. Yapması gereken, yerin ve göğün kabul etmede tereddüt ettiği o emaneti kabul ettikten sonra, bedeli mukabili kullanmaktır. O emanet Allah'ı bilmekse... bunun yolu akıldan geçer."<sup>2</sup> der ve akıl sahibi olmayı iyi ile kötüyü ayırmada ölçü olarak koyar. Bunun anlamı, aklın dinle desteklenmesi gerektiği ve bu tür verilerle donanmış bir akılla dünyayı düzenlemek zorunluluğudur.<sup>3</sup> Ahlakın, yaratılış (*hulk* veya yaratma anlamında *halk*) kelimesi ile aynı kökten olduğu ve insan doğası, huyu anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa, eylemlerin ve karar sürecinde öne çıkan iradenin bu yaratılıştan bağımsız olamayacağı anlaşılmış olur.<sup>4</sup>

Doğası bakımından mükemmel, en üst ahlaki ilkelerle donanmış insan, bir çok filozofun ilgisini çekmiş ve araştırma konusunu teşkil etmiştir. Örneğin Antik düşüncede insan, düşünen yahut toplumsal hayvan, kendi değerini kendisi belirleyen bir varlık olarak tanımlanırken, Descartes insanın basitçe akıllı bir varlık olarak tanımlanamayacağını zira *hayvan* ve *akıl*

<sup>1</sup> Subaşı, Necdet, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü/Euroagenda*, sayı 2001/2, ss. 237-260.

<sup>2</sup> *Fihi Mafih*, sf. 23 vd.

<sup>3</sup> A.g.e., sf. 25.

<sup>4</sup> Yeniterzi, Emine, "Mevlana'nın Eserlerinde Ahlaki Unsurlar", *X. Milli Mevlana Kongresi* (2-3 Mayıs 2002) *Tebliğler* içinde, c.1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 327-342.

kavramlarının da araştırılıp detaylandırılmaya muhtaç olduğunu belirtir. De la Mettrie'ye göre insan *makina* iken, Marx'a göre *ekonomik* bir varlıktır.<sup>1</sup>

İslam düşünürlerinden Kindi insanı, ölümsüz bir öz olarak ruh aleminden madde alemine düşmüş bir varlık olarak Platoncu bir bakışla tanımlarken, Farabi, Aristotelesci bir düşünceyle insanı kozmosun küçük bir örneği, mikrokozmos olarak tasarlamaktadır. İbn-i Sina ise ruhla bedeni bir değil iki varlık olarak düşünür zira ruh beden ölümünden sonra da yaşamını sürdürebilmektedir. Gazali onun varlıklar arasında ahlaken en üst seviyede bulunduğunu vurgulayarak, hakikatin bilgisini elde edebilecek yegane varlık olarak tanımlar. Tanrı'nın bilgisine ulaşmak yolundaki insanın buna ancak Faal Akıl vasıtasıyla erişebileceği ve dolayısıyla rasyonel bir varlık olduğunu ileri süren İbn-i Bacce; İbn-i Sina'nın tersine beden ölümü ile varlığı sona erecek bir ruha sahip olarak insanı tanımlayan İbn-i Rüşd ve insanı içinde yaşadığı kültür, tarih ve toplum ile açıklamak yolunu seçen İbn-i Haldun da bu konuda düşüncelerini ileri sürmüş düşünürlerdendir.<sup>2</sup>

Mevlana'nın, mikrokozmosik alem tasavvuruna katıldığı söylenebilir. Tasavvufta kullanıldığı anlamıyla insanın mikroalem olması; tüm yönleriyle alemin insanda seyredilebilmesi, varlığa ilişkin tüm yansımaların görülebileceği bir varlık olması, bütün alemlerin bir bütünü, birleşmiş hali olmasıdır.<sup>3</sup> Mevlana ise bu düşünceye iştirak etmekle birlikte farklı bir yorumla insanı *küçük* kabul etmez, alemin yanında küçük görünmesine karşın alemin tümü/kendisi kabul eder. Zira diğer düşünürlerin insanın görünüşüne bakarak ulaştıkları bilgiye o, insanın içine bakarak ulaşmaktadır, çünkü alemin tüm bilgisinin onda içkin olduğunu düşünmektedir.<sup>4</sup> Bu anlamda önemli olan insanın iç dünyası, karakteri, ahlak yapısı ve ruh-beden ayrımında bedeni değil ruhudur. Bu özellikleri bakımından insan Mevlana'da, bir yanıyla hayvanlara diğer yanıyla meleklerle yakındır.<sup>5</sup> Bu, insana dünyevi

<sup>1</sup> Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993, sf. 22 vd.

<sup>2</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., sf. 26-29.

<sup>3</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., sf. 43.

<sup>4</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., sf. 44.

<sup>5</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., sf. 33.

ve ilahi varlıklara/alemlere aynı kudretle yönelip temas edebilmesi gücünü verir.

Dolayısıyla ahlaki bir eylemin karşılığı ahlaki kavramlarla güzel veya çirkin olabildiği gibi ceza veya ödül olarak hukuki ve günah veya sevap olarak dini de olabilir. Böylece dinlerin birer sistem olarak hem ahlak hem de hukukla birlikte gelmesi anlaşılır olacaktır.<sup>1</sup> İslam dini de böyledir ve Mevlana ahlakı, iki değerli bir yapıda anlar. *İyi* veya *kötü* mutlak kavramlar olarak değil, rölatif, kişiye hatta canlı türüne göre değişen yapılarda anlaşılmalıdır. Bir şey insan için zehirken bir hayvan için gıda olabilir.<sup>2</sup>

“Demek ki dünyada mutlak kötü yok, bunu da bil ki kötü de kötülük de nisbidir.

“Dünyada hiçbir zehir, hiçbir şeker yoktur ki birine ayak öbürüne ayakbağı olmasın.

“Yılanın zehiri, yılanı hayattır, fakat insana nisbetle ölümdür.”<sup>3</sup>

Bu zıtlık, bir eylemin özü bakımından anlaşılıp doğru şekilde değerlendirilmesinde kilit bir önem taşır ve iyiyi anlamak için karşısına kötüyü koymak zorunda olmak, bu iki değeri de en üst seviyede anlamak demektir.<sup>4</sup> İyi ya da kötünün zıddıyla anlaşılması, Mevlana'nın da defalarca ve ısrarla vurguladığı bir olgudur. Kötünün varlığı bu anlamda bir sorun teşkil etmek bir yana ahlak sisteminin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. O olmadan iyi anlaşılabilir.<sup>5</sup>

Varlığın bu düzeyini anlamış veya varlığın hakikatini kavramış insan, Mevlana'da *kamil insan* olarak nitelenir. Tanrı'nın kendini bildirmek ve üzerinde bir ayna gibi yansımak için kullandığı insandır, ancak o; ilahlaşmış bir insan değil sadece Tanrısal iletinin seçtiği bir araçtır.<sup>6</sup> Hatta onun insani yanı gittikçe yok olacak ve Tanrı'da bir ve yok olacaktır.<sup>7</sup> Fakat kısaca söylemek gerekirse Mevlana'nın bu görüşleri Kur'an'da içerilmiş düşüncelerdir ve kamil insan olmak, ahlakta en üst mertebeye varmak;

<sup>1</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., sf. 116-117.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevi ve Şerhi*, c.4, (bundan sonra Mesnevi, yanında cilt ve beyit numarası).

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 4/65-68.

<sup>4</sup> A.g.e., sf. 122.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 4/116.

<sup>6</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., 46-47.

<sup>7</sup> *Mesnevi*, 2/1463-1464.



yaradılışının götürdüğü yolda ilerlemek, doğasına uymak anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Mevlana insanı, bu yöne kanalize etmektedir.<sup>1</sup>

İnsanın dini bir yola kanalize edilmesi, *sosyallaşma*, *terbiye edilme*, *eğitilme* gibi kavramları da beraberinde getirmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere insanın doğasında içkin bulunan ögeler yine de bir süreç sonunda ortaya çıkabilmektedirler. Aklın dinle desteklenmesi olgusu burada açıklığa kavuşmaktadır. Bireyin, bireysel yönü (benlik, akıl) ile toplumsal yönü (ahlaklılık) ancak devlet durumunda (en üst düzeyde sistemli toplumsal yapıda) telif edilebilir.<sup>2</sup> Zira, birey toplumla aynılaştıran bir terbiyeye maruz kalırsa, ondan kopmak veya ona muhalefet etmek şöyle dursun, onunla bir ve bütün olarak hareket eder ve bu *tevhid* düşüncesinin de temeldir.<sup>3</sup> Bu türden bir terbiyenin iki yararı vardır ki, ilki insanın bireysel ihtiraslarını bir kenara bırakarak toplumla birleşmesi ve onunla olan tutarsızlıklarını yok etmesi, ikincisi bireyin iç alemindeki tutarsızlıkları yok ederek Tanrı ile bir olmasını sağlaması.<sup>4</sup> Başlıca belirtisi ise, bütün alemi ve varlığı Tanrı'nın görüntüleri, sıfatlarını yansıtan aynalar olarak görmek ve böylece de her varlığa saygı ile yaklaşmaktır. İnsan, bu yansıtıcı varlıkların en şerefli olarak nitelendiği için, insanı sevmek ve ona en yakın mesafede durmak gerekir. Bunu anlatan bir hadiste, topluluğun, toplu halde ve toplumla birlikte yaşamının rahmet olduğu belirtilmektedir.<sup>5</sup> Şu da belirtmeli ki, bu türden bir terbiye, bireyi toplumun üzerine, ortalama ahlakların üstünde bir yere yerleştirdiğinden toplumsallığın ve insanın doğasına içkin hakikatin bilgisine en yüksek seviyede hakim kimse de o olacaktır. Dolayısıyla bu kimse toplumun vicdanıdır, aklıdır.<sup>6</sup>

Mevlana'nın topluluk halinde yaşamı destekleyen sözleri, diğer tüm konularda olduğu gibi halka, halkın anlayışına yönelik, pratik kaygılar üzerinden bir anlatıma sahiptir. Bir gruba dahil olmak basitçe, düşmanların

<sup>1</sup> Yakıt, İsmail, a.g.e., 40-41.

<sup>2</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Mevlana'nın 'Sosyalleşme Terbiyesi' Hakkındaki Fikirleri", 3. *Milli Mevlana Kongresi* (12-14 Aralık 1988) *Tebliğler*, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 1989, ss. 173-188.

<sup>3</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Mevlana'nın 'Sosyalleşme Terbiyesi' Hakkındaki Fikirleri", sf. 176.

<sup>4</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan, a.g.m., sf. 177.

<sup>5</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan, a.g.m., sf. 179. Ayrıca krş. *Mesnevi*, 4/3294.

<sup>6</sup> Bilgiseven, Amiran Kurtkan, a.g.m., sf. 187.

gözünü korkutmak bakımından önemlidir.<sup>1</sup> Topluluk oluşturmak konusunda her konuştuğunda Mevlana, onu bir güç ifadesi olarak kullanmayı tercih eder. Mevlana'da toplum veya devlet teşekkülü; İbn-i Haldun'un asabiye kavramını hatırlatacak bir şekilde, insan doğasının gerektirdiği bazı ihtiyaçları yerine getiren bir araç olarak değil, onu koruyan, düşmanlara karşı güvenli kılan bir sığınak gibidir. Hatta bir örnekte, yıkılmak istenen bir toplumun önce içine sızılması gerektiği ve dost görünürken onları birbirlerine düşürmenin yolunu anlatmaktadır.<sup>2</sup> Bu durum, ima yoluyla o günkü Anadolu'nun siyasi bölünmüşlüğü ve birlik olmanın önemini de anlatır mahiyettedir.

Fakat şu farkla ki, sıradan insanın zenginliğe, devlet başkanlığına, hükümdarlığa özenmesi onaylanır türden bir istek değildir. Devlet, insanlara iyilik etmenin ve toplumsal yaşama katkıda bulunmanın en kolay fakat en zorlu yoludur.<sup>3</sup>

“Biz, ben diye dostu incitme de dost, sana düşman olmasın.

“Halka ya Tanrı'n için hayır yap, ya da canının rahatı için.

“Böyle yap da gözün boyuna dost görsün, kinle gönlüne kötü bir zarar gelmesin.”<sup>4</sup>

Bu, sıradan insanın yapabileceği bir iş değildir. Zira devleti elinde tutan kişiye öğüdü, halka ya kendi canının rahatı için ya da Allah için iyilik etmektir. Görev zorludur çünkü, iyilik ettiğinde, çok çalışmasına karşın hem halkın hem de Allah'ın rızasını kazanacakken, kötü bir yönetim gösterdiğinde ise bu ikisinin birden gazabına/öfkesine maruz kalacaktır. Kaldı ki elde tutulan devlet ve onun güç ve zenginlik kaynakları, bir hayal gibidir. Sonsuza kadar kendisinin olmayacak bu kudret, elinde geçici bir süreliğine tuttuğu bu zenginlik; kişinin başına bela da olabilir.<sup>5</sup> Sebebi açıktır: İnsan, elindekinin verdiği gücü, kendinde bir kudret, mutlak bir hakimiyet elde etmek olarak yorumlamak eğilimindedir. Ona göre “...padişahların nefsi kuvvetlenip ejderha gibi olur. Onlarla konuşup onların dostluğunu ve mallarını kabul eden

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 2/2150-2153.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 2/2165-2200.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 4/1330.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 4/1978-80.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 4/2739.

kimse, mutlaka onların keyfine göre konuşur.”<sup>1</sup> Bunun sonucu Allah’a karşı kendisinin de bir güç olduğunu iddia etmektir (Mevlana buna benlik iddiası der) ki, yaşanabilecek en büyük yanılgıdır.<sup>2</sup> Bu durumun ciddiyetinden hareketle, genel tasavvuf düşüncesine uygun olarak dünya ve ona ait her şeyin geçici ve içi boş bir eğlence olduğundan söz eden Mevlana,<sup>3</sup> devlet ve siyasetin yalnızca huzurlu bir toplum yaşamının imarı için zorunlu olduğunu belirtir.<sup>4</sup> Aksi takdirde, siyaset kendinde bir değer değildir.

Mevlana, bir yandan insanları siyasetten ve hükümdar olmaya heves etmekten alıkoymaya çalışırken, yukarıda belirttiğimiz gibi, diğer yandan da kamil insanın ahlakına uygun olarak toplumun vicdanı ve akli olmak sorumluluğundan da kaçmamaktadır. Gündelik siyasetle yakından ilgilendiği ancak olaylara toplumsal birlik ve halkın refahı açısından baktığı da açıktır. Henüz Moğol orduları Anadolu’ya girmemişken ve Muineddin Pervane’nin onlarla yakınlığı somutlaşmamışken, etrafındakilere umut vermiş, her türlü sonuca hazırlıklı olmalarını tavsiye etmiş ve Muineddin Pervane’ye düşmanla bir olmak yolundan dönmesi konusunda öğütlerde bulunmuştur.<sup>5</sup> Ancak Selçuklu’nun yenilmesi ve Moğol işgalinin başlamasının ardından, içlerinde bir müslümanın bulunması ve halka uygulanan zulmün hafifletilmesine yardım etmesi konusunda Muineddin Pervane’ye güvenini bildirmekten ve görünüşte kötü olan bir işin aslında Tanrısal inayetin ve iyinin sembolü olduğunu söylemekten çekinmemiştir.<sup>6</sup> Aynı şekilde *Mektuplar*’ından öğrendiğimiz kadarıyla, devrinin hemen tüm sultan, vezir ve yüksek tabaka idarecileriyle yakın ilişkisi vardır ve mektupların hemen tamamı bir işin halledilmesi ya da bir güçlüğün giderilmesi isteğiyle kaleme alınmıştır.

Gündelik siyasetin bu kadar içinde bir kişi olarak Mevlana, Babai İsyanı’ndan neredeyse hiçbir yerde söz etmemektedir. Gazali’nin, Batını tehlikesini daha fazla önemseyip Haçlı Seferleri’ne değinmemesi benzeri bir

<sup>1</sup> *Fihi Mafih*, sf. 15-16.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 4/2760.

<sup>3</sup> Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1974, sf. 51-52.

<sup>4</sup> *Fihi Mafih*, sf. 223.

<sup>5</sup> A.g.e., sf. 11.

<sup>6</sup> A.g.e., sf. 18-19.

durum söz konusu olsa da, Mevlana'nın bu denli ses getirmiş bir halk hareketinden söz etmemesi ilginçtir. Bazı araştırmacılar bu durumu; ayaklanmanın bir köylü ve Türkmen ayaklanması olması yönüyle, Farsça konuşan, başkentte oturan ve gerek devlet adamlarına gerekse de zengin tüccarlara yakın bir grup olarak Mevlana ve etrafındakilerin ilgisini çekmesinin beklenmemesi gerektiği teziyle açıklamışlardır.<sup>1</sup> Ancak Mevlana'nın, etrafında en çok fakir ve kimsesizleri bulundurduğu düşünülürse, konunun gizemini koruduğu söylenebilir.

### **b. Hükümdarlık ve Otoritenin Tesisi**

Toplumunu organik bir yapıda tanımlayan Mevlana, bedeninin liderinin /merkezinin baş olması gibi halife veya hükümdarın da toplumsal yapıda baş mesabesinde olduğunu ifade eder. Hükümdar liderdir ve geriye kalanların sağ esen olması ancak onun altında ve bir olmaları ile mümkündür.

“Şu ölüp gidişin, solup dağılışın, başı, başbuğu bırakmandandır.

“Usanç, nekeslik, bizlik, benlik davasına düşüp ululanmak yüzünden baştan, başbuğdan baş çekiyor, kendini baş etmek istiyorsun.

“Hani yükten kaçan, başını alıp dağlara giden eşek gibi.”<sup>2</sup>

Toplumuna lider olmak hırsıyla öne geçmek isteyenleri yeren Mevlana, geride kalmanın öndeki ışık kaynağından faydalanmanın en iyi yolu olduğunu belirtir. Hükümdar, liderdir, komutandır, ilim ve bilgi kaynağıdır; kısaca toplumun önünü aydınlatan bir ışık kaynağı gibidir.<sup>3</sup> Ona göre hükümdar bir kutup gibidir, bedendeki akıldır; halk ise diğer organları oluşturmaktadır. Bu organların akla oranla durumları, halkın hükümdara göre durumunu açıklamaktadır.<sup>4</sup> Peygamber gönderilmemiş hiçbir toplum olmaması gibi hükümdarsız bir toplum da olamaz, dolayısıyla bu makam, otorite makamı olarak düşünülmüş ve temellerini Tanrısal bir ögede bulmuştur.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, a.g.e., 31-69.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 4/1994-6.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 4/1697-99.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 5/2342.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 2/3715-20.

Klasik İslam siyasetinde, halife Allah'ın değil peygamberin halifesi olarak tarif edilir. Bu anlamda seçilmesi ve halkın onayını/bağlılığını alması gerekir.<sup>1</sup> Dolayısıyla o, otoritesini peygamber gibi Allah'tan değil, halktan ve halkın biatından almaktadır. Bu biat hem devletin hem de dinin işlerine dönüktür. Dolayısıyla hukukla ilgili işlerde halife, şeriate uygun hükümler verir. Fakat bu makam ve otorite kudreti ona insanüstü bir yetke veya konum bahşetmez, o, sıradan insandan –yönetmelikleri dışında- farksızdır. Bir biat, seçim ve onama sürecinin sonunda bu makamı elde ettiğinden denetime de tabiidir. Görevlerini yerine getiremediğinde uzaklaştırılıp yerine bir başkası getirilir. Dolayısıyla halifenin görevi elde etmesi süreci, aklidir ve dinin gereklerinden değildir. Ancak toplumdaki birliği muhafaza etmek bakımından zorunlu görünür. Kaldı ki onun göreve getirilmesinde belli bir yöntem yoktur, toplumun o dönemdeki koşulları belirleyici ögedir.<sup>2</sup> Bu genel çerçevede içinde bazı farklı yorumlar da söz konusu olmuştur. Tabersi, halife yahut melikin yalnızca bir temsilci olarak o makamda bulunduğunu bildirirken, Maverdi aynı düşünceye ilaveten hilafetin bazı dönemlerde babadan oğula geçebileceği vurgusunu yapar.<sup>3</sup> Fakat temel olarak yukarıda anlatılan çerçevede muhafaza edilmiştir. Allah'ın mülkü/devleti zalime değil, iyiye verdiği ancak kişinin zaman içinde kötü olduğu düşüncesinde olan Maturidi, yöneticinin ayırdedici nitelikleri olarak güç, iktidar ve akıl sahibi olmayı sayar ve bunların da Allah tarafından seçilmiş kişilere verildiğini ifade eder.<sup>4</sup>

İslam düşüncesinde *ulu'l-emr* tabiriyle kastedilen ise alimler ve din bilginleridir. Müfessirlerin hemen tamamı, bu terimi bu anlamıyla almış ve din ile dünyevi yönetimi birbirinden ayırmışlardır.<sup>5</sup> İhtilafa düşülecek her hangi bir konuda başvurulacak kişiler Maturidi'ye göre alimler, fıkıhçılar, komutanlar ve hayır sahipleridir.<sup>6</sup> Ulu'l-emr, önceleri sahabe iken sonradan

<sup>1</sup> Mücahid, Huriye Tefvik; a.g.e., sf.61 vd.

<sup>2</sup> Mücahid, Huriye Tefvik; a.g.e., sf.61-62.

<sup>3</sup> sf. 288 vd.

<sup>4</sup> Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, sf. 290.

<sup>5</sup> Çalışkan, İsmail, a.g.e., sf. 294 vd.

<sup>6</sup> Aynı yer.

toplumun önde gelenleri bu yeri almıştır.<sup>1</sup> *Nisa Suresi* 4/59 ve 83. ayetleri ile *Tevbe Suresi* 9/122. ayeti gereğince bu kavram, hem halkı hem de yöneticileri bağlayıcı bir yapı arz etmektedir.<sup>2</sup> Halkın kendi arasında, halkın yönetici ile ve yönetim kademesinde oluşabilecek her hangi bir uyuşmazlıkta bu alimlere danışılması önerilmektedir. Mevlana'nın toplumsallık düşüncesinde bu noktada yöneticiler, yönetilenler ve alimler olmak üzere üç sınıfı bulunduğunu ve uyuşmazlıklar ve danışma gerektiren konularda hükümdar da alimler sınıfı ile ilişkiye girer ve onların hakemliğine başvurur. Bu, alimlerin; yöneticilerin de üstünde bir yerinin olduğunu ifadesidir.<sup>3</sup>

Bu genel bilgilerden sonra Mevlana'nın hükümdar anlayışının, bazı bakımlardan bu görüşlerle uyuşmadığı görülecektir. Yukarıda hükümdarın bedenini başı ve halkın ise diğer organlarla kıyaslandığını belirtmiştik. Bu kıyasta, önemli olan bu farklılığın sözü edilen öğelerin doğalarına içkin bir durumda bulunmasıdır. Halka öğüt verirken, 'hükümdar olamadıysan bari kul ol, kul olmayı becer veya 'peygamber değilsen ümmet ol'' derken Allah'ın insanlara belli doğal yetiler bahsettiğini ve bunların ötesinde bir gücün söz konusu olmadığını belirtir.<sup>4</sup> Herkesin bir çoban ve herkesin sürü olduğunu söylediği bölümde, yöneticileri çoban halkı ise sürü olarak niteleyip herkesin üstüne düşen sorumluluğu ve sahip olduğu hakları en basit ve açık haliyle anlatmaktadır.<sup>5</sup>

Hükümdarı tanımlarken verdiği şu örneğe oldukça çarpıcıdır: "...pislik, namazsızlık, namaz, küfür, İslam, şirk ve tevhid bunların hepsi Tanrı'nın indinde iyidir...ülkesinde zindan, asmak, hil'at, mal, mülk, düğün, davul ve bayrak bulunan bir padişah için bunların hepsi iyidir ve nasıl hil'at saltanatın kemalini gösterirse asmak ve zindan da aynen bunun gibidir."<sup>6</sup> Hükümdara ilişkin ne söyleyecek olsa onu Tanrı yahut Tanrısal bir kudret ile kıyaslaması ilginçtir. Zira belirtildiği gibi hükümdarlık Tanrı vergisi bir

<sup>1</sup> Ahmed, Manzooruddin, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, ss. 75-104.

<sup>2</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

<sup>3</sup> Çelebi, Nilgün, "Fihi Mafih'i Okumak", 2. *Milletlerarası Mevlana Kongresi*(3-5 Mayıs 1990) *Tebliğler*, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 1991, ss. 125-130.

<sup>4</sup> *Mektuplar*, sf. 31.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 3/479-80.

<sup>6</sup> *Fihi Mafih*, sf. 49.

lütüftür, kimse ordu veya para ile hükümdar olamaz, o özü gereği hükümdardır.<sup>1</sup> Fakat Mevlana'nın kafasındaki itaat kavramı, bütünsel bir mahiyettedir. Ona göre hükümdara itaat etmekle, peygambere veya şeyhe itaat etmek arasında özü bakımından bir fark yoktur. Peygamber karşısında kendinden geçmek, hükümdar karşısında kul olmak ve şeyhin sözleri ile benliğinden sıyrılmak; bir aynı ilkenin sonuçlarıdır.<sup>2</sup>

Bu türden bir temellendirme, otorite ve itaatin merkezini hükümdar-tebaa ikiliğinde, tebaaya kaydırmakta ve sadakat ve itaatin hükümdarın hükmü ile doğrudan bir ilişkiye girmesine gerek kalmaksızın ve ondan önce olarak kulun hükümdara ve hüküm makamına bakışında kendisini belli etmesini sağlamaktadır. Hükümdar nasıl bir yönetim sergilerse sergilesin, kul zihnindeki, mutlak kudrete sahip hükümdar imgesine dayanarak, Tanrı imajı ile desteklenmiş hükümdar düşüncesine mutlak bir itaat ve sadakat gösterecektir.<sup>3</sup>

Mevlana'nın en temelde, tüm iradenin ve mülkün sahipliğini Allah'a verdiğini anlıyoruz. Mesnevi, bu türden anlatımların örnekleriyle doludur. Ona göre savaşa girmek de fethetmek de Allah'ın takdiri ve iradesiyedir.<sup>4</sup> "Attığında sen atmadın"<sup>5</sup> ayeti en sık alıntılanmış ayetlerin başında gelir ve kişinin insani yaşam alanında da tek başına olmadığını ve tüm fiilerinin Allah tarafından bilinip sebeplendirildiğini ileri sürmektedir. Oldukça geniş bir yer ayırdığı bu meseleyi; Allah'ın lütfundan da gazabından da kaçınmanın mümkün olmadığı, adeta güneş gibi, ondan ne gelirse gelsin yeryüzünün onu kabul etmek zorunluluğu ile, yer kürenin güneşin tüm etkisine açık oluşu ile karşılaştırmaktadır.<sup>6</sup> Ancak ilgi çekici bir değerlendirme olarak, padişahın da, yaptığı eylemlerden sorumlu tutulamayacağını ve lütuflarını da cezalarını da adeta Tanrı'dan geliyormuş gibi sorgulamaksızın kabul etmeyi önermektedir.<sup>7</sup> Hükümdarlığın Tanrısal bir öge olarak sunulduğu bu noktada,

---

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 2/3210-3213.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 2/2530.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 1/3640-3660.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 3/4490-4512.

<sup>5</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Enfal 8/17.

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 3/440-455.

<sup>7</sup> *Mesnevi*, 4/2933-2950.

yöneticinin uygulamalarının denetimden uzak olması doğaldır. Tanrısal kudretle donanmış ya da O'nun özünden pay almış bir hükümdar, verdiği kararlarda doğası gereği yanılmaz olacaktır. Zira hükümdar dünyada Hz. Muhammed'in halifesi olarak durmaktadır. Ancak Mevlana'nın bu tasarımı, Şii düşüncenin *masum imam* tasarımından farklı olarak, mutlak bir olguyu vurgulamaktan çok dönemin siyasal etkilerinden çıkarsanmış bir düşünce gibi durmaktadır.

Hükümdarın gücü ve otoritesi o kadar geniş ve büyüktür ki, sıradan insanın onunla kıyaslanması bile lüzumsuzdur. Verdiği katır ile deve örneğinde, katırın sürekli tökezleyip yere düşmesi fakat devenin hiç düşmeden yürümesinin sebebi olarak, devenin yaratılışı gereği daha yüksekte/yüceden bakması ve katırın o dar görüşü ile bunun hikmetini kavrayamayacağını anlatır.<sup>1</sup> Neden birinin katır, diğerinin deve olarak yaratıldığı sorgulanamaz, her ikisinin sahip olduğu avantajlar Tanrı tarafından verilmiştir ve O'nun takdiri sorgulanamazdır. Dolayısıyla “taç onundur, insana düşen ancak kemer takmaktır; hüküm sahibi odur ve sıradan insana düşen ona itaat ve sadakat göstermektir, kulluk kemerini takmaktır.”<sup>2</sup> Mal, mülk, sevgi, zafer, vs. her şey O'nun lüftuyudur ve bunu elde etmek için çalışıp çabalamak yersiz ve faydasızdır.<sup>3</sup>

Her kişinin, önceden belirlenmiş doğası ve bu doğanın kaldıracabileceği bir yük vardır ki Allah'ın, kuluna yüklenemeyeceği yükü vurmadiği bir çok kez vurgulanmaktadır.<sup>4</sup> Her bireyin sahip olduğu sınırlar ve payeler ezelde, Tanrı tarafından belirlenmiştir. Aynı şekilde ve bu ilkenin tersten okunmasıyla, Tanrı tarafından verilmiş/belirlenmiş bu payeler insanları, aslında herkesi ve her şeyi yaratan tek bir varlığın gerçekliğine yöneltmek için vardır. Bu payeler, hakim, mahkum, emir, memur, alim veya padişah olabilir ve yalnızca insanlar arasındaki sınırları belirlemek ve Tanrısal yaratıyı daha iyi anlamak için vardır. Bunların Tanrı için bir önemi yoktur,

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 3/1747-1763.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 5/534.

<sup>3</sup> *Mektuplar*, sf. 4.

<sup>4</sup> Aynı yer. Ayrıca krş. *Mesnevi*, 5/2971-4103.



dolayısıyla o yükün altından kalkacak kimseye yük yüklenir. Bunun bilgisi de ancak O'ndadır.<sup>1</sup>

Mevlana'nın, yalnız padişahı Allah'la benzerlik kurarak yahut Allah'ı anarak anlatmaya çalışması değil aynı zamanda Allah'ı tasvir ederken de padişah figürünü kullanması dikkat çeker. Allah'ın, yüce, güçlü ve hakim bir padişaha benzetilmesi ve bu niteliklerin en üst noktada sahibi olduğunun belirtilmesi; aynı zamanda padişaha halkın doğrudan ulaşması, ona derdini söyleyebilmesi örneği ile de desteklenmektedir.<sup>2</sup> Burada hükümdara, adeta kulun Tanrı'yı aracısız ve kendi sınırlarının el verdiği bilmesi gibi bilinir olmasını tavsiye eder gibidir. Bu ifadesini, Farabi'nin siyaset düşüncesindeki Tanrısal bir yapı olarak doğanın taklit edilmesi fikri ile anlamak mümkün olabilir. İnsanın ulaşabileceği en iyi yönetim şekli, Tanrısal bir düzeneği taklitle mümkündür ve o doğadır.<sup>3</sup> O halde, siyasal düzenin taklit objesi doğa iken, hükümdarın benzemesi gereken varlık da Tanrı'dır.

Ona göre anlatılmak istenen şey makul/akılsal değilse, onu bir örnekle akılsal kılmak mümkün olur. Siyasal düzenin taklidi doğa iken, tanrısallığın örneği de padişahlıktır denebilir. Ancak Tanrı imgesine en yakın varlık olarak hükümdarın seçilmiş olması, bundan öte bir anlam taşımaktadır. Zira, insanlarda hükümdara karşı daha fazla ve köklü bir itaat –belki korku-duygusunu uyandırdığı görmezden gelinemez. Bu anlamda, biçim-içerik ayrımında, içeriğin biçimden bağımsız olamayacağı ve biçimin/örneğin de önemli bir yere sahip olacağı düşüncesini benimsemektedir.<sup>4</sup> Sözü geçen bu iki varlık; anlatılmak istenen varlık (öz, gerçeklik) ile onu temsil eden varlık (biçim, görünüş), varoluşları bakımından farklı olmalarına karşın, fonksiyonel açıdan bir aynı faydaya hizmet etmektedirler.<sup>5</sup> Amaç itaatin ve sadakatin tesis edilmesi ise, hükümdar ve Tanrı örnekleri bir aynı noktaya vurgu yapmaktadır. Bunun, görünüş-gerçeklik ayrımında alışıldık olandan farklı bir yorumlama olduğu söylenebilir. Zira bu iki kavram birbirinden ayrı

<sup>1</sup> Çelebi, Nilgün, "Fihi Mafih'i Okumak", sf. 129-130.

<sup>2</sup> *Fihi Mafih*, sf. 22-23.

<sup>3</sup> Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., 95-96.

<sup>4</sup> Çelebi, Nilgün, a.g.m., sf. 126.

<sup>5</sup> Çelebi, Nilgün, .g.m., sf. 127.

ele alınmakla birlikte, bir varlık içinde biraraya getirilmektedirler. Mevlana'nın bu düşüncesi, ayrı birer varoluşa sahip olmaları bakımından Platon'un görünüş-gerçeklik ayırımına, yalnızca birlikte buldukları durumda bir anlam içeriğine sahip olmaları bakımından ise Aristoteles'in madde-form ikiliğine benzemektedir.<sup>1</sup>

Kullandığı örnekler bakımından Mevlana'nın, topluma misal vermekten daha fazla bir amacının olduğunu söyledik. Konunun devamında insanlara, hükümdarın karşısında kendisini yok etmesini ve onun iradesine tümüyle teslim olması gerektiğini bildirmektedir.<sup>2</sup> Önemli bir vurgu olarak, topluma, her konuda ve her yerde hükümdara dönmesini, ona doğru durmasını önermektedir zira gerçeğin onda olduğunu bildirir.<sup>3</sup> Bunu, politik bir tavır olarak insanları birliğe ve bir ortak hükümdar üzerinde ittifak etmeye çağırısı olarak yorumlamak hatalı bir çıkarım olmayacaktır.

Mevlana'nın benzer biçimde hükümdarlara da öğütleri vardır ancak toplumun hüküm makamına duyması gereken saygı ve bağlılıkla ilgili bölümlere oranla daha az bir hacme sahip olduğu söylenebilir. Ona göre padişahların huyları kullarına geçer, onun arzu ettiği düzeni kurması, ancak kendinden ve yakın çevresinden başlayacak sistematik bir ilerleme ile mümkün görünmektedir.<sup>4</sup> Ne kadar güçlü ve dirayetli bir maiyet sahibi olursa, ne kadar dürüst bir kimse olursa hükümdara duyulan saygı ve bağlılık da o kadar güçlü olur.<sup>5</sup> Yapılmasını istediği işe ön ayak olmalı, halkın uymasını istediği kanuna önce kendisi uymalı, hüküm sahibi olmanın aynı zamanda çok zor ve tehlikeli olduğunu unutmamalı ve devletin, halkın sırtında bir yük değil onlara hizmet eden bir araç olduğunu her zaman hatırlamalıdır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Çelebi, Nilgün, a.g.m., sf. 125 vd.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 1/3114 vd.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 3/976-979.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 1/2832.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 4/3772.

<sup>6</sup> Sevgi, Ahmet, "Mevlana'nın İdarecilere Tavsiyeleri", *İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 1, Erciyes Üni. Yayınları, Kayseri, 1983, ss. 159-166.

Bu öğütler arasında, yaşam koşulları bakımından halktan ayrılmaması dolayısıyla halkın durumunu daha iyi biçimde anlayacağı,<sup>1</sup> halkın kendisinden tarafgirlik etmeksizin hüküm vermesini, haksızlık ve kötülük etmemesini beklediği,<sup>2</sup> bilgi ve görgü sahibi olması ve bunları yerli yerinde kullanması gerektiği,<sup>3</sup> halkını memnun etmesinin Allah'ı memnun etmek demek olduğu,<sup>4</sup> verdiği hatalı bir kararın ardında durmaması ve hatası gösterilince ona uyması gerektiği<sup>5</sup> ve çoğunluğun yararına hüküm vererek mümkün en fazla sayıda insanı mutlu etmeye çalışması<sup>6</sup> vardır. Fakat kabul etmek gereken bir önemli nokta olarak Mevlana, otoritenin temelini öncelikle tebaada kurmak düşüncesinden ve hüküm sahibinin emir ve uygulamalarının eleştiriye tabi tutulmasının muhtemel bir kargaşaya yol açacağı korkusundan hareket etmektedir. Bu düşüncenin, yaşadığı çağın gerçekleriyle ne kadar sıkı bir ilişkiyi işaret ettiği açıktır, kaldı ki aynı düşüncenin; en kötü yönetimin bile yetersizlikten iyi olduğu düşüncesinin, Gazali'deki açılımını yukarıda vermeye çalıştık. Dolayısıyla Mesnevi'nin yalnız bir yerinde (hergün bir hayvanı yiyen bir aslanın, akıllı bir tavşanın tuzağına düşmesini anlattığı hikayede), hükümdarın kötü bir yönetim sergilemesi durumunda görevinden uzaklaştırılabileceğini söylemesi şaşırtıcı değildir.<sup>7</sup> Bu hikayede o, halkına zalimce davranan ve adaletli yönetimden ayrılan bir hükümdarın (burada, ormandaki hayvanlara musallat olup hergün birini yiyerek toplum güvenliğini ortadan kaldıran aslan örnektir), ister güç kullanarak ister kurnazca bir yöntem takip edilerek görevinden uzaklaştırılabileceği ve toplum fertlerinin kendilerini herhangi bir düşmanca yaklaşıma veya adaletsiz bir yöneticiye karşı koruma kuvvetinin olduğu konu edilir.<sup>8</sup> Toplumsal kargaşanın o günkü zorunlu öncelikleri, halkın hükümdara başkaldırmasının değil ona itaat etmesinin temellerini oluşturmaktır; bundan dolayı yöneticinin görevinden

---

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 1/1398-1399.

<sup>2</sup> *Mektuplar*, sf. 214.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 5/2098.

<sup>4</sup> *Mektuplar*, sf. 22.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 1/3600.

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 4/2159.

<sup>7</sup> *Mesnevi*, 1/905-1394.

<sup>8</sup> *Mesnevi*, 5/738.

uzaklaştırılması konusuna Mevlana Mesnevi’de, yalnızca bahsi geçen beyitlerde ve iki kez değinmektedir.

Dolayısıyla Mevlana pratik siyasal gelişmelerini gözönünde tutarak halkın, savaş zamanı cesur, sükunet dönemi sabırlı olmasını; Moğol işgalinin başlarında vezir Muineddin Süleyman Pervane’ye onlarla bir olup müslümanlara zulm etmemesini, ancak ilerleyen zamanlarda bu zulmü önleyecek tek kişi olması dolayısıyla mümkün olduğunca halkın yararına çalışmasını öğütlemiştir. Yargı kararlarını tartışmaya açmamak için halkın kadılarına ve hüküm makamına sonsuz bir güvenle teslim olmalarını önerirken, bu makamdakilere de adaletin önemini vurgulayarak adil karar almaktan asla uzaklaşmalarını tembihlemiştir.

Mevlana’nın kaygısı öncelikli olarak halkı; bir ve mutlak hakim bir hükümdarın etrafında, başka hüküm sahiplerinin toplumu bölmesine izin vermeyecek mutlak bir gücün çevresinde toplamak ve ülkesini birlik ve bütünlüğün verdiği rahat ve huzur ortamına yönlendirmektir. Otoritenin tesis edilmesi, mutlak bir hükümdarın bir tirana dönüşme tehlikesi, hükümdar olacak kimsede aranacak nitelikler, görevi elde etmesi ve görevden uzaklaştırılması gibi problemler ancak daha sonra ele alınabilir.

### **c. Adalet**

Terim olarak adalet, hem sosyal hem de fiziksel olmak üzere varlıkları kapsar ve iyi dengelenmiş olmak, dengede olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Gerek dünyevi gerekse uhrevi/metafizik alanların önde gelen kavramlarından olan adalet, Tanrı’nın Kur’an’da kendisini adil olarak tanımlaması ve insanların da adil davranmasını istemesiyle daha fazla bir önem kazanır.<sup>2</sup> Adaletin bu anlamda, temelde doğanın ya da kozmosun yaratıldığı/üzerinde kurulu bulunduğu ana ilke olarak anlaşıldığı söylenebilir.<sup>3</sup> İleride

<sup>1</sup> The Encyclopedia of Islam, E.J. Brill, vol. 1, Leiden, 1986.

<sup>2</sup> Nisa 4/3,58, Zümer 39/69, Enbiya 21/47.

<sup>3</sup> Çalışkan, İsmail, a.g.e., 312.

göreceğimiz gibi adalet, dengedir ve bu anlamıyla da doğa ve topluma içkin bir yapısının olduğu düşünülebilir.

Hakkın hak edene verilmesi düşüncesinden hareket eden Mevlana, adaletin temsili olan bu dengenin hak kavramı ile açıklanması yoluna gider. Hak, sözlük anlamı itibariyle gerçek, sabit ve doğru olmak/olan anlamlarına geldiği gibi bir kimsenin sahip olduğu şey anlamını da içermektedir. Hak kelimesinin çoğulu hukuktur. Bu anlamda kelimenin önemli anlamlarından bazıları adalet, görev, ödev ve hükümdür.<sup>1</sup>

İslam düşüncesinde üzerinde en hassas biçim durulmuş konuların başında gelen bu kavram, çelişkili olarak, detaylandırılmamış ve daha çok yöneticinin bireysel uygulamalarına bırakılmış bir içeriğe sahiptir.<sup>2</sup> Toplumsal güvenliğin tesisi ve devamı için en temel başvuru kaynaklarından olan adalet, daha çok hükümdarlara verilen öğütlerin başında bulunmakla birlikte yöneticinin sağduyusuna terkedilmiş bir alana dönüşmüş ve/fakat yönetilenlerin hükümdara şartsız itaati ön şart olarak sunulmuştur.<sup>3</sup>

Siyasal ortamın, varlığını bir denge üzerinde sürdürdüğü ve bu dengenin yöneten ile yönetilen arasında var olduğu düşünüldüğünde, adalet; bu terazinin kefelerinin eşit ağırlıklara sahip olması anlamına gelecek yahut bu iki grubu bir diğeriyle eşit seviyede tutmanın en yetkin aracı olarak kullanılacaktır. Dolayısıyla yönetilenler hükümdara itaat etmek durumunda iken, hükümdar da yönettiği topluma karşı adil olmak zorunda kalacaktır.<sup>4</sup> Peygamber dahil tüm yöneticiler adaletle hüküm vermeye davet edilirler, adil yargılarını temiz ve çeşitli etkilerden uzak tutmak üzere mal ve mülk sahibi olmaktan imtina etmeleri yönünde öğütlenir ve kararlarında bağımsız ve adil olmaları bakımından yalnızca Allah'ın ilkelerine bağlı olmaları konusunda uyarılırlar.<sup>5</sup>

Adil olmayan hükümdara karşı gelinmesi veya *başkaldırma* ögesi, İslam düşünce tarihinin önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır.

<sup>1</sup> İslam Ansiklopedisi, *hak* maddesi, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, c.15, İstanbul, 1997.

<sup>2</sup> A.g.e., 315.

<sup>3</sup> Aynı yer.

<sup>4</sup> A.g.e., 313.

<sup>5</sup> Aynı yer.

Zemahşeri'ye göre zalim hükümdar, bu sıfatı dolayısıyla Allah'ın otoritesinin ve peygamberin hilafetinin temsilcisi olmaktan uzaktır ve onlara itaat etmek zorunlu değildir. Bu düşüncenin biraz farklı bir yorumunu Maturidi'de de bulmak mümkündür. Ona göre zalim hükümdara karşı gelmek bir zorunluluktur ancak gücün yetmediği yerde, bir başka yere göçmek gerekir. Bu da pasif bir direniş yahut itaatsizlik kabul edilebilir. Bununla birlikte, halkın seçtiği bir hükümdara baş kaldıranlarla savaşmak da dinsel bir ödevdir.<sup>1</sup>

Toplumda baş gösterecek bir kargaşalığın önüne geçmek için dile getirilen bu görüşler aynı zamanda sistemin devamını sağlaması bakımından da önemlidir. Kaldı ki bu amaçla hareket eden Gazali de bir başkaldırının, yeni bir hükümdarın seçilmesine kadar toplumu kaosa sürükleyeceği korkusu ile zalim hükümdara itaati salık vermiş ve değişmesini zamana bırakmıştı. Ancak Mevlana'nın bu konudaki görüşleri de yukarıda bahsedilen düşünürlerin görüşleri ile bazı farklılıklara sahiptir.

Mevlana'nın insana bakışı temel olarak sevgi üzerine kuruludur. Etrafındaki insanların, yaşanan karışıklıklardan bezginlik ve korku duyduğunun farkında olarak onları sevgi ve insanlık duygularıyla kucalamaya çalışır. Hatta bu durumu hümanist düşünce akımının öncüsü olarak niteleyen yazarlar da vardır.<sup>2</sup> Kendisi için en değerli varlık olan insanın, daha rahat, daha huzurlu yaşayabilmesi için bazen halka bazen de devlet adamlarına öğütler vermekten kaçınmamıştır.

*Zalim* hükümdarı tanımlarken, faydalı hiçbir iş yapmayan kimse olarak anlatır, *mazlumu* zalimin karşısına koyar. Mazlum, zalim karşısında hak sahibi olandır. *Adil* olan ise halkın yanında ve onun için çalışan kimsedir. Bunu yaparken de iradi bir edim öngörmez, ona bunu yaptıran Tanrı'dır.<sup>3</sup> Ona göre adalet Tanrı'dandır.

<sup>1</sup> A.g.e., 311.

<sup>2</sup> Melikoff, Irene, "Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlana'nın Hümanizması", *Mevlana: 26 Bilimadamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983, ss. 64-67.

<sup>3</sup> *Fihî Mafih*, sf. 82-83.

Hükümdarın adaletini tanımlarken, yöneticinin iyilik etmesini, sabırlı olmasını, suçlulara karşı adaletle davranması gerektiğini ve Tanrı'nın bile ilk defa işlenmiş bir suçla karşı tepkisiz kaldığını ve ancak tekrar edildiğinde ceza verdiğini belirterek; acele kararlar vererek adaletin yerine getirilmesi kaygısıyla cezalandırmaktansa bazen bekleyip pişman olmalarına zaman tanımanın adaletin ta kendisi olduğunu anlatır.

“Bir kötülükte bulundun mu kork, emin olma, çünkü ekilen bir tohumdur o, Tanrı onu bitirir geliştirir,

“Bir zaman onu örter, ondan pişman olmanı diler.

...

“Ömer haşa dedi, Allah, ilk suçta kahrını yağdırmaz, ceza vermez.

“Üstün lütfunu belirtmek için defalarca örter de sonunda, adaletini belirtmek için cezalandırır.”<sup>1</sup>

Hükümdar eğer iyilik etmek arzusuyla birisine bir şey vermek isterse, bunu o kimsenin o şeye ihtiyacı olduğu zamanda vermesi gerektiğini belirterek, zamanında yapılan iyiliğin adaletin göstergesi olacağını vurgular.<sup>2</sup> Kendi terimleriyle söylersek, adalet, bir şeyin yerini bulmasıdır.<sup>3</sup> Her şeyin yerli yerine konması, yukarıda sözünü ettiğimiz dengenin korunması anlamına gelmektedir. Hakkın hak edene verilmesi de böyledir, cezanın, suçla aynı türden olması da.<sup>4</sup>

Onun asıl üzerinde durduğu konu ise adaletli oluşun hükümdarın özünde bulunduğudır. Yukarıda Allah'ın bir lütuf olarak, seçtiği ve bu yükü kaldıracak yapıdaki kimseye hükümdarlığı bahşettiğinden söz edilmişti. İşte tam da bu anlamda, hükümdar adalet duygusunu içinde, doğasına içkin olarak taşır. Allah, insanı balçıktan yaratırken ona kendinden bir öz eklemiş ve canlı bir varlık haline getirmiştir. İnsan yaratılışı gereği Allah'ın bir örneği ve onun sıfatlarının suretlerini taşıyan bir varlıktır. Ona emanet edilen sıfatlardan ikisi

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 4/165-171, 727-731, *Mesnevi*, 5/3441.

<sup>2</sup> *Mektuplar*, sf. 64.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 5/3998.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 5/4001.

de, adalet ve riyaset (reislik, liderlik, hükümdarlık)'tir.<sup>1</sup> Bir insan adaletsiz davranıyorsa, huyuna aykırı davranıyordur, karakterinin gerektirmediği şekilde davranması kişinin zulmetmesi demektir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Allah, balıktan yaratıp bir canlıya dönüştürdüğü insanın karakter özellikleri arasında kötülüğü eklememiş, kötü davranmaya insan kendisi yönelmiştir.

Bu anlamda hükümdar bir kimseye bir şey verdiğinde diğerine vermezlik etmez, bu onun doğasına aykırıdır. Halkına yaptığı iyilik ve bağışları yine onlardan topladığı vergilerle gerçekleştiren yönetici, toplumsal adaleti başka bir deyişle eşitlikçi bir paylaşımı sağlamış olmaktadır.<sup>3</sup> Dolayısıyla adalet bölüşmektir, hükümdar bölüşürücüdür, bölmek ve herkese eşit pay vermek adalettir. Bunda bir zorlama da yoktur zira olsaydı adalet olmaz zulüm olurdu ki, bu da Tanrı'nın korumasını reddetmek demektir. Hükümdarın adaleti Allah'ın koruması altındadır.<sup>4</sup> Bu koruyucu ilke, Allah'ın hükümdara kendi özünden verdiği paydır. Tanrı'nın yarattığı her insana bu özden bir miktar vermiş olması dolayısıyladır ki, herkeste bu duygu, bu kavrayış mevcuttur ve insanın bir uygulamanın adil olup olmadığını anlamak için delil yahut açıklamaya ihtiyacı yoktur. Bir anlamda adalet, bir duygudur ve sezgiseldir.<sup>5</sup>

Mevlana'ya göre adalet, hikmete yönelmek, Allah'ın ilkelerini düşünmek ve onlarla eylemek, gerçeği, doğruyu aramak ve her şeyi yerine/olması gereken yere koymak tarifiyle özetlenebilir.<sup>6</sup> Bu türden bir kavramsal altyapının üzerine yerleştirdiği bazı örneklerle bunu anlatmak isterken verdiği fil yavrusu örneği oldukça çarpıcıdır. Yavrusunu yiyen avcıları parçalayarak öldüren bir filin hikayesi ona göre ilahi adaletin tecellisidir.<sup>7</sup> Bu hikayede suçun aynıyla/aynı türden bir ceza ile karşılanmasını adalet olarak sunan Mevlana, benzer bir hikayede adaletin *karşılıklılık* tanımını vurgulamaktadır. Bir kasap çırağı, borç et alan

<sup>1</sup> *Mektuplar*, sf. 143.

<sup>2</sup> *Mektuplar*, sf. 101.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 1/2363 vd..

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 4/1643 vd..

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 4/1644..

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 3, dibaçe.

<sup>7</sup> *Mesnevi*, 3/155-165.



müşterilerin adlarını yazarken, o sırada dükkandan bir parça eti kapıp kaçan bir kuşun adını da yazar.<sup>1</sup> Toplumsal ve doğal dengenin önemine vurgu yaparken Mevlana, bu bölüştürücü adaleti tüm varlıklara yayar ve ikinci önemli nokta olarak kuşun kaptığı etin bedelini kıyamete atfeder. Tekrar söylemek gerekirse, yöneten-yönetilen dengesi burada yaratan-yaratılan dengesine dönmüştür ve eşitlik/dengelilik durumunu korumak için yaratılan, hakkını Allah'tan alacaktır. Bu tıpkı, yaşlı bir kadının, ununu savuran rüzgardan şikayet etmek üzere Hz. Süleyman'a gelmesi, onun da rüzgarı zindana atıp, kadının kaybını telafi etmesine benzemektedir.<sup>2</sup> İyinin ve kötünün göreceli olduğu düşüncesi ile, adaletin; her şeyin olması gereken/doğasının gerektirdiği yere konması olduğu düşüncesini birleştiren Mevlana, "ayakkabı ayağıdır, külah başın!" demektedir. Kurban bayramının hayvanlar için bir ölüm günü fakat insanlar/inananlar için bir bayram olması, karganın gıda olarak kemik parçası ve pislik yemesi gibi, varlığın doğasına yönelmesi ve bu doğanın gerektirdiği gibi davranması adalettir.<sup>3</sup> Tanrısal adaletin simgesi, herkesin veya her şeyin eşiyile birlikte yaratılmış olmasıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla adaletsizlik; varlığı, doğasının gerektirdiği bir halin tersine zorlamak, hakkı hak edene değil haksız olana vermek veya suçu cezasız bırakmaktır.<sup>5</sup>

Bu noktadaki anlatımların öne çıkarılması, hayali bir dünya yaratmak istemekten çok evrenin bütününe içkin bir dengeliliği vurgulamak içindir. Bu dünyada, öte dünyada, bu ikisi arasında bir geçişlilik durumunda bu denge muhafaza edilir zira sistemin temelleri bunun üzerinde yükselmektedir. Ona göre bir toplum nasıl bir düzneye kavuşmak istiyorsa öyle yaşamaya gayret etmelidir. Fakat bu, alışıldık bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Zira ona göre eğer bir toplum iyi ve adil yaşam sürüyorsa bunun sebebi Allah'ın onlara iyilik vermesidir.<sup>6</sup> Aynı şekilde bir toplumun kötü bir halde bulunması da,

<sup>1</sup> Mevlana, *Mecalis-i Seb'a*, çev. ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. basım, Kent Basımevi, İstanbul, 1994, sf. 27 (bundan sonra *Mecalis-i Seb'a*).

<sup>2</sup> Mevlana, *Mecalis-i Seb'a*, sf. 54.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 6/1880 vd.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 6/1888.

<sup>5</sup> *Mesnevi*, 6/1561.

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 2/2822 vd.

suç işliyor ve adalet peşinde koşmuyor olmalarından ötürü Allah'ın onlara istedikleri şeyi; bozuk bir toplum düzenini reva gördüğünü anlamındadır.

Sözü edilen bu dengenin önemli öğelerinden biri de suçun cezasının, suçla aynı türden olması ilkesidir. Adalet, ağaç sulamaksa zulüm diken sulamaktır.<sup>1</sup> Hz. Adem, Cennet'ten kovulduğunda Tanrı'ya nedenini sorunca, kendisine “önceki lütuftu şimdiki ise adalet” cevabı verilmiştir.<sup>2</sup> Bu anlamda hükümdarlara verdiği öğütleri, adalet üzerine tesis eden Mevlana, suça, karşılığı olan cezayı vermekle kalmayıp adaletle ve iyilik ederek karşılık verilmesini de tavsiye etmektedir. İyilik, aynı türden/denk olduğu zulmün karşılığıdır. Daha önceki bölümlerde Mevlana'nın, her şeyin zıddıyla bilinebileceğini söylediğinden bahsetmiştik. Burada da aynı ilke ile konuşmakta ve zulmün iyilikle anlaşılabilirliğini ve birbirinin eşdeğeri/muadili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>3</sup> Dolayısıyla Kur'an'da geçen bir kavrama, kısas kavramına da eğilmektedir veya başka deyişle bu eşdeğerlilik durumunu kısas olarak anlamaktadır.<sup>4</sup> Benzer şekilde, toplumda meydana gelebilecek her türlü karışıklık ve düzensizliğin karşılığı olarak (bertaraf edilmesi için) iyilikler yapılmasını önerir.<sup>5</sup>

Mevlana'nın adalet kavramını çeşitli yönleriyle ele aldığını ancak örneklerle açıklamak gerektiğinde daha basit bir açıklama yolunu seçtiğini görürüz. Zira, halkın daha detaylı ve teorik bir altyapıya ihtiyacının olmaması bir yana, herkeste ortak olarak bulunan adalet duygusunun, asıl ve tek çözüm yolu olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, bir ağaçtan meyve koparıırken yakalanan adam ağacın sahibine, Allah'ın ağacından Allah'ın meyvesini alıyorum dediğinde, adam da ona sopa vurmaya başlayıp, Allah'ın sopasını Allah'ın kuluna vuruyorum diye cevap verir.<sup>6</sup> Veya bir padişah, hırsı yüzünden bir başka memlekete saldırdığında, adamları da ona ihanet edip yarı yolda bırakıyorlar. Padişah da bunun ilahi bir hikmetin, ilahi adaletin sonucu

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 5/1089-1091.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 5/964.

<sup>3</sup> *Mecalis-i Seb'a*, sf. 97.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 5/2109'dan önceki başlık.

<sup>5</sup> *Mektuplar*, sf. 23.

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 5/3078 vd.

olduğunu düşünüyor.<sup>1</sup> Böylece zaten insani yaratılışın içine işlemiş bir duygunun kendiliğinden ve şüpheye yer bırakmamaksızın ortaya çıktığını görmekteyiz.

Hükümdarlara tavsiye ettiği birkaç pratik kuralla bu bölümü sonlandıralım. Adaletle hükmetmek isteyen bir hükümdar, diğeri olmadan bir şikayetçiyi dinlememelidir.<sup>2</sup> Şehirde iflas eden biri varsa, bir tellal vasıtasıyla adamın iflas ettiği ve kimsenin onunla iş yapmaması gerektiği, aksi takdirde sonuçlarından kendisinin sorumlu olacağı duyurulmalıdır.<sup>3</sup> Adaletin de, her şey gibi kökeni Allah'tır ancak dünyada bu ilkelerin ortaya çıkartılması için bazı araçlar kullanır. Hükümdar da bunlardan biri ve başlıcalarındandır. Tıpkı, eti kesen bıçak olsa da onu hareket ettiren bir elle birlikte bulunması gibi.<sup>4</sup> Son olarak ise, hükümdar, kendisine itaat etmeyen asker veya yurttaşını korumamalıdır, adalet dengesi bunu gerektirir.<sup>5</sup>

#### **d. Hürriyet**

Siyasal liderlik konusunda bir boşluğun yaşandığı ve hükümdar olmak için gereken güce sahip olduğunu düşünen herkesin başkaldırdığı bir ortamda Mevlana, halka ve yöneticilere hür olmadıklarını zira dünya nimetlerini fazlasıyla önemsediklerini hatırlatarak, hürriyeti; dünya ile olan maddi (para, mal mülk) ve manevi (aile, şan, şöhret, iktidar) bağlardan kurtulmada tesis etmiş ve gerçek hürriyetin bir kimsenin kölesi olmaktan çok dünya ve nimetlerinin sevgisine köle olmaktan kurtulmakla mümkün olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Hürriyet kelimesi, kölelik, köle olmak durumlarının zıddı olarak metafizik, felsefi, siyasi ve ahlaki anlamları bakımından İslam düşüncesine Yunan Düşüncesinden girmiştir. Temel olarak ahlaki bir içerikle ele alınan bu kavram, ahlaken hür/özgür olan bir insanın iyiye yöneleceğini ve bu

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 5/3970 vd.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 3/4648-4650.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 2/586 vd.

<sup>4</sup> *Mektuplar*, sf. 140.

<sup>5</sup> *Fihi Mafih*, sf. 84.

yönelimlerinin onu her tür bağdan kurtarıp daha da özgürleştireceğini vurgulamaktadır. Bu anlamda kendi arzu ve isteklerini de kontrol altına alan kişi bilgelik yolunda ilerlemeye başlamış demektir.<sup>1</sup> Hür kişi ile köle arasındaki en temel fark, onların gerçeğe bakışlarında gizlidir. Köle, gerçeğe korku ile yaklaşırken hür, sevgi ile yaklaşır.<sup>2</sup>

Hür olmak durumunu nitelemek üzere kullanılan ihtiyar kelimesi, seçmek, tercih etmek, bunları uygulayacak kudrete sahip olmak anlamlarına gelmekte iken, temel olarak iyi ile kötü arasındaki farkı bilmeyi ve iyi olanı seçmeyi ifade eder.<sup>3</sup> Aynı şekilde irade kelimesi de istemek anlamına gelir ve yapılması gereken bir işe veya şeye kişinin yönelmesi, o işin yapılabileceğine kişinin kanaat getirmesi durumlarını ifade eder.<sup>4</sup> Bu iki terimin de ortak olarak içerdiği durum rasyonel bir bilme ve bilinçli bir yönelme sürecidir.

İslam düşüncesinde hürriyetin temeli muğlak bir biçimde de olsa Sokrates'e dek uzanmaktadır. Bilginin gereğini yapmak ve cehaletten uzaklaşmak özgürlük olarak değerlendirilmişken, mal-mülk ve verilmiş sözler, insanın hürriyetine engel teşkil eden bağlar olarak anlaşılmışlardır.<sup>5</sup>

Mevlana'nın Tanrı'nın iradesi, insani/cüz'i irade ve eyleme hürriyeti konularındaki görüşlerini, Tanrısal iradenin mutlaklığı karşısında insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde öne çıkan iradesinin ve etkili olduğu alanın belirlenmesinde bulmak mümkündür. Başka deyişle Tanrı'nın iradesini anlatması dolayımında insana nasıl bir irade hürriyeti tanıdığı açıklık kazanır.

Mevlana'ya göre insanların bir kısmı Allah'a, sevap kazanmak isteğiyle kulluk ederler ki onların kulluğu tüccar kulluğudur, başka bir kısmı günahlarının karşılığı olarak cezalandırılmak korkusuyla kulluk eder ki onların ki köle kulluğudur; bir kısmı ise Allah'a şükrederek kulluk eder ki onların ki hür insanın kulluğudur.<sup>6</sup> Allah'a çıkarları yahut korkuları nedeniyle yönelmiş insan için bir hürriyet söz konusu değildir; o, kendisini hür

<sup>1</sup> Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları Yayınları, İstanbul, 2000, sf. 99-100.

<sup>2</sup> Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, sf. 101.

<sup>3</sup> The Encyclopedia of Islam, ed. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol.3, Leiden, 1986.

<sup>4</sup> İslam Ansiklopedisi, *irade* maddesi, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, c.22, İstanbul, 2000.

<sup>5</sup> Rosenthal, Franz, a.g.e., sf. 102 vd.

<sup>6</sup> *Mesnevi*, 5/2714 vd.

olmaktan uzak tutan bağlardan kurtulmuş değildir. İnsanın yaşamında yer etmiş her türlü çıkar, yarar yahut ona sıkıntı vermiş her türlü korku, endişe aynı zamanda insanı hayata ve dünyaya bağlayan varlıklar/bağlar gibidir.

Mal mülk edinmek, güç ve iktidar sahibi olmak veya bu amaçlara yönelik eylemlerde bulunmak, adeta insanın boğazını tıkayan bir çöp gibidir. Bu durumda insan nefes alamadığı gibi varlığını sürdürmesi için gereken gıdayı da alamaz. O halde dünyadaki her türlü fayda ve zarar, aslında kişiyi dünyaya bağlayan organlardır. Dolayısıyla Mevlana'ya göre hür olmak isteyen insan öncelikle ve temel olarak bu sınırların dışına ve ötesine yönelmelidir.<sup>1</sup> Hürriyet içsel bir kurtuluş ve sezgisel bir varoluştur.

Mevlana, *Mesnevi*'nin yazımı aşamasında Hüsameddin Çelebi'ye ilk on sekiz beyiti verdiğiinde, resmi olarak *Mesnevi*'nin yazılması başlanmıştır denebilir. Ancak bu beyitlerin zaten hazır olduğu ve asıl başlangıcın on dokuzuncu beyit olduğu farz edilirse,<sup>2</sup> *Mesnevi*'nin 'bağlarını çöz ve hür ol' emriyle başladığı görülmüş olur.

Bağı çöz, hür ol ey oğul, niceye bir gümüşe, altına bağlanacaksın?

Denizi bir testiye döksen ne kadar alır? Bir günlük su ancak.<sup>3</sup>

Bu anlamda Mevlana'nın en önemli şikayetinin, insani zaafaların ortaya çıktığı ve insanları esir alan çıkar ve endişe hesaplarıyla örülü toplumsal ilişkilerden olduğu anlaşılır.

Mevlana'nın temel kavramları arasında yer alan insan ve insan haysiyeti, bu konuda oldukça belirleyici bir rol oynamaktadır. Allah'ın insanı en şerefli varlık olarak yaratması ve ona hiçbir varlığın yüklenmek istemediği bir yükü yüklemiş olması, insanı doğası gereği yüksek seviyede ahlak sahibi yapar ve doğası ve doğadaki yeri/durumu bağlamında verilmiş bazı hak ve sorumlulukların da yükümlülüğü altına sokar.<sup>4</sup> Bu haklar Allah'tan alındığı

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 5/ dibaçe, sf. 4.

<sup>2</sup> Sevgi, Ahmet, "Mevlana ve Hürriyet", *X. Milli Mevlana Kongresi (2-3 Mayıs 2002) Tebliğler*, c.1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 323-326. Ayrıca krş. *Mesnevi*, 1/19-20.

<sup>3</sup> Sevgi, Ahmet, "Mevlana ve Hürriyet", sf. 324. ayrıca krş. *Mesnevi*, 1/19 vd.

<sup>4</sup> Tellenbach, Silvia, "Celaledin Rumi ve İnsan Hakları-Beklenmeyen Bir Soruya Cevap Denemesi", *TBMM İnsan Hakları ve Mevlana Sempozyumu (26-27 Ekim 1994 Konya)*, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, tarih ve yer yok, ss. 98-103.

gibi (insanı yaratan ve ona bu doğayı veren O'dur) sorumluluklar da temelde bu mutlak kudrete karşıdır.

Tanrı'nın mutlak iradesi üzerinde ısrarla duran Mevlana, O'nun iyiliği ve kötülüğü irade edici olmasını ve iyiliği emrederken kötülüğü yasaklamasını insanın varoluşsal dinamikleri ile açıklar. Kötülüğe yönelmek insanın dğasında bir parçadır. Bu yönü ile insan, her şeyi zıddı ile bilmek ilkesinden hareketle iyiyi tanır ve bilir. Kötü olana eğilimli olmak, insanı iyiye yönelmek/iyiyi emretmek amacıyla vardır. Bu, Tanrısal iradenin kapsayıcılığıdır. Allah'ın bağışlamayı ve barışı emretmesi ancak savaşın ve kinin olduğu bir ortamda anlamlıdır. İnsanın kötülüğü istememesi ve onu yok etmeye yönelmesi ancak kötünün varlığı ve insanın onu tanınması ile mümkündür.<sup>1</sup>

Aynı şekilde insani varoluşun eylemsel kudreti de Tanrı'nın kural ve yapısını belirlediği bir doğaya tabidir. Kişinin özgürce aldığı kararlar ya da iradesi dahilindeki yapıp etmeler ancak, su üstündeki tahta parçası kadar iradi hareket etmektedir.<sup>2</sup> O tahta parçasının hareket kudreti ancak ve sadece suyun çalkalanması ve ona yön vermesindedir. Yalnızca insanların bazıları bunu bilir, çoğu ise bunu bilmez.<sup>3</sup>

Allah'ın mutlak irade ve kudret sahibi oluşunu teslim etmesinin yanısıra Mevlana, kişinin hür iradesine de aynı hassasiyette vurgu yapar. Ona göre Tanrı, yalnızca iyiyi ister ve onu emreder. Dolayısıyla insanın iradesi ile iyiye yönelmesi mümkündür. Elbetteki alınacak her karar, niyet edilecek her iş, Tanrı'nın takdir etmesi ile gerçekleşir ve O istemediğinde hiçbir güç bunu sağlayamaz; ne var ki Tanrı, insana bir irade ve karar alıp uygulama yeteneği ve serbestisi tanımıştır. Bu, onun yapıp ettiklerinden sorumlu olması, sorgulanabilmesi, kötü üzerinden iyiyi tanınması, ona yönelmesi ve bu yöneliminin bilincinde olması için gerekli ve zorunludur.<sup>4</sup> Yukarıda sözü edilen dünya nimetlerine bağlanmak da onlardan kurtulup hür kararlar almak da insanın bileceği ve isteyeceği bir şeydir.

<sup>1</sup> *Fihi Mafih*, sf. 275-276.

<sup>2</sup> *Fihi Mafih*, sf. 247.

<sup>3</sup> Aynı yer.

<sup>4</sup> *Fihi Mafih*, sf. 248.

Buna karşın Mevlana, insani/cüz'i iradenin sonsuz ve sınırsızmış gibi kabul edilmesine de karşı çıkmaktadır. Mutezile düşünürlerinin insanın tüm yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu ve niyetin de sonucun da insanın kontrolünde olduğunu söylediklerini belirten Mevlana, bunun bir yanılgı olduğunu ve her işin yapılıp meydana çıkmasından bir tek Allah'ın haberdar olduğunu ve insanın yalnızca bir araç olarak kullanıldığını ifade eder.<sup>1</sup> Fakat yaratılışı gereği insan, eylemlerinin yapıcısı olarak kendisini görmek ister ve bundan feragat etmek istemez. Oysa ki onun görüşü dardır ve işi ereğine ulaştırın insanın sınırlı ve kusurlu kudreti değil, Allah'ın sonsuz iradesidir.<sup>2</sup> İnsanın genel, nihai ve en yüksek iyiliğini bilen O'dur:

“İsteddiği şey ekmek olan kişi eşek gibidir, onunla konuşmak rahipliğin ta kendisidir.

“Tanrı'dan başka her şey yiter gider, her gelecek şey bir zaman sonra gelir çatar.”<sup>3</sup>

İnsan neyi ararsa odur, erek olarak yöneldiği şey ile değerlendirilir. Aradığı şey adaletse eğer, adildir zira onu bulur; eğer kötülüğe niyet etmişse veya yönelmişse, kötüdür. İnsan neyi ararsa odur.<sup>4</sup> İnsan başkaları için ne kadar iyilik, güzellik isterse, etrafında o kadar iyilik ve güzellik bulur. Adaletsizliğin, hırsın ve kişisel çıkarların itkisi ile davranan kimse kötü ile, kötülük ile yüzleşir. Dolayısıyla her şey kişinin kendinden, niyet ve isteklerinden hareketle lütfedilir:

“Ne vakte dek cebir ağacına sıçrayıp çıkacaksın da dilediğini yapmak gücünü bir yana atacaksın, inkar edeceksin?”<sup>5</sup>

Fakat insan, bu lütuf yahut cezaları kendi emeği ile elde ettiğini düşünmeye meyillidir. O halde kişinin, hür iradesi vardır, onunla eylemesi söz konusudur ancak, nihai takdir ve kudret Tanrı'dadır.

---

<sup>1</sup> *Fihi Ma'fih*, sf. 303.

<sup>2</sup> Aynı yer.

<sup>3</sup> *Fihi Ma'fih*, sf. 304.

<sup>4</sup> *Mesnevi*, 6/488-489.

<sup>5</sup> *Fihi Ma'fih*, sf. 303.

Tanrı, bir şeyi takdir ettiğinde o şeyin olması engellenemez, bunun için sebeplere de ihtiyaç yoktur. Ancak Tanrı tüm varlığın varoluşunu, belli sebeplere bağlamış ve her oluşu bir sürece indirgemıştır. İnsan da bu sebepleri görür ve o sebeplerin sonuçlarına göre eylemlerini düzenler yahut o sonuca ulaşmak için o sebebi kullanır. Bundan hareketle de eylemlerinin amili olarak kendisini görmeyi tercih eder, zira dayanakları da hazırdır. Fakat gözden kaçırdığı şey şudur ki, bu determinizmin mutlak değil geçici olduğu, Allah'ın istemesi ile tüm nedenlerin terse dönebileceği ya da ortadan kalkıp etkisini yitirebileceği gerçeğini ve determinizmin kendisini de yaratanın O olduğudur.<sup>1</sup>

Tanrısal iradenin mutlaklığını tesis ettikten sonra bir tartışmanın kapısını açan Mevlana, yukarıda söylenenlerden hareketle tüm işlerini Tanrı'ya bırakmayı ve insanın iradesini yok saymayı eleştirmeye başlar. Allah'ın her şeyin arkasındaki güç olduğu düşüncesinin; insanı hareketsizliğini, çalışmaya ve sorumluluk almaya yüz çevirmesini gerektirmeyeceğini ve insanın kendi dilediği gibi davranma şansını inkar edemeyeceğini belirtir.<sup>2</sup> Tanrı insanı çamurdan yaratıp ona insan formu verdiğinde, kendinden bir öz eklemiş ve öylece var kılmıştır. Bu özün, kendisinde bulunan mutlak iradenin bir türünü ve bu mutlaklıktan pay ihtiva ettiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. O halde, insan dünyadaki tüm varlığından ve yapıp ettiği işlerden sorumlu olacaktır. Tanrı'nın bunları bilmesi veya bütün sebep ve sonuçları ile varlığın, varoluşsal tüm yönlerini takdir etmesi, bu iradenin yok sayılmasını ve bu sorumluluğun ortadan kalkmasını getirmez.

Kaldı ki Mevlana bu konuda, Tanrı'nın iradesinden söz açan kimsenin, bu iradeyi görüyor ise göstermesini, görmüyor ise bu konuda konuşmamasını istemektedir. Bundan dolayı hangi işe ilgi duyarsa insanın, bu işe yönelmesini ve bu anlamda Tanrı'ya güvenmesini salık vermektedir.<sup>3</sup> Kişi

---

<sup>1</sup> *Fihi Ma'fih*, sf. 343.

<sup>2</sup> *Mesnevi*, 4/1393.

<sup>3</sup> *Mesnevi*, 1/638-642.



yaptığı işten doğrudan sorumludur fakat yapip etme gücü de yine Tanrı'nın kudretinden aldığı paydır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Mesnevi*, 1/323.

## Sonuç

Mevlana'nın siyasete ve siyaset felsefesini ilgilendiren bazı konulara ilişkin görüşlerini ele aldığımız bu çalışma, onun gündelik siyaset ile yakından ilgili olduğunu, devlet adamları ile yakın ilişki kurduğunu ve onlara, siyasal gelişmelere dair gerek teorik bilgiler, gerek kişisel tavsiyeler sunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Fakat siyasetin, toplumsal durumun dili olduğu düşünülürse Mevlana'nın muhatabı yalnızca hükümdarlar değil aynı zamanda halktır da. Bu onun, iki grup arasında var olan gerilimleri azaltmak ve birbirlerine bağlanmalarını ve güvenmelerini sağlamak amacıyla hareket ettiği açıktır.

Mevcut toplumsal çalkantının giderilmesi önceliğinden hareketle Mevlana, halkın hükümdarın karşısında takınması gereken tavrı daha bir önemle vurgulamış ve bunun altını da *sonsuz bir itaat* ve *sorgusuz bir güvenle* çizmiştir. Bunu dışında kalan tüm bireysel ve toplumsal haklar bilinmekle beraber bir süreliğine, toplumun arzuladığı huzur ve barış ortamı tesis edilinceye dek askıya alınmalıdır. Dönem itibarıyla en önemli şey, toplumsal birlik ve bütünlüktür.

Hükümdarın otoritesini kötüye ve halkın zararına kullanmamasını da önemseyen Mevlana, temel erdem olarak adil olmayı ve karar verme sürecinde adaletten ayrılmamayı önemle vurgular. Bu aynı zamanda hükümdarın, otoritesinin ve yöneticilik konumundaki geleceğinin bir garantisi gibidir. Yeniden söylemek gerekir ki, ona göre hükümdarın otoritesinin odak noktası, kaynağı, halkın ona duyduğu inanç ve sahip olduğu yetkelerin Tanrısal kökenli olduğuna ilişkin düşüncedir. Mevlana, iktidarın gücünü kendinden hareketle ele alıp ispatlanması ve halkın bu konuda ikna edilmesi gereken bir olgu olarak değil, muhatabı merkez alarak, halkın hükümdara kendiliğinden saygı ve bağlılık duyması gerektiği noktasından hareket eder. Yönetici kim olursa olsun ona itaat etmek ve bu noktada hükümdarın; Hz. Muhammed'in halifesi olduğunu düşünmek gerekir. Saygı ve itaat, öncelikle makamadır, o makamı işgal eden kimseye değil.

Hükümdarın bu uhrevi konumu, onun hatasızlığını ya da en azından uygulamalarının sorgulanamaz oluşunu getirir. Adalet onun lütüftüğüdür, vermek de almak da onun inisiyatifindedir ve bu irade en üstün bir konuma sahiptir. Adalet, doğrudan ve ilk elden olmalıdır. Bu el, hükümdardır ve adalet duygusu, Tanrı'nın yarattığı ve kendinden bir öz eklediği tüm insanlarda ortak olmakla birlikte hükümdarda daha kuvvetli bir ögedir. Adil olmak hükümdar olmanın özünde vardır. O makamı işgal etmek bu anlamda ağır bir sorumluluğun altına girmektir. Adaletin tek elden, sezgisel ve doğrudan icraası, onu bir miktar naif kılmakla beraber hemen sağlanması ise bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla yasalar ve toplum düzenini sağlayan bazı düzenlemeler elbette olacaktır ve bunların başında şer'i hükümler yer alacaktır ancak hükümdarın kanun koyma ve bunları uygulama yetki ve yeterliliği esastır.

Mevlana için hürriyet, siyasal bir içerik taşımaz. Ona göre insanın yapıp ettiği her şeyin sebebi ve sonucu, istekleri, eğilim ve yönelimleri; insanı bağlayan, onu serbest düşünmek ve eylemekten alıkoyan şartlar, koşullar gibidir. Dolayısıyla ahlak içerikli bir hürriyet düşüncesinden söz ettiğini ifade edebiliriz. Her şeyin kendisine zıt diğer bir varlıkla anlaşıldığı düşüncesiyle hürriyetin de ancak kölelikle anlaşılacağı ve bunun içinde kişiyi köle yapan her şey ve özellikle dünya hayatı ve burada elde edilen nimetlerin iyice tanınması ve özleri gereği birer sınırlayıcı öge olduğunun bilinmesi gerekir. Tanrı'nın iradesinin kapsayıcılığını bilmek ayrı, eylemlerinde seçim hakkı olduğunu ve bu seçimlerinden sorumlu olacağını bilmek ayrıdır. Tanrı'nın bilgisi kuşatıcıdır ve iyinin de kötünün de bilgisidir, ancak bu bilgi kişiyi bir tercihe zorlamaz yahut kişinin tercihine doğrudan etki etmez.

Mevlana'nın eserlerinde sembolik bir dil kullanmayı seçtiği ve bu sembollerin de farklı birçok gerçekliğe işaret ettiği bilinmektedir. Ne var ki, hükümdarlık, adalet ve hürriyet konusunda bu türden bir uygulamayı fazla benimsemediği ve bu kavramları tasarladığı siyasal düzenin işaretleri olarak kullandığı düşüncesindeyiz. Anlattığı hikayelerde hayvan figürleri yanında doğrudan insani/toplumsal durumları da kullanmış ve çıkarılması gereken dersleri toplumun her tabakadan bireyelerine ortak olarak önermiştir.

Hürriyet kavramının alışıldık olmayan, tasavvufi bir duruma işaret ediyor gibi görünmesi ise bir yanılgı olmamakla birlikte siyasal/toplumsal bir anlama da şekil vermektedir. Kişinin Tanrı'ya ulaşmak için kurtulması gereken bağlar, aynı zamanda onu toplumsal sınırların ötesine taşıyan birer araca dönüşmektedirler.

Mevlana, yukarıda sözü edilen diğer siyaset felsefesi filozofları gibi siyaseti/siyasal düşüncüyü öncelikli bir sorun kabul etmek ve bu konuya özel bir mesai ayırmaktan uzak olmakla beraber, yaşadığı toplumun öncelikleri ve hassasiyetleri dolayımında siyasal problemlere önem vermiş ve toplumun kendisinden beklediği liderlik yükümlülüğünden kaçmamıştır. Bunu bir görev bilmiş ve kendi deyişiyle toplumun vicdanı ve aklı durumuna gelmiştir.

Siyasal düzenin, toplumsal dengenin sağlanması ile mümkün olacağı fikrini savunan o, bu erek doğrultusunda hem halkı hem de yöneticileri ortak iyiye yöneltmek üzere öğütler vermiştir. Bu anlamda onun siyasete ilişkin görüşleri daha geniş çalışmalara konu olmaya değerdir.

## Bibliyografya

- Abdul Hakim, Khalifah, “Jalal al-Din Rumi”, *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2, ed., M.M. Sharif, Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1966, ss. 820-839.
- Ahmed, Manzooruddin, “Kur’an’da Anahtar Siyasi Kavramlar”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, ss. 75-104.
- Arkun, Muhammed, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme illa Lillah”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi* içinde, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 47-73.
- Arslan, Ahmet; *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Arslan, Ahmet; “İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Ayan, Dursun, “Mevlana’nın Felsefe ve Mantık Karşıtı Birkaç Beyti Üzerine İslam Ortaçağ Bilim Tarihi ve Sosyolojisi Açısından Notlar”, *Düşünen Siyaset*, sayı 16, Lotus Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 133-145.
- Bediuzzaman Fürüzanfer, *Mevlana Celaleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluç, M.E.B. Yayınları, 2. basım, İstanbul, 1997.
- Barbier, Maurice; *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*; çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, “Mevlana’nın ‘Sosyalleşme Terbiyesi’ Hakkındaki Fikirleri”, *3. Milli Mevlana Kongresi (12-14 Aralık 1988) Tebliğler*, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 1989, ss. 173-188.
- Bircan, Hasan, Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Cahen, Claude, *Osmanlılar’dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn-i Rüşd’ün Ölümüne*, 2 cilt, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınevi, 3. bs., İstanbul, 2001.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003

- Çelebi, Nilgün, “Fihi Mafih’i Okumak”, 2. *Milletlerarası Mevlana Kongresi*(3-5 Mayıs 1990) *Tebliğler*, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 1991, ss. 125-130.
- Esin, Emel; “Belh’in Kültür ve Sanat Tarihçesi”, *Uluslararası İkinci Mevlana Semineri Bildirileri* içinde, (15-17 Aralık 1976, Konya Mevlana Enstitüsü), Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya, 1976.
- Fahri, Macid, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, 3. basım, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Fazlurrahman, “İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi* içinde, ss. 7-22.
- Gazali, *Devlet Başkanlarına Nasihatlar*, çev. Osman Şekerci, 2. basım, Sinan Yyamevi, İstanbul, 1995.
- Gazali, *el-Munkız min ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, 5. basım, M.E.B. Basımevi, İstanbul, 1994.
- Gazali, *İhya-i Ulum-id Din*, çev. Abdullah Aydın, 4 c., Karaoğlu Yayınları, İstanbul, 1993.
- Gazali, *İtikat’da İktisat*, çev. O. Soyyiğit, İstanbul, 1971.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana Celaleddin, Hayatı Eserleri, Felsefesi*, 5. basım, İnkılapYayınevi, İstanbul, 1999.
- Goichon, A.-M., *İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, 2. baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.
- Hyman, Arthur and Walsh, James J., *Philosophy In The Middle Ages*, Hackett Publishing Company, 2. edition, Indianapolis, 1984.
- İbn-i Rüşd, *Faslü’l-Makal*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn-i Rüşd’ün Felsefesi* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955.
- İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hayy ibn Yakzan, Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, 2. baskı, İnsan yayınları, İstanbul, 2003.

- Kahveci, Niyazi; *İslam Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Kayaoğlu, İsmet, “Sultan-Mevlevi İlişkilerine Genel Bir Bakış”, *10. Milli Mevlana Kongresi* (2-3 Mayıs 2002) *Tebliğler*, c. 1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 35-49.
- Kışlalı, Ahmet Taner; *Siyaset Bilimi*, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yük. O. Yayınları, Ankara, 1987.
- Korkmaz, Fahrettin, *Gazali'de Devlet*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Kukkonen, Taneli, “Possible Worlds in the Tahafut al-Tahafut: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, no. 3, Atlanta, U.S.A., 2000.
- Kukkonen, Taneli, “Possible Worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Gazali on Creation and Contingency”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 39, no. 4, Atlanta, U.S.A., 2000.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Kurtoğlu, Zerrin; *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*; İletişim Yayınevi, İstanbul, 1999.
- McClelland, J. S.; *A History of Western Political Thought*, Routledge, New York and London, 1999.
- Melikoff, Irene, “Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlana'nın Hümanizması”, *Mevlana: 26 Bilimadamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983, ss. 64-67.
- Mevlana, *Mevlana Celaleddin Mektuplar*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Mevlana, *Fihri Mafih*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.
- Mevlana, *Mecalis-i Seb'a*, çev. ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. basım, Kent Basımevi, İstanbul, 1994.
- Mevlana, *Mesnevi ve Şerhi*, c.4, şerheden Abdülbaki Gölpınarlı, 2. basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.

- Miller, David; *Routledge Encyclopedia of Philosophy, political philosophy* maddesi, ed. Edward Craig, vol. 7, New York, 1998.
- Mücahid, Huriye Tevfik; *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Neccar, Fevzi M.; "İslam Politika Felsefesinde Siyaset"; *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nicholson, Reynold A.; *İslam Sufileri*, çev. Ruhi Fırlalı ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1978.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, 3. baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Öztürk, Mürsel; "Mevlana'nın Yaşadığı Zamana Kadar Belh'in Kültürel Durumu", *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni Bildirileri* (15-17 Aralık 2000) içinde; Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, ss. 83-89.
- Platon; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
- Rayyıs, Ziyaaddin, *İslam'da Siyasi Düşünce*, çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul, 1990.
- Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Fdüşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı, İslam Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları Yayınları, İstanbul, 2000.
- Schimmel, Annemarie, *Ben Rüzgarım Sen Ateş, Mevlana Celaleddin Rumi*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Sabine, George H.; *A History of Political Theory*, Holt, Reinhart and Winston Inc., New York, 1962
- Sevgi, H. Ahmet, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizi*, Erciyes Üni. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens. Yayınları, Kayseri, 1995.
- Sevgi, H. Ahmet, *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Kayseri, 1994.



- Sevgi, Ahmet, “Mevlana’nın İdarecilere Tavsiyeleri”, *İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 1, Erciyes Üni. Yayınları, Kayseri, 1983, ss. 159-166.
- Sevgi, Ahmet, “Mevlana ve Hürriyet”, *X. Milli Mevlana Kongresi* (2-3 Mayıs 2002) *Tebliğler*, c.1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 323-326.
- Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, “İbn Tufeyl”, çev. İlhan Kutluer, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M.Muhammed Şerif, sf. 251-268, der. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 251-268.
- Spuler, Berthold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1957.
- Subaşı, Necdet, “Gündelik Hayat ve Dinsellik”, *Avrupa Günlüğü/Euroagenda*, sayı 2001/2, ss. 237-260.
- Şeker, Mehmet, “İbn-i Batuta’ya Göre Konya ve Mevlana”, *4. Milli Mevlana Kongresi* (12-13 Aralık 1989), *Tebliğler*, Konya, 1991, ss. 129-137.
- TBMM İnsan Hakları ve Mevlana Sempozyumu* (26-27 Ekim 1994 Konya), TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, tarih ve yer yok, ss. 98-103.
- Taneri, Aydın, *Mevlana Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997.
- Tellenbach, Silvia, “Celaleddin Rumi ve İnsan Hakları-Beklenmeyen Bir Soruya Cevap Denemesi”,  
*The New Encyclopedia Britannica*, macropedia, vol. 14, U.S.A., 1974.
- The Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, vol. 1, Leiden, 1986.
- The Encyclopedia of Islam*, ed. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol.3, Leiden, 1986.
- Turner, William, *A History of Philosophy*, Ginn And Company, yer ve tarih yok.
- Ülken, H. Ziya, “Mevlana ve Yetiştigi Ortam”, *Mevlana’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Uluslararası Mevlana Semineri* (15-17 Aralık), haz. Mehmet Önder, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, tarihsiz, ss. 226-257.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.
- Yeniterzi, Emine, “Mevlana’nın Eserlerinde Ahlaki Unsurlar”, *X. Milli Mevlana Kongresi* (2-3 Mayıs 2002) *Tebliğler* içinde, c.1, Selçuk Üni. Yayınları, Konya, 2002, ss. 327-342.