

Antik Yunan ve İslâm Siyaset Düşüncesinde Eksik-Kırsal Toplum ve Tam-Şehirli Toplum

Incomplete-Rural Society and Complete-City Society in Ancient Greek and Islamic Political Thought

İLKER KÖMBE 

İstanbul Medeniyet University

Received: 12.07.2025 | Accepted: 27.09.2025

Abstract: The subject of this article is the distinction between incomplete-rural society and complete-city society in Aristotle and Islamic political thought. Incomplete society and complete society belong to Aristotle and the Islamic political philosophy. The distinction between rural society and city society is based on Ibn Khaldun. The problem of the article is to analyze the views of Aristotle, Islamic political philosophy and Ibn Khaldun regarding the goals and means of the incomplete-rural society and the complete-city society. There is a similarity between the views of Aristotle, Islamic political philosophy and Ibn Khaldun regarding the goal and means of the incomplete-rural society. The complete society in Aristotle and Islamic political philosophy express two different designs, although they have some similarities in terms of goal and means. Ibn Khaldun has an approach that is different from both Aristotle's and Islamic political philosophy's theory regarding the goal and means of city society.

Keywords: Political thought, rural society, city society, good life, happiness.



Giriş

Bu makalenin konusu, Antik Yunan ve İslâm siyaset düşüncesinde ‘eksik-kırsal toplum’ ve ‘tam-şehirli toplum’ ayrımıdır. Aşağıda görüleceği üzere, ‘eksik (kendine yeter olmayan ve yetkin olmayan) toplum’ ve ‘tam (kendine yeter ve yetkin) toplum’ tasnifi, Antik Yunan siyaset felsefesinde Aristoteles’e (ö. mö 322) ve İslâm siyaset felsefesi (*amelî hikmet*) yazarlarına aittir. ‘Kırsal (*bedevî*) toplum’ ve ‘şehirli (*badarî*) toplum’ ayrımı ise tarih-toplum düşünürü olan İbn Haldûn’a (ö. 1406) dayanmaktadır. İslâm siyaset düşüncesi; siyaset felsefesi, fikhî-kelâmî siyaset, siyâsetnâme-nasihatnâme, tarih-toplum teorisi ve tasavvufî siyaset gibi türlerden oluşmaktadır (Köse, 2009, ss. 294-299). Makalede, İslâm siyaset düşüncesindeki siyaset felsefesi türünden ayrı tarih-toplum teorisi türüne karşılık geldiği için İbn Haldûn’a, siyaset filozofu değil, tarih-toplum düşünürü olarak atıfta bulunmaktadır. Ayrıca makalede hem İslâm siyaset felsefesi hem de tarih-toplum düşünürü olarak İbn Haldûn dikkate alındığı için makalenin başlığında ‘Siyaset Felsefesi’ değil ‘Siyaset Düşüncesi’ ifadesi kullanılmıştır.

Makalede, ‘eksik toplum’ açıklanırken, İslâm siyaset felsefesi açısından, temsil gücü yüksek olduğu için, daha çok Fârâbî’ye (ö. 950) atıfta bulunmaktadır. Fârâbî sonrası İslâm siyaset felsefesi eserlerinin yoğun olarak fıkıh, kelâm ve tasavvuf literatürünün dil, terminoloji ve muhtevasıyla iç içe geçmesinden dolayı, ‘tam toplum’ analiz edilirken, bu gelişimin daha iyi gösterileceği gerekçesiyle, Fârâbî sonrası pratik felsefe literatürünün belirleyicileri olan Tûsî (ö. 1274), Taşköprizâde (ö. 1561) ve Kınalızâde’ye (ö. 1572) daha fazla atıf yapılmaktadır.

‘Eksik-kırsal toplum’ ve ‘tam-şehirli toplumun’ amaçları ve vasıtaları hususunda Aristoteles, İslâm siyaset felsefesi literatürü ve İbn Haldûn’un iddialarının analizi, makalenin problemini oluşturmaktadır. Makalenin odağındaki bu problem, birincil ve modern kaynaklardaki muhtevayı yeterli şekilde yansıtmının yanında, konu ve problemle ilgili yaklaşımları karşılaştıran bir yöntem takip edilerek ele alınmaktadır.

Makalenin problem ve konuyla ilgili olarak amacı, şu iddiaları temellendirmektir:

(I) Eksik-kırsal toplumun amacı ve vasıtasıyla ilgili Aristoteles, Fârâbî ve İbn Haldûn’un görüşleri arasında ortaklık mevcuttur. Buna göre, eksik-



kırsal toplumun amacı, yaşamda kalmak, bedensel varlığı korumaktır. Bu amacın vasıtası, bedensel varlığın devam ettirilmesi için zorunlu olan doğal ihtiyaçların giderilmesidir.

(II) Aristoteles ve İslâm siyaset felsefesine göre, tam ve şehirli toplumun amacı, iyi yaşamak veya gerçek ve son mutluluğa ulaşmaktır. İyi yaşam, gerçek ve son mutluluk amacının vasıtası, eylem ve düşünce yaşamıyla ilgili erdemleri kazanmaktır. Aristoteles ve İslâm siyaset felsefesi literatürü arasında *iyi yaşam*, *mutluluk* ve *erdem* şeklinde ortak kavramların kullanılması yönüyle bir benzerlik olmakla birlikte, ilgili bölümde açıklanacağı üzere, bu ortak kavramların kaynakları, yapıları ve içerikleri birbirinden farklıdır. Aristoteles'in tam, yetkin olan şehir-devleti toplumu ve İslâm siyaset felsefesindeki tam, yetkin olan şehirli toplum, amaç ve vasıta bakımından, bazı benzerliklere rağmen, temelde farklı iki tasarımı ifade etmektedir.

(III) İbn Haldûn, şehirli (*badarî*) toplumun amacı ve vasıtasıyla ilgili hem Aristoteles'ten hem de İslâm siyaset felsefesi literatüründen ayrılmaktadır. İbn Haldûn'a göre, bu dünyada veya öteki dünyada sahip olmayı gerektiren mutluluk, bir diğer ifadeyle nefis-akıl vasıtasıyla kazanılan erdemlerin yol açacağı ahlâkî ve metafizik yetkinlik, şehirli ve yerleşik toplumun gerçekliğiyle örtüşmemektedir. İbn Haldûn için, şehirli ve yerleşik toplumun amacı, güç, iktidar ve zenginliğe ulaşarak lüks ve konforlu bir yaşam tarzına sahip olmaktır. Böyle bir amacın vasıtası, yaşamda kalmak için gerekli olan doğal ve zorunlu ihtiyaçların dışında, güçlü, zengin ve rahat bir yaşam için zorunlu olan fakat doğal olmayan isteklerin yerine getirilmesidir.

Amacı ve Vasıtası Açısından Eksik-Kırsal Toplum

Aristoteles ve Fârâbî açısından, insan topluluklarını (*koinōnia*, *cemâ'at*), “eksik, yani kendine yeter ve yetkin olmayan (*ateleiotos*, *gayrül-kâmile/nâkıs*)” toplum ve “tam, yani kendine yeter ve yetkin olan (*autarkês/entelês*, *kâmillâtâm*)” toplum olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür (Aristoteles, 2018a, ss. 159, 494; Fârâbî, 2018, ss. 184-188).

Aristoteles'e göre, eksik (kendine yeter ve yetkin olmayan) toplumun en küçük birimi “hane (*oikos*)”, en büyük birimi hanelerden oluşan “köydür (*kome*)” (Aristoteles, 2018a, ss. 156-159). Fârâbî'ye göre, eksik (yetkin olmayan) toplum, hane, sokak, mahalle ve köye karşılık gelmektedir. Bu



toplumların en küçük birimi “hane (*menzil*)”, en büyük birimi “köydür (*karye*)”. Hanelerin birleşmesiyle “sokak (*sikke*)”, sokakların birleşmesiyle “mahalle (*maballe*)”, mahallelerin birleşmesiyle de köy toplumu oluşmaktadır (Fârâbî, 2018, s. 186; Korkut, 2015, ss. 286-287).

İbn Haldûn ise, geçimlerini (*ma'âş*) temin etmek ve ihtiyaçlarını (*bâcât*) karşılamak için doğaları gereği (*fî tabâ'ihim*) yardımlaşarak (*te'âvün*) bir arada yaşayan insan toplulukları (*el-ictimâü'l-insânî*) anlamında ümrânı (*umrân*), “bedevî ümrân” ve “hadarî ümrân” olarak ikiye ayırmaktadır (İbn Haldûn, 2004, ss. 125, 132). Bedevî toplum (*umrân*), “varlığı açısından hadarî toplumu önceleyen”, göçebe ya da yarı yerleşik olarak “ovalar, yaylalar, kum çölleri ve çorak topraklarda veya yerleşik bir şekilde köylerde” yaşayan, geçim yolu ve üretim tarzı “avcılık, hayvancılık ve tarıma” dayanan ve “zorunlu ihtiyaçlar” vasıtasıyla “hayatta kalmayı amaçlayan” kırsalda (*bâdiye*) yaşayan toplumlar anlamına gelmektedir (El-Câbirî, 2018, ss. 177-188; İbn Haldûn, 2004, ss. 131-132, 243-248).

İbn Haldûn’un ayırımında, bedevî toplumlar, hem şehirli ve yerleşik (*hadarî*) toplumun bir parçası olmayan dağ, ova, bozkır ve çöl gibi kırsal (*bâdiye*) bölgelerde yerleşik olmayan ya da yarı yerleşik bir şekilde yaşayan toplumlara hem de yerleşik köy toplumuna karşılık gelmektedir. Aristoteles ve Fârâbî’nin tasnifinde, eksik toplum, yerleşik ve şehirli toplumun dışındaki kırsal (*khôra*) bölgelerde yaşayan hane ve köy toplumlarını ifade etmektedir. Bu bağlamda, İbn Haldûn, bedevî toplum anlayışıyla, Aristoteles ve Fârâbî’nin eksik (*ateleiotos*, *gayrül-kâmile/nâkıs*) toplumunu, yerleşik olan köy toplumunu da ihtiva edecek şekilde yerleşik olmayan veya yarı yerleşik olan dağ, ova, bozkır ve çöldeki kırsal toplumlara doğru genişletmektedir.

Köy toplumunun eksik-kırsal topluma mı yoksa tam-şehirli topluma mı ait olması gerektiği açısından bakıldığında, Aristoteles ve Fârâbî’ye göre, köy toplumu, gıda ihtiyacını gidererek şehirli toplumun “beslenmesine hizmet etmek” için var olmasından dolayı tam toplumun bir parçası sayılabilir. Buna rağmen, köy toplumu, tarihsel ve zamansal olarak “varlığının şehri öncelemesi” ve bedensel varlığının devam etmesi için zorunlu ve doğal ihtiyaçları gidererek “yaşamda kalmayı” amaçlayan bir hayat tarzına sahip olması yönüyle iyi yaşamı amaçlayan şehirli-tam toplumdan ayrıldığı gerekçeyle eksik toplum olarak kabul edilmeli ve tam toplumun dışında görülmelidir (Aristoteles, 2018a, ss. 155-161; Fârâbî, 2018, ss. 186-187). İbn Haldûn



da benzer şekilde, şehirli (*badarî*) toplumun bir parçası olmakla birlikte köy toplumunun, şehirli topluma göre “daha önce varlık sahibi olması”, “hayvancılık, avcılık, tarım ve çiftçiliğe” dayanan geçim yolu ve üretim tarzıyla yetinmesi ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayarak “varlığını korumayı” amaçlayan yaşam biçimine sahip olmasından dolayı kırsal (*bedevî*) bir toplum olduğunu düşünmektedir (İbn Haldûn, 2004, ss. 245-246).

Aristoteles, yaşam tarzını belirleyen amacı, “yaşamda kalmak (*oikeiôsis*)” ve “iyi yaşamak (*euzôia*)” olmak üzere ikiye ayırmaktadır (Aristoteles, 2018a, ss. 156-158, 175-176, 180, 469-474, 508-509). Fârâbî, bu ayrımı, “varlığını sürdürmek (*kıvâm*)” ve “üstün iyiye, son yetkinliğe ulaşmak (*el-bayrûl-efdâl, el-kemâlûl-aksâ*)” şeklinde ifade etmektedir (Fârâbî, 2018, ss. 184-187). Gerek Aristoteles gerekse Fârâbî, yaşamda kalma, varlığını sürdürme amacını eksik toplumla ilişkilendirmektedir. Buna göre, hane ve köy gibi eksik toplumların amacı ve yaşam tarzı, “yaşamda kalmak ve bedensel varlığını korumaktır” (Aristoteles, 2018a, ss. 157-158; Chen, 2017, s. 1; Fârâbî, 2018, ss. 184, 186). Aynı şekilde hem Aristoteles hem de Fârâbî, yaşamda kalma ve bedensel varlığını sürdürme amacına ulaşmanın vasıtasının zorunlu ve doğal ihtiyaçların giderilmesinden geçtiğini düşünmektedir. Eksik toplumlar, beslenme, barınma, üreme ve güvenlik gibi “zorunlu ve doğal” ihtiyaçların temin edilmesi için bir araya gelerek “yardımlaşma” vasıtasıyla yaşamda kalma ve bedensel varlığını devam ettirme amacını gerçekleştirebilirler (Aristoteles, 2018a, ss. 156-158, 163; Chen, 2017, s. 2; Fârâbî, 2018, ss. 184, 186). Aristoteles’e göre, hane ve köy gibi kırsal bölgedeki eksik toplumların besin temin etme ve geçim yollarını “hayvancılık, avcılık, korsanlık, balıkçılık, tarım ve malların değiş tokuşu” oluşturmaktadır (Aristoteles, 2018a, ss. 174-175).

Yaşamaya uygun ve daha az uygun yerlerdeki kırsal toplumların kapsamı açısından bir farklılık söz konusu olmasına rağmen Aristoteles ve Fârâbî’nin eksik toplumların amacına ve vasıtasına yönelik tespitiyle ortaklık içinde olan İbn Haldûn’a göre de kırsal (*bedevî*) toplumların amacı “hayatta kalmaktır” (Sağsöz, 2019, s. 61). Dağ, ova, bozkır veya çölde göçebe ya da yarı yerleşik olarak yaşayan kırsal toplumların varlıklarını koruyarak hayatta kalma amaçlarına ulaşmalarını sağlayan *vasıta*, avcılık, hayvancılık ve tarıma dayalı bir üretim tarzı ve geçim yolu neticesinde bedensel yaşam açısından “zorunlu (*zarurî*) ve doğal olan ihtiyaçların” karşılanmasıdır (Pekcan,



2003, s. 529; Sağsöz, 2019, ss. 72-77). İbn Haldûn, ihtiyaçları, ‘zarûrî, hâcî ve kemalî’ olarak üçe ayırmaktadır. Bu üçlü ayırım, fıkıh usulündeki “zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât” şeklinde adlandırılan ihtiyaçlarla ilgili sınıflandırmaya dayanmaktadır. “Zarûrî ihtiyaçlar”, yeme, içme ve barınma gibi insanın hayatını koruyup sürdürmesi için doğal ve zorunlu ihtiyaçlardır. “Hâcî olanlar”, insanların bedensel-maddi yaşamlarına kolaylık ve rahatlık sağlayan ihtiyaçlar olup mevcut olmamaları halinde insanlar, zorluk ve sıkıntı içinde kalabilirler. “Tahsînî olanlar”, ‘zarûrî ve hâcî’ ihtiyaçları tamamlayıcı özelliğe sahip olan lüks ve zenginlik içindeki bir yaşamı mümkün kılan ihtiyaçlardır (Pekcan, 2003, ss. 527-529).

Aristoteles’in felsefesi ve Meşşâî çizgideki İslâm felsefesinde, “insanın doğasının”, “bedenin ve nefsin-aklın” birlikteliğinden ve etkileşiminden meydana geldiği kabul edilmektedir (İbn Sînâ, 2004, ss. 53-74; Ross, 2002, ss. 157-161). Bedensel doğa, eksik ve tam toplumun kurulması için insanların harekete geçme, “yakınlaşma (*ünsiyet*), sevgi (*muhabbet*) bağı kurma ve kaynaşma (*ülfet*) arzusu (*oreksis*, *iştîyâk*) ve eğilimini (*diathesis*, *istidat*)” kendinde barındırmaktadır (Aristoteles, 2018a, ss. 155-160; Fârâbî, 2018, ss. 184-185; Peters, 2004a, s. 70, 2004b, ss. 157-158, 2004c, s. 268, 2004d, ss. 298-302; Tusî, 2007, ss. 247-249). Bu bakımdan “bedensel doğa”, insanların bir araya gelmek için harekete geçmelerinin “kaynağıdır”. “İnsan nefsi” ise nefsin arzu ve öfke gücünden hareketle, eksik toplumlara ilişkin “doğal ve zorunlu ihtiyaçların, yaşamda kalma amacının belirleyicisidir” (Chen, 2017, ss. 15-17; Strauss, 2024, ss. 63-64; Tusî, 2007, ss. 252-253).

İbn Haldûn’a göre, toplumsallık, insanın hayvanî doğasındaki “bir araya gelme arzusu, galip gelme (*tegallüb*), üstünlük kurma (*kabr*) ve saldırganlık (*gazab*)” dürtüsünden kaynaklanmaktadır (İbn Haldûn, 2004, ss. 132, 137-138). Toplumsallığın iki farklı formu olan ‘bedevî ve hadarî’ toplum, iklim ve coğrafya gibi çevresel koşullar tarafından belirlenmektedir. Doğanın ve düşman kabilelerin yol açtığı tehditler ve tehlikeler karşısında insanların toplanarak dayanışma içinde olmalarını zorunlu kılan “asabiyet duygusunun” meydana gelmesinde hem insanın “hayvanî doğasının” hem de “çevresel koşulların” etkisi bulunmaktadır (El-Câbirî, 2018, ss. 130, 173-200; Gökdağ, 2019, ss. 105-108).

Aristoteles ve Fârâbî, eksik toplumların eksikliğini, onların, “zorunlu ve doğal ihtiyaçların giderilmesi ve yaşamda kalma amacıyla” yetinmeleri



nedeniyle, iyi yaşam, yetkinlik ve gerçek mutluluğa ulaşma imkânının bulunmamasıyla açıklamaktadır (Aristoteles, 2007, ss. 11, 17; Fârâbî, 2018, ss. 185-186). Aristoteles ve Meşşâî çizgideki İslâm felsefesinin psikoloji anlayışına göre, insanın varlığı, “beden ve nefis-akıl” katmanlarından oluşur (Ross, 2002, ss. 157-160; Tiryaki, 2019, ss. 414-428). Bu bağlamda, organik cisimlerin veya bedenlerin eksiklikten tamamlanmışlık haline gelmeleri, beden-nefs, potansiyellik-aktüellik, amaç-form ve yetkinlik çerçevesinde açıklanmaktadır. Örneğin, tohum, ağaç olmanın amacı-formu anlamında “ağaçlık potansiyelini (*dynamis, bil-kuvve*)” kendisinde taşımasından dolayı, potansiyel ağaç olarak ifade edilebilir. Ağaç haline gelmesi durumunda tohum, amacını ve formunu, dolayısıyla potansiyelliğini açığa çıkarmış, yetkinliğini tamamlamış ve “aktüel (*energia, bil-fîl*)” bir ağaç olmayı hak etmiştir (Aristoteles, 2018b, ss. 16-17, 87-121; Fârâbî, 1983, ss. 60-61; İbn Sinâ, 2021, ss. 66-69). Tohum ve ağaç arasındaki ilişki, insan yavrusu ve yetişkin insan arasında da kurulabilir. İnsan yavrusu, beden, nefis ve akıl katmanlarından her birinin geliştirilmesi için gerekli olan özellikleri potansiyel bir amaç ve form olarak kendisinde taşıması nedeniyle, sadece potansiyel (*dynamis, bil-kuvve*) bir insan olarak adlandırılabilir. Aktüel (*energia, bil-fîl*) bir insandan bahsedilebilmesi için insanın, beden, nefis ve akıldan oluşan katmanlarından her birini geliştirmesi ve her birinin ihtiyacını ölçülü olarak gidermesi gerekir. Beden ve nefsin gelişimini sağladıktan sonra, pratik ve teorik olmak üzere akıl varlığının yetkinleşmesi için gerekli olan ihtiyaçları da karşılaması halinde insan, tüm varlık katmanlarını yetkinleştirip insanlığını tamamlamış, amacını ve formunu gerçekleştirmiş, gerçek ve son mutluluğa ulaşmış, yani potansiyel insan olmaktan çıkarak aktüel insan olma haline geçmiş olur.

Bu bağlamda, kırsal toplumların yalnızca bedensel varlıklarının devamını amaç olarak görmeleri ve bu amaca ulaşmanın vasıtası olarak zorunlu ve doğal ihtiyaçların karşılanmasıyla yetinmelerinden dolayı, eksik toplumlarda, hem nefsin pratik akıl gücüyle ilişkili olan ahlâkî-siyasî erdemler ve zanaatların hem de nefsin teorik akıl gücüne dayanan bilimler ve felsefenin gelişmesi için gerekli ortam bulunmamaktadır. Bu yüzden, eksik toplumlar, bedensel gelişmenin dışında, nefis ve akıl şeklindeki iki varlık katmanını yetkinleştirmeyi, yani pratik-karakter ve teorik-düşünce erdemleri vasıtasıyla onların ihtiyaçlarını karşılamayı gerçekleştiremedikleri için



insanlıklarını tamamlama, gerçek mutluluğa ulaşma anlamında iyi yaşama sahip olma konusunda eksik toplumlardır.

Bununla birlikte, ‘tam-şehirli toplum’ bölümünde açıklanacağı üzere, Aristoteles, kırsal toplumların eksikliğini, karakter ve düşünce erdemlerinin kazanılmasıyla bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olan ahlâkî-siyasî mutluluk ve felsefî-teorik mutluluk şeklinde iyi yaşamdan, gerçek mutluluktan pay alamamalarına bağlamaktadır. Buna karşılık, İslâm siyaset felsefesi açısından, bu tür toplumların eksik olmalarının nedeni, Platoncu, dinî ve tasavvufî çerçevede, psikoloji ve metafiziğe bağlı olarak, doğru görüşleri onaylama, şeriata uygun, erdemli fiilleri yapma ve öte dünyaya ait olan gerçek ve son mutluluğu ve iyi yaşamı elde etme konusunda yetkinlik kazanma imkânının bulunmamasıdır.

İbn Haldûn, kırsal toplum olması yönüyle bedevî toplumların eksikliğini, “zanaatlar ve paraya dayalı yapılan ticaretin bu toplumlarda gelişmiş” olmasıyla, yani geçim yolu ve üretim tarzıyla ilişkili olarak açıklamaktadır (Sağsöz, 2019, ss. 73-75). İbn Haldûn’a göre, bedevî toplum, hayvancılık, avcılık, tarım, çiftçilik ve mal değişimine dayanan bir üretim tarzı ve geçim yolu sayesinde yeme, içme ve güvenlik gibi yaşamda kalmayı mümkün kılan doğal ve zorunlu (*zarurî*) ihtiyaçları karşılayabilecek bir yaşam biçimine sahiptir. Bu yaşam biçimi, doğaya ve düşman kabilelerine karşı dayanışmayı sağlayan, insanın “birincil doğası olan bedensel doğasında” ve “ikincil doğayı ifade eden coğrafya ve iklim gibi dış koşullarla şekillenen alışkanlıklarında” içkin olan “asabiyet bağından” kaynaklanmaktadır (Gökdağ, 2019, s. 166). Bedevî toplum, zanaatlar ve parayla yapılan ticarete dayalı bir üretim tarzı ve geçim yoluyla hem “kolaylık ve rahatlık sağlayan ihtiyaçları (*bâcî*)” hem de “zenginliği mümkün kılan ihtiyaçları (*kemalî*)” gidererek maddî ve bedensel açıdan “güvenli, konforlu ve lüks” içinde bir yaşam biçimine sahip olmaktan uzaktır (Gökdağ, 2019, ss. 166-167).

Amacı ve Vasıtası Açısından Tam-Şehirli Toplum

Aristoteles’e göre, “tam ve yetkin” toplum, çok sayıdaki köy toplumunun ortaklık etrafında birleşmesi neticesinde meydana gelen “şehir-devleti (*polis*)” toplumudur (Aristoteles, 2018a, ss. 158-159). Fârâbî’ye göre, “tam veya yetkin” toplumların “en büyüğü”, yeryüzünün yaşanabilir yerlerindeki tüm toplumların bir araya geldiği toplumdur (*ehlûl-ma’mûre*). “Orta olanı”, yaşamaya uygun yerlerin sadece bir parçasında bir araya gelen belirli bir



toplumdur (*ümme*). “En küçüğü”, şehir halkının (*ebli medîne*) ümmet toplumunun yerleşim alanında bir araya gelmesidir (Fârâbî, 2018, s. 186).

İbn Haldûn’a göre ise, “hadarî toplum”, devlet formuna ulaşmış, şehirde yaşayan, geçim yolu ve üretim tarzı zanaatlar ve parayla yapılan ticaret olan, bedensel ve maddî yaşam için kolaylık ve rahatlık sağlayan “hâcî ihtiyaçların” yanı sıra “zarûrî ve hâcî ihtiyaçları tamamlayıcı” özelliğe sahip olan iktidar, güç, lüks ve zenginlik içindeki bir yaşamı mümkün kılan “kemalî ihtiyaçları” da gidererek güvenli, refah ve konfor içinde yaşamayı isteyen yerleşik toplum demektir (İbn Haldûn, 2004, ss. 125, 132; Sağsöz, 2019, ss. 81-85).

Aristoteles açısından, köy birliğinden şehir-devleti toplumuna geçişte, “şehir-devleti”, insanların “güvenlik ve üreme” anlamındaki yaşamda kalma dürtülerini daha istikrarlı bir şekilde korumak amacıyla ortaya çıkar. Yaşama kaygısı tam anlamıyla şehir-devletinde güvence altına alınır ve insanın “aklî doğasıyla ilişkili iyi yaşam” arzusu da bundan sonra “amaç” olarak kendini gösterir. Bu yüzden, şehir-devleti toplumu, “yaşama kaygısının güven altına alındığı” ve “erdemlerden pay alarak iyi yaşama amacına” ulaşmayı isteyen “eşit ve özgür vatandaşlardan” meydana gelen siyasî toplumun belirginlik kazandığı ilk toplumdur (Chen, 2017, ss. 5-7; Lord, 2022, ss. 158-160).

Aristoteles’in siyaset felsefesi dikkate alındığında, şehir-devleti toplumunun *amacı*, “kendine yeter ve yetkin hale gelerek” *bu dünyada* “mutluluğu (*eudaimonia*)” elde etme anlamında “iyi yaşamaktır” (Aristoteles, 2007, ss. 17-25; Omay, 2010, ss. 56-59, 62-64). Şehir-devleti toplumunun iyi yaşam amacına ve bu dünyadaki son mutluluğa ulaşmasının üç *vasıtası* vardır: Geçim yolu ve üretim tarzı olarak “zanaatların (*poiêtikê*) ve parayla yapılan ticaretin” gelişmesi. “Eylem (*praksis*) yaşamı” mutluluğu için “ahlâkî-siyasî erdemlerin (*aretê*)” elde edilmesiyle iyi davranışların yapılması. Kanıtlanmış-kesin bilgiye (*epistêmê*) dayanan bilimlerin ve felsefenin ortaya çıkması anlamında “teorik (*theôria*) yaşam” mutluluğu için “düşünce erdemlerinin” kazanılmasıdır (Aristoteles, 2007, ss. 27-29, 2018a, ss. 520-521). Eylem ve düşünce yaşamı mutluluğu sayesinde, kendine yeter ve yetkin duruma gelen şehir-devleti toplumundaki vatandaşlar, insanın varlık bütünlüğünü oluşturan bedensel, psikolojik-duygusal ve aklî varlık katmanlarının ihtiyaçlarını



karşılayarak insanlıklarını aktüel olarak gerçekleştirebilirler (Aristoteles, 2018a, ss. 474, 511-512; Chen, 2017, ss. 10-17).

İslâm siyaset felsefesine göre, “tam-yetkin-erdemli (*kâmil, fâzıl*) şehirli ve devletli toplumun (*medîne*)” amacı, *öteki dünyada*, “ebedî, gerçek ve son mutluluk (*es-sa’âdetü’l-hakika, es-sa’âdetü’l-kusvâ, sa’âdet-i uz mâ*)” anlamında “iyi yaşamı” elde etmektir (Fârâbî, 2018, ss. 36-37, 186-188; İbn Miskeveyh, 2017, ss. 52-61; Kınalızâde, 2007, ss. 88-89). Böyle bir şehirli ve devletli toplumun öteki dünyada ebedî, gerçek ve son mutluluğa sahip olabilmesinin *vasıtası*, şu iki konuda devleti ve toplumu teşkil eden kesimler arasında “birliğin ve itaatın” gerçekleştirilmesidir: Aşağıda görüleceği üzere, ahlâk-siyaset felsefesiyle ilgili erdemlerin dinî bir dil ve muhtevaya kavuşturulması anlamında “iyi eylemlerde (*amel, fiil*)” birlik ve itaat. Teorik felsefi bir bilim olarak metafiziğin akli temele koyan yöntemiyle metafizik alanda “kesin-doğru (*burhanî, yakînî*) bilgi” elde edilemeyeceği gerekçesiyle, kelâm ilminin nakle dayanan bir akıl yürütme ve tasavvufun kalbin kirlerden arındırılarak temizlenmesi yöntemleriyle elde edilmesine onay verilen “yaratılış (*mebde*), Tanrı, göksel varlıklar, ölüm sonrası hayat (*meâd*) ve dünya hayatı” hakkında doğruya uygun “inançlarda-görüşlerde (*ârà, ‘akide*)” birlik ve itaat (Kınalızâde, 2007, s. 452; Taşköprizâde, 2014, ss. 224-225; Tusî, 2007, s. 269).

Aristoteles’te, eylem yaşamı mutluluğuyla ilgili olarak, siyasî erdem ahlâkî erdem bir devamı niteliğindedir. Örneğin, şehir-devleti toplumu için uygulanması yönüyle mümkün olan en iyi anayasal siyasî rejim (*politeia*), ahlâkî erdeme bağlı olan orta öğretinin bir tezahürüdür. Aristoteles’e göre, “ahlâkî erdem (*aretê*)”, “fazlalık (*hüperbolê*)” ve “eksiklik (*elleipsis*)” anlamında “iki erdemsizliğin (*kakon*)” arasında “orta olandır (*meson*)” (Aristoteles, 2007, ss. 31-32, 36-37). Aristoteles açısından, *politeia*, iki erdemsiz rejim olan “oligarşi (*oligarkhia*)” ve “demokrasinin (*dēmokratía*)” ortasında yer alan, “toplumsal ortak faydayı, eşit ve özgür vatandaşlık ilkesini” esas alan, “iyi yaşamı ve mutluluğu” amaçlayan “erdemli ve iyi (*agathon*)” anayasal rejime karşılık gelmektedir (Aristoteles, 2018a, ss. 348-349, 512-515).

Buna karşılık, Aristoteles’in siyaset felsefesinin “metafizik-kozmolojik bir amacı” söz konusu değildir, yani erdemli ve iyi bir eylem yaşamı ile kesin bilgiyi talep eden teorik-metafizik bir düşünce yaşamı arasında doğrudan bir ilişki bulunmaz. Aristoteles’e göre, pratik akıldan ve tecrübeden hareketle “iyi olanı yapmayı amaçlayan ahlâkî-siyasî yaşam” ile teorik akli esas



alıp “kesin olanı bilmeyi amaçlayan teorik düşünce yaşamı”, “amaçları ve yöntemleri” yönüyle birbirinden farklılaşır. Fakat insanın yetkinliğinin tamamlanıp son bularak “gerçek mutluluğa” ulaşabilmesi için şehir-devleti toplumunda, “düşünce yaşamının eylem yaşamından daha üstün” olması koşuluyla, her ikisine de ihtiyaç vardır (Lord, 2022, ss. 142-143). Aristoteles, tam ve yetkin olan şehir-devleti toplumuna, “pratik akıl kaynaklı eylem” ile “teorik akla dayalı düşünceden” meydana gelen felsefî bir dünya görüşünü uygun görmektedir. Böyle bir dünya görüşünde, şehir-devleti toplumu için iyi yaşam ve gerçek mutluluk, ahlâkî erdemle uyum içindeki “siyasî yaşam” ile aklı-felsefî metafizik zemine yaslanan “teorik yaşamın” birlikteliğidir (Lord, 2022, ss. 144-149, 174-177).

İslâm ahlâk ve siyaset felsefesi (pratik felsefe) açısından, *ahlâkî erdem* düşüncesinin omurgasını, ‘şeriatın caiz gördüğü veya görmediği şeyleri yahut mübah, mekruh, haram olanları yapma ya da yapmama’ şeklindeki fıkhi kriterden hareketle dinî anlam içeriğine dönüştürülmüş haliyle kaynağı bakımından Aristoteles’e ait olan orta erdem teorisi oluşturmaktadır. Örneğin Kınalızâde’ye göre, “ölçülülük (*iffet*)”, insan nefsine ait üçüncü güç olan “behimî nefis” gücünün “yeme, içme ve cinsel ilişki” gibi şeyleri “akıl iyi gördüğü ve şeriatın cevaz verdiği” kadar “orta ve ölçülü” olarak elde etmesiyle ortaya çıkan bir erdemdir (*fazilet*). “Azgınlık (*fücûr*)”, behimî nefis gücünün fazlalığı (*ifrat*) olup “şeriat ve akıl” dairesinden çıkmak suretiyle “haram ve mekruhları yapma (*tenâvül*)”, “kötülükler (*fevâbiş*) ve çirkinliklerden (*kabâyih*) yararlanma (*temettu*)” ve haz alma (*telezzüz*)” erdemsizliğidir (*rezilet*). “Duyarsızlık (*humûd*)”, behimî nefis gücünün eksikliği (*tefrîr*) olup mübah olan şehvî şeyleri tümüyle terk ederek “bedenin helak olmasına” veya “neslin kesilmesine” sebep olan bir erdemsizliktir (*rezilet*) (Kınalızâde, 2007, ss. 103, 119-120).

Pratik felsefe literatüründe, *siyasî erdem*in kaynağı ise, İslâm’ın öte dünya inancıyla uyumlu (Yeni) Platoncu metafizik ve psikolojik arka plana yaslanan devlet ve toplum düzenini ifade etmektedir. Tûsî ve Kınalızâde’ye göre, toplumlar-devletler; “erdemli olan şehirli ve devletli toplum (*medîne-i fâzıla*)” ve “erdemsiz olan şehirli ve devletli toplumlar (*medîne-i gayr-ı fâzıla*)” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Kınalızâde, 2007, s. 451; Tusî, 2007, s. 268). Tûsî ve Kınalızâde örneğinde görüleceği üzere, İslâm siyaset felsefesindeki devlet-toplum tasnifinde, erdemsizlik olan iki aşırılığın ortasına



karşılık gelen erdem anlamındaki Aristotelesçi bir ölçüt yerine, iyi-kötü veya erdem-erdemsizlik karşıtlığı şeklindeki Platoncu bir ölçüt esas alınmıştır. İyi-erdem ve kötü-erdemsiz ölçütüne göre yapılan erdemli olan şehirli ve devletli toplum ile erdemsiz olan şehirli ve devletli toplumlar şeklindeki ikili karşıtlığın dört dayanağından söz edilebilir: Birincisi, Platon'un iyi, mükemmel, değişmeyen, ölümsüz, akılla kavranan ve asıl olan "idealar evreni" ile duyularla algılanan, kötü, eksik, değişen, ölümlü ve kopya olan "duyusal evreni" ölçüt alarak yaptığı "ideal-iyi toplum ve devlet" ile "ideal olmayan-kötü toplumlar ve devletler" şeklindeki ayırmadır (Cornford, 2022, ss. 51-63, 75-78; Platon, 1992, ss. 109-110, 194-199). İkincisi, Platon'un nefis teorisindeki iyi fiillerin, doğru düşünmenin ve mutluluğun kaynağını teşkil eden "akıl (*nous*)" ile kötü fiillerin, yanlış düşünmenin ve mutsuzluğun kaynaklandığı "arzu (*epithumia*)-beden (*soma*)" arasındaki çatışma ilişkisidir (Platon, 1992, ss. 124-135; Rohde, 2020, ss. 405-424). Platoncu akıl ve arzu-beden arasındaki çatışmada akıl tarafına dinin de eklendiği İslâm siyaset felsefesinde, akıl ve dinin nefsin şehvet gücüne yönelik yaklaşımlarının benzer olduğu kabulünden hareketle, söz konusu çatışma, "din-akıl" ile "nefsin şehvet gücü-beden" arasındaki ilişkiye dönüştürülmüştür (Taşköprizâde, 2014, ss. 244-245). Üçüncüsü, "tamlık, süreklilik, birlik ve uyum" ilkelerine bağlı olan ay-üstü evren ile "eksiklik, süreksizlik, çokluk ve çatışma" ilkeleleriyle belirlenen ay-altı evren şeklinde zıt özelliklere sahip iki evrenden meydana gelen bir evren modelini öneren "sudur" teorisidir (Kömbe, 2021, ss. 305-308). Dördüncüsü ise, İslâm inancındaki sadece "müminlerin yaşayacağı iyi ve ebedi mutluluk yurdu olan cennet-inkâr edenlerin gireceği kötü ve ebedi mutsuzluk yurdu olan cehennem" ile "ebedi âhiret yaşamı-geçici dünya hayatı" anlayışıdır (Kömbe, 2024, s. 247). Bu dört dayanağa bakıldığında, iyi ve erdem tarafında yer alan din, akıl, tamlık, süreklilik ve birlik, tam-yetkin-erdemli olan şehirli ve devletli toplumun özelliklerine karşılık gelmektedir. Şehvet-beden, eksiklik, süreksizlik ve çokluk, kötü ve erdemsizlik tarafında kalmakta ve erdemsiz-yetkinleşmemiş şehirli ve devletli toplumların özelliklerini oluşturmaktadır.

Ay-üstü evrene ait göksel varlıklar arasında tamlık, süreklilik, birlik ve uyum ilişkisine dayanan ideal düzen, tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum düzeni ve bu düzenin temeli ve vasıtası olan adalet kavramı için bir modeldir. Bu ideal düzende, Tanrı, göksel varlıkları olmaları gereken doğal



yerlerine yerleştirmiştir. Göksel varlıkların “tam ve sürekli” olmalarının nedeni, küre şeklinde olmalarından dolayı “dairesele harekete” sahip bulunmalarıdır (Kömbe, 2021, s. 305). Göksel varlıklar arasındaki “birlik ve uyumu” sağlayan şey, onların yapılarının saydam ve soyut “bir tek unsurdan (*aither, esîr*)” meydana gelmesidir (Kömbe, 2021, s. 307). Bu bağlamda, Platoncu yaklaşımla, metafizik-kozmolojik düzeyde adalet kavramı, olmaları gereken doğal yerlerinde bulunan, tamlığa ve sürekliliğe sahip olan göksel varlıkların, birliği ve uyumu muhafaza etmeleri açısından tanrısal düzene itaat etmeleri anlamına gelmektedir.

İslâm siyaset felsefesinde, “siyasî erdem olarak adalet”, devlet başkanı tarafından kendilerine tahsis edilen işleri “sürekli ve değişmez” olarak yapmaları istenen erdemli şehirdeki devlet ve toplum kesimleri arasında “birlik (*vahdet*)” ve “itaatin” sağlanması demektir (Kınalızâde, 2007, ss. 135, 484-485; Tusî, 2007, ss. 294-295). Erdemli olan şehirli ve devletli toplumu oluşturan kesimler arasında, “başlangıç-yaratılış (*mebde*), Tanrı, göksel varlıklar, son-âhiret (*meâd*) ve bu dünya hayatı” hakkında “doğru görüşlerde” ve “şer’î hükümlere uygun eylemlerde” “birlik ve itaatin” temin edilebilmesi için adaletin gerçekleştirilmesi beklenmektedir. Erdemli olan şehirli ve devletli toplumun görüşlerde ve eylemlerde birlik ve itaatini, yani adaleti gerçekleştirme görevi, doğru inançları-görüşleri “hikmet kalıbına dökerek aklî bir biçimde düzenleyen”, fiil ve amellerde ise “adalet yasalarından” hareket eden “yasa sahibi (*sâhib-i nâmus*)” peygamber-filozof ile onu takip eden “erdemli ve yetkin” devlet başkanına aittir (Kınalızâde, 2007, ss. 452-456; Tusî, 2007, ss. 269-271).

Erdemli olan şehirli ve devletli toplumda, “devlet başkanının (*kâmil padişab*)” adalet erdemini gerçekleştirilmesiyle ilgili birinci şart, daire fikrinden hareketle, dairenin merkezinde konumlanan “mutlak yöneticinin”, dairenin çevresinde yer alan devleti ve toplumu oluşturan “yönetilenlere” karşı “eşit” mesafede bulunmasıdır. Adaletin ikinci şartı, Platon’un siyasî adalet kavramıyla uyumlu olacak şekilde “mutlak yöneticinin”, devleti ve toplumu teşkil eden kesimlerden her birinin “konumunu” ve “işlevini” belirlemesi ve onları kendisine “itaat ettirmesidir”. (Kınalızâde, 2007, ss. 479-485). Bu bakımdan adalet kavramı, Platon’un nefis teorisindeki adalet anlayışının bir yansımasıdır. Platon’un nefis teorisinde adalet, mutlak yönetici olan “düşünen nefsin”, mutlak yönetilen olan “arzulayan nefsin” konumunu ve işlevini



belirleyerek “öfkelenen nefsin (irade)” yardımıyla arzulayan nefsi kendisine “itaat ettirmesi” anlamına gelmektedir (Platon, 1992, ss. 130-131). Adaletin üçüncü şartı ise, Aristoteles’in “dağıtıcı ve düzeltici adalet” anlayışıyla (Aristoteles, 2007, ss. 90-114) ilişkili olarak yöneticinin devlet ve toplum kesimlerden her birine, işleviyle uyumlu olarak “hak ettiği” ölçüde “paraları, malları ve makamları dağıtması”, ticaretten kaynaklanan “ekonomik problemleri para vasıtasıyla düzeltmesi” ve hukukî alanda ortaya çıkan “haksızlıkları da kadılar aracılığıyla ortadan kaldırmasıdır” (Kınalızâde, 2007, ss. 492-508).

İslâm siyaset felsefesinde, Platoncu yaklaşım dikkate alınarak, tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplumun temeline ‘birlik ve itaat’ fikri yerleştirilmiştir. Böylelikle, tam, yetkin ve erdemli olan şehirli ve devletli toplum anlayışı, erdemsizlerin yer almadığı saf haliyle erdemli insanlardan meydana gelen toplum ve devletin iyi ve mutlu olacağını var saymaktadır. Buna karşılık, eksik, yetkinleşmemiş, erdemsiz olan şehirli ve devletli toplum anlayışı ise, erdemlilerin olmadığı, saf haliyle erdemsiz insanlardan meydana gelen toplum ve devletin kötü ve mutsuz olacağını öne sürmektedir. Böyle bir siyaset tasavvurunun arkasında, İslâm’ın âhîret inancı, yani yalnızca müminlerin-iyilerin yaşayabileceği cennet ve yalnızca inkârcıların-kötülerin yaşamak zorunda kalacağı cehennem anlayışı bulunmaktadır.

İslâm siyaset felsefesindeki tam-yetkin-erdemli olan şehirli ve devletli toplum, Platoncu bir yaklaşımla uygunluk içinde, yöneten ve yönetilen arasındaki farklılık ve eşitsizliğe dayanmaktadır. Platon’un yöneten-yönetilen arasındaki farklılık ve eşitsizliğe dayanan ideal devlet ve toplumu, “mutlak yönetici olan filozof-kral”, filozof-kralın yardımcısı konumundaki “muhafızlar-askerler” ve “mutlak yönetilen ve üretici olan köylüler-çiftçiler” olmak üzere üç kesimden meydana gelmektedir. (Platon, 1992, ss. 102-107). Platon’un tasnifinin bir uyarlaması olarak erdemli olan şehirli ve devletli toplumda devlet başkanı; “mutlak yöneticidir, seçkinler seçkindir, devletin ve toplumun varlık nedeni ve ilkesidir”. Âlimler, kâtipler ve askerler (ilim, kalem ve kılıç ehli); “devlet başkanının yardımcıları olup devlet başkanıyla ilişkisinde memur, toplumla ilişkisinde âmir konumundadırlar, devleti temsil ederler ve seçkindirler”. Köylü-çiftçi, tüccar ve esnaf (reaya, raiyye, tebaa); “mutlak yönetilendir, topluma karşılık gelen kesimlerdir, seçkin



değillerdir, üretirler, vergi verirler ve itaat ederler” (Kınalızâde, 2007, s. 485; Taşköprizâde, 2014, ss. 224-225, 234-235).

Bu türden bir toplum ve devlette, “mutlak yönetici (*âmir*)” konumuna sahip olan “devlet başkanı” yönetilen olamazken, “mutlak yönetilen (*memur*)” konumundaki “toplumun” da mutlak yönetici katına yükselmesi ve emreden konumunda bulunması mümkün değildir (Taşköprizâde, 2014, ss. 230-231). Mutlak yöneten-emreden olarak devlet başkanı (halife, sultan) ve mutlak yönetilen-emredilen olarak toplum kesimleri (*reaya*, *raiyye*, *tebaa*) arasındaki yönetim ilişkisi, çoban-sürü örneğiyle açıklanmaktadır. Çoban, insan türünden olması nedeniyle “üstün-seçkin (*bavas*)” ve yönetici olan devlet başkanını” temsil etmektedir. Sürü ise, koyun sürüsü gibi, hayvan türünden olması sebebiyle “seçkin olmayan (*avam*)” ve yönetilen konumundaki toplumu” ifade etmektedir. Böyle bir yönetim modeli, yöneten devlet başkanı ve yönetilen toplum arasında “seçkin olma ve seçkin olmama” anlamında “niteliksel bir farklılık ve eşitsizliğe” dayanmaktadır (Kömbe, 2022, ss. 28-29). Buna karşılık, Aristoteles’in uygulanması bakımından mümkün olan en iyi anayasal siyasî rejimi ifade eden *Politeia*’sında, “yönetenler ve yönetilenler” arasında “vatandaş olmaları açısından eşitlik” söz konusudur, yani “sırayla ve belirli bir süreliğine” yönetilen vatandaşlar yönetici olurken, yönetici vatandaşlar da yönetilen konumuna gelirler. Böylece, “emir vermenin ve emir almanın” her ikisini de kendilerinde birleştirerek “hem yönetme hem de yönetilme” becerisi kazanmış olmalarından dolayı “eşit vatandaşlar” olarak kabul edilirler (Lord, 2022, ss. 161-166).

Aşağıda yapılacak atıflarla daha iyi açıklanacağı üzere, İslâm siyaset felsefesinde, Aristoteles’in tam ve yetkin olan şehir-devleti toplumunun bu dünyada ulaşabileceği son ve gerçek mutluluk dediği şey, mutluluk sayılmakla birlikte, gerçek olmayan, geçici bir mutluluk olarak kabul edilmektedir. İslâm siyaset felsefesi yazarları, yetkin, tam ve erdemli olan şehirli ve devletli toplum için gerçek, son ve ebedî mutluluğun ne olduğu ve nerede yaşanacağı konusunda Platon’unkiyle benzer bir yaklaşıma sahiptirler. Buna karşılık, gerçek, son ve ebedî mutluluğun nasıl ve hangi yöntemle bilinebileceği probleminde ise akli ve felsefeyi temel alan hem Aristoteles hem de Platon’dan ayrılarak dinî-kelamî ve tasavvufi bilgi yöntemlerini esas almaktadırlar.



Aristoteles'e göre, ahlâkî-siyasî erdemlere uygun yapılan iyi eylemler sayesinde "pratik bilgeliğin" ve düşünce erdemleri vasıtasıyla fizik, matematik ve metafizik bilimlerin konusunu oluşturan varlıklarla ilgili kesin bilgiye ulaşma sayesinde de "teorik bilgeliğin" kazanılması, insanların bu dünyada sahip olabilecekleri "son ve gerçek mutluluk" ve "iyi yaşam" anlamına gelmektedir (Ross, 2002, ss. 223-225, 270-274; Taylor, 2020, ss. 86-87, 93-96, 99-109). İslâm siyaset felsefesi yazarlarına göre, eyleme yönelik "pratik bilgelik" ile metafizik hariç fizik ve matematik bilimlere ilişkin "teorik bilgelik", bu dünyaya ait, "gerçek olmayan ve geçici mutluluğun" bir ifadesidir. Gerçek mutluluk, "cismani olmayan, ruhanî varlıkların ve öte dünya yaşamının hakikatini tanıyıp bilmek (*marifet*)", "öteki dünyada ebedî olarak bu varlıklarla birlikte yaşamak" ve "Allah'ın cemalini görmektir" (Kınalızâde, 2007, ss. 88-89; Taşköprizâde, 2016, ss. 160-161). Mutluluk konusundaki bu yaklaşım, Platon'un gerçek mutluluğun ne olduğu ve nerede yaşanacağı hakkındaki düşüncesine benzemektedir. Platon gerçek mutlulukla, bu dünyada düşünen nefslerini (*nous*) yetkinleştiren insanların, ölüm sonrasında aslı yurtlarına dönerek sonsuza kadar idealar evrenindeki ideaları temaşa etmeleri ve aklî hazza sahip olmalarını kastetmektedir. İslâm siyaset felsefesi yazarları açısından, yaratılışın, göksel-tanrısal varlıkların, ölüm sonrasında ve öteki dünyadaki asıl ve ebedî yaşamın hakikatini bilmenin ve tanımının, "tasavvufî yöntem olan riyazet ve mücahede yoluyla kalbi bedensel-duyusal-maddi hazlardan arındırarak tecrübe edilen amelî mahiyetteki bilme-tanım" ve "peygamber-din tarafından nakledilenleri akıl yürütmeye dayalı olarak açıklayan kelâm ilmiyle desteklenen iman etme" olmak üzere iki yöntemi mevcuttur (Kınalızâde, 2007, ss. 90-92; Taşköprizâde, 2016, ss. 162-163).

İbn Haldûn'un, şehirli ve yerleşik toplum olarak 'hadarî' toplumu, Aristotelesçi bir çerçevede ahlâkî ve aklî yetkinleşme vasıtasıyla bu dünyada elde edilebilecek eylem ve düşünce yaşamına yönelik bir mutluluk amacından hareket ederek analiz etmediği görülmektedir. Aynı şekilde, İslâm siyaset felsefesi yazarlarının dine ve akla dayalı erdemli eylemler ile din-kelâm ve tasavvuf temelli metafizik sayesinde ulaşılan doğru inançlarda-görüşlerde birlik ve itaatin gerçekleştirilmesiyle öte dünyada gerçek mutluluğa sahip olunacağı düşüncesini merkeze alarak açıklamadığı da anlaşılmaktadır.



İbn Haldûn açısından, şehirli ve yerleşik toplum olarak ‘hadarî’ toplumun amacı, pratik ve teorik akıl güçlerinin yetkinleşmesiyle kazanılan “ahlâkî-siyasî ve metafizik mutluluğa” dayanan, dolayısıyla “olması gereken, ideal olan bir iyi yaşam” değildir (Korkut, 2006, ss. 120-123, 126-128). İbn Haldûn’a göre, ‘hadarî’ toplumun amacı, toplumsal gerçekliği, olanı dikkate alan, böylece şehirli ve devletli, yerleşik bir hayat tarzının gereği olarak hem hayvancılık, avcılık, çiftçilik, tarım, ticaret ve zanaatlar gibi emek ve üretime dayanan “doğal ve zorunlu olan” ihtiyaçların hem de güç ve asabiyetle toplumdan vergi toplamak anlamında imaret ve varlıklıların hizmetliler edinmeleri gibi emeği ve üretimi gerektirmeyen “doğal olmayan” isteklerin tatmin edilmesi vasıtasıyla bu dünyada “güvenlik, zenginlik, lüks, konfor, şan ve şeref içinde rahat bir yaşama” sahip olmaktır (Sağsöz, 2019, ss. 117-121). Buna göre, ‘hadarî’ toplumun *amacı*, bu dünyada “güvenli, müreffeh, konforlu, şan ve şeref sahibi bir yaşam” sürmektir. Hadarî toplumda, bu türden bir iyi yaşama ulaşmanın *vasıtası* ise, zanaatlar ve parayla yapılan ticarete dayanan bir üretim tarzı ve geçim yolu sayesinde “doğal ve zorunlu olan (*zarurî*)” ihtiyaçların yanı sıra hem “kolaylık ve rahatlık sağlayan ihtiyaçları (*hâcî*)” hem de “zenginliği, gücü ve şerefi mümkün kılan ihtiyaçları (*kemalî*)” gidermektir (Gökdağ, 2019, ss. 166-167, 207-220).

Sonuç

Yaşamaya uygun ve daha az uygun olan yerlerdeki kırsal toplumların kapsamı bakımından Aristoteles’in ve İslâm siyaset felsefesinin bir temsilcisi olan Fârâbî’nin eksik toplumu ile tarih ve toplum düşünürü olarak İbn Haldûn’un bedevî toplumu arasında bir farklılık bulunmaktadır. Bu farklılığa rağmen, Aristoteles ve Fârâbî’nin ifadesiyle kuruluş açısından şehirli toplumu önceleyen, kendine yeter ve yetkin olmayan, eksik olan ev ve köy toplumları ile İbn Haldûn’un tabiriyle bozkırdaki ve çöldeki göçebe veya yarı yerleşik bedevî-kırsal toplumları toplanmanın amacı ve vasıtası birleştirmektedir. Eksik ve kırsal toplumlardaki insanların bir araya gelerek yardımlaşmalarının amacı, hayatta kalmak, bir diğer ifadeyle bedensel varlıklarını koruyup sürdürmektir. Bu amacı gerçekleştirmenin vasıtası, hayvancılık, avcılık, çiftçilik ve tarım şeklindeki bir geçim tarzı ve üretimle doğal ve zorunlu ihtiyaçların karşılanmasıdır.

Tam veya şehirli toplumun amacının açıklanması konusunda yetkinlik, mutluluk ve iyi yaşam kavramlarına atıfta bulunulması ve bu amaca



ulaşmanın vasıtası olarak erdemlerin belirlenmesi açısından Aristoteles'in ve İslâm siyaset felsefesinin (pratik felsefe) tam-şehirli topluma ilişkin yaklaşımları arasında bir benzerliğin var olduğundan bahsedilebilir. Fakat bununla birlikte, yetkinlik, mutluluk, iyi yaşam ve erdem kavramlarının kaynağı, yapısı ve içeriği dikkate alındığında, bu iki yaklaşımın tam-şehirli toplum hakkındaki tasavvurları arasında farklılıklar söz konusudur. İbn Haldûn ise, şehirli (*badari*) toplumun amacı ve vasıtasının belirlenmesi konusunda, Aristoteles'in ve İslâm siyaset felsefesinin tam-şehirli toplumun amacı ve vasıtası hakkındaki yaklaşımlarından farklı referanslara göndermede bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre, tam, kendine yeter, yetkin olan şehir-devleti toplumunda amaç, eylem ve düşünce yaşamı mutluluğuna, iyi yaşama bu dünyada sahip olmaktır. Eylem yaşamı mutluluğu, vatandaşların eşitlik ve özgürlüğünün ve farklı toplum kesimleri arasındaki ortaklığın ve uzlaşının akıldan kaynaklanan bir anayasayla teminat altına alınarak gerçekleştirilmesi anlamında ahlâki erdemin devamı niteliğindeki siyasî erdeme-adalete karşılık gelmektedir. Düşünce yaşamı mutluluğu ise, düşünce erdemleri vasıtasıyla kazanılan teorik bilimlerin en üstünü anlamına gelen akli-felsefi metafizik olarak gerçek ve son mutluluktur. Aristoteles için, teorik-metafizik mutluluk ahlâki-siyasî mutluluğa göre daha üstündür ve iyi yaşamın bu dünyada tamamlanması yönüyle her iki mutluluğa da ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat Aristoteles, eylem yaşamı mutluluğu ile düşünce yaşamı mutluluğu arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki kurmamaktadır, yani Aristoteles'in tam ve yetkin olan şehir-devleti toplumunun, metafiziğe dayalı bir ideolojisi bulunmamaktadır, bir diğer ifadeyle metafizik, kaynak, yapı, yöntem ve içerik bakımından siyaset felsefesi üzerinde belirleyici değildir.

İslâm siyaset felsefesine göre, tam-yetkin olan şehirli ve devletli toplumun amacı, gerçek, son ve ebedî mutluluğa sahip olacak biçimde öteki dünyada iyi yaşamaktır. Mutluluk ve iyi yaşam amacının vasıtası, eylemlerde ve görüşlerde-inançlarda birlik ve itaat anlamında siyasî erdemin-adaletin gerçekleştirilmesidir. Aristoteles'in ahlâk ve siyaset felsefesi arasında bir uyum varken, İslâm siyaset düşüncesi altındaki pratik felsefeye ait eserlerde ahlâki erdem ve siyasî erdem arasında uyumsuzluk söz konusudur. Muhtevası İslâm dinî düşüncesiyle uyumlu kılınan ahlâki erdemin kaynağı ve terminolojik yapısında Aristoteles'in orta öğretisi bulunmaktadır. Muhtevası



İslâm dinî düşüncesine uygun hale getirilen eylem yaşamıyla ilgili siyasî erdem-in-adaletin kaynağı ve terminolojik yapısı ise Platoncu kozmolojiye, metafiziğe ve psikolojiye dayanmaktadır.

Düşünce yaşamı konusunda birlik ve itaat istenen görüşler-inançlar, tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum için metafiziği zorunlu kılmaktadır. Meşşâî çizgideki İslâm felsefesinin bilimler tasnifi açısından, var oluş, ölüm sonrası hayat, Tanrı ve göksel varlıklara dair görüşler-inançlar, teorik felsefi bilimlerin altında yer alan metafiziğin konusudur. Eylemde bulunmayı amaçlayan pratik bir bilim olan siyaset felsefesi ve bilmeyi amaçlayan teorik felsefi bilimlerin en üstünü olan metafizik arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta, böylece tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum bir metafiziğe bağlanmaktadır. Fakat bu metafizik, aklı temele yerleştiren felsefi bir metafizik değil, din-kelâm ve tasavvuf kaynaklı bir metafiziktir. Yaratılışı, Tanrı'yı, göksel varlıkları ve öte dünya yaşamını bilme ve tanımanın iki yöntemi vardır: Tasavvufi yöntem, riyazet ve mücadele yoluyla kalbi bedensel-maddi hazzardan arındırma şeklinde tecrübe edilen bir bilme-tanımadır. Kelâmî-dinî yöntem ise, peygamber-din tarafından nakledilenlerin akıl yürütmeye dayanarak açıklanmasıyla desteklenen bir iman etmedir.

İslâm siyaset felsefesinde (pratik felsefe), tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum, gerçek mutluluğa, Aristoteles'in aksine, ölüm sonrasında, öte dünyada sahip olabilir. Çünkü, öte dünyadaki mutluluk, gerçek ve sonsuz bir mutluluktur. Buna karşılık, dünyadaki mutluluk, eksik ve geçici bir mutluluktur. Ayrıca, öte dünyada gerçek mutluluğa, tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum bağlamında, düşünce ve eylem yaşamı aynı tipte olan insanların ulaşmaları mümkündür. Böyle bir gerçek mutluluk anlayışı, İslâm inancının son ve ebedî âhîret yurdu ile eksik ve geçici dünya hayatı ya da müminlerin-iyilerin yaşayacağı cennet ile kâfirlerin-kötülerin yaşamak zorunda kaldığı cehennem ayrımıyla ilişkilendirilebilir. Fakat, aynı türden görüşler-inançlar ve eylemlerde birlik ve itaatin ve bu yolla elde edilecek olan gerçek mutluluğun idealleştirilip yüceltildiği tam ve yetkin olan şehirli ve devletli toplum tasavvuru, tek tip, çoğulculuğa kapalı, farklı olanları eşit olarak görmeyen ve baskıcı bir yaşam tarzına yol açma riskini büyük oranda kendi içinde barındırmaktadır.

İbn Haldûn'a gelince, İbn Haldûn, şehirli (*badarî*) toplumun amacı ve vasıtasının belirlenmesi konusunda, Aristoteles'in ve İslâm siyaset



felsefesinin tam-şehirli toplumun amacı ve vasıtası hakkındaki yaklaşımlarından farklı referanslara göndermede bulunmaktadır. İbn Haldûn'un şehirli ve yerleşik toplum için nefsin-aklın yetkinleşmesi ya da ahlâkî ve metafizik mutluluk ile eylem ve düşünce yaşamıyla ilgili erdemler anlamında olması gereken-ideal olan bir amaç ve vasıta ortaya koymamaktadır. Toplumların tarihsel gelişiminden, bir diğer ifadeyle olandan, gerçeklikten hareket eden İbn Haldûn, şehirli ve yerleşik toplumun sahip olduğu, kırsal (*bedevî*) toplumun elde etmeyi beklediği yaşamın, iktidar, güç, şan, şeref, zenginlik, lüks ve konfor içinde bir yaşam olduğunu belirtmektedir. Böyle bir yaşamın vasıtası ise, hazların ve faydaların doyurulması için gerekli olan ihtiyaçlardır.

Kaynaklar

- Anfinsen, R. (2015). Nature and The Political Ideal of Aristotle. *Revista Internacional de Filosofia, Suplemento*, 20, 145-161.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018a). *Politika* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018b). *Rub Üzerine* (Ö. Aygün ve Y. Gurur Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefesi Tarihi Aristoteles*, (C. 3). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chen, S. (2017). Aristotle on The Senses of Nature and The Naturalness of The City. *Mnemosyne A Journal of Classical Studies*, 1-22.
- Cohen, M. (2020). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi* (H. Bravo, Çev.). Fol Kitap.
- Cornford, F. M. (2022). *Platon'un Kozmolojisi* (Ö. Orhan, Çev.). alBaraka Yayınları.
- El-Câbirî, M. Â. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet* (M. Çelik, Çev.). Mana Yayınları.
- Dale, S. F. (2018). *Marakeş'in Portakal Ağaçları İbn Haldun ve İnsan Bilimi* (A. Ay, Çev.). Say Yayınları.
- Devvânî, C. (2019). *Ablâk-ı Celâli* (E. Okumuş, Çev.). Fecr Yayınları.
- Fârâbî. (1983). *Tabsîlu's-Sa'âde* (C. Ali Yasin, Thk.). Dâru'l-Endelüs.



- Fârâbî. (1999). *İlimlerin Sayımı*, (A. Arslan, Çev.). Vadi Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *El-Medînetü'l-Fâzıla* (Y. Aydın, Haz. ve Çev.). Litera Yayıncılık.
- Gökdağ, K. (2019). *İktidar Teleolojisi İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Düşüncesinde Asabiyet*. Klasik Yayınları.
- İbn Haldûn. (2004). *Mukaddime* (C. 1), (A. M. ed-Derviş, Thk.). Dâru Ya'rub.
- İbn Miskeveyh, E. A. A. (2017). *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm* (H. Özturan, Nşr. ve Çev.). Klasik Yayınları.
- İbn Sinâ, E. A. (2004). *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* (C. 1), (E. Demirli ve Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ, E. A. (2021). *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* (M. Z. Tiryaki, Haz.). Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kınalızâde, A. Ç. (2007). *Ahlâk-ı Alâî* (M. Koç, Haz.). Klasik Yayınları.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 115-140.
- Korkut, Ş. (2015). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*. Atlas Kitap.
- Kömbe, İ. (2021). Tarihsel ve Teorik Açından Adalet Dairesinin Uzun Formu. İçinde R. Şentürk (Ed.), *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi* (C. 1) (ss. 299-317). İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- Kömbe, İ. (2022). Otorite (Auctoritas) ile Otoritenin Kullanımı (Potestas) Açısından Halife-Sultan Kavramı. İçinde M. F. Yalçın ve İ. Aksu (Ed.), *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı* (ss. 11-45). Nobel Yayıncılık.
- Kömbe, İ. (2024). Ahlâk-ı Alâî'de Ahlaki Erdem, Siyasi Erdem ve Gerçek Mutluluk: Karşılaştırmalı Bir Analiz. İçinde Ö. Türker ve E. Aliyev (Ed.), *Osmanlı'da İlm-i Ahlâk* (ss. 239-259). İsar Yayınları.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset. İçinde TDV *İslâm Ansiklopedisi* (C. 37) (ss. 294-299). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Lord, C. (2022). Aristoteles (B. Akar, Çev.). İçinde L. Strauss ve J. Cropsey (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* (M. Akkurt, Haz.) (ss. 141-179). Babil Kitap.



- Omay, N. M. (2010). *Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı* [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/Ulusal-TezMerkezi/tezDetay.jsp?id=GucCm6AccG-RYnxC8VWzrA&no=EyfFN4lXv4rtO8pUK3Rcng>.
- Oraldi, A. (2023). Human and Non-Human Political Animals: Aristotle's "Metaphysical Biology" As The Basis Of Political Animality. *Naturaliza y Libertad Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 17, 141-161.
- Papadis, D. (2006). Is man by nature a political and good animal, according to Aristotle? *Phronimon*, 1(7), 21-33.
- Pekcan, A. (2003). İhtiyaç Kavramı ve İbn Haldun'un Umran Teorisine Et-kileri. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16(4), 524-532.
- Peters, F. E. (2004a). Diáthesis. İçinde H. Ünler (Çev. Haz.). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (ss. 70-71). Paradigma Yayıncılık.
- Peters, F. E. (2004b). Hormê. İçinde H. Ünler (Çev. Haz.). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (ss. 157-158). Paradigma Yayıncılık.
- Peters, F. E. (2004c). Oreksis. İçinde H. Ünler (Çev. Haz.). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (s. 268). Paradigma Yayıncılık.
- Peters, F. E. (2004d). Phûsis. İçinde H. Ünler (Çev. Haz.). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (ss. 298-302). Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1992). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Rohde, E. (2020). *Psykhê Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Sağsöz, O. (2019). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları*. Vakıfbank Yayınları.
- Strauss, L. (2024). *Klasik Siyaset Felsefesinde Şehir Ve İnsan* (B. Akar, Çev.). Babil Kitap.
- Taşköprizâde. (2014). *Şerhu'l-Ablâki'l-Adudiyye* (M. Arıcı, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Taşköprizâde. (2016). *Es-Se'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira* (S. T. Erel, Thk. ve Çev.). İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları.



- Taylor, A. E. (2020). *Aristoteles Varlık, Erdem ve Yöntem* (A. Çetinkaya, Çev.). Fol Kitap.
- Tiryaki, M. Z. (2019). İbn Sînâ'nın Kitâbü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik. İçinde Ö. Türker ve İ. H. Üçer (Ed.), *İnsan Nedir?* (ss. 371-431). İlem Yayınları.
- Tusî, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsirî* (A. Gafarov ve Z. Şükürov, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Türker, Ö. (2019). İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi. İçinde M. Arıcı (Ed.), *İlimleri Sınıflamak* (ss. 63-93). Klasik Yayınları.

Öz: Bu makalenin konusu, Aristoteles'te ve İslâm siyaset düşüncesinde 'eksik-kırsal toplum' ve 'tam-şehirli toplum' ayrımıdır. 'Eksik toplum' ve 'tam toplum' tasnifi, Antik Yunan siyaset felsefesinde Aristoteles'e ve İslâm siyaset felsefesi düşünürlerine aittir. 'Kırsal (bedevî) toplum' ve 'şehirli (hadarî) toplum' ayrımı, tarih ve toplum teorisyeni olarak İbn Haldûn'a dayanmaktadır. 'Eksik-kırsal toplum' ile 'tam-şehirli toplumun' amaçları ve vasıtaları konusunda Aristoteles'in, İslâm siyaset felsefesinin ve İbn Haldûn'un görüşleri arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların analizi, makalenin problemini oluşturmaktadır. Makalenin temel iddiaları şunlardır: Eksik-kırsal toplumun amacı ve bu amacın vasıtasının ne olduğu hususunda Aristoteles, İslâm siyaset felsefesi ve İbn Haldûn'un görüşleri arasında ortaklık vardır. Aristoteles'in 'tam toplum'u ile İslâm siyaset felsefesindeki 'tam toplum', amaç ve vasıta bakımından, bazı benzerliklere sahip olmasına rağmen, temelde farklı iki tasarımı ifade etmektedir. İbn Haldûn ise 'şehirli (hadarî) toplum'un amacı ve vasıtasıyla ilgili hem Aristoteles hem de İslâm siyaset felsefesinin teorisinden farklı bir yaklaşıma sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset düşüncesi, kırsal toplum, şehirli toplum, iyi yaşam, mutluluk.

