

İBN-İ MİSKEVEYH'İN ERDEME VE YASAYA DAYALI SİYASET FELSEFESİ

THE POLITICAL PHILOSOPHY OF IBN MISKAWAYH THAT BASED ON THE VIRTUE AND THE LAW

Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr

ÖZ

İbn-i Miskeveyh Ahlak Felsefesi alanında tanınmış olmakla birlikte, onun ahlak temelli bir siyaset felsefesi oluşturma ve politik anlamda bir parçası olduğu yaşadığı dönemin toplumsal ve politik sorunlara çözüm bulma arayışında olduğu da görülmektedir. Miskeveyh, Hicri IV. yüzyılın İran'ın çoğulcu ve kaotik toplum yapısında bireyden topluma, idareciden ilahi düzene uzanan bir varlık ekseninde insani değerleri İslami değerlerle felsefe aracılığı ile bir araya getirmektedir. O dönemi itibariyle yasanın hâkimiyetine dayalı ve insani değer ve erdemlerden temellenen rasyonel bir toplumu ve politik idareyi Aristo'nun çizgisini takip ederek oluşturmak istemekte, toplumun farklı kesimlerini birlikte kapsayabilecek ve umumi barışı temin edecek makul bir politik zemini ahlakın genelleştirilmesi ve içselleştirilmesi üzerinden inşaya çabalamaktadır. Miskeveyh ahlakla siyaset arasındaki ilişkiyi ontolojik bir bağlamda kurmaktadır. Günümüz İslam Dünyasının uzunca bir süredir karşı karşıya olduğu derin sosyal, kültürel ve politik krizler göz önüne alındığında Miskeveyh'in rasyonalite ile psikoloji ve ahlak disiplinlerini bir araya getirerek İslam'ı toplumsal yaşamın aktüel durumunu ifade eden siyaset üzerinden anlamaya çalışması önem kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn-i Miskeveyh, Siyaset Felsefesi, Erdem Ahlakı, Hicri IV. Asır, Adalet-Mutluluk

ABSTRACT

Ibn-i Miskawayh who was well-known in the field of moral philosophy, he had seeks a solution to social and political problems by that his moral-based political philosophy. Miskawayh combines the human values with Islamic values through philosophy on that axis of the existence which is reaches from individual to the ruler of the divine organization in the pluralistic and chaotic society of Iran's AH IV. century. He wants to the create a rational society that based on human values and virtue and political administration that based on the dominance of the Islamic law by following the line of Aristotle and strives to construct a reasonable political common ground that can incorporate different parts of the society and will provide a public peace through the generalization and internalization of the morality. Miskeveyh establishes the relationship between ethics and politics in an ontological context. Given the profound social, cultural and political crisis in which the present Islamic world is facing a prolonged period, it is important that Miskeveyh attempts to understand Islam through politics that expresses the current state of social life by bringing together the rationality and psychology and ethics disciplines.

Keywords: Ibn Miskawayh, Political Philosophy, Virtue Ethics, 4th Century AH, Justice and Happiness

1. GİRİŞ: İBN-İ MİSKEVEYH'İN HAYATI

İslam Medeniyeti'nin yükselişte olduğu parlak yüzyıllardan biri olan Hicri IV. ve V. yüzyılların (Miladi IX-X. Yüzyıl) önemli ahlakçı filozoflarından biri olan Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, İbn-i Miskeveyh'in tarihçe-i hayatı ve şahsiyeti hakkında günümüze ulaşan kaynaklar itibariyle tatmin edici ve detaylara inen bilgiler söz konusu değildir. Onun hakkındaki ilk bilgiler yetersiz olmakla birlikte, genellikle tercüme sahipleri ile hikmet tarihçilerinin eserlerinde görülmektedir. Bu yetersiz bilginin önemli sebeplerinden birisi dönem tarihçilerinin üzerine yoğunlaştıkları ana konuların genellikle eski müellifler olmamasıdır. Bir diğer önemli sebep de Miskeveyh'in felsefi bağlam kapsamındaki biyografi kitaplarının bilgi kaynakları olarak kullanılmasından önceki bir dönemde doğmuş olmasıdır.¹ İsfahan, Bağdat ve Rey

¹ İmad el Hilali, "Siretü Miskeveyh", **Miskeveyh, Tehzibu'l-Ahlak**, İnc., ve thk., İmad el Hilali, Cemal Yayınları, Bağdat, 2011, s. 20.

şehirleri ile Maverâünehir civarında yaşadığı bilinen İbn-i Miskeveyh'in doğum yeri ile ilgili olarak Hânsâri, Henry Corbin ve Muhammed Arkoun günümüz modern Tahran'ının yakınında bulunan Rey şehrini vefat yeri olarak da İsfahan'ı göstermektedirler.² Çocukluk ve eğitim hayatı hakkında bilinenler fazla olmamakla birlikte, hakkındaki bilgiler daha çok kısmen kendi eseri olan Tecârib el-Ümem'e, kısmen de çağdaşları olan Ebû Bekr El Harezmi (935-993), Ebû Süleyman es-Sicistâni (-1001), Bediüzzaman el Hamedani (968-1008), Ebû Hayyân et-Tevhidî (-1023) ve Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (-1038) eserlerine dayanmaktadır.³ Bununla birlikte, Miskeveyh'in hayatı hakkındaki bilgilerin önemli kısmı Yâkut el-Hamevî'nin Mu'cem el-Üdeba'sına dayanmaktadır. Yakut, Miskeveyh'in Mecusilikten İslam'a geçtiğini söylese de bu diğer kaynaklarca doğrulanabilir bir bilgi değildir.⁴ Çocukluk ve gençlik dönemlerinde belli üstatlardan ders aldığını gösteren kayıtlar bulunmadığından onun kendi kendini yetiştiren bir tarzı ve çabası olduğu anlaşılmaktadır.⁵

İbn-i Miskeveyh'in doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Hicri 320 ile 325 (M. 932-937) arasında Rey'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.⁶ Uzunca sayılabilecek olan bir ömür yaşayan Miskeveyh, 421/1031 yılında İsfahan'da vefat etmiştir.⁷ Zamanının entelektüel elitinin önemli bir üyesi olan İbn-i Miskeveyh'in ahlak felsefesi, İslami gelenek üzerinde önemli bir etki yapmış ve bu güçlü etkisi ile onun eserleri Gazzali'den (1058-1111) 19. Yüzyılda Muhammed Abduh'a (1849-1905) değin ahlak alanında temel eserlerden kabul edilmiştir.⁸ Miskeveyh, dönemindeki pek çok filozof gibi, idarecilerle yakın ilişkiler içinde olmuş, bu bağlamda Leaman'ın ifadesi ile felsefi aktivitesi ile politik kariyerini birleştirebilmiş nadir bir kişiliktir. El Hâkim, el Feylesof, Ahlakçı, el Muverrih (Tarihçi), Kelamcı, el Luğavî (Dilci), el Edib, eş-Şair, el Tabip, el Katib, el Nakıd (Eleştirmen), gibi lakaplarla anılan İbn Miskeveyh, Grek Felsefesi ve ahlaktaki derinliğinden dolayı Aristo ve Farabi'den sonraki üçüncü muallim (Muallim es Salis) ünvanı ile de anılmıştır.⁹ Yine Miskeveyh'in kimya bilimi ile olan ilgisinden dolayı kimya bilgini lakabı da vardır. Miskeveyh hizmetinde bulunduğu Büveyhi emiri Adud al Devle'nin (949-983) bilimlere olan ilgisi vesilesi ile maddeleri unsurlarına ayıran analitik kimya ile ilgilenmiş bu konuda ulaştığı sonuçları emir ile sürekli paylaşmıştır. İsmi anlamı ise yer adına izafe olmayıp, şahsının meziyetlerini ifade sadedinde misk kokulu anlamında bir lakap olarak ifade edilmektedir.¹⁰ Tüm bu ilmi ve felsefi unvanlarının yanı sıra o, Adud al Devle'nin hazinecisi olması nedeni ile el Hazin ünvanı ile de tanınmıştır.¹¹ Ayrıca Büveyhî veziri İbn el-Muhallebî'nin kâtipliğini yapması ona nedim ünvanını da kazandırmıştır.¹² Vezirin 963 yılındaki ölümüne kadar Bağdat'da kalan Miskeveyh, burada vezirin isteği üzerine tarihle ilgilenir. Vezirin ölümünden sonra Bağdat'dan ayrılan Miskeveyh, Büveyhilerin Rey emiri olan Rûkn ed-Devle'nin (935-976) veziri Fazl İbn el-Amîd'in isteği doğrultusunda Rey'e geçer ve burada vezirin defterdarı ve kütüphanecisi olarak çalışır.¹³ Miskeveyh'in felsefe ile olan ilgisinin bu dönemde çalıştığı kütüphane vasıtası ile ve özellikle de kendisinden mantık ve kelam derslerini aldığı Ebû Süleyman es-Sicistâni ile derinleştiği anlaşılmaktadır.¹⁴

2. İBN-İ MİSKEVEYH'İN YAŞADIĞI HİCRİ IV. ASRIN SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

Miskeveyh'in doğduğu ve yaşadığı muhitin 10. Asır itibariyle içinde bulunduğu fikri, kültürel ve siyasi ortamı onun eser ve görüşlerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Rey şehrinin o günkü ahvali ile ilgili olarak Allame Makdisi'nin verdiği bilgiye göre şehir Hanefilerin hâkim çoğunluğu oluşturduğu bir vasatta olmakla beraber, itikat olarak Halk-ı Kuran'a ve Mürçi'e mezhebi üzerine kail olan Neccarilerinde etkin oldukları bir konumdadır.¹⁵

² Muhammed Bakır el Hansari, *Ravzat-ül Cennat fi Ahvali el Ulemau ves Sadat*, cilt I, Ed Daru'l İslamiyye, Beyrut, 1991, s. 264. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trs; Liadain Sherrard, P. Sherrard, Kegan Paul International, London, 1993, s. 175. Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *TDVİA*, cilt: XX, S. 201.

³ Hilali, "Siretü Miskeveyh", s. 21-24.

⁴ Yakut Hamevî, *Mu'cem'ul Udeba: İrsadu'l Erib ila Marifet'il Edib*, thk., İhsan Abbas, c. II, Dar'ul Garb'ul İslami, Beyrut, 1980, s. 495.

⁵ Ahmet Muhammed Şinvani, *Mevsuatü Abagret'ül Hadarat'ül İlmiye*, Mektebetü Dar'üz-Zaman, Medine, 1426, s. 106.

⁶ Hilali, "Siretü Miskeveyh", s. 88.

⁷ Hamevî, *Mu'cem'ul Udeba*, s. 493.

⁸ Bkz., Constantine Zurayk, "Preface", *The Refirement of Character*, Kazi, Beirut, 2002. M. İkbâl onu İran'ın yetiştirmiş olduğu tevhit ehli ahlakçı, tarihçi ve hekimlerin en seçkinlerinden biri olduğunu önemle belirtir. Muhammed İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm-ı Iqbal, Lahore, 1908, s. 24.

⁹ Hilali, "Siretü Miskeveyh", s. 22.

¹⁰ Şinvani, *Mevsuatü Abagret'ül Hadarat'ül İlmiye*, s. 106, 107.

¹¹ Oliver Leaman, "İbn Miskawayh", *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr, O. Leaman, Routledge, New York, 1996, s. 252.

¹² İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, neşr.: L. Ceatani, London, 1909, s. 124.

¹³ İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, s. 224-225.

¹⁴ Mehmet, Dağ, Hasan, Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2017, s. 224.

¹⁵ Hilali, "Siretü Miskeveyh", s. 89. Bağdadi'de kendi yaşadığı dönemde Rey şehrinde etkin olan Neccarilerin ondan fazla gruba ayrılmakla birlikte önde gelenlerinin Burgusiyye, Za'reraniyye ve Müstedrike grupları olduğunu belirtmektedir. Bağdadi, Ebu Mansur, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk; Muhammed Osman el Haşşat, *Mektebet'ül İbn-i Sina*, 1088, s. 39. Halife Me'mun döneminde (813-833) Rey ve Cürcan'da etkili olan Neccariyye

Yine Makdisi'nin verdiği bilgiye göre Miskeveyh'in hayatında önemli bir yeri bulunan İsfahan şehrinde Hıristiyanlardan çok Yahudiler bulunmaktadır. Mecûsiler'in de önemli bir yekûnu teşkil ettiği İsfahan, kendilerine atf yapılan fakihleri ve hayratları ile meşhurdur.¹⁶ İsfahan'ın bu çok kültürlü ortamı Sünni ve Şii mezhepleri açısından da farklı ve şaz grup ve kişiliklerin, istisnai düşünce ve itikatların de ortaya çıkmasına neden olmuş gözükmetedir.¹⁷ Nitekim dönem itibariyle ashab-ı ibn-i Abbad (ibn-i Abbad'ın arkadaşları), kâdı Abdulcebbar (935-1025), ebu Hayyan et'Tevhîdî (-1023), ebu Hasen el Amîrî (913-992), ebu Süleyman el Mantıkî (-1001) ve emsalleri gibi İsfahan ve Rey'in edipler, felsefeciler ve yazarlar açısından zengin bir kültürel ortamının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İsfahan ve Rey'de yapılan ilmî, edebi ve felsefi tartışma ve görüş alışverişlerinin meydana getirdiği kültürel çoğulculuk olarak tavsif edilebilecek ortam, Bağdat'ı aratmayacak bir düzeydedir. Siyasi ortam ağırlıklı olarak Şii mezhebi çerçevesinde şekillenmekte, farklı renkleri ile felsefe ve Mutezile mezhebi ile seküler olarak değerlendirilebilecek kültürel ve ilmi düşünceler erken bir dönemde ortaya konulabilmekteydi.¹⁸ Böylesi bir ortam içerisinde büyüyen Miskeveyh'in yetişme çağı esnasında bu gibi meclislerde ahlakın esasları ile ilgili mevzularla tanıştığı düşünülebilir gözükmetedir. Bu noktada doğru ve övülmüş şeriata uygun bir ahlak eğitiminde anne babanın çocuklar üzerindeki rolünün önemine vurgu yapan Miskeveyh, Tehzîbu'l Ahlâk adlı eserini kaleme alma nedenlerini açıklarken kendisinin esefle belirttiği üzere içinde yaşadığı muhitin etkisinde kalarak bu şekilde bir eğitimden mahrum kaldığını, dünya ve onun lezzetlerini talep eden bir yolda gittiğini, babasından Kays ve Nabîğa gibi cahiliye şairlerinin müstehcen konu ve temalarının ve düşük ahlaklı anlatımlarının üzerine bir telakkisi olduğunu ifade etmektedir. "...Ben de büyüdükten ve bir kısım alışkanlıklar kazandıktan sonra, yavaş yavaş nefsimi onlardan uzaklaştırdım ve bu uğurda çok çaba harcadım. Ey faziletleri araştıran ve gerçek eğitimi isteyen okuyucum! Kendim için istemiş olduğum şeyi senin için de arzu ettim."¹⁹ Görüldüğü gibi Miskeveyh'in büyüdüğü ortamın karmaşık yapısı onun eğitimi üzerinde de etkili olmuş ve özellikle onu Ahlak Felsefesi üzerine yöneltmiştir.²⁰

Miskeveyh'in yaşadığı dönem olan Hicri IV. asrın Rey, İsfahan ve Bağdat üçlemesindeki kısmen plüralist kısmen de kaotik olarak değerlendirilebilecek toplumsal ve kültürel yapısına eşlik eden bir diğer önemli unsur da özellikle Sünni ve Şii mezhepleri kaynaklı çatışmanın siyasi çekişmelerin rengini belirleyen bir faktör oluşudur. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in aynı zamanda Medine İslam Devleti'nin başkanı oluşu ve onun 632 yılında vefatından hemen sonra doğal olarak başlayan hilafet tartışmaları özellikle üçüncü halife olan Hz. Osman'ın 656 yılında isyancılar tarafından öldürülmesi ve akabinde Hz. Ali'nin hilafeti esnasında devam eden iç savaşlar ve nihayet Hz. Hüseyin'in Kerbela'da 680 yılında katledilmesi ile doruğa ulaşan siyasi kaos, hızlı bir şekilde akidevî bir ayrıma dönüşmüş ve imamet kavramı üzerinden Şii ve Sünni ayrımlar belirginleşmiştir. Bu doğrultuda kısa ömürlü olan Şam merkezli Emevî hanedanı (661-750) Harran'da tarih sahnesine veda ederken, yeni devleti oluşturan Abbasiler, bir asır boyunca Araplar arasında devam eden bu çatışmalardan uzak bir başkent ve Araplar dışında güçlü dayanabilecekleri toplulukları aramak durumunda kalmışlardır. Böylece Medine ile başlayıp, Hz. Ali döneminde kurulan Kûfe'ye oradan da Emevîler'in idaresindeki Şam'a intikal eden hilafet merkezi Abbasiler ile birlikte kurulan Bağdat'a (762) taşınmış oldu. Yeni hilafet merkezinin ana güç kaynağını ise artık Araplar değil de Emevîler'e karşı olan yıkıcı isyanın merkezi olan İran ve Horasan coğrafyasının halkları oluşturdular. Bağdat'ın başkent olması ile birlikte Arap coğrafyasına Pers ve Hint kökenli doğu düşünceleri girmiştir. Böylece Arap kabile ve şeyhlik anlayışına dayalı Müslüman yönetim sistemi İran tesiri altına girerek, hilafet eski Pers kültürüne ait idari yapıların ortaya çıktığı bir kurum haline dönüşmüştür.²¹ İkinci Abbasi halifesi ve Bağdat'ın başkent olarak kurucusu bulunan Mansur (714-775), Abbasi devleti üzerindeki İran'ın kültürel ve siyasal hâkimiyetini doğrudan hayata geçiren bir rol oynamıştır.²² Barthold'a göre İran'ın Müslüman Araplarca 7. yüzyılda ele geçirilmesi eski Zerdüştü düzenine mensup toprak sahiplerinin yeni devlete vezir ve emir aileleri olarak bağlanmasına neden olmuştur. Bu durum Arapların ve dolayısıyla Sünniliğin dışsallaştırılmasını ve bir Fars muhalefeti olarak Zerdüştlük yerine Şiiiliğin taban bulmasını sonuç vermiştir. Halk ve halkın temsilcisi olan

mezhebi için bkz., İbrahim Hakkı İnal, "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 24, 2010, s. 35, 36.

¹⁶ Hilalî, "Siretü Miskeveyh", s. 89.

¹⁷ Hilalî, "Siretü Miskeveyh", s. 90.

¹⁸ Hilalî, "Siretü Miskeveyh", s. 91, 92.

¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev., Abdulkadir Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 68.

²⁰ Miskeveyh natüralist bir ahlak anlayışını yadsıyarak, insanın ancak eğitim yoluyla rasyonel bir ahlaka ulaşabileceği ve mutlu olabileceği düşüncesine sahiptir. Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 238.

²¹ Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Çizgi Kitabevi, Konya 2012, s. 160.

²² Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, s. 300.

emir aileleri iç muhalefeti oluştururken, edebiyatçılar ve ilim adamları tarafsız bir tutum takınmışlardır. İran'ın medeni rönesansı bu karışık şartlar dâhilinde meydana gelmiştir.²³

Hicri IV. Yüzyıl gerisinde bıraktığı iç çatışmaların etkisi ile Hilafet Devleti, tıpkı Büyük İskender'in imparatorluğunun kendisinden sonraki parçalanmışlığını andıran bir tarzda, Bağdat'taki halifenin belirli biçimlerde üstünlüğünü kabul ile beraber, farklı hanedan ve mezheplere bağlı pek çok yerel idareye sahip olmuştu. "Batı İran'da Büveyhîler, Mezapotamya'da Hemedânîler, Mısır ve Suriye'de İhşîdîler, Afrika'da Fatımîler, Endülüs'te Emevîler, Mâverâünnehir ve Horasan'da Sâmânîler, Güney Arabistan ve Bahreyn'de Karmatîler, Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler, Basra ve Vâsıt'da Berîdîler hâkimdiler."²⁴ Feodal Emevî devletinin sona ermesi ile birlikte Abbasîlerde vezirliğe dayanan doğu/İran bürokrasisi ortaya çıkmış, dönemin aristokrat özelliğine uygun olarak kadı sülaleleri ve vezir hanedanları meydana gelmişti. 334/946 senesinde Büveyhîlerin Bağdat'a girmesi ile birlikte Abbasîlerin yönetiminde olan vezirlik makamı doğrudan Büveyhîlerin yönetimine ve bu emirlerin atadıkları baş memurlara verilmiştir.²⁵ Vezirliğin Abbasî kontrolünden Büveyhî hâkimiyetine girişi, onun kalitesi ve işlevselliği noktasında olumsuz değişiklikleri de beraberinde getirecektir. Buna göre Büveyhi emirleri atadıkları vezirleri kötü muamelelere tabi tutarak onları aşağıladıkları gibi, birden fazla vezir tayin etmekte ve gayrı Müslimlerden de vezir atamaktaydılar. Çürüme o denli ileri seviyeye varmıştı ki, vezirlik makamları için emirlere büyük rüşvetler ödenmekte ve vezirlerden biri diğerini ortadan kaldırmak için çeşitli entrikalar çevirebilmekteydi. Yine bu vezirlere abartılı unvanlar, emirler tarafından kolaylıkla verilmekte, Alemü'd-din (dinin bayrağı), Sa'dûd-devle (hanedanın saadeti), Emînül-mülk (devletin mutemedi), Şeref'ül-mülk (devletin şerefi) gibi unvanlar havada uçuşmakta ancak buna karşın sözde bir iktidar ortaya çıkmaktaydı.²⁶ Hicrî dördüncü asrın bu politik kokuşmuşluğunu ahlaki düzey açısından oldukça net olarak ortaya koyan edebiyat unsurları ise cahiliyye şairlerinin müstehcenliği ile adeta yarışır bir düzeydedir. Umumi yerlerde icra-yı sanat eden hikâyecilerin oğlanlarla ve hadım hizmetçilerle gönül eğlendirme fıkralarından, oğlan kıyafeti giydirilen cariyelere, livata üzerine yazılı şiirlere, kurallara bağlanmış fahişelik evlerine, sofralarda eşler yerine oturtulan kiralık metres cariyelere ve bunların yaygın şöhretlerine değin ahlak-ı rezile olarak sayılan pek çok olgu edebiyat kisvesinde yüceltilmekteydi.²⁷ Gündelik hayat ve idare ile ilgili işlerle ilgili en basit ifadeler bile müstehcen beyitlere dökülüyor ve böylece "İslam-öncesi ve Arap olmayan Şark'ın gustosu tekrar hâkim" oluyordu.²⁸ Ahlaki bağlamda görülen bu düşkünlükle beraber, verilen cezalar da sadizmi hatırlatan bir korkunçluktur. Derisi yüzülenlerden, kazığa oturtulanlara, gözlerin dağlanmasından, burun ve benzeri uzuvların ceza olarak kesilmesine, fillere çiğnetmekten böceklere yedirmeye ve zehirlemeye değin pek çok korkunç cezalandırma biçimleri emirler tarafından vezirlere veya memurlara çekinmeden uygulanabilmektedir.²⁹ Miskeveyh'in de çeşitli unvanlarla emrinde çalıştığı vezirler işte böylesi bir idari ve politik yapının mensuplarıydılar. İçinde yaşadığı dönemin tanığı olduğu ahlakî sorunlarını Tehzib'ül Ahlak, Adab'ul Arab ve'l Fürs adlı eserlerinde ele alan Miskeveyh, bireysel ahlakın iyiye ya da kötüye evrilmesini toplumsal bağlamda değerlendirmiştir. Toplumun onun tarafından kolektif bir var oluş olarak görülmesi onun siyaset anlayışını da idare ve yönetim açılarından belirlemiş gözükmektedir.

Miskeveyh çeşitli resmi görevlerle hizmetlerinde bulunduğu Büveyhilerin siyasi görüşlerine uygun olarak ve eserlerinde de kimi zaman Hz. Ali'ye yaptığı atıflardan ve onu masum bir imam olarak tavsif etmesinden anlaşıldığı kadarı ile Şiidir. Bununla birlikte İsmaililer gibi Bâtını Şii hareketlerden de rahatsız olan ve ılımlı olarak değerlendirilebilecek bir yaklaşıma sahiptir. Bununla birlikte Miskeveyh'in Basra'da bulunan İhvan-ı Safa meclislerine katıldığı ve onların İslam şeriatı ile felsefe arasında kurmak istedikleri sentezden de etkilendiği belirtilebilir.³⁰ Onun felsefesinin asıl yapısını ise Hz. Peygamberden Hz. Ali'ye, Platon ve Aristo'dan Farabi'ye, Buzurgmehr'den Anuşirvan'a uzanan bir yandan Mısırlı Hermes ve Ptolemy'i öte yandan Grekli Diogenes ve Pythagoras'ı içine alan sürekli hikmet (el Hikma el Khalida/Perennial Philosophy) anlayışına dayalı bir evrenselliğin oluşturduğu anlaşılmaktadır.³¹ İbn-i Miskeveyh'in bir tarihçi ve ahlak felsefecisi olduğu kadar yaptığı çeşitli resmi görevleri açısından aynı zamanda bir devlet adamı olduğu göz önüne alındığında onun görüşlerinin oluşmasında Abbasilerin Büveyhi ailesi üzerinden kurmuş oldukları pratik hedefleri bulunan yönetim şeklinin oldukça etkili olduğu söylenilebilir. Abbasiler şii

²³ Wilhelm, Barthod, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev., Fuad, Köprülü, Alfa/Tarih Yayınları, İstanbul, 2014, s. 87, 88.

²⁴ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev., Salih Şaban, İnsan Yayınları, 2014, s. 11.

²⁵ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 113-116.

²⁶ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* s. 116-118.

²⁷ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* s. 403-412.

²⁸ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* s. 413.

²⁹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* s. 418-421.

³⁰ Muhsin el Emin, *A'yan'uş Şia*, thk; Hasan el Emin, c. 3, Dar'üt Tarrüf, Beyrut, 1986, s. 159.

³¹ Roxanne, D. Marcotte, "İbn Miskawayh's Tartib al- Sa'adat (The Order of Happiness)", *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections Among Judaism, Christianity and Islam*, ed., Y. Tzvi Langermann, Brill, Leiden, 2011, s. 144.

toplulukların idareye katılımını, dini bayram ve anma merasimlerini organizeyi ve dolayısıyla yönetime bağlılıklarını bu aile üzerinden gerçekleştirirken, Büveyhi emirlerin sünni topluluğa herhangi mezhebi bir baskı göstermemesini ve işlerinin adaletle yürütülmesini takip etmelerini sağlayarak çoğunluk toplumunun bu aile üzerinden şii azınlıkları benimsemelerini de sağlamayı hedeflemiş gözükmeleler. Abbasilerin bu karşılıklı toleransa dayalı yönetim sistemi ilerleyen süreçte Büveyhilerin Halife ve sünni topluluklar üzerinde etkilerini oluşturulan dengeyi bozacak bir biçimde artırdıkları bir yöne evrilecek ve Abbasi devletinde yeni bir güç olarak Selçuklu etkinliğine neden olacaktır.³²

3. İBN-İ MİSKEVEYH'DE SİYASET MEFHUMU VE TANIMI

Miskeveyh'in tarihi tanınırlılığına uygun olarak onun düşünce sisteminin ve ilmi çalışmalarının merkezinde ahlak felsefesi yer almaktadır. İslam Felsefesi Tarihinde ahlak üzerine başlı başına bir eser (Tehzib'ül Ahlak) kaleme almasıyla bir ilki temsil eden Miskeveyh, aynı zamanda Farabi'nin teorik olarak siyaseti ele almasından sonra onu ahlak ve psikoloji üzerinden pratiğe indirgeyebilen bir düşünür olmuştur. Geleneksel anlamda Müslüman filozoflar akıl ile vahy arasında bir uyuşmazlık görmedikleri için ahlakın temelini ilahi mi yoksa beşerî mi olduğu gibi teorik sorunlardan çok pratik ve uygulamalı olarak ahlak konusuna yönelmişlerdir. Bu bağlamda Hicri beşinci veya Miladi 11. Yüzyıl müstakil anlamda ahlaka yönelen bir yüz yıl olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam öncesi Arap ahlaki değerleri ile Kuran Vahyine ait ahlaki değerlerin Pers, Hint ve Grek değerleri ile birlikte sentezlendiği bir uygulamalı ahlak anlayışı bu yüzyılda kendisini gösterecektir. İşte bu noktada Miskeveyh, antik Grek ahlakının İslam öncesi Arap değerlerinden çok daha ileri seviyede İslam ile uyduğu iddiası ile Tehzib'ül Ahlak adlı eserini ortaya koyacaktır.³³ Bu noktada ahlak alanında idealistlerden hedonistlere Grek felsefesinin her türlü düşünsel eğilimi içinde barındıran geniş yelpazesi değil de özellikle Aristo çizgisinin tercih edildiği görülmektedir. Buna göre Kuran'da pek çok ayette övülen orta ümmet ve orta yol kavramı (Bakara:143, Lokman: 19, Fatır: 32) ve akılı kullanmaya verilen büyük önem Müslüman düşünürlerse Aristo'nun rasyonel felsefesinde karşılığını bulmaktaydı.³⁴

Miskeveyh pratik felsefeyi insan ruhunun sahip olduğu özellik ve yeteneklerden başlatarak, politik ve sivil yönetime ulaştırmaktadır. Onun ahlaktan yola çıkarak siyasete ulaşan pratik yaklaşımın nedenine ilişkin Hasaninia ve Tabatabayi'nin görüşleri bu tavrın Farabi'nin filozofun teorik yönünün tamamlanması için gerekli gördüğü, entelektüel, ahlaki ve pratik erdemlerin kazanılması düşüncesinin takip edilmesinden ibarettir.³⁵ Ahlak ve siyaset arasında erkence sayılabilecek bir dönemde kurulan bu ilişkinin nedeni olarak Ansari, bu kavramların ilk Müslüman filozoflar için aralarında ayrımı gerektirecek bir bağlamda düşünülmemesini göstermektedir. Ona göre Miskeveyh bu yakın ilişkiden ahlaki ustalıklı çekip çıkarmış ve ahlaki öncelmiştir.³⁶ Onun düşünce sistemini içerden dışarıya doğru tabakalaşan bir daire olarak düşünecek olursak dairenin merkezinde kendi şahsi düşünceleri yer alırken dışa doğru sırasıyla ahlak, tarih, şeriat, siyaset ve felsefenin kaplamsal bağlamda yer aldığı görülmektedir.³⁷ Dolayısıyla onun siyaset anlayışı şeriat, tarih ve ahlaki kapsamakta, öte yandan felsefi düşüncesinin de içlemine oluşturmaktadır. Bunun en önemli nedeninin onun siyaseti pratik akıl çerçevesinde değerlendirmesi olduğu söylenebilir.

Nitekim her ne kadar Miskeveyh, dönemindeki bireysel ve içtimaî ahlakla ilgili sorunlara yönelik geliştirdiği ahlak felsefesi ile tanınsa da onun ahlak ile ilgili görüş ve düşünceleri felsefe, eğitim, öğretim ve tarih

³² Christoph Marcinkovsky, *Shi'ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts*, LIT Verlag, Berlin, 2010, s. 75, 76. İbn-i Miskeveyh ifrat ve tefritten kaçınmayı sağlayıcı pratik bir akıl sahibi olmayı hedefleyen ahlaki bir eğitim aracılığı ile nefsin arındırılmasının kurtuluşa ermenin yegâne yolu olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlak*, thk., Nevvaf Cerrah, Dar Sâder, Beyrut, 2006, s. 9. Miskeveyh'in ahlaka dayalı felsefesinde insanı kurtuluşa, mükemmelliğe ve mutluluğa ulaştırıcı gerçek ahlak (adab-ı hakiki) olarak tanımlanan şer'i adap eğitiminden sonra aritmetik ve geometri eğitimi doğru insana ulaşmada önem kazanmaktadır. Böylece akıl ile Kuran vahyi arasında tamamlayıcı bir ilişki kurulmaktadır. Joel, K. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Brill, New York, 1992, s. 231.

³³ Muhammad, H. Masud, "The Scope of Pluralism In Islamic Moral Traditions", *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, ed., Sohail H. Hashmi, Princeton University Press, N. J. Princeton, 2002, s. 137. Miskeveyh, İslam öncesi Pers adab literatürü ile Hint ahlaki görüşleri arasında her iki düşüncenin uygun yapısından ötürü başarılı bir sentezi Tezhib El Ahlak eserinde ortaya koymuştur. Onun Ahlak Felsefesi savaş, barış, şehir, vatandaş gibi kavramları temellendiren bir Siyaset Felsefesi oluşturma hedefinde olmamakla beraber, dostluğun öz ve insanın toplumsallığı esaslarına yapmış olduğu vurgular ile tüm politik kavramları ahlaki olarak temellendirebilme gücüne sahip gözükmektedir. Mohammad Jafar Amir Mahallati, *Ethics of War and Peace in Iran and Shi'i Islam*, University of Toronto Press, Toronto, 2016, s. 52, 53.

³⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, ed. S. M. Stern, Trs., C. R. Barber, S. M. Stern, Allen and Unwin, London, 1971, s. 360. Nitekim Ebenstein'in de belirttiği gibi Aristo bu tür arayışlarda olanlar için "alçak gönüllü, geniş ufuklu, yeni düşüncelere açık, doğmatizme düşman, insan faaliyetlerinin girift ve karmaşık olduğunun bilincinde ve felsefi araştırmaları aydınlatıp, zenginleştiren bir sevgiyle doludur." William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev., İsmet Özel, Şule Yayınları, 1996, s. 45.

³⁵ Yusef, Hasaninia, Mohammad Javad Tabatabayi, "A Comparative Study of the Ideas and Thoughts of Ibn Miskawayh Razi and Khajeh Nizamolmolck Tusi on the Relationship of Ethics and Politics", *Science Arena Publications Specialty Journal of Politics and Law*, vol: 2, nr:3, 2017, s. 49.

³⁶ M. Abdul Haq, Ansari, "Preface", *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, The Aligarh Muslim University Press, Aligarh, 1964, s. X.

³⁷ Muhsin Mehajimiya, *El Fikrû's Siyasi Li Miskeveyh er' Razî*, trc., Haydar Hubbullah, Dar'ül Gadir, Beyrut, 2004, s. 78.

bağlamında döneminin aktüel siyaseti, içtimaî mefhumları ve ahlaki görünüşleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu noktada onun çocukluk ve yetişkinlik dönemlerinin aynı zamanda bir memur olarak idarelerinin bir parçası olduğu Büveyhîlerle ilgili olduğu açıktır. Dolayısıyla o hayatının önemli bir bölümünde idare edenler ile edilenler arasındaki ayırma yöneticiler sınıfından sayabileceğimiz bir konumda veya bu konuma oldukça yakın bir durumda bulunmuştur. Miskeveyh bu nedenle siyasetin kavramsal boyutu ile ilgili olmaktan çok onun pratik yönü çerçevesinde ve içtimaî ahlakla ilgili mefhumlar içerisinde siyaset ile ilgili görüşlerini serdetmiştir. Mehajirniya'ya göre Hicri dördüncü asrın elinde bulunan felsefi birikim, siyaset felsefesinin Kindî ve Fârâbî'ye değin uzanan bir geleneksellikte Grek Felsefesi eksenli bir ilmi ders olarak tedris edilebilecek bir şekilde tekemmül etmiş bir konumdadır. Ancak kendisine katılan kadim unsurlarla birlikte şekillenmeye başlayan İslam Medeniyeti'nin kendine özgü durumlarına uygun bir pratik ve teorik tavır ise detayları da içine alabilecek bir incelikte henüz kesinleşmemiştir. Bu noktada Müslüman filozoflar siyaset felsefesini pratik akıl (el Hikmet'ül Ameliyye) ile ilgili mevzularının alt konuları (zeyl) olarak ele almaktaydılar. Daha sonra ise bu mevzuları teorik akıl (el Hikmet'ün Nazariyye) esas ve ilkeleri ile temellendirmektedirler. Bu bağlamda Platon'un filozof kralının ya da Farabi'nin el Reis el evvel'inin fiilleri yahut bundan uyarlanmış melik veya Şii doktrinindeki imamın ve de norm koyucunun işleri çerçevesinde siyaset felsefesini ele almışlardır.³⁸ Öte yandan F. E. Peters ve L. E. Goodman'a göre Miskeveyh tarafından siyaset anlayışının ahlaka dayalı olarak temellendirilmek istenmesi 2. Yüzyıldaki Stoacılar'dan sonra humanistik etiğin yeniden sistematik olarak ele alındığı ilk örnektir.³⁹

Miskeveyh'in siyaseti pratik akıl çerçevesinde değerlendirmesinin bir diğer önemli nedeni onun tarih anlayışıdır. Miskeveyh kendi telifi olan Tecarib'ül Ümem adlı eserine bu adı neden verdiğini açıklarken tarihin kendisinde yaşanmış olayların benzerleri ile karşılaşılan yaşanan gün için ışık tutucu ve yol gösterici bir tecrübe kaynağı olduğunu belirtir. Devletlerin kurulması, hükümdarların zuhuru, çöküş ve dağılımlar ve bunların ne gibi sebeplerle vuku bulduğu, imar ve iskân faaliyetleri, harp ve siyaset, geçim ve tedbir gibi hayatın hemen tüm alanlarında yaşanmış olanlar, yaşayanlar için birer tecrübe kaynağıdır. Dünya işleri birbirine benzer ve halleri de birbirine uygun olduğundan bu tarihi tecrübeler birer model olarak kaydedilmelidir. Böylesi bir çalışma ev idaresinden devlet politikasına kadar geniş bir yelpazede herkese faydası olan bir konumda olacaktır. Miskeveyh tarihin eskilere ait yaşanmışlıkların bir tecrübesi olarak aktarılmasının siyaset noktasında örneklik teşkil etmesinin önemini dikkatle vurgular. Hatta ona göre peygamberlerin mucizelerini anlatmanın yanı sıra kendisinin bu eserinde yaptığı gibi onların siyasetlerinden de bahsetmenin oldukça büyük faydası olacaktır. Zira yaşayan insanlar böylesi mucizelere tanıklık etmedikleri için bunları bir tecrübe olarak algılamamaktadırlar.⁴⁰ Görüleceği gibi Miskeveyh için siyaset bir bakıma binlerce yıllık bir tarih tecrübesinden anlaşılanı kıyas ile güne uyarlamak sanatı iken öte yandan erdeme dayalı ideal bir ahlak anlayışını pratik aklın hâkimiyetinde gündelik hayatın tamamına uygulamaktan ibaret olarak ortaya çıkmaktadır.

Siyaset felsefesinin bu temelde gelenekselleşmesi ile birlikte Miskeveyh'in konuyu aşağıdaki alt başlıklar çerçevesinde ele aldığını görmekteyiz.

- 1- Siyaset'ün Nefs (Psyche Politics)
- 2- Siyaset'ül Valideyn (Parents Politics)
- 3- Siyaset'ül Menzil (Homa Politics)
- 4- Siyaset'ül Medine (The City Politics)
- 5- Siyaset'ül Vatan (Country Politics)
- 6- Siyaset'ül Mülk (Property Politics)
- 7- Es-Siyaset'ül İlahiyye (Divine Politics)

³⁸ Mehajirniya, *El Fikrî's Siyasi Li Miskeveyh er' Razî*, s. 74. Bu noktada Fârâbî gelenekselleşmiş olduğu üzere felsefeyi nazari ve ameli olarak ikiye ayırır. Nazari felsefe bilinmesi yapılmasını gerektirmeyen konulardan oluşurken ameli felsefe ise bilinmesi yapılması gereken konulardan oluşmaktadır. Fârâbî, "Kitabü'l Mille", çev., F. Toktaş, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, XII, İstanbul, 2002, s. 46. Fârâbî'ye göre aynı zamanda yaratılışın da gayesi olan en yüksek mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan el Reis'ül Evvel (ilk başkan) dir. O bunu yasalar ve gerekli kurallar ile gerçekleştirir. Farabi, Kitabü'l Mille, s. 44, ayr., bkz., Lokman Çilingir, "Farabi: Medeni Siyaset", ed., Lokman Çilingir, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 41-50. El Reis el evvel'in mükemmel şehrin kuruluşundaki kozmik konumu için bkz., Farabi, *İdeal Devlet El Medinet'ül Fazla*, çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 107.

³⁹ Lenn, E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 104. İslam dünyasında hümanizm olarak değerlendirilen ahlaka dayalı siyaset anlayışının yanı sıra yine Miskeveyh örneğinde olduğu gibi yöneticilerin aynı zamanda bir bilim adamı, doktor, filozof veya sanat ustası olmaları da diğer bir hümanist öge olarak yorumlanmıştır. Antony Black, *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2001, s. 57.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tecarib el-Ümem*, cilt: I, thk., Seyyid Kesrevî Hasan, Dar'el Kütub el İlmîyah, Beyrut, 2003, s. 60.

8- Es-Siyaset'üs Şer'iyye (Legislation Politics)

9- Es-Siyaset'üt Tabi'iyye (Natural Politics)⁴¹

Böylece Miskeveyh siyaseti bireyden ebeveyne, evden şehre, vatandan devlete, kutsal olandan şer'i olana uzanan ve tabiata yayılan hiyerarşik ve mantıksal bir dizge ve düzlemde kurgulamaktadır. O siyaseti bir kavram olmaktan öte hayatın tüm alanlarına yayılan bir konumda ve yaşama ait bir anlam bütünlüğü içerisinde tanımlamaktadır.

Miskeveyh siyaset tanımını her şeyden önce onu İslam şeriatı ve pratik akıl (amelî hikmet) birlikteliğinde kayıtlayarak belirler. Buna göre siyaset "kendisi ile kulların dünya ve ahiret faydalarının (mesalih) elde edildiği şeydir."⁴² Bu doğrultuda yönetim siyasetini (Siyaset'ül Mülk/Mülkiye Politikası) tarif ederken ise onu krallık (Meliklik) ile kayıtlar. Buna göre meliklik sistemi insanların hayat akışlarında ve idarelerinde hem zorlayıcı hem de kolaylaştırıcı yönlelere sahip olmakla medeniyet için güçlü ve dayanıklı yapılarıdır.⁴³ Bunlardan ilk tanımda yalnızca İslam'a uygun bir genel faydanın dünya ve ahireti içine alacak aşkın bir konumda aletleştirildiği bir yapı ortaya çıkmaktadır. İkinci tanımda ise bu aletin idareci tarafından kullanılmasında onun meliklik otoritesine da dayalı olarak zorlama ve kolaylaştırma fonksiyonlarına ve bu fonksiyonların gündelik hayatın düzenlenmesinde kullanılmasına atıf yapılmaktadır. Dolayısıyla başlangıç tanımları itibariyle Miskeveyh'de idare noktasında din ya da ahiret ve dünya ayırımının gözetilmediğini görmekteyiz. Siyaset aletinin kullanıcısı olarak idareciler (Melikler) seküler hayatın gerekleri üzerinde söz sahibi olmakla birlikte, dönemi itibariyle sahip oldukları doğal meşruiyetle zorlayıcı ve kolaylaştırıcı tedbirleri de içine alan bir şekilde bireylerin ve toplumun ahiret hayatına da yasa uygulayıcısı olarak hâkimdirler. Yöneticilerin dini hayatın şer'i meşruluğa uygun olarak işleyişine hâkim olarak tanımlanmaları, siyasetin bizatihi kendisinin din ve dünya ekseninde faydaların kendisi ile celp edildiği bir alet olarak tanımlanması anlayışına dayanmaktadır. Hilalî'ye göre Miskeveyh'in bu düşüncesinin temellendiği nokta kendisinden önceki felsefecilerde şekillenmiş bulunan erdem (Fazilet) anlayışıdır. Miskeveyh de Farabi gibi siyaseti mülkiye siyaseti üzerinden bir erdem olarak algılamakta ve buna göre erdemli ya da erdemsiz siyaset ayırımına gitmektedir.⁴⁴

Miskeveyh bu noktada erdemli yöneticinin sahip olması ve ifa etmesi gereken görevlerini sıralarken aslında yeniden siyasetin pratik akıl bağlamındaki fonksiyonunu detaylandırmaktadır. "Erdemli yönetici ancak topluluğu emniyete kavuşturduğunda, adaleti yaydığına, mimariyi genişlettiğinde, kadın ve çocukları koruduğunda, mülkleri insanların yararlanmasına açtığına, zulümden men ettiğinde, insanları ihtiyaç ve gerekleri noktasında seçtiklerinde koruduğunda, kendi nefesine gösterdiği özen gibi raiyyetinden her bir kişiye ihsan ettiğinde, onların iyilik cihetinde en yakınları olduğunda ve onlardan birisi cezaya müstahak olduğunda hatta bu kişi onunla oturup kalktığı bir kişi de olsa hak ettiğini uygulamaktan çekinmediğinde erdemli bir yönetici (melik) olur."⁴⁵

Yukarıdaki uygulamalı siyaset tarifinden çıkarılacak sonuca göre

- 1- Sosyal güvenliğin gerçekleştirilmesi
- 2- Adaletin yaygınlaştırılması
- 3- İmar ve mimari faaliyetlerin yaygınlaştırılması
- 4- Sosyal ve bireysel hakların muhafaza edilmesi
- 5- Şehir sakinlerinin dış düşmanlardan korunmasının sağlanması
- 6- Zalimler ile aşırıya gidenlerden zulme ve adaletsizliğe düşmeksizin intikam almak ve zulme düşmeksizin önleyici tedbirler almak
- 7- Umumi faydayı sürekli gözetmek
- 8- İnsanların ve toplu maişetleri için gerekli olan sebepleri çoğaltmak⁴⁶

Görüleceği gibi gayet somuta indirgenmiş bir biçimde Miskeveyh, insanların din ve dünya faydalarının kendisi ile giderildiği bir alet olarak siyasete bu vazifeleri yüklerken; aynı zamanda ona açıklayıcı bir tanım

⁴¹ Hilali, *Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlak*, inc., ve thk., İmad el Hilali, Cemal Yayınları, Bağdat, 2011, s. 217.

⁴² Miskeveyh er Razi, *Tehzîb'ül Ahlak ve Tathîr'ül A'rak*, Dar'ül Mektebet'ül Hayat, Beyrut, H. 1398, s. 105.

⁴³ El Hevamil veş- Şevamil' s. 333' den naklen Hilali, *Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 219.

⁴⁴ Hilali, *Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 219.

⁴⁵ İbn-i Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, inc., ve thk., İmad el Hilali, Cemal Yayınları, Bağdat, 2011, s. 345.

⁴⁶ Hilali, *Miskeveyh: Tehzîb'ül Ahlak*, s. 220.

getirme sadedindedir. Miskeveyh'in erdemli siyaset anlayışı ile ortaya koyduğu insanın din ve dünya hayatına yararlı olma kaydı, aslında onun ahlak, tarih, şeriat ve felsefe ile ilgili yaklaşımında da geçerlidir.⁴⁷ Tüm bu durumlar ışığında Miskeveyh'in siyaset felsefesinin insan eksenli olduğu ve insanın bilgisini pratik siyaset noktasında zorunlu ve asli bir esas kabul ettiği görülmektedir. O insanı kendisine ulaşılması mümkün olmayan bir varoluş olarak kabul etmeyerek, onun maddi ve manevi ihtiyaçları, dini ve dünyevi hedeflerini gözetmekte ve yaşanılan dünyayı gözetmenin onu bu dünyada mutlu yapmak için gerekli olmakla birlikte uhrevi hayat için de gerekli şart olduğunu öngörmektedir.⁴⁸ Şüphesiz siyaset felsefesi bağlamında geliştirilen bu tavrın arka planında dönem itibarıyla Platon'un diyalogları içerisinde Devlet, Devlet Adamı ve Yasaların Arapçaya tercüme edilmiş olmasının etkisi büyüktür.⁴⁹

4. İBN-İ MİSKEVEYH'DE SİYASET KAVRAMI VE MUTLULUK İLİŞKİSİ

Miskeveyh'in ahlak felsefesinin dolayısıyla bu doğrultuda yer yer ortaya koyduğu erdemli siyaset anlayışının merkezî kavramlarından en önde geleni onun mutluluk anlayışıdır. Bu aynı zamanda 'niçin ahlak', 'niçin erdemli siyaset' sorularının da cevabı niteliğindedir. Bu noktada o Aristo'ya atfen öncelikle neticede faydalı olan anlamında iyilik (el Hayr) ile bu iyiliğin kendisine izafe edildiği ona sahip olmakla insanın kemal bulduğu mutluluk (saadet) olarak iki mefhumu ele alır.⁵⁰ İyilikler bu anlamda mutlak iken saadet, buna sahip olma ve iyiliğin kendisine tahsis edildiği kişide açığa çıkan bir durum ya da zevk olmaktadır.⁵¹ Miskeveyh, Aristo ve Porphyrios'a atfen iyiliğin saygın ve övülmüş olanlar her neler ise onlar olduğunu ve kendisinde fayda bulunan şey olduğunu belirtir. Buna göre en üst ya da birincil iyilik Allah'tır. Bu yaklaşımı Aristocu kozmoloji ile birleştirerek tüm eşyanın bu mutlak iyilik etrafında ona doğru şevkle hareket ettiğini belirtir. Varlıklarda bulunan sınırlı ve parçalı iyilik, mutlak iyilik olan Allah'a ulaşıncaya sahibini bulmuş olduğundan ve daha öte de başka bir iyilik ve iyilik sahibi kalmamış olduğundan asıl saadetine de ulaşmış tam bir iyilik haline gelmiş olacaktır. İyiliğin Allah tarafından verilmiş olması onun bir mutluluk olarak algılanmasına neden olduğu gibi Allah'a yeniden ulaştırılması da mutlak saadetin bulunması anlamlarına gelecektir.⁵² Saadet beden aracılığı ile dünyada elde edilen bir kısma sahip olduğu gibi ruh aracılığı ile beden ötesi sonsuz hayata ulaşmakla elde edilen ikinci bir kısma da sahiptir. Ancak Miskeveyh aşağı ve yüce âlemlere ait bu saadetlerin hissedilmesinin her halükârda duygu olmaları itibarıyla aşağı âleme ait olduğunu belirtir. Ulaşılmak istenen yüce ve asıl saadet (es-Saadet'ül Kusva) ise bedensel geçici zevklerin ve his dünyasının üstüne çıkıldığında karşılaşılan ebedi olarak akledilenler olan hikmette ancak gerçekleşebilecektir. İnsan, insan olarak kaldığı müddetçe onun için gerçek saadet bedensel zevkler haricinde kendinde bulunduğu sürekli mutluluk ile hikmet noktasında ulaştığı mutluluk olarak açığa çıkacaktır. İnsan için mutlak saadet ruhu mele-i alada bulunan hikmetten zevk alması ve ilahi ışıkla aydınlanması ile açığa çıkacaktır. Artık bu kişi için dostların ayrılığında dolayı bir üzüntü olmadığı gibi dünyevi gerekliliklerden de ancak zorunluluk miktarı ile yetinecektir.⁵³

5. İBN-İ MİSKEVEYH'DE ERDEMLİ SİYASET VE ADALET İLİŞKİSİ

Miskeveyh mutluluk anlayışını Aristo'ya atfa devam ederek erdem ile ilişkilendirmektedir. Buna göre duygu dünyasında hissedilen bir zevk olarak bedeninin ve nefsinin ihtiyaç duyduğu şeyleri mutedil bir ölçüde giderilmesi ile açığa çıkan erdem ilk basamağıdır. İbn Miskeveyh Platon'dan beri gelenekselleşen çizgide nefsin her bir gücüne karşı bir erdem kabul eder ve bu erdemlerin dengeli bir şekilde uyumu anlamına gelen adâleti üst ve tamamlayıcı bir erdem olarak bunlara ilave eder.⁵⁴ Öte yandan hümanist bağlamdaki bu bireysel erdem tanımlaması Stoacı çizgide toplumun tüzel şahsiyetine uyarlanır.

İkinci erdem ise insanın fiillerinin ilahi fillere ulaşması durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sırf iyilik fiilin nedeni olduğundan başka bir çıkar ya da amaç gözetilmemektedir. Fiil burada özden kaynaklanmakta ilahi bir aklın gereği olarak ortaya konulmaktadır. Artık filden hariç bir iradeden ya da yönelişten bahsetmek durumu söz konusu değildir. Yapılan şey ne yapıyorsa ondan ibaret olup onun için ayrı bir irade ya da yöneliş artık bitmiştir. İşte bu durum felsefenin ulaşmak istediği son nokta ve saadettir. Buna ulaşmak içinse harici sebeplerden kaynaklanan iradenin ve nefse ait belirtilerin ortadan kaybolması

⁴⁷ Mehajimiya, *El Fikrî's Siyasi Li Miskeveyh er' Razî*, s. 78.

⁴⁸ Hilali, *Miskeveyh: Tehzîb'ül Ahlak*, s. 221.

⁴⁹ Hilali, *Miskeveyh: Tehzîb'ül Ahlak*, s. 221.

⁵⁰ "Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir?.. Seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev., Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2009, 1095a.

⁵¹ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 306.

⁵² Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 307, 308.

⁵³ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 315, 316.

⁵⁴ Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 18.

gerecektir. Bu erdem in açığa çıktı kişi büyük bir coşku ile kendisi ile dolduğu ilahi fiillerin sahibine yönelecektir.⁵⁵ O halde erdemli siyaset anlayışı ile aslında Miskeveyh'in böylesi bir duruma (Hikmet) ulaşmış bir yönetim sistemini öngördüğü anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre yönetim işi yönetilenlerin ya da yönetenin durumlarına bağlı bir geçicilik ve irade sarfından uzak doğrudan doğruya mutlak iyinin kendi fiilini özünden çıkardığı bir bağlamda tezahür edecektir. Böylesi bir mutlak erdeme dayalı ilahi bir yönetim anlayışı ise ancak ilahi hilafette kendini bulabilecektir. Bunun dışındaki yönetim biçimleri de erdemli olmakla beraber erdem in ilk ve göreceli basamağında kalacaktır.

Miskeveyh'in siyasetin erdem üzerine yapılması gerektiği ile ilgili görüşlerini öncelikle görece erdem anlayışı üzerinden ortaya koymaktadır. Buna göre erdem hakiki/mutlak ve yanlış/görece erdem olarak ikiye ayrılır. Buna göre, cesaret, cömertlik ve adalet gibi erdemlerde bu erdemlerin uygulayıcısı gerçekte bunlara hakiki olarak sahip olmayabilir. Örneğin harpte cesaret sahibi olan gerçekte bunu mal veya üne kavuşmak için yapmış ise veya cömertlik sahibi bununla dünyevi faydalar ve şöhret hedeflemişse ya da adalet uygulayıcısı bu uygulaması ile bir takım üstünlük ve şehvetlere ulaşmayı arzulamışsa bunların sahibi gerçek anlamda adil, cömert veya cesur sayılamazlar.⁵⁶ Ancak adaleti, cömertliği ve cesurluğu başka hiçbir harici ve iradi sebep olmaksızın sırf bunların özünden gelen bir eylem olarak yapıldığında o zaman bunlar gerçek erdem olacaktır.

Bu noktada Miskeveyh Aristo'nun "yasaya uyan şeyler adildir", "yasal olan şeyler haklı şeylerdir"⁵⁷ anlayışını takip ederek neredeyse tüm adalet-siyaset ilişkisi görüşünü Nikomakhos'a Etik'ten kendi ahlak görüşüne uyarlar. Buna göre adalet üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki mal ve üstünlüklerin taksimine bakmaktadır. Buna göre herhangi bir mal veya üstünlük ona layık ve onu hak edene verilmesi ile adalet gerçekleşmiş olur. İkinci kısım adalette ise alışveriş, ticaret ve şirketler gibi iradi işlerin taksimi söz konusudur. Bu taksimde terzi ile ayakkabıcının birbirlerine olan nispeti emeklerine ve ürünlerine göre aynıdır. Üçüncü kısım adalet ise üzerinde zulüm ve haddi aşmanın gerçekleştiği şeylerde açığa çıkar. Bu üçüncü kısım adaletin örneği birbirine eşit olmayan bir biçimde koparılmış bir ipin iki parçası arasındaki farkı, noksan ve fazlalık, azlık ve çokluk, büyüklük ve küçüklük gibi keyfiyetleri ile ve aynı zamanda bu nitelik ve nicelikleri evveline olan vukufiyetle bilmeye dayalıdır. Bu durumun bilgisine sahip olan kişi bu bilgiye öylesine sahip olmalıdır ki parçaları eski haline döndürebilmelidir. İşte Şeriat bu tür işlerin her birinde orta ve mutedil olanı belirler. İnsanlar yaratılıştan medeni oldukları için ancak birbirleri ile yardımlaşarak yaşayabilirler. Bu nedenle onların bir kısmının diğerine hizmet etmesi veya bir kısmının diğerinden bir şeyler alması ya da vermesi gerekmektedir. Bu ise uygun karşılıkları gerektirmektedir. Şayet bir terzi ayakkabıcıdan kendi ürünleri mukabilinde onun kıymetçe eşit ürünlerini alacak olursa bu ticari bir muamele olacaktır. Ancak bir işin diğer bir işten kıymetli olması noktasında herhangi bir mani yoktur. O halde bu durum karşılıklı alışverişin para (dinar) üzerinden yapılmasına bir engel teşkil etmeyecektir. Bu nedenle para bu kısımda doğrudan adalet ve ortayı bulandır. İnsan-ı natık ancak onun sayesinde tüm iş ve muamelatında istikameti, adil ve doğru münasebeti bulabilir. Aristo'ya göre para adaletli olanın normudur (El Namus/Nomas).⁵⁸ Lugatte el Namus siyaset ve tedbir anlamına gelmektedir. Miskeveyh bu noktada doğrudan Aristo'nun Nikhomakhos'a Etik'teki anlatımına atıf yaparak en yüce Namus-u Ekber'in Allah'ın katında bulunduğunu, yöneticinin (el Hâkim) ikinci namus olduğunu paranın ise üçüncü namus olduğunu belirtmektedir. Şeriat Allah'ın katındaki namus iken kendisine uyulan hâkim ve para diğer namuslardır. İşte para namusu üzerinden yürütülen medeni adalettir. Haksız olan kişi ise bu eşitliği bozandır. Aristo'ya atfen en büyük haksız şeriatı kabul etmeyen ve onun hükmü altına girmeyendir. Haksızlıkta ikinci sırayı adil hâkimin sözünü iş ve muamelatında kabul etmeyendir. Üçün cü kısım haksız ise çalışarak kazanmadığı gibi malları haddini aşarak ve kendisinin hakkı olandan fazlasıyla eline zorla geçirendir. Yasaya (şeriat) yapışan doğal olarak eşitliği bilmekte zenginlik ve mutluluğu adalet yönü ile kesbetmektedir. Adil yönetici ve imam bu tür zorbalıkları ve yasa koyucuya eşitliği bozmak noktasında muhalefet edeni engeller. Adil yönetici başkasına verdiklerinden fazla kendisine vermeyendir. Bu nedenle "gerçek hilafet insanı temizler" denilmiştir. İşte bu nedenle genel anlamda böylesi bir yöneticilik (imamet) mertebesi soy olarak da seçkin (şerif) ise fiili olarak halife mertebesine uygun olan olarak görülmüştür. Yine bazılarına göre her kimde yeterince mal ve akıl var ise ve o faziletli ve hikmet sahibi ise imamete uygun görülmüştür. Şüphesiz hikmet

⁵⁵ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 319.

⁵⁶ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 332-337.

⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik.*, 1129b.

⁵⁸ Miskeveyh'in tüm bu ahintıları Aristo'nun Nikomakhos'a Etik eserindedir. Buna göre değiştirilebilen şeyler veya farklı kişilikler arasındaki ortak ullaşıma dayalı oranlamayı Aristo eski Yunanca'da para anlamına da gelen Nomisma ile adlandırmaktadır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1133'a-b.

ve erdem gerçek efendilik ve reisliği kazandırır.⁵⁹ Böylece Miskeveyh için sosyo-politik ilişkilerde yasa ölçüyü sağlarken bu ilişkinin bir başka biçimi olan ekonomik ilişkilerde de para ölçüyü oluşturmaktadır.⁶⁰

Miskeveyh adaletin tevzii ve zulüm ile kötülüğün önlenmesi noktasında melikin merkezi konumuna işaret etmekle beraber, onun şehir ve tebaası ile olan ilişkisini ev sahibinin evi ve içinde yaşayanları ile olan ilişkisine benzetmektedir. Buna göre melikin ihsanı itaat ve muhabbet ile ve halkın itaati de ihsan ve muhabbetle mukabele görmezse zulüm ve haksızlık ortaya çıkacaktır. Zulmün mertebeleri nimetin dereceleri adedince olabilecektir. Bu noktada Miskeveyh Allah'ı en yüce idareci (Malik'ül Müluk) ve sayısız cismani ve ruhsal nimetler sahibi olarak tanımlamaktadır. Buna göre sayısız nimet ve ihsanlarından dolayı Allah kendisine şeriat aracılığı ile itaati hak etmektedir.⁶¹

Nimetler mukabilinde itaat ve şükürün esas olması ve bunun başta en büyük nimet sahibi Allah'a itaat olarak belirlenmesi beraberinde Miskeveyh'in bir ahlaki gereklilik olarak gördüğü ibadet anlayışını getirecektir. Miskeveyh bu noktada felsefeciler içinde Aristo tarafından yaratıcı için ibadet etmenin bir gereklilik olarak tespit edildiğini belirtmektedir.⁶² Buna göre Allah'a olan ibadet namaz ve oruç gibi şekli hizmetler biçiminde olabileceği gibi, kimilerine göre de yalnızca onun rabliğini kabul ve ikrar ile ona teşekkür edilmesi ile de olabilir. Yine kimilerine göre de kişinin nefsini temizlemesi (tezkiye) ve güzelce onu yönetmesi (siyaset) babında kendisine uygun gelen herhangi bir yol ile yaratıcıya yaklaşması mümkündür. Zira hak edenlere olan ihsan hak edişin çeşidi ile eşit bir biçimde hikmet ve güzel öğüt ile olmalıdır. Yine kimilerine göre de ibadet Allah'ın bilgisini (marifet) kişiye kazandıracak bir tefekkür ve ince düşünüş anlamına gelmektedir. Kimileri ise Allah'a olan ibadetin yalnızca tek bir formu olamayacağını, insanların tabakaları ve anlayışları sayısınca farklı biçimleri olabileceğini ifade ederler.⁶³

Görüleceği gibi Miskeveyh adalet, haksızlık, nimet, şükür, ibadet kavramlarını doğrudan eyleme dökülmüş bir biçimde ahlakî bir çerçeveye oturturken sıklıkla adil imam ya da faziletli yöneticiye ve bu doğrultudaki görevlerine atıflar yapmaktadır. Yönetici ahlakî çerçevesi çizilmiş adalet eksenli bu tabloda erdemli siyasetin de uygulayıcısı olarak tanımlanmaktadır. Burada dikkat çeken bir diğer nokta da Miskeveyh'in ibadet bağlamında kişinin nefsini arındırmasının ve onu övülmüş bir ahlaka göre yönetmesini siyaset kavramı ile ifade etmesidir. Buna göre en yüce hâkim olarak Allah'ın nimetler mukabilinde yasa ve vaz edilmiş ibadetler ile yarattıklarını yönetmesi ile başlayan erdeme dayalı siyaset, yöneticinin veya imamın halk üzerindeki hak edilmiş reisliği ve görevleri ile devam eden bir siyasi sürece bağlanmakta ve sonuçta bu bireysel anlama indirgenerek kişinin kendi üzerinde erdemli bir yol ya da siyaset izlemesinin gerekliliğine bağlanmaktadır.

6. TOPLUMSAL BİR İBADET BİÇİMİ OLARAK SİYASET

Miskeveyh daha sonra bu bireysel erdemli siyasetin toplumda bir ibadet biçimi olarak uygulanmasına geçmektedir. Aslında onun erdem anlayışından siyasete geçişi ve erdemli bir birey ile toplum inşasının yöneticiler ve siyaset erki üzerinden gerçekleştirilmesi hedefi, takip ettiği Aristocu çizginin bir devamıdır.⁶⁴ Öte yandan Miskeveyh'in seküler anlamda melik kavramı ile birlikte imam veya halife gibi özellikle Şii literatürde ruhsal otoriteyi ifade eden kavramları birlikte kullanması onun Farabi'nin erdemli şehrin yöneticisini faal akılla teması çerçevesinde tarif ederken onu bir peygamber, hakim, İmam, melik, ilk reis gibi farklı unvanlarla birlikte kullanmasından kaynaklı gözükmektedir.⁶⁵ Buna göre genel anlamda felsefecilerin ibadet kavramı çerçevesinde ortaya koydukları görüşler üç sınıf altında toplanmaktadır. Bunlardan ilki beden aracılığı ile kutsal mekânlarda yapılan özel biçimlere sahip olan ibadet iken; diğeri doğru itikat ve ilahi yüceliğe uygun övgü ve ilmi ihtiva eden hakiki tevhit ile yapılmaktadır. Üçüncü kısım ibadet ise şehir ve toplum hayatına resmi işlemler, çiftçilik ve evlilik gibi yollarla katılan insanların toplumdaki görevleri (emanat) ehil ve layık olana vermesinde nasihatın ve bu konudaki yardımlaşmanın ortaya konulması ile sağlanmaktadır. Yine yöneticinin de görevleri arasında sayılan düşmanla mücadele, şehir halkının ve emlaklerinin korunması da bu toplumsal ibadet kısmındandır.⁶⁶ Böylece ahlak ve adalet

⁵⁹ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 339-343.

⁶⁰ Mohamed Yasien, "Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice", *Phronimon*, vol: 2, nr: 1, 2000, s. 251.

⁶¹ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 345, 346. Ansari'ye göre Miskeveyh'in erdemler üzerinden yasayı ele alması, şeriatın ruhunun erdem olduğunu göstermek içindir. Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawayh*, s. 146.

⁶² Miskeveyh Aristo'nun varoluşumuza neden oldukları için anne ve babaya ya da Tanrı'ya özel saygı biçimlerine sahip olmamız gerektiği yaklaşımından hareket etmektedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik.*, 1165'a.

⁶³ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 346.

⁶⁴ Aristo da Nikomakhos'a Etik adlı eserini Politika adlı eserine geçişi ifade eden "birini iyi alışkanlıklara yönleltmek" işinin yasa koyucu aracılığıyla olabileceğini ve sofistlerin siyasetin pratiği ile uğraştıklarını oysa gerçekte onun mahiyetini ve amaçlarını ortaya koyacak bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu belirterek bitirir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1181'a.

⁶⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107.

⁶⁶ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 347.

esaslı erdemli siyasetin ibadet boyutunda uygulanmasına Allah, yönetici (imam/melik), birey üçlemesine toplum da eklenmekte; ilahi siyaset, yönetici siyaseti, bireysel siyaset ve toplumsal siyaset erdem esaslı olarak tespit edilmektedir.

İbadetin sınıflarını bu şekilde belirleyen Miskeveyh ibadet edenleri de ilim ve hikmet sahibi mükemmeller (el Mûkiniyn), bilmedikleri halde amel eden Muhsinler (el Muhsiniyn), iyileştirici doğrular (el Ebrar, el Muslihiyn) ve ihlâs sahibi kazananlar (el Muhlisyn, el Fâiziyn) olarak vermektedir. Miskeveyh'e göre bunlardan ilk üçü doğrudan kulların ve ülkelerin ıslahı ve iyiliği noktasında Allah'ın gerçek halifeleridir.⁶⁷ Bu halifeligi erdemli ilahi siyasetin uygulayıcıları olarak da anlamak mümkündür.

Miskeveyh gerek ahlak gerekse siyaset anlayışını belirleyen temel kavramlar olarak adalet ve fazileti ısrarla vurgulamaktadır. Bu iki kavram onun felsefesinde neredeyse özdeşlik denilebilecek yakın bir ilişki içerisindedir. "Faziletlerin tümü ölçülülüktür (el İtidalat), ve adalet bunların hepsini içine alan ve kapsayan bir isimdir. İradi fiileri ilahi görüş açısından belirleyen olarak yasa (şeriat) kendisine uyulması ile adaletin aykırı davranılması ile de haksızlığın açığa çıktığı normlardır. Adalet kimi zaman niteliksel kimi zaman da niceliksel olur. Bunları aynı anda elinde tutan yalnızca Allah'tır ve bu nedenle ona aynı zamanda bizatihi adalet (el Adl) ismi verilmektedir. Bu nedenle biz adaleti şeriata uymak olarak anlıyoruz."⁶⁸ Aristo'nun siyaset anlayışı ile İslami literatürü iç içe geçen kavramlar bağlamında kullanarak adalet ve fazilet eksenli siyasetin teorik temellerini belirleyen Miskeveyh'e göre şeriat kısmî değil küllî bir adalet ile emretmektedir. Bu nedenle de şeriat nitel ve nicel durumlarda eşitlik esasına dayalı bir uygulamaya sahiptir.⁶⁹ Şeriat eşitliğe dayalı mükemmel bir adaletle emretmekte buna mukabil bütünsel anlamda iyilik yapmaya dayalı bir görece üstünlük erdemi (tefaddül) ile emretmemektedir. Aksine o özellikle gittikçe detaya inen parçalarla ilgilenmektedir. Adalet açısından daha faziletli ve iyiliksever olmak ise insanın şahsına ait bir durumdur. Adalet açısından hak ettiğinden vaz geçmek ya da vermesi gerekenden fazlasını vermek bu anlamda adaletin kapsamı dışındadır. Bu nedenle yöneticiye kavmi içinde uygulanacak sistem de onun bireysel üstünlüğünü gözeten bir anlayış değil de doğrudan eşitliğe dayalı adalet olmalıdır. Eğer adalet işte bu şekilde eşitliğe dayalı olarak uygulanırsa ona erdemli adalet denilebilir. Aksine adalet yöneticinin şahsı ile özdeşleştirilmişse bu durumda ona ancak nefsanî bir yönetim denir.⁷⁰

7. TOPLUMSAL SEVGİ EYLEMİ OLARAK MUHABBET VE SİYASET

Erdemli siyaset anlayışını adalet eksenli olarak kurgulayan Miskeveyh Plâtoncu çizgide dostluk ve arkadaşlık sevgisi anlamındaki karşılıklı muhabbeti (phila) Aristo'nun Nikomakhos'a Etik teki anlatım sıralamasını takiben ele almaktadır.⁷¹ Miskeveyh'e göre tıplı cesaret, cömertlik ve adalet gibi muhabbet de hakiki ve görünüşte olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre lezzetler amacıyla duyulan muhabbet kolay bağlanan ve çözülen bir yapıdır. Fayda üzerine oluşan muhabbet de zor bağlanan ancak kolay çözülen bir mahiyete sahiptir. Ancak iyilik üzerine duyulan muhabbet ise kolay bağlanıp zor çözülen bir yapıdadır. Bu tür muhabbetlerin hepsi iradi yapıdadır ve kendisine ceza ve mükâfat terettüp eder.⁷² İyilik üzerine olan hakiki muhabbet ise hazza dayalı bir sevgi olmayıp gücünü Allah inancından ve kollektif sorumluluk şuurundan almaktadır.⁷³

İnsan tabiatı farklı unsurların, zıt tabiatların bir terkibi olduğu için bir hususta muhabbetle yönelmekten aldığı lezzet diğerinden farklı olacaktır. Bu nedenle de bir şeyden aldığı lezzet acıdan kurtulamaz. Ne zamanki muhabbet bu birbirine zıt ve katışık unsurlardan ayrı olarak katışiksiz (basit) ilahi cevhere yönelik

⁶⁷ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 347.

⁶⁸ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 350.

⁶⁹ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 353. Eşitlik kavramı antik Grek Polis kültüründe de Aristo'nun hukuk anlayışında eşit olmayanların arasında düzenleyici bir eşitliğin ayarlanarak (balans) sağlanması yolu ile adaletin tahakkukuna dayalıdır. Miskeveyh bu antik anlayışı potansiyel olarak birbirine zıt olan güçler arasında birbirine eşitleme ayarına dayalı bir adalet anlayışı ile takip eder. Aklın hakimiyetinde bireyde kabiliyetlerin barışçıl uyumu, bir seviye yukarıda toplumun tüm kesimlerinin eşitlik ayarına ve nihayet yöneticinin genelle olan orantusal eşitlik anlayışına uzanır. Böylece Miskeveyh, dairesel bir adalet işlerliğini eşitlik çerçevesinde tanımlamakta ve Kuran vahyinin önemsedığı eşitlik prensibini Aristo çizgisinde yorumlamaktadır. Linda T. Darling, "Islamic Empires, the Ottoman Empire and the Circle of Justice", *Constitutional Politics in the Middle East: With special reference to Turkey, Iran and Afghanistan*, ed., Said A. Arjomand, Hart Publishing, Oxford, 2008, s. 16.

⁷⁰ Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 354.

⁷¹ Aristo Nikomakhos'a Etik'in sekiz ve dokuzuncu kitaplarını dostluğa ayırır. Miskeveyh'in dostluk ve muhabbet faslı üzerinde bu kadar önemle durmasının bir diğer önemli nedeninin Rey, İsfahan, Bağdat gibi kültür seviyesi yüksek şehirlerde kendisinin de mensubiyeti ya da en azından ilişkisi olduğu entelektüel dostluk topluluklarının mevcudiyetidir. Bunlardan Hayyan el Tevhidi'nin ya da Ebu Süleyman el Sicistani'nin veyahut diğer İhvan-ı Safa gruplarının temel umdelerinin kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk kavramları üzerinden sevgi olması, Miskeveyh'in bu aydınlanmaya dayalı yüksek ve kısmen ezoterik felsefeleri yaygın hale getirme isteği olarak da yorumlanabilir gözükmektedir. Bkz., Nuhaa A. Alshaar, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries*, Routhledge, New York, 2015, s. 196, 197.

⁷² Miskeveyh, *Tehzîb'ül Ahlak*, s. 360.

⁷³ Ramazan, Altıntaş, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, 1998, s. 245.

olursa bunun lezzeti diğer hiçbir lezzetle ölçülemediği gibi hızla kendisine sahip olunan tam, benzersiz, halis bir aşka yükselecektir. Bu ise ilahi muhabbetten ibarettir.⁷⁴

Miskeveyh muhabbet bahsini umumi erdemler olarak nitelediği cemaatle ifa edilen ibadetlere bağlayarak ibadetlerin İslam şeriatı tarafından cemaatle ifasının emredilmesindeki hikmetin insanlar arasındaki muhabbeti geliştirmek ve artırmak olduğunu belirtir. Bu noktada ilahi yasanın güttüğü siyaset ibadetler aracılığı ile katışıksız bir cevher olan ilahi muhabbetin insanlar tarafından paylaşılması yoluyla toplum hayatının sevgi temelli olarak yapılandırılmasıdır. Bu siyasi hedefin uygulanabilmesi ise her şeyden önce yöneticinin (melik) görevidir. Melik bu hususta görevli bir imam atamadıkça bu sorumluluktan kurtulamaz. Meliklik ancak dinin ve ilahi emir ve yasakların korunması ile gerçekleşebilir, aksi takdirde ona melik değil zorba denilmesi gerekecektir. Zira ilahi kaynaklı din insanları özgür iradeleri ile yüce saadete sevk edicidir. Melik de ancak bunu korumak ve yürütmekle görevlidir.⁷⁵ Görüleceği gibi Miskeveyh erdemli siyaset anlayışını saadet ve muhabbet eksenli olarak din ve dünya birlikteliğine dayalı yöneticiye ait bir şeriat uygulaması biçiminde temellendirmektedir.

Miskeveyh melik ile din arasındaki ilişkiyi eski İran hükümdarlarından Erdeşir'in bir şiiri ile nitelemektedir. Buna göre, din ile melik birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmayan ve biri birisiz tamam olmayan iki kardeşlerdir. Din esas olup melik onun koruyucusudur. Esası olmayan bir şey harap, koruyucusu olmayan esas da zayı olmuştur.⁷⁶ Miskeveyh'in koruyucu melik ile ilgili söyleyeceği nihaî hüküm onun gerek şahsi gerekse toplumsal her işinde dinin uygulayıcısı konumunda olması gerektiği şeklinde olacaktır. Onun bu hususta göstereceği herhangi bir gaflet ya da boşluk doğrudan melikliğinin meşruiyetine hanel getirici bir konumda olacaktır. Üstelik bu gafletin toplumsal ahlak üzerinde de alçaltıcı bir etkisi kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Bu ise toplumsal düzeni bozacak, insanların birbirlerinden uzaklaşmasına neden olacaktır. Böylece birbirleri ile kendi yüceltilmiş hedefleri doğrultusunda mücadele eden fırkalar ve gruplar teşekkül edecektir. İşte bu durumda işlerin yeniden ilahi yasaya göre düzenlenmesini sağlayacak bir yenileyicinin (tecdid) ve hak bir imamın talep edilmesi için meşru bir zemin açığa çıkacaktır.⁷⁷ Buna göre yönetici dine tam bir muhabbet ve bağlılık ile bağlanmalı ve koruyuculuk görevini bu ideal muhabbet ekseninde üstlenmelidir.

Miskeveyh dinin koruyucusu ve baş uygulayıcısı olarak yöneticiyi tanımlarken, bu buyurgan konumu muhabbet esaslı bir toplumda yapılandırmaktadır. Ancak ona göre toplumda insanlar arası ilişkiler menfaat ve lezzet üzerine dönen bir muhabbet yerine muhabbetin doğrudan sevgiye layık olan kendi özünün gereği ile çevrildiği ideal forma sahip olmalıdır. Bunun formülü ise Kindi'ye atfen ötekinin ayrı bir şahıs olduğunun ön kabulü ile birlikte kişinin artık ötekisi değil de kendisi olarak benimsenmesi şeklinde verilmektedir. Miskeveyh bu noktada sultanların durumunu istisnai bularak onların böylesi bir muhabbetin sınırları içinde hareket edemeyeceklerini belirtir. Zira onlar muhabbetlerinin gereği olarak arkadaşlarına yöndiklerinde eşitlik esasına uymakla kendileri için ideal olan muhabbete ulaşabileceklerdir.⁷⁸ Zira sultanların raiyyetlerine olan nispetleri arkadaşların yekdiğerlerine olan nispetlerinden çok babanın evlatlarına olan nispeti gibi olmalıdır.⁷⁹

Muhabbet duygusunun ideal biçimi üzerine yönetici ve toplum siyasetini temellendiren Miskeveyh muhabbet esasına dayalı bir diğer siyaset tarzını aile içinde örgülemektedir. Buna göre babanın çocuğuna çocuğun da babaya olan muhabbeti yukarıda formülü verilen ideal muhabbet biçimine uygun bir tabiattır. Zira baba evladını evlat da babasını kendi gibi görmektedir. Baba evladının şahsında kendisini ortadan kaldırdığı gibi (nesh) evlat da babasının şahsında kendisini tabii olarak ortadan kaldırmaktadır. Böylece baba evlat ilişkisinde zatlıklar yekdiğerine naklonulmaktadır. İşte bu ilahi tedbirin tabii siyaset aracılığı ile yürüttüğü bir siyasettir. Bu siyasetin amacı ise insanın babalık ve çoğalma yoluyla suretinin evlada intikalini sağlamaktır. Bu nedenle baba her bakımdan evladının kendisini geçmesini istemekte ve bundan memnun olmaktadır. Evladın babaya olan muhabbeti ise onun fail değil de mef'ul olması nedeni ile bu seviyenin aşağısında bulunmaktadır. Nitekim evladın kendi zatlık bilgisi ile kendisinin fail nedeni olarak babasını bilmesi, bunu his boyutunda içselleştirmesi ancak uzun bir zaman geçtikten sonra hâsıl olan bir bilgidir. Bu nedenden dolayıdır ki ilahi yasa evladı ebeveyne karşı hürmet ve itaate dayalı bir muhabbet ile görevlendirmiştir. Kardeşlerin birbirlerine muhabbetleri ise aynı kökenden gelmelerine dayalı bir muhabbet olarak açığa çıkmaktadır. Bu doğrultuda melikin toplumuna olan muhabbet nispeti ebeveyn konumuna, toplumun Melike

⁷⁴ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 362.

⁷⁵ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 365, 366.

⁷⁶ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 366.

⁷⁷ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 366.

⁷⁸ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 367.

⁷⁹ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 369.

olan muhabbet nispeti de evlatlar konumuna karşılık gelmektedir. Yönetilenlerin birbirlerine olan muhabbet nispetleri de kardeşlerin köken birliğine dayalı muhabbetlerine bina edilmektedir. Böylece bireysel ve toplumsal siyasetler doğru koşullarına bağlı olarak korunmuş olacaktır.⁸⁰ Görüleceği gibi Miskeveyh melikin erdemli siyaseti uygulamasında raiyyetine karşı nasıl hareket etmesi gerektiğini aile temelli olarak ortaya koymaktadır. Bu durumda melik yönetimi altındakilere bir baba olarak davranırken, yönetilenler de ona karşı saygı ve muhabbet gibi ahlaki görevlerle donatılmakta, birbirlerine karşı ise bu kökene bağlı kardeşlik ilişkisi ile bağlanmaktadır.

İlahi siyaseti korumak ve uygulamakla görevli bulunan melik, tıpkı Allah'ın yarattıklarına karşı olan sevgi ve merhameti gibi yönetimi altındakilere güzel huy ve merhamete dayalı bir yönetim sergilemekle görevlidir. Yine bu nedenle melik onların faydasına olan şeyleri onlara sağlamak, zararları onlardan gidermek ve aralarındaki düzeni korumakla da sorumludur. Eğer düzen bu şekilde korunmazsa ve bundan dolayı da adalet uygulanamazsa, bozulma başlayacağı gibi, reislik el değiştirecek ya da zorba bir düzen olarak kabul edilecektir. Toplumda yöneticiye olan muhabbet başkaları lehine yön değiştirecek ya da muhabbet yerine nefret ve nifak hâkim olacaktır. Bu ise herkesin kendi menfaatine uygun bulduğu davranış tarzını ötekinin zararına olarak benimsemesine sebebiyet verecektir. Böylece işler karışıklığa savrulacak, Allah tarafından konulmuş, şeriat tarafından normlaştırılmış ve mükemmel hikmet (el hikmet'ül baliğa) tarafından zorunlu görülmüş düzen çökecektir.⁸¹

Hükümdarın bu bağlamda gözetmesi gereken bir diğer önemli siyaset erdemi de kendisine karşılaştığı iş ve yeni durumlar karşısında doğruyu ve adil olanı gösterecek kişileri dost ve ahbab tutmasıdır. Zira ancak arkadaşlık ilişkisine sahip olan birisi yöneticiye olumlu ya da olumsuz durumları çekinmeksizin gösterebilecektir.⁸²

Miskeveyh hükümdarın siyasetinde muhabbet ve arkadaşlığın önemini vurgulamakla birlikte, insanlar arasındaki arkadaşlığın da verimli ve erdemli bir şekilde yürütülebilmesi için bir takım şartlar ortaya koymaktadır. Bu şartlar insanlar arasındaki dostluk ilişkileri açısından yürütülecek siyaseti ortaya koymaktadır. Buna göre seçilecek arkadaşın dostların iyilikleri ile hükümdarın ihsanlarına teşekkür eden ve minnet duyan kişilerden seçilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte o altın ve gümüş gibi dünyevi şeylere tamahı açısından değerlendirilmelidir. Başkanlık sevgisi galip olan ile de gerçek bir dostluk kurulamayacaktır. Müstehcen şeylere ve eğlencelere düşkün bir ahlak da bu seçime engel olan nitelikler arasındadır. Fazlaca dostu bulunan kimselerle de sağlam ve sıkı bir dostluk sürekliliği sağlanamayacaktır. İktidar ve zenginlik dostlarla paylaşıldığı gibi, dostların düşmanlığından özellikle sakınılmalıdır.⁸³ Miskeveyh'in bireyde ve toplumda bir bakıma muhabbetin idaresi diyebileceğimiz bu görüşleri onun erdemli siyaset anlayışını ahlak temelinde genele yayması olarak gözükmektedir.

Miskeveyh'in siyaset anlayışı doğrultusunda bireysel ve yönetsel anlamda önem kazanan bir diğer husus da nefis sağlığının korunması noktasında yapmış olduğu vurgudur. Miskeveyh ahlak anlayışı çerçevesinde ele aldığı hemen her konuda olduğu gibi bu hususta da yönetsel anlamda pratiğe dayalı bir siyaset anlayışı ortaya koymaktadır. Buna göre nefsin kendi dışındaki maddi nimet ve faydaları hırsıyla istemesi ve bunlara fazlasıyla sahip olması onu aynı zamanda bunları diğer insanlardan ve çeşitli olaylardan korumaya sevk edeceğinden psikolojik olarak tedirginlik ve korku duygusunun gelişmesine sebebiyet verecektir. Bu cümleden olarak eğer bu kişi hükümdar ise bu anlamda karşılaşacağı tehlikeler oldukça fazla olacaktır. Herkesin kendisinden belli şekillerde beklentiye girdiği böylesi bir yöneticinin herkesi memnun etmesi ise mümkün olmayacaktır. En yakınları da dâhil olmak üzere ona karşı insanlar öfke ve nefretle dolacaklardır. Kendisinde başkalarına karşı güvensizlik ve sahip oldukları açısından da kıskançlık baş gösterecektir. Oysa gerçekte hükümdar en zengin olan olarak kabul edildiği halde ihtiyaçları en fazla olandır. Bu ise onu asıl fakir olan yapmaktadır. Oysa insanların en zengini ihtiyaçları en az olandır.⁸⁴ Böylece Miskeveyh yöneticilerin dünya malına sahip olma hususundaki hırslarını sorgulamalarını ve kendi gerçek konumlarını fark ederek, başkasının elinde olana rağbetlerini engellemek istemektedir. Bu noktada gösterilecek taşkınlığın siyaset uygulamalarında etkin olmasını önlemek istemektedir. Miskeveyh bu noktada ilk halife Hz. Ebu Bekir'in "insanların dünya ve ahirette en bedbahtı (şaki) meliklerdir" sözünü nakleder. Buna göre başkasının sahip olduklarına tamah eden hükümdarların korku, güvensizlik ve kaygı duyguları ile cezalandırıldığını ifade eder. İnsanların gerçekte en fakiri ve ihtiyaçlısı olan hükümdarlar genellikle bu

⁸⁰ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 369.

⁸¹ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 370.

⁸² Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 379.

⁸³ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 380-383.

⁸⁴ Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 398, 399.

durumlarının farkına varmazlar; bir süre sonra doymaz bir şekilde etraflarına yönelir ve bu uğurda faydasızca büyük servetler harcarlar. Oysa bu arada çoktan nefis ve akıl sağlıklarını kaybetmiş olurlar.⁸⁵

Böylece Miskeveyh geliştirmiş olduğu ahlak felsefesi çerçevesinde erdemli siyaseti bireyden topluma, hükümdardan imam ve halifeye uzanan bir çizgide yapılandırmaktadır. Ona göre siyasi yaşamın olmazsa olması ahlak ve erdemdir. Yöneticilerin başarısı bu ahlaki sınavdan başarılı bir biçimde geçmeleri ile doğrudan orantılıdır.⁸⁶ O toplumun oluşumunu, yönetim erkinin görevlerini ahlak ile yapılandırırken, geniş perspektifte ise Tanrı'yı da kapsayan bir varlık tasavvuru ile İslami bir ahlak metafiziği de inşa etmektedir.⁸⁷ Öte yandan daha dışsal bir görüş olarak Goodman'a göre o aslında insanlığı etiğin ve dolayısıyla da siyasetin ana hedefi yapmaktadır.⁸⁸ Miskeveyh'in çalışmaları üzerine yapılan pek çok farklı yorum ve değerlendirmeler aslında onun Ahlak Felsefesi alanında geleneklerden yola çıkmakla birlikte kendi zamanının aktüel oluşunu yakalayan özgün bir teze sahip olduğunu göstermektedir. Onun eserlerinde İslami vurgu ile birlikte, Felsefi temellendirmenin birlikteliği dikkat çekmektedir. Akla ve vahye dayanan bu iki alandan felsefi vurgunun onda daha canlı olduğu açıktır. Arkoun'a göre ise Miskeveyh'in yaşadığı dönemde insanlara felsefi muhakeme durumlarının ve derslerinin öğretilmesi ile 7. ve 12. Yüzyıllar arasındaki dini geleneklere dayalı bir eğitimin verilmesi arasındaki toplumsal gerilim, Miskeveyh'in eserlerindeki iki kutuplu yaklaşıma yol açmıştır.⁸⁹ Kendisi de günümüzdeki benzer koşullar altında İslami ve da felsefi referanslarla hümanist bir yaklaşımın imkânı üzerine vurgu yapmaktadır. Ona göre günümüz Müslüman toplumları ve sosyal aktörleri gittikçe daha derin bir biçimde dini ritüellere dalmış bir politik hareket olarak İslami standartlarla hareket ediyorlar. Bu durum ise son on yıllarda neden köktenci hareketlerin arttığı ile ilgili bir bilgiyi bize vermektedir. Düşünmenin ve sorgulamanın olmadığı bu vasat, ya yaşam standartlarının bozulmasından ya da insanları meşgul eden ve onları hümanist çıkarlar için herhangi bir alan bırakmayan çeşitli karlı faaliyetlerden kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda ise toplumlar kendilerini yetiştirme ve eğitim programlarını tartışmadıkları gibi; siyasal, yasama ve yargı gücünü meşrulaştıran ilkeleri, teolojik, ahlaki veya ruhsal iktidarın geçerliliğini veya eksikliğini de tartışamazlar. Oysaki tüm bunlar dün olduğu gibi bugünde İslam fenomeni tarafından yönetilen toplumlarda hukuk devleti için gerekli asıl şartlardır.⁹⁰

8. SONUÇ

İbn-i Miskeveyh'in ahlak temelli siyaset felsefesi Platoncu bir kökene oturmakla beraber Aristo'nun Nikomakhos'a Etik adlı eserinde takip edilen anlatım kurgusuna büyük oranda sadık bir görünümündedir. O yaşadığı dönemin toplumsal ve ahlaki sorunlarından etkilenerek daha evrensel ve derinlemesine bir çözüm arayışına girmiş ve humanist olarak değerlendirilebilecek bir kaygıyı yer yer ortaya koymuştur. Tüm bunlarla beraber Miskeveyh'in bir Büveyhi memuru oluşu ve özellikle Şia politik düşüncesine ait kavramları ve Hz. Ali'ye ait sözleri sıklıkla kullanması onun aynı zamanda ahlaka ve evrensel değerlere dayalı ılımlı bir Şia-İslam siyaset rasyonalitesi inşa etmeye çalıştığını da göstermektedir. Aslında Platon'un idealist ve mükemmeliyetçi siyaset anlayışı yönetim hakkının masum imama ait olduğu Şii politik doktrini ile daha uyumlu olduğu halde Miskeveyh bilinçli bir tercih ile Aristo'nun adaleti aşkın insanın elinden alarak

⁸⁵ Hükümdarların başkasının elindekilere tamahının kötülüğünü temellendirirken Hz. Ebubekir'in sözüne atıfta bulunan Miskeveyh'in bu yolla aynı zamanda imaan Hz. Ali'nin hilafet sıralamasında geri bırakılmasına yönelik Şii inancını da dile getirmektedir. Miskeveyh, *Tehzib'ül Ahlak*, s. 399, 400. Miskeveyh'in bu ve benzeri imaları ve eserlerinde Hz. Ali'nin karizmatik önderliğine yaptığı vurgular, Şii inancındaki imanın toplumsal liderliği ile filozofu özdeşleştirmesi gibi tanımlamalar onun ılımlı bir Şii inancına ve dünya görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Mohd, Nasir Omar, "Islamic Social Ethics: An Analysis of Miskawayh's Thought", *European Journal of Multidisciplinary Studies*, Vo.,1, Nr., 1, 2016, s. 81. Öte yandan onun ahlak temelli bir siyaset felsefesi oluşturma çabalarının onun yaşadığı politik sosyo-kültürel ortamı ve bu ortamı aşabilmiş entelektüel, hümanist ve evrensel yönünü göz ardı ederek, Şii inancına dayalı bir politik yönetimin Sünni bir yönetimden daha ahlaki olduğu şeklindeki aşırı yorumlamalara da neden olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hasaninia ve Tabatabayı'nın onu aşırı sünni olarak tanımladıkları Nizam'ül Mülk ile karşılaştırmaları ve Nizam'ül Mülk'ün bir devlet, uygulama, yasa adamı olma yönünün onun düşünür olma yönünü geride bıraktığını göz ardı ederek ve Miskeveyh'in bir bakıma zorunlu olarak yönelmek zorunda kaldığı IV. asrın İran toplumunun ahlaki yozlaşmanın pek çok kaynağını içinde bulundurması nedeni ile çoktan çökmüş bulunan Abbasi/Pers devlet yapısının yerine yeni bir devlet ve toplum inşası (Selçuklu/Türk) çabasında olduğu gerçeğini ise küçümseyerek değerlendirmeleri dikkati çekmektedir. Hasaninia, Tabatabayı, "A Comparative Study of the Ideas and Thoughts of Ibn Miskawayh Razi...", s. 50, 51. Miskeveyh'in adalet erdemi merkezli siyaset düşüncesinin İslam Felsefesi Tarihindeki konumunun anlaşılması ve ahlaka dayalı bir siyaset anlayışı geleneğini tespit edebilme açısından Gazali, İbn Arabi ve Celaleddin Rumi gibi sufi düşünürlerle karşılaştırılması önem kazanmaktadır. Bkz., Bilal Kuşpınar, "Adalet Kavramı Konusunda Gazali, İbn Arabi ve Mevlana'nın Görüşlerinin Bir Analizi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, cilt. 1, sayı. 1, 2016, s. 219-224. Nitekim İbn-i Miskeveyh'in öncülük ettiği ve bir bakıma kurucusu olduğu İslam Ahlak Felsefesi'nin onun oluşturduğu psikoloji, değerler, din, felsefe sentezinde en önemli takipçilerinden birisi de Selçuklu İran'ının büyük düşünürü Gazalidir. Gazali de aynı çizgide kendine özgü bir sentezi daha geleneği, rivayete dayalı, mistik, teolojik, felsefi ve toplumsal bir çerçevede ortaya koymuştur. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Muslim-Christian Relations: Modern Egyptian Thinkers on al Damir*, Routhledge, London, 2006, s. 56.

⁸⁶ Hasaninia, Tabatabayı, "A Comparative Study of the Ideas and Thoughts of Ibn Miskawayh Razi...", s. 49.

⁸⁷ Hümeýra, Karagözöglü, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Anlamak: İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları", *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, Cilt:14, Sayı:27, s. 117.

⁸⁸ Goodman, *Islamic Humanism*, s. 111.

⁸⁹ Mohammed Arkoun, "The Vicissitudes of Ethics In Islamic Thought", *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*, ed., S. Reichmuth, J. Rüsen, A. Sarhan, V&R Press, Taipei, 2012, s. 64.

⁹⁰ Mohammed Arkoun, "The Struggle for Humanism in Islamic Contexts", *Journal of Levantine Studies*, Vol. I, No.1, trs., Z. Pormann, 2011, s. 159.

toplumun gerçekliğine ve yasanın hâkimiyetine indirgeyen rasyonalitesine yönelmiştir. Bu tavrı onun dönemindeki doğmatizmi ve irrasyonel yönelimleri bir sorun olarak gördüğünü göstermektedir. Miskeveyh, Abbasi Devletinin ve Hicri IV. Yüzyılın genel toplumsal ve politik yapısının plüralist doğasına uygun olarak Abbasi Hanedanlığı ve Büveyhi emirlikleri arasında paylaşılan yönetim erkini bir Şii-Sünni ayrışmasından öte makul taraflarca ortak kabul edilebilecek değerler ve ahlak üzerinden yeniden yapılandırmaya çalışan bir bilge (Hâkim) görünümündedir. O açık bir şekilde içinde yaşadığı Müslüman toplumun inanç ve politik ayrışmalara, çekişmelere dayalı yapısının gerçekte tüm tarafları kapsayan bir ahlaki yozlaşmaya uğradığını görmüş ve tüm bu tartışmaların üzerine çıkacak çözüm yolunun ahlak aracılığı ile insani, rasyonel ve İslamî bir temelin bulunması ile aşılabileceğini fark etmiştir. Günümüz İslam dünyasının pek çok bakımdan Hicri IV. Yüzyılın ahlaki ve politik vasatına benzediği ve hiçbir dini ya da insani kurala uymayan şiddet örnekleri ile geçmiş yüzyılları arattığı göz önüne alındığında Miskeveyh'in ahlak temelli bir siyaset felsefesi inşa etme çabaları daha anlaşılır olmaktadır. Günümüz Müslüman dünyası, modern kültürün küreselleşen etkisi ile birlikte dini ritüel ve bağlılıkların rahatlatıcı etkisi ile teslimiyetçi bir yığın olarak hareket etme ile gittikçe daha din dışı olan bir akli itiraz ve sorgulamanın gevşettiği güvensiz ve inançsız bir alanda bireyselleşme arasında bir yerde bulunmaktadır. Müslüman filozofların çok erken bir dönemde keşfettikleri akıl ve vahiy birlikteliğine dayalı bir felsefe oluşturma çabası ve Miskeveyh'in öncülüğünü yaptığı bu birlikteliğin ancak ahlak ve eğitim üzerinden inşa edilmesi zarureti kendisini yinelemektedir. Geçen yüzyılda İslam dünyasının aleyhine gerçekleşen tarihsel süreçlerin etkisi ile politik bağlamla iç içeliği giderek artmış sosyo-politik, ekonomik taleplere dayalı bir İslam anlayışının yönetilebilir basit bir toplumsal refleksten öte yeniden bir medeniyet bağlamına ve varoluşsal aşamaya yükselebilmesi, doktrinel ve uygulanabilir bir ahlakın tüm hayat seviyelerinde akıl ve vahiy birlikteliğinin İslami özgünlüğüne uygun olarak yeniden ihyasına bağlı gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Alshaar, Nuhaa A., *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries*, Routledge, New York, 2015.

Altıntaş, Ramazan, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, 1998, (237-249).

Ansari, M. Abdul Haq, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, The Aligarh Muslim University Press, Aligarh, 1964.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev., Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2009.

Arkoun, Mohammed, "The Struggle for Humanism in Islamic Contexts", *Journal of Levantine Studies*, Vol. I, No.I, trs., Z. Pormann, 2011, (153-170).

Arkoun, Mohammed, "The Vicissitudes of Ethics In Islamic Thought", *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*, ed., S. Reichmuth, J. Rüsen, A. Sarhan, V&R Press, Taipei, 2012.

Azimli, Mehmet, *Halifelik Tarihine Giriş*, Çizgi Kitabevi, Konya 2012.

Bağdadî, Ebu Mansur, *El-Fark beyne'l-Fırak*, thk; Muhammed Osman el Haşşat, *Mektebet'ül İbn-i Sina*, 2008.

Barthod, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev., Fuad, Köprülü, Alfa/Tarih Yayınları, İstanbul, 2014.

Bayraktar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", TDVİA, cilt: XX.

Black, Antony, *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2001.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, trs; Liadain, Sherrard, P. Sherrard, Kegan Paul International, London, 1993.

Çilingir, Lokman, "Farabi: Medeni Siyaset", ed., Lokman Çilingir, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefî Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara, 2016.

Dağ, Mehmet, Aydın, Hasan, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe, Bilim ve Gelecek Kitaplığı*, İstanbul, 2017.

Darling, Linda, T., "Islamic Empires, the Ottoman Empire and the Circle of Justice", Constitutional Politics in the Middle East: With special reference to Turkey Irani Iraq and Afghanistan, edt., Said A. Arjomand, Hart Publishing, Oxford, 2008 (11-33).

Ebenstein, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, çev., İsmet Özel, Şule Yayınları, 1996.

El Emin, Muhsin, A'yan'uş Şia, Thk; Hasan el Emin, c. 3, Dar'üt Tearrüf, Beyrut, 1986.

Fârabî, "Kitab'ül Mille", çev., F. Toktaş, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, XII, İstanbul, 2002.

Farabi, İdeal Devlet El Medinet'ül Fazıla, çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, Vol. II, edt. S. M. Stern, Trs., C. R. Barber, S. M. Stern, Allen and Unwin, London, 1971.

Goodman, Lenn, E., Islamic Humanism, Oxford University Press, New York, 2003.

Hamevî, Yakut, Mu'cem'ul Udeba: İrşadu'l Erib ila Marifet'il Edib, thk., İhsan Abbas, c. II, Dar'ul Garb'ul İslami, Beyrut, 1980.

Hansari, M. Bakır, Ravzat-ül Cennat fi Ahvali el Ulemau ves Sadat, cilt I, Ed Daru'l İslamiyye, Beyrut, 1991.

Hasaninia, Yusef, Tabatabayi, Mohammad, Jvad, "A Comparative Study of the Ideas and Thoughts of Ibn Miskawayh Razi and Khajeh Nizamolmolk Tusi on the Relationship of Ethics and Politics", Science Arena Publications Specialty Journal of Politics and Law, vol: 2, nr:3, 2017.

Hilali, İmad, "Siretü Miskeveyh", Miskeveyh, Tehzîbu'l- Ahlak, İnc., ve thk, İmad el Hilali, Cemal Yayınları, Bağdat, 2011.

Hitti, Philip K. History of The Arabs, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

İbn Miskeveyh er Razî, Tehzîb'ül Ahlak ve Tathîr'ül A'rak, Dar'ül Mektebet'ül Hayat, Beyrut, H. 1398.

İbn Miskeveyh, Tehzîb'ül Ahlak, İnc., ve thk., İmad el Hilali, Cemal Yayınları, Bağdat, 2011.

İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l- Ahlâk: Ahlak Eğitimi, çev., A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlak, thk., Nevvaf Cerrah, Dar Sâder, Beyrut, 2006.

İbn Miskeveyh, Tecârib el-Ümem, c. I, thk., Seyyid Kesrevî Hasan, Dar'el Kütub el İlmiyah, Beyrut, 2003.

İbn Miskeveyh, Tecârib el-Ümem, cilt: II, neşr.: L. Ceatani, London 1909.

İkbal, Muhammed, The Development of Metaphysics in Persia, Bazm-ı Iqbal, Lahore, 1908.

İnal, İbrahim, H. "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 15, Sayı: 24, 2010.

Karagözoğlu, Hümeyra, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Anlamak: İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları", Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, Cilt:14, Sayı: 27, (93-118).

Keklik, Nihat, Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996.

Kraemer, Joel, K., Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age, Brill, New York, 1992.

Kuşpınar, Bilal, "Adalet Kavramı Konusunda Gazali, İbn Arabi ve Mevlana'nın Görüşlerinin Bir Analizi", Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, cilt. 1, sayı. 1, 2016, (217-249).

Leaman, Oliver, "Ibn Miskawayh", History of Islamic Philosophy, edt, S. H. Nasr, O. Leaman, Routhledge, New York, 1996.

Leirvik, Oddbjørn, Human Conscience and Muslim-Christian Relations: Modern Egyptian Thinkers on al Damir, Routhledge, London, 2006.

Mahallati, Mohammad, J. Amir, Ethics of War and Peace in Iran and Shi'i Islam, University of Toronto Press, Toronto, 2016.

- Marcinkovsky, Christoph, *Shi'ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts*, LIT Verlag, Berlin, 2010.
- Marcotte, Roxanne, D., "Ibn Miskawayh's *Tartib al- Sa'adat* (The Order of Happiness)", *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections Among Judaism, Christianity and Islam*, ed., Y. Tzvi Langermann, Brill, Leiden, 2011 (141-163).
- Masud, Muhammad, H., "The Scope of Pluralism In Islamic Moral Traditions", *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, ed., Sohail H. Hashmi, Princeton University Press, N. J. Princeton, 2002, (135-148).
- Mehajirniya, Muhsin, *El Fikr' s Siyasi Li Miskeveyh er' Raz*, trc., Haydar Hubbullah, Dar'l Ğadir, Beyrut, 2004.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam' ın Rnesans' ı*, çev., S. Şaban, İnsan Yayınları, 2014.
- Omar, Mohd, Nasir, "Islamic Social Ethics: An Analysis of Miskawayh's Thought", *European Journal of Multidisciplinary Studies*, Vo.,1, Nr., 1, 2016, (81-87).
- Şinvani, Ahmet, M. *Mevsuatü Abagiret'l Hadarat'l İlmiye*, Mektebetü Dar'z- Zaman, Medine, 1426/2005.
- Turan, Ramazan, "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 2, (1-35).
- Yasien, Mohamed, "Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice", *Phronimon*, vol: 2, nr: 1, 2000
- Zurayk, Constantine, "Preface", *The Refirement of Character*, Kazi, Beirut, 2002.