

İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir–Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil*

City–Body Analogy in Islamic Political Tradition: A Structural Analysis

Ömer Türker

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
om.turker@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-3359-1540

Türker, Ömer. “İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir–Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil”. *İnşa 1* (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 6–27

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466413>

* Bu makale, yazarın daha önce “Şehir ve Beden Benzetmesi: İşlev, Yönetim ve Denge” başlığıyla yayınlanmış (*Düşünen Şehir* 17 (2022), 15–20) yazısının geliştirilmiş halidir.

İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir-Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil

Öz: Bu makalede İslâm siyaset düşüncesi eserlerinde zikredilen ve kökleri antik çağlara uzanan şehir-beden benzetmesinin yapısal bir tahlili yapılarak siyasî ve içtimai düzenin yapısı ve işleyişi bakımından imaları çözümlenmektedir. Çözümlemede söz konusu benzetmeyi en ayrıntılı şekilde işleyen filozof sayılabilecek Fârâbî metinlerine özel bir gönderimle öncelikle benzetmenin unsurları sayılmakta ardından şehir ve devlet kelimelerinin kısa bir tahlili verilmektedir. Sonrasında benzerliğin esas itibarıyla üç kavram üzerinden okunup derinleştirilebileceği iddia edilmektedir: İşlev, yönetim ve uyum. Buna göre bedendeki işleyişe benzer şekilde devletin de kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahip parçaları vardır. Parçalar birbirine indirgenebilir olmadığı gibi devletin yetkin bir kurum olarak çalışabilmesi işlevleri de iptal edilebilir değildir. Yönetim, işleyişi birleştirme görevi ifa eder. İşleyişi birleştirmenin iki temel unsuru vardır. Birincisi işleyişi mümkün kılan bilgiler bütünüdür bir merkez tarafından idare edilmesidir. İkincisi ise işleyişin fiilen sürekliliğini temin eden iradenin tek bir merkezde oluşup bütün organları ve yapıyı etkileyerek onları aynı yöne sevk edebilmesidir. Uyum, hem yönetimin iç çelişkilerini giderme yahut azaltma hem de yönetenler ile yönetilenleri birbirine bağlayarak yönetme faaliyetinin idamesini mümkün kılma işlevi görür.

Anahtar Kelimeler: Şehir, devlet, beden, işlev, yönetim, uyum.

City-Body Analogy in Islamic Political Tradition: A Structural Analysis

Abstract: This article analyzes the city-body analogy, which is mentioned in classical political thought and whose roots go back to antiquity, and analyzes its implications in terms of the structure and functioning of the political and social order. In the analysis, the elements of the analogy are first listed and then a brief analysis of the words city and state is given with a special reference to al-Fârâbî's texts, who can be considered the philosopher who deals with the analogy in the most detailed way. Afterwards, it is claimed that the similarity can be read and deepened mainly through three concepts: Function, management, and harmony. Accordingly, similar to the functioning of the body, the state has parts that have unity and integrity within themselves. The parts are not reducible to each other, nor are the functions of the state to function as a competent institution cancelable. Management performs the task of unifying the functioning. There are two key elements to unifying functioning. The first is that the totality of information that makes functioning possible is managed by a center. The second is that the will that ensures the actual continuity of the functioning is formed in a single center and can influence all organs and structures and direct them in the same direction. Harmony functions both to eliminate or reduce the internal contradictions of governance and to enable the maintenance of the governing activity by linking those who govern and those who are governed.

Keywords: City, state, body, function, management, harmony.

Giriş

Klasik dönem siyaset ve ahlâk düşünürlerinin kitaplarında şehir, insan bedene benzetilerek bedenin organları arasında bir uyum ve ahenk olduğu gibi şehrin organları arasında da bir uyum ve ahenk olması gerektiği söylenir.¹ Bilhassa Fârâbî (ö. 339/950) beden ve şehir benzetmesini ayrıntılı olarak ele alır ve benzeşmeyi şehir yönetiminin neredeyse bütün aşamalarına tatbik eder. Buna göre erdemli şehir (medîne) bir canlının hayatını yetkinleştirme ve bu yetkinliği muhafaza etme hususunda bütün organları yardımlaşan sağlıklı ve tam bir bedene benzer. Beden güç ve fitrat bakımından farklı seviyelerde muhtelif organlara sahip olup onlar arasında yönetici organ kalptir. Kalbe mertebeye yakın organlar vardır ve bu organlar da kalple uyumlu çalışır. Bunların da altında onlarla uyumlu çalışan başka organlar vardır. Bu organların tamamı, mertebeye üstte bulunan organa nispetle yönetilen iken aşağıda bulunan organa nispetle yönetendir. Bunlar arasında yalnızca kalp sadece yöneten, en aşağıda bulunan organ ise sadece yönetilendir. Benzer şekilde şehir de fitrat bakımından farklılaşan ve heyet bakımından çeşitli derecelerde bulunan parçalara sahiptir. Bu parçalar arasında yönetici olan bir insan ve bu yöneticiye yakın mertebede olan başkaları vardır. Bunların her biri yöneticinin amaçladığı şeye uygun bir fiili gerçekleştirdiği meleke ve heyete sahiptir. Bunların da altında farklı mertebelerde sıralanan ve bir üstteki ile aynı amaç doğrultusunda fiillerini gerçekleştiren muhtelif mertebede topluluklar vardır. Sıralama en alttaki mertebeye varıncaya dek böyle devam eder. Nihayet, kendisi sadece yönetilen ve bir üsttekinin amaçları doğrultusunda fiillerini yapan bir topluluk bulunur. Şehrin bedenden farkı şudur: Bedendeki organlar ve sahip oldukları heyetler doğaldır. Oysa şehrin parçalarının kendileri doğal olsa bile fiillerini yapmalarını sağlayan heyet ve melekeler iradîdir. Evet, şehirdeki parçaları belirli bir işe daha uygun olması doğaldır ama sahip oldukları bilgi, sanat ve zanaatlar gibi iradî melekeler sayesinde şehrin parçaları olurlar. Bedendeki yönetici organ, bütün organlar içinde en yetkin ve tam olandır; başka organlarla paylaştıkları her şeyde en üstün olduğu gibi şehirdeki yönetici parça da

¹ Muhammed b. Velid et-Turtûşî (ö. 520/1126), Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi önde gelen ahlâk ve siyaset yazarlarının halk ve hükümdar ilişkisi hakkındaki temsillerine dair genel bir anlatı için bk. Yakup Akyüz, "Siyasetnâmelerde Devlet Başkanı Devlet-Halk/Teba İlişkisinde Metaforik Kullanımlar", *Mütefekkir* 5 (2016), 85-89.

böyledir. Bedendeki kalp², ilk olarak meydana gelip diğer organların varlığının ve özelliklerinin sebebi olup onlardaki bir düzensizlik ve bozulmayı giderecek şeyi veriyorsa şehirdeki yönetici de diğer parçalara nispetle böyle olup onların ortaya çıkmasının, iradî melekelerinin gelişmesinin ve kendi mertebelerine uygun olarak tanziminin sebebidir. Yine bedendeki yönetici organdan aşağıya doğru sıralanan organların yaptığı fiiller, aynı zamanda değer sıralamasını ifade eder. Benzer şekilde şehirdeki yöneticiden aşağıya doğru sıralanan parçaların yaptıkları fiiller de aynı zamanda değer sıralamasını ifade eder.³

Bu benzetme, aslında daha büyük bir benzetmenin toplumsal varlıktaki uzantısıdır. Nitekim Fârâbî yukarıdaki benzetmenin hemen ardından erdemli yöneticinin şehre nispetle konumunu Tanrı'nın âleme nispetle konumuna benzeterek şehrin parçaları arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisinin mevcutların durumu olduğunu belirtir. Buna göre Tanrı'nın diğer bütün mevcutlara nispeti, erdemli şehrin melikinin şehrin diğer bütün parçalarına nispeti gibidir. Tanrı'dan sonra sırasıyla ayrıklıklar, nefisler, semavî cisimler ve yersel cisimler gelir. Bütün mevcutlar, ilk sebep olan Tanrı'yı izler ve O'nun emrine uyar. Her bir mevcut da bunu kendi mertebesi ve gücüne göre yapar. Zira her bir mevcut, bir üst mertebedekinin gayesini takip eder ve böylece bütün mevcutlar Tanrı'nın gayesine katılmış olur. Kuvveden fiile intikal ederek yetkinleşen mevcutlara da ulaşılmaması umulan şeye doğru hareket edebilecekleri ve Tanrı'nın amacını takip edebilecekleri bir güç verilmiştir. Erdemli şehrin de böyle olması gerekir. Çünkü bir sıradüzeni içinde şehrin bütün parçalarının kendi fiillerinde ilk yöneticiyi takip etmesi gerekmektedir. Nasıl ki Tanrı, mevcutlar hiyerarşisinin üzerinde olup herhangi bir mevcuttan yetkinlik ve amaç elde etmiyor ise erdemli şehrin yöneticisi de başka herhangi bir insanın yönetmesinin mümkün olmadığı insandır.⁴

Her ne kadar benzetme şehir kavramıyla yapılsa da burada şehirden kasıt,

² Fârâbî'ye göre bedendeki yönetici organ beyin değil, kalptir. Bu sebeple benzetmeye kalpten başlamaktadır.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 188-92; *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 66-68.

⁴ Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 192-94. Klasik dönem düşünürleri, sadece beden ve şehir arasında değil, insan ve âlem arasında da bir paralellik kurarak insanın bedeni ve ruhuyla bir bütün olarak âlemin izdüşümü olduğunu söylerler. Nitekim "Âlem büyük insandır, insan küçük âlemdir" sözü, zikredilen izdüşümün özlü bir ifadesidir. Bu benzetmede bedendeki organların ayrıntı ve işlevleri ile âlemin parçalarının ayrıntı ve işlevleri arasında bir paralellik kurulmuştur. Bk. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/357-60.

küçük veya büyük ölçekli devlettir. Daha doğrusu şehir, tahlil birimi olarak işlev görür. Nitekim Fârâbî (ö. 339/950), Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi ahlâk ve siyaset düşünürleri, şehir türleri kapsamında büyük ve küçük ölçekli oluşundan bağımsız olarak rejim türlerini ele alarak bir devleti, yönetime esas teşkil eden değer ve yönetimin keyfiyeti (tek elde toplanması, zümrenin yönetmesi veya halkın yönetimde söz sahibi olması gibi) açısından incelerler.⁵ Billhassa Fârâbî, insanî toplulukların nicelik bakımından farklılığına dikkat çekerek şehri bir topluluğun yönetim açısından değerlendirilmesine konu olabilmesi için zorunlu birim olarak görür:

İnsan öyle bir türdür ki hem zaruri şeylerinin kendisi için tamamlanması hem de en üstün durumuna erişmesi, ancak birçok topluluğunun tek bir yerleşim yerinde toplanmasıyla mümkün olur. İnsanî toplulukların bir kısmı büyük, bir kısmı orta, bir kısmı küçüktür. En büyük topluluk, bir araya toplanan ve birbiriyle yardımlaşan birçok ulusun oluşturduğu topluluktur. Orta, ulustur. En küçük ise şehrin barındırdığıdır. Bu üçü, tam/kâmil topluluklardır. O halde şehir, tamlık mertebelerinin ilkidir. (İnsanların) köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerde toplanmasına gelince onlar, eksik toplanmalardır.⁶

Şehir, insanın yetkinliklerini kazanmasını mümkün kılan asgari biraradalık seviyesini ifade ettiğinden hem orta ve büyük ölçekli içtimâî düzenlerin bir önceki aşamasını hem de bütün insan topluluklarının yetkinliği kazanmaya elverişliliğini ölçmek için bir tür ölçek işlevi görür. Bu bakımdan şehir hakkında konuşmak, insanın yetkinlik vasatı olabilecek her türlü içtimâî hayat hakkında konuşmak anlamına gelir. Fârâbî'nin köy, mahalle, sokak ve evdeki içtimâî hayatın eksik birliklilikler olduğunu söylemesinin sebebi de budur. Bu bağlamda bir toplanmanın tamlığı ve yetkinliğini ifade eden "tam topluluklar" (*cemâ'ât kâmile*) ifadesi, esas itibarıyla bir fertte gerçekleşecek tamlık ve yetkinlik kalemlerini bilimler, sanatlar ve zanaatlar olarak ihtiva eden bir ayrıntıya sahip olmayı anlatır.

Arapçada şehir anlamına gelen "medîne" kelimesi yasaya vurgu yaparken devlet kelimesi hükümlerliliğin dolaşımını ifade eder. Nitekim bir iddiaya göre medîne kelimesi, Ârâmî dilinde önceleri "mahkeme yeri", daha sonra "şehir"

⁵ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 102-81; Nasîruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 268-305; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 451-59.

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 96.

anlamında kullanılan “medinta” kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” mânasında kullanılmıştır. Yine İbn Manzûr (ö. 711/1311) kelimenin “şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelen “müdûn” kökünden türediğini ve yer-yüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine medîne adı verildiğini belirtmektedir.⁷ Diğer yandan medînenin temel birim yahut tahlile başlangıç kabul edildiği siyasi düzenin genel adı olarak devlet kelimesi; değişmek, dolaşmak, bir halden diğerine geçmek, üstün gelmek ve zafer kazanmak anlamlarına gelmektedir.⁸ Bu bağlamda her iki kelimenin vurgu ve imaları da farklıdır. Şehir anlamına gelen medîne kelimesi temekküne, ortaklık ve paylaşım, yasalara ve sürekliliğe işaret etmektedir. Devlet kelimesi ise değişime, birleştirme ve tekelleşmeye, dolanım ve akıcılığa işaret eder. Oysa şehir-beden benzetmesi, bedenden bakıldığında devlette ve devletten bakıldığında bedende görülecek şekilde bütün bu zıt ve farklı anlamları ihtiva eder. Bu bakımdan beden-şehir benzetmesinin dile getirildiği haliyle vurguları esas itibarıyla üç kavramda özetlenebilir: İşlev, yönetim ve denge. Her üç kavram da benzetmenin taraflarının bu kavramlar açısından tasrihiyle anlamlı hale gelir. Şimdiye kadar İslâm’da siyasi düşünce kapsamında yapılan çalışmalarda bu benzetmenin farklı versiyonlarına yer verilmiş ve karşılaştırmanın unsurlarına işaret edilmiş ama işlev, yönetim ve dengenin birbiriyle ilişkili şekilde yapısal bir tahlili yapılmamıştır. Bu sebeple ilerleyen sayfalarda şehir-beden benzetmesi, söz konusu üç kavram etrafında yapısal olarak tahlil edilecektir.

İşlev Benzerliği

Şehir-beden benzetmesinin temel vurgularından biri, beden ve şehirdeki parçalar arasında işlev benzerliğidir. Buna göre bedendeki her organın bir işlevi vardır ve organ kendi işlevini yerine getirdiğinde bedendeki bulunuşunun hakkını vermiş olur. Bedendeki bulunuşa hakkını vermek, beden diğer organlarının oluşturduğu işlevsel bütünlüğün sürekliliğine katkı sağlamak olarak özetlenebilir. İşlevsel bütünlük beden her hangi bir organına değil, kendisine aittir yani beden tamamında tahakkuk eder. Evet, bu tahakkuk, parçaların her biriyle kâimdir ama her hangi bir parça tek başına işlev bütünlüğünü taşı-

⁷ Bk. Nebi Bozkurt – Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Medîne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/306.

⁸ Kelimenin kök anlamı, Kur’ân’daki kullanımları ve tarih boyunca kazandığı anlamlar için bk. Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/234–40.

maz ve temsil edemez. Bu durumu yönetimin merkezi oluşuyla karıştırmamak gerekir. Aşağıda belirtileceği üzere yönetimin tek elde toplanması mümkündür fakat işlevlerin tamamı, bir organ tarafından gerçekleştirilemez. Dolayısıyla organlar işlevleri bakımından karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır. Bağımlılık dereceleri, aynı seviyede değildir. Bu sebeple karşılıklı bağımlılığı tek tek her bir organın diğerine bağımlılığı şeklinde anlamak doğru değildir. Mesela ayakların hayatta kalmak için kalbe bağımlı oluşu, kalbin hayatta kalmak için ayaklara bağımlı olmasını gerektirmez. Bazı organların işlevleri hayatî iken bazıları tamamlayıcıdır. Dolayısıyla karşılıklı bağımlılık, bedenın tamlığı ve yetkinliği bakımından her bir organın işlevini yerine getirmesinin zarurî olması demektir. Bu bakımdan herhangi bir organın işlevinde aksama, bedenın de işleyişine zarar verir ve kalp, beyin ve ciğerlerde olduğu gibi aksamaların seviyesine göre kimi zaman bedenın bütününüyle tahribine yol açar.

Aynı durum, şehir veya devlet için de geçerlidir. Devlet de tıpkı beden gibi bir çırpıda sayılamayacak kadar organı veya parçayı haizdir. Her bir organın devletin bütünlüğü içinde tanımlanmış bir işlevi vardır. Organın devletteki konumuna bağlı olarak devletin bekası yahut tamlığı için bu işlevin gereğince ifası şarttır. Fakat bu noktada benzetmenin çeşitli sürümlerinde açıkça ifade edilmeyen ama Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önde gelen filozofların psikolojisinden hareketle açıklığa kavuşturulması mümkün olan bir yanı vardır.

Fârâbî metinlerinden hareket edecek olursak; genelde insandaki özelde bedendeki her bir organda nüzû' adı verilen bir arzu gücü vardır. Her bir organ, kendi fiilini yapmaya yahut işlevini yerine getirmeye yönelik bir arzuyla çalışır. Bu sebeple organın işlevi onun hazzını oluşturur. Kalp, kan pompalamaktan; damarlar, kanı taşımaktan; akciğer, teneffüs etmekten; el, tutmaktan; göz, görmekten; akıl, bilmekten haz alır. Bu arzu, iradeli değildir, aksine organın yapısı gereği onda bulunur ve organda bozulma olmadığı yahut bir irade tarafından engellenmediği sürece onu işlevini yerine getirmeye sevk eder. Böylece bütün beden veya insanı bütünlük varlığını idame ettirir. Bu işlevlerin bihakkın yerine getirilmesi, aynı zamanda her bir organın gayesini ve yetkinliğini oluşturur. Dolayısıyla her bir organın tanımı ve hakikatinde onun gayesi ve yetkinliği için olarak bulunur. Diğer deyişle organın sureti, onun gayesini ve yetkinliğini taşır ve işlev yerine getirildiği sürece küllî gaye ve yetkinlik, cüzî gayeler ve yetkinlikler olarak tahakkuk eder. Dolayısıyla bir organın işlevini ifası; suret, arzu, haz, gaye ve yetkinlik kavramlarının tamamının anlamını bulduğu bir oluşun gerçekleşmesi demektir.

Bedendeki işleyişe benzer şekilde devletin de kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahip parçaları vardır. Parçalar birbirine indirgenebilir olmadığı gibi devletin yetkin bir kurum olarak çalışabilmesi için işlevleri de iptal edilebilir değildir. Dolayısıyla parçaların kendilerine özgü suretleri vardır ve bu suretler; arzu, haz, yetkinlik ve gayelerini kendilerinde kuvve olarak taşırlar. Her bir parça kendi işlevini yerine getirmeye yönelik bir şevk ve arzu içindedir. Bu şevk veya arzu, kendi içinde bütünlük ve birliğe sahip olan her bir parçanın suretinin gereğidir. Parçalar işlevini ifa edebildiği ölçüde suret gereğini yerine getirdiğinden maddî veya manevî bir kazanca ulaşır. Hazzın tam olarak ne olduğu hakkındaki kanaatlere bağlı olarak bu “kazancın kendisi” veya “ona ulaşmak”, parçanın hazzını oluşturur. Zira hazzı, uyumlu olanın idraki şeklinde açıkladığımızda maddî veya manevî kazanımları elde etmenin kendisi parçanın hazzını oluşturur. Şayet hazzı, yetkinliğe özdeş olarak kullanırsak kazanımın kendisi parçanın hazzına tekabül eder, zira yetkinlikler kazanımları oluşturur.

Bedendeki organların işlev ve hazları birbirine bağlı olduğu gibi devletin parçalarının işlev ve hazları da birbirine bağlıdır. Nefes borusu işlevini yerine getirmediğinde akciğer de işlevini yerine getiremediği gibi ordu işlevini yerine getiremediğinde esnaf da işlevini yerine getiremez ve bunun tersi de doğrudur. Siyasî düzende işlevlerin karşılıklı bağımlılığı, insan iradesiyle kurulan bir içtimaî heyet olmasına rağmen doğal nesnelere karşılıklı bağımlılığı kadar sıkı ve vazgeçilmezdir, fakat doğal nesnelere farklı olarak verili değildir. Suretler genellikle işlevlere özdeş görünür, bu sebeple herhangi bir müessesenin tanımında işlevleri kullanılır. Yine de işlevlerin surete özdeş olmadığını söylemek daha isabetlidir. Zira işlevlerin kaçınılmaz olarak tanımlarda kullanılması yani bir müessesenin hakikatinin işlevlerinden ibaret görülmesi işlev olmadığına hakikatin veya suretin de bulunmasının ve bizim orada suretin varlığını tespit etmemizin imkânsız olmasındandır, aksi halde işlev hakikatin kendisi olmaktan ziyade gereği veya doğrudan sonucudur.

Şevk veya arzunun olduğu yerde daima bilgi bulunur. Bu sebeple her bir organ bir bilgiyle hareket eder ve bilgisi kendisine özgüdür; işlevi bir başka organ tarafından ikâme edilemediği gibi bilgisi de başka bir organ tarafından temellük edilemez.⁹ Aslına bakılırsa işlev, bilginin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Zira işlevin kökeninde bulunan güç, asıl itibarıyla bilginin somutlaşmış hali olan sureti temsil eder. Güç olarak kendisini gösteren suret, bir işlevin ifasını sağlar.

⁹ Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 142–56.

Devlet için de aynı durum geçerlidir. Devletin bütünlüğünde yer alan organların tamamı bir bilgiyi temsil eder ve onun bilgisi ve işlevi başka bir organ tarafından ikâme edilemez. Her bir organın kendisine özgü bir sureti vardır ve bu suret, organın temsil ettiği bilginin somutlaşmış haline tekabül eder. İşlevin ifasını sağlayan da bu somutlaşmış bilgidir. Klasik siyaset düşünürleri buradan sınıf dengesi kavramını üretmişlerdir. Zira devletin organlarının temsil ettiği bilgilerin ve bu bilgilerin gereği olan işlevlerin korunması, maslahatların temini ve menfaatlerin taksimi için hayatî bir öneme sahiptir.

Sınıf dengesi, en özlü ifadesiyle, toplumdaki zümrelerden birini diğerine hâkim hale getirmemektir. Kuşkusuz bu durum, zümrelerin hâkimiyet, menfaat ve maslahat alanlarının belirlenmesini gerektirir. Hâkimiyet alanının belirlenmesi için zümrenin temsil ettiği bilgi ve yaptığı işlev takdir edilmelidir. Bu ise maslahat ve menfaatlerin bütününe ve her bir zümrenin temin ettiği maslahat ve menfaatlerin bütün içindeki yerine dair olabildiğince berraklaştırılmış, takip ve tadil edilebilir bir idrake ve uygulama beceresine ihtiyaç duyar.

Bu bağlamda sınıf dengesi, ilk olarak, her bir zümre veya sınıfın işleviyle orantılı şekilde hâkimiyet alanını tayin ederek onun ötesine geçmesini engellemek demektir. Klasik ahlâk düşünürleri bireyin ahlâkî faziletlerle donanması için gerekli olan denge (itidal) şartını koştığı gibi bir evin veya siyasi düzenin adaletle yönetilmesi için de denge şartını koşmuştur. Nasıl ki bireyin âdil olabilmesi için akıl, şehvet ve öfke güçleri arasında denge kurulması gerekiyorsa aynı şekilde ev ve toplum yönetiminin âdil olabilmesi için de ev ve toplumun unsurları arasında denge kurulması gerekmektedir. Çünkü ahlâkî bir varlık olarak insan ferdi, bu kuvvelerin oluşturduğu yahut bir şekilde katkı sağladığı bir bütündür. Bu eşleştirmede bireyin her bir kuvvesi müstakil birim olarak düşünülür. Her bir kuvvede ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikler (fazilet ve reziletler) belirlenir. Ardından kuvvelerin hepsinin katıldığı bir nihai bir durum olarak adalet veya zulüm ortaya çıkar. Dolayısıyla her bir kuvvede ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikler, adaletin veya zulmün bir yönden parçası bir yönden tikelleri olurlar. Diğer deyişle akıl, şehvet ve öfke güçlerinin erdem ve erdemsizlikleri ile adalet veya zulüm arasında parça-bütün ilişkisi olduğu gibi tümel-tikel ilişkisi de bulunur.

Benzer şekilde bir evdeki adalet ve zulüm de onu oluşturan unsurlar arasındaki denge veya dengesizliğe dayalıdır. Zira tıpkı ferdin kendi kendisini yönetmesini ifade eden ahlâkın esas itibarıyla bireyin maslahatlarının temini ve mefsedetlerinin giderilmesini amaçladığı gibi ev ve toplum yönetimi de

ev ve toplum seviyesinde maslahatların temini ve mefsedetlerin giderilmesini amaçlar. Bu bağlamda klasik dönemde ev ile kastedilen, Seyfeddin el-Ebherî'nin (ö. 780–800 / 1378–1398 arasında) belirttiği gibi, bir aileyi meydana getiren yani koca, karı, ebeveyn, çocuklar, efendi ve köleden oluşan unsurlar arasındaki özel telifdir.¹⁰ Söz konusu unsurlardan her biri, birtakım erdem ve erdemsizliklerle donanmaya elverişlidir. Onların dengesi veya dengesizliği, evde adalet veya zulmü oluşturur.

Siyasî ve içtimaî düzen de benzer şekilde birtakım unsurlardan oluşur. “Şehir yönetimi” ifadesindeki “şehir” kelimesi de insanlar arasındaki özel telifi ifade eder.¹¹ Bu özel telifin unsurları, şehirdeki zümrelerdir. Özellikle Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'si ile birlikte bu zümreler yöneten, yönetilen ve denkler olarak sınıflandırılmış ve özellikle yöneticinin zümreler arasındaki dengeyi sağlama vazifesine vurgu yapılmıştır. Buna göre “yönetici... ordu mensupları, bürokrasi, ticaret ve ziraat erbabı arasında denge kurmalı ve bunlardan herhangi birinin diğerine galebe çalmasına imkân vermemelidir.”¹² Eserin şârihi Ebherî'nin belirttiği gibi denge kurulmaması halinde mağlup durumda olan işlevini yitirir. Bu durum, ülke düzeninin bozulmasına yol açar.¹³ Zira zümreler belirli ihtiyaçları karşıladığından herhangi birinin işlevsiz kalması ona bağlı ihtiyacın karşılanmasında önceki sıkıntının yaşanmasına yol açar. Sıkıntının müteselsilen diğer ihtiyaçlara sırayet edeceğini tahmin etmek güç değildir. Çünkü bir ülkede emniyet sağlanıp bürokrasi, ticaret ve ziraat erbabının işlevini yerine getirebilmesi için orduya ihtiyaç duyulduğu gibi ordunun sevk ve idaresi de bürokrasiye, ticaret ve ziraat erbabından toplanacak gelirlere bağlıdır.

Bu bakımdan zümreler arasında üretici ve doğurgan bir döngü vardır. Metafizikçi düşünürlerin tabiriyle zümrelerin varlıkları arasında tezâyüf vardır, her birinin varlığı diğerinin varlığına bağlıdır. Zümrelerin tarifleri arasında tezâyüf ilişkisi bulunmadığından var olmak için karşılıklı bağımlılıkları ilk başta

¹⁰ Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 52.

¹¹ Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 52

¹² İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde), nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 54

¹³ Bk. İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde), nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 54; Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 54.

gözden kaçmaktadır. Zümrelerin tarifleri, onların işlevleriyle yapıldığından varlık bakımından muhtaç olduğu unsurları ihtiva etmez. Genel olarak mahiyetlerin tarifleri onların kurucu unsurlarını ihtiva eder ve varlıklarının gerektirdiği şeylere iltizam yoluyla delalet eder. Zümre tarifleri için de aynı durum geçerlidir. Nitekim zümrelerin varlık bakımından ilişkilerini dikkate alarak yapılan anlatılarda tezâyüf açıkça görülür.

Bu anlatıların en bilinen örneği, meşhur adalet dairesidir. *Ahlâk-ı Âlâî*'deki ifadesiyle adalet dairesi şöyledir: "Adldir mûcib-i salâh-ı cihan. Cihan bir bağdır dîvarı devlet. Devletin nâzımı şeriattır. Şeriata olamaz hiç hâris illâ mülk. Mülk zapt eyleyemez illâ leşker. Leşkeri cem edemez illâ mal. Malı cem eyleyen râiyettir. Râiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl."¹⁴ Bu anlatının bir daire formunda ifade edilmesinin sebebi, zikredilen unsurlardan her birinin diğerine varlıkta bağlı olmasıdır. Daire adaletle başlayıp adaletle biter, çünkü bir yandan bütün unsurların bir araya gelmesi diğer yandan da birliğin sürekliliği ancak adalet ile mümkündür. Adalet ise toplum yönetiminde dengenin veya itidalin sağlanmasıdır. Denge, mutlak eşitlik esasına göre değil, işlev, maslahat ve mefsedet ilkelerine göre kurulduğundan zümreler arası eşitlemeyi ifade etmez, bilakis akıl gücünün işlev, maslahat ve mefsedet kavrayışının fiilî yönetime dönüşmesini ifade eder.

Genişleyen anlamıyla denge, sadece toplumdaki belirli meslek grupları arasındaki dengenin sağlanmasından ibaret değildir. Bu noktada dengenin ikinci anlamı belirginleşir. Yine *İcî*'nin ifadesiyle: "Yönetici iyileri yüceltmeli ve güçlendirmeli, kötülerini zecrederek engellemeli ve ıslah etmeli..., rızık ve ikramlarda zümreler arasında eşitliği sağlamalıdır."¹⁵ Eşitliğin sağlanmasına yönelik vurgu, şeref, maslahat ve menfaatlerin paylaşımını uygun şekilde yapmaktır. İyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılmasına yönelik vurgu, birey ve zümre seviyesinde öz memnuniyetin sağlanması ve toplumsal düzene zarar verecek hatta bozulmaya yol açacak taşkınlıkların engellenmesini ifade eder ki dengenin hem kurulması hem de muhafazası bu uygulamalara ihtiyaç duyar. Her bir şahıs ve zümre, kamusal menfaatten hak ettiği payı almalıdır ve buna engel olacak teşebbüslerin önüne geçilmelidir ki zümreler arasında birinci anlamıyla denge kurulabilsin. Dolayısıyla birinci anlamıyla denge, ikinci anlamdaki denge üzerine kurulur.

¹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 539.

¹⁵ *İcî*, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 54.

Kamusal menfaatten hak edilen payın alınması ve haysiyetin korunması hem ahlâkî hem hukukî hem de iktisadî açılım ve imalara sahiptir. Ahlâken ve hukukî ihmal edilmiş bir zümrenin işlevini hakkıyla yapması beklenmeyeceği gibi iktisadî olarak ihmal edilmiş yani hak ettiği malî karşılığı alamayan zümrenin de işlevini hakkıyla sürdürmesi beklenmez. Bu durum yönetimin bütün bu unsurları topluca dikkate almasını gerektirir.

Yönetim Benzerliği

Tam da bu noktada ikinci kavram karşımıza çıkar: Yönetim. Benzetmenin ni rengi noktası, organların işleyişinin, bir yönden adem-i merkezîyetçi olması bir yönden de adem-i merkezîyetçi olmamasıdır. Evet, bedendeki organların her biri vazgeçilmez bir işlevi yerine getirir ama bu durum, farklı organların oluşturduğu yapının bir merkezden yönetilmesiyle insanî bütünlüğün sürekliliğine katkıda bulunur. Her bir organın kendi işlevini müstakil olarak yerine getirmesi bir tür adem-i merkezîyetçi bir yapıya benzer. Öte yandan bütün işlevlerin bir merkezden yani yönetici organ tarafından yönetilmesi ise olabildiğince merkezîyetçi bir yapıya benzer. Klasik dönemde insan bedenindeki yönetici organın kalp mi yoksa beyin mi olduğu tartışmalıdır. İbn Sînâ'nın da benimsediği hâkim kanaat, beyin olmakla birlikte Fârâbî gibi bazı önde gelen filozoflar merkezî organın kalp olduğunu söylemiştir. Sorun, Aristoteles ve Galen (ö. 200 [?]) gibi filozof ve tabiplerin eserleriyle İslâm dönemine intikal etmiştir. Lakin yönetici organ her ne olursa olsun bütün organların fiillerini, insanın fiiline dönüştüren bir merkezî organ bulunmak durumundadır. Devlette de benzer şekilde bütün organların fiillerini devletin fiiline dönüştüren bir yönetici veya yöneticiler topluluğu vardır.

Bu bağlamda yönetim, birbirinden bağımsız görünen işleyişi tek bir işleyişe dönüştürür. İşleyişi birleştirmenin iki temel unsuru vardır. Birincisi, işleyişi mümkün kılan bilgiler bütünü'nün bir merkez tarafından idare edilmesidir. İkincisi ise işleyişin fiilen sürekliliğini temin eden iradenin tek bir merkezde oluşup bütün organları ve yapıyı etkileyerek onları aynı yöne sevk edebilmesidir. Aslında benzetmenin ışık tutulması gereken karanlık yönleri de bu noktada fark edilir. Zira benzetmenin beden tarafında organların işleyişini mümkün kılan bilgi, yönetici organda bulunmaz. Yani ister Fârâbî ve müte-kaddimûn kelimacılar gibi kalp diyelim isterse de İbn Sînâ ve takipçileri gibi beyin diyelim yönetici organ, diğer organların fiillerini yapmasını sağlayan bilgiye vakıf değildir. Zira yönetim bilgisi aslında fiilen yapılan işler dikkate alındığında organların işleyiş bilgisini içererek aşan bir bilgi değildir, daha zi-

yade onların herhangi bir zarar görmesini engelleme veya varlıklarını idame ettirmek için destekleme bilgisidir.

Fârâbî'nin temel anlatısını oluşturduğu felsefe geleneğinin tavrını dikkate alacak olursak; yöneticiliğin bilgisel donanım bakımından esası, insan türü için nihai yetkinlik ve mutluluğun ne olduğunu ve bunlara hangi yollarla ulaşılabileceğine dair bilgiye ulaşmaktır. Buna göre insan zihni doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir, bütün bilgileri duyuşsal idraklerin verdiği hazırlık eresinde metafizik ilkedен alır. Metafizik ilkedен gelen bilgi de hazırlığa göre şekillenir. Ana rahminden veya doğuştan itibaren başlayan öğrenme sürecinin başlangıcında dokunma, işitme, tatma, koklama ve görme gibi dış güçler ve hiss-i müşterek, hayal, hafıza ve zâkire gibi iç güçler işlediği halde fert ikinci bir farkındalıktan yoksundur. Bu sebeple ilk bilgilerin nasıl oluştuğunu hatırlamayız. Fakat bu sürecin olumlu bir yanı vardır: Bütün güçler veya güçlerin çoğu çalıştığı halde belirli bir nesneye yöneliş mümkün olmadığından insan saf mevcuttla karşılaşır. Bu sebeple de metafizik ilkedен gelen feyiz mevcut kavramı ve "Bir şey ya vardır ya yoktur" gibi ilk öncüller olarak belirginleşir. Dolayısıyla insan aslında ikinci farkındalığa ulaştığında zihninden en geniş bilgilerle yola çıkmaya hazır hale gelir. Mevcut kavramı ve "Bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi altına girmeyecek hiçbir nesne yoktur. Dahası, bu kavram ve önerme sadece var olanları değil, değilme yoluyla yok olanları da içermeye elverişlidir. Zihnin bu hali, bir tür doldurulmaya elverişli çok geniş bir çerçeve gibidir. Fakat bu çerçeveyi yalnızca metafiziğe ulaşabilen filozoflar aklı idrakle yahut vahiy alan nebiler hayalî idrakle doldurabilir. Hem filozof hem de nebi olanlar ise aklı ve hayalî idraki birleştirenlerdir. Bu çerçeveyi doldurabilmenin bizim bu yazıdaki konumuz olan yönetim meselesiyle çok yakından bir ilişkisi vardır: Ancak böylesi bir kimse herhangi bir insan ferdinin yetkinleşebileceği nihai seviyeyi, gerçek mutluluğu bilir. Başka bir ifadeyle ancak hakikati idrak eden kimse diğer insan fertleri için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilir. Dahası, bu bilgiyi diğer insanların faydalanacağı şekilde seferber edebilmek için onun sadece aklı veya sadece hayalî seviyede idrakine sahip olmak yetmez. Bunun için aklı ve hayalî idraki birleştirmek ve diğer insanların seviyelerine ve kabiliyetlerine uygun şekilde onları kendileri için en elverişli yetkinlik süreçlerine dâhil etmek gerekir. Dolayısıyla bu seviyede yönetici, diğer insanları hayra yönlendiren, şerden uzaklaştıran ama bunu onların kabiliyetlerini dikkate alarak yapabilen kimsedir. Dahası, bu seviyede yönetici olmadığında özetle ifade edilen kuşatıcı bilgi, yönetime katılan yahut yardımcı olan farklı zümreler tarafından temsil edilir. Bu açıdan bakıldığında açıkça

görülecektir ki ne bir siyasî ve içtimaî düzeni kuran ilk yönetici anlamında ne de birey veya zümre olarak onun izinden giden ikincil yöneticiler anlamında siyaset eden kimsenin yönetimindeki uzmanlıklara sahip olması gerekir. Tam tersine uzmanlıkların bilgisi yönetilenlerdedir, yönetici bunları belirli gayeler doğrultusunda sevk etme işini yapar. Bu, sadece erdemli bir devlet için değil, haz, zenginlik, şeref, galibiyet, zarurî ihtiyaçları karşılamak gibi sahte mutlulukları gaye edinen erdemsiz veya cahil yönetimler için de geçerlidir.

Bu açıklama, bir kısım unsurları tadil edilerek şerî ilimler geleneğine uyarlanabilir. Kelamcılar aklı, “Bir şey ya vardır ya da yoktur”, “Bütün parçadan büyüktür” gibi ilk bilgiler olarak kabul eder. İnsan bünyesi oluştuğunda Allah’ın insanda yarattığı ilk bilgiler bunlardır. Bu bilgilerle insan kendisini ve eşyayı ikinci farkındalıkla idrak eden bir canlı haline geldiğinden bu bilgilerin nasıl oluştuğu bilinmez, fakat bir insan ferdi hayata bu bilgilerle başlar. Dolayısıyla insan idrakinin vüsâtı bütün mevcutlardır; yetkinliğe mevcutların bütününe dair kuşatıcı bir idrake erişerek Tanrı’nın varlığını, O’nun insandan talepleri anlamında iradesini, bir bütün olarak âlemin muhtaçlığını bilmek ve bu bilgiye uygun yaşamaktır. Allah’ın insandan taleplerini var oluşumuzu dikkate alarak oldukça sınırlı miktarda çıkarsayabileceğimizi kabul etsek bile bütün hayatı O’nun iradesi doğrultusunda inşa edebilmek, vahiy alan bir nebinin talimine muhtaçtır. Peygamber insan için neyin hayır neyin şer olduğunu öğretir, aynı zamanda bunu farklı dönemlerde üretilebilir bir yaşam formu olarak takdim eder. Bu durumun en kusursuz örneği ise Hz. Muhammed’dir (s.a.v.). Hz. Peygamber’in dâr-ı bekâya göçüşüyle birlikte onun insanlar arasında bilfiil bulunmadığı dönemde şerî ilimleri temsil eden muhtelif zümreler bu vazifeyi ikâme eder. Yöneticiler de bu zümrelerden biridir ve asıl itibarıyla şerî maslahat ve mefsedetler doğrultusunda yönetme vazifesini ifade ederler.

Her iki geleneği kuşatacak şekilde söyleyecek olursak; yönetim bilgisi, maslahatların celbi ve mazarratın defini içerir. Bu durum yine bedeninin yönetimini andırır. Bedende maslahatların celbi kapsamına organların temel ihtiyaçlarının karşılanması girer. Beslenme bunun temel şartıdır. Mazarratın defini kapsamına ise organların fiziksel bütünlüğüne zarar verecek durumlardan kaçınmak ve işleyişini bozacak yiyecek ve içeceklerden uzak durmak girer. Şehir veya devlet yönetimi de benzer özellikler sergiler. Nitekim klasik dönem siyaset düşünürleri, organların işleyişini mümkün kılan bilginin yönetimin parçası olduğunu düşünmezler. Yani yönetici veya yöneticiler sınıfı, kumaşçıları, dericileri, çiftçileri vs. yönetirler ama fiilen kumaşçılığı, dericiliği vs.

bilmeleri gerekmez. Yönetimin vazifesi, bu sınıfların varlığına zarar verecek durumları bertaraf etmesi ve işleyişini mümkün kılan şartları oluşturmasıdır. Bu bağlamda bilginin yönetiminin iki temel kademesi vardır.

Birincisi, fiilen bilginin sahibi olup onu işleyişe dönüştüren devlet organları ve toplumsal sınıflardır. Herhangi bir alanda bilgiyi temellük edip üretime dönüştürmek ve nesilden nesle aktarılmasını sağlamak söz konusu organ ve sınıfların sorumluluğundadır. Bu sorumluluk aynı zamanda bir payeyi doğurur. Payenin derecesi, sorumluluğun ifasının siyasî, içtimaî ve iktisadî düzenin bütünlüğü ve idamesindeki katkısına bağlı olarak değişir. Katkı arttığı ölçüde sorumluluğun doğurduğu paye yükselir, azaldığı ölçüde azalır. Bu sebeple büyük değişimlerin meydana geldiği dönemlerde öncesinde yüksek paye doğuran organlar ve sınıflar eski konumlarını tamamen kaybedip yerini başka organ ve sınıflara bırakırlar. Tarih boyunca bu durumun örnekleri olmuştur. Mesela antik çağlarda yazının icadı ve İslâm döneminde kâğıt teknolojisinin gelişimiyle konuyla ilgili yeni zanaatlar ve sanatlar ortaya çıkmıştır. Yine sanayi devrimi, toplumdaki sınıf yapısını değiştirmiştir. Modern dönemde teknolojinin baş döndürücü değişimi, eski dünyadan intikal eden pek çok mesleğin yerini yeni mesleklerin almasına sebep olmuştur. Yaşadığımız dönemde bilişim teknolojisinin halen devam eden gelişim süreci yeni uzmanlık alanlarını ortaya çıkarmaktadır. Yönetimin bu bağlamda vazifesi, organ ve sınıfların konumlarının isabetli bir şekilde takdiri, tıpkı bedeninin hayatta kalmak için yeni şartlara uyum sağlaması gibi dünyadaki carî şartlara uyum sağlamasıdır. Dolayısıyla devlet yönetiminin vazifesi, bilginin varlığı, muhafazası, geliştirilmesi ve üretim süreçlerinin yönetilmesidir. Bunu bir dönemin güncel şartlarıyla uyumlu şekilde yapabildiği ölçüde başarılı sayılabilir. Bilginin varlığı, muhafazası, geliştirilmesi ve üretim süreçlerinin yönetilmesini üç ana kademede değerlendirmek mümkündür.

Birincisi, güncel şartların gerisinde kalmaktır. Hem klasik hem de modern dönemde hâkim medenî havzanın dışındaki siyasî ve içtimaî düzenlerin genellikle içinde bulunduğu durum budur. Böylesi siyasî yapılar, kendi içinde oldukça farklılık arz eden bir yelpaze oluşturmakla birlikte, esas itibariyle carî seviyeye ulaşma çabası içinde olurlar.

İkincisi, güncel şartlara uyum sağlamadır. Bu seviye ekseriyetle hâkim medenî havzanın doğrudan mensuplarında görülür ama zaman zaman başka medenî havzada siyasî ve içtimaî düzenler de bu gayeye ulaşabilirler. Fakat hâkim medenî havzanın değerlerini benimsemeyen bu seviye-

ye ulaşmak genellikle mümkün olmaz. Şayet temel değerlerde farklılığa rağmen bir siyasî ve içtimaî düzen carî bilgiyi bütün yönleriyle temsil eder hale gelmişse ya dünya tarihini etkileyecek yeni bir dönem fiilen başlamıştır ya da başlamanın alametleri zuhur etmiştir.

Üçüncüsü ise güncel şartlara uyum sağlamanın ötesine geçiş şartları tayin etme noktasına varmaktır. Bu seviyeye ulaşmış bir iktidar mekânsız bir temekkünü ve hacimsiz bir kudreti temsil eder hale gelmiş demektir. Zira norm koyma özelliğini haizdir. Bu seviye, hâkim medenî havzanın sahip olduğu bilgi, sanat ve zanaatı, dolayısıyla da teknolojiyi en üst düzeyde temsil kabiliyetini ifade eder. Bu sebeple güçlü bir iktisadî yapı, istikrarlı bir siyasî düzen, gelişime açık ve kendisini sürekli yenileyebilen bir yüksek öğretim gerektirir.

Şu halde yönetme faaliyeti bir açıdan merkezî iken diğer açıdan devletin bütün organ ve sınıflarına yayılır. Her bir organ ve sınıf, kendi işlevini yerine getirdiği mahal veya mecrada yönetimi isabetli yapmakla sorumludur. Öyle ki bu anlamıyla ne merkezin yönetimi organlar ve sınıflar tarafından ne de organ ve sınıfların yönetimi merkezin yönetimi tarafından ikâme edilebilir. Yani toplumunun bütününe sirayet etmiş bir akıl vardır ve bu akıl organda bütün olarak bulunmaz; klasik metafizikçilerin küllî bir tabiatı gibi merkez, organlar ve sınıfların tamamına yayılmıştır ve her birinde bulunduğu konuma göre tezahür eden bir idraktır. Bu anlamıyla hem yönetim hem de yönetmeyi mümkün kılan bilgiler olarak akıl, adem-i merkezîdir. Herhangi bir siyasî iktidar, şiddet uygulasa bile küllî tabiat gibi yayılan akli belirli bir merkezde toplanamaz. Bu aklın merkezleştirilmesi çabaları süreç içinde devleti yok eder, zira organ ve sınıfların inisiyatifini elinden alarak kötürümleşmesinin önünü açar. Dolayısıyla yönetim, üzerinde çok çeşitli çarkların olduğu ama merkezden döndürülen bir mil veya eksen gibidir. Eksen işleyişi birleştirir ama üzerindeki çarkların kabiliyet ve işlevine el koymaz, onları bir yöne sevk eder. Bir siyasî iktidar, kısaca tasvir edilen bu eksen devlet modelini kurabildiği ve muhafaza edebildiği ölçüde değişim, gelişim ve yenilenmeye açık demektir.

Bilgi yönetiminin **ikinci** kademesi de işbu sevk etme ameliyesini gerçekleştirebilmek için farklı organ ve sınıfların formel birliğinin kurulmasıdır. İktidarı temsil eden yönetimin mahrem alanı da bu birliğin sağlanmasıdır. Nasıl ki beden olmak, bütün organları içinde taşıyan bütüncül bir yapıya sahip olmayı gerektiriyor ve herhangi bir organ tarafından bu bütünlük ikâme edilemiyor ise devlet olmak da bütün organ sınıflarını kendisinin bir parçası olarak ko-

numlandıran bütünlüğe sahip olmayı gerektirir. Nitekim bir şeyin varlığı ile birliği arasında eşkapsamlılık ilişkisi bulunur. Yani birlik varsa mutlaka varlık vardır ve bunun aksi de doğrudur.

Dahası, birliğin seviyesi, aynı zamanda o nesnenin hangi tür varlık durumlarına konu olmasının zorunlu, mümkün ve imkânsız olduğunu tayin eder. Varlık ve birlik ise kendisini bize nesnenin bütünlüğü olarak takdim eder. Fakat bütünlük tamlıktan başka bir şeydir. Bir nesne tahakkuk ettiğinde bir varlık, birlik ve bütünlüğe sahip olur. Yani o nesneyi o nesne yapan bir hakikat vardır ve bu hakikat dış dünyada gerçekleşir. Hakikatin kendisini oluşturan bütünlüğü her ne ise bu kendilik ve bütünlüğün herhangi bir varlık seviyesinde eksik olarak bulunması düşünülemez. Zira herhangi bir parça, hakikatin bütününe ikâme edemez. Fakat halleri ve yetkinlikleri eksik olabilir, hatta bitkiler, hayvanlar ve insanlar yetkinliklerini ancak süreç içinde kazanırlar. Devlet için de aynı durum geçerlidir. Diğer bütün nesnelere gibi devletin bütünlüğü de kesinlikle ihtiva ettiği parçalar tarafından ikâme edilemez.

Kuşkusuz muhtelif devletler, insanî varlık alanında mevcudiyet kazanan nesnelere olarak, farklı birlik seviyelerinde bulunurlar. Dolayısıyla devletler arasında birlik farklılığına bağlı olarak yetkinlik farklılığı kaçınılmazdır. Fakat devletin devlet olmak bakımından gerektirdiği ortak bir varlık ve birlik tarzı olduğu söylenebilir. Bu nedenle devlet, varlığı ve fiilleriyle aşikâr iken bütünlüğü ve birliğini temin eden bilgi ve kudretiyle gizlidir. Bütünlük hiçbir yerde gösterilebilir değildir, yalnızca zihinde temsil edilebilir. Fakat bu temsil bile temsili olduğu şeyi tam anlamıyla ifade edemez. Söz konusu gizlilik ancak kriz durumlarında kısmen görünür hale gelebilir. Bütünüyle görünür olması ise devletin artık varlık ve işlevini yitirdiğini gösterir. Zira bir siyasî düzen, tarih haline gelmedikçe bütünüyle aşikâr olamaz. Belki de insan iradesiyle meydana gelen bir var oluş seviyesi olarak devletin en dikkate değer yönü görünürde herhangi bir çelişki olmaksızın gizli ve açık yönleri birleştirebilmesidir. Bu bakımdan aşikâr ve gizli yönlerin birbirini nakzetmeden sürdürülebilmesi gerekir. Benzetmenin üçüncü temel unsuru olan denge bu noktada karşımıza çıkar.

Uyum Benzerliği

Bedendeki organların hem kendi içinde hem de diğer organlarla uyumlu şekilde çalışmasına benzer şekilde devlette de organlar ve sınıflar arasında uyumlu bir işleyiş bulunması gerekir. Aslında şehir ve beden arasındaki benzetmenin zirveye ulaştığı nokta da bozulduğu nokta da uyum kavramında görünür. Zira hem yönetimin iç çelişkilerini gideren yahut azaltan hem de yönetenler ile

yönetilenleri birbirine bağlayarak yönetme faaliyetinin idamesini mümkün kılan aslı unsur, uyum veya ahengin tamlığıdır. Bu yönüyle devlet veya şehir ile beden arasında oldukça isabetli bir benzerlik kurulabilir. Fakat uyum, ancak siyasî ve içtimai nizamın varlığına anlam ve yön veren değerle kavranır. Diğer deyişle değer, muhtelif organ ve sınıfların işlevlerinde ve yönetimin farklı mertebelerinde tahakkuk etmesi beklenen bir anlam olarak bizzat süreçleri gerçekleştiren zihinler tarafından kavranır. Bu sebeple değer, olgusal süreçlerin bir parçası değildir, matematiksel olarak ölçülemez, yalnızca mantıksal olarak kavranarak söz ve eylem olarak ortaya çıkan ürünlerin nihai uygunluğunun takdir edilmesini sağlar. Değer bu yönüyle fiziksel olanı aşkındır. Öte yandan insanın bütün edimleri, ana bir değer etrafında kümelenen değerler manzumesini tahakkuk ettirdiğinden, fiziksel olanda zihnin müşahede ettiği asıl şey de değerdir. Bu bakımdan değer, iki farklı olgu olarak kendisini gösterir.

Birincisi, insan davranışlarını güdüleyen küllî bir gaye olmasıdır. Bu, insan davranışlarının mecmuunun neyi amaçladığı sorusuyla açıklığa kavuşturulur. Bundan dolayı gaye yerine zaman zaman niyet kavramı da kullanılmış hatta sūfiler insanın bütün davranışlarına yön veren küllî niyet ile belirli bir davranışa yön veren cüzî niyeti ayırtmıştır.¹⁶ Cüzî gaye veya niyet, tek tek fiillerde yahut belirli zaman aralığında gerçekleşen fiillerde hedeflenen anlam veya durumu ifade eder. Bu niyet veya gayeler, sınırlı davranışlar bakımından anlamlı olsalar da asıl anlamlarını bağlandıkları küllî niyet ve gayeyle kazanırlar. Küllî niyet veya gaye, bütün davranışların şu veya bu ölçüde kendisine ulaşmayı amaçladığı, hepsine nihai anlam kazandıran aslı anlama tekabül eder. Bu sebeple küllî niyet ve gayeler, bireylerin, cemaatlerin, cemiyetlerin ve kurumların kabiliyet ve istidatlarıyla yakından ilişkilidir. Benzer şekilde değer de küllî ve cüzî kısımlara ayrılır. Küllî bir durum olarak değer, Fârâbî'nin ifadesiyle bir şehre ismini ve tanımını verir. Bu sebeple Fârâbî şehir veya devlet (medîne) türlerini küllî değerlerine göre taksim etmiştir. Bir siyasî ve içtimai düzenin küllî gayesi, zarurî ihtiyaçları karşılamak; zarurî ihtiyaçları karşıladıktan sonra zenginlik tutkusu; haz ve eğlence; şeref, saygınlık ve üstünlük elde etmek; başkalarını zorla egemenlik altına almak olabilir; özgürlük ve eşitlik olabileceği gibi manevî cevher olan insan nefsinin hakikî mutluluğuna

¹⁶ Konuyla ilgili kaynakların ayrıntılı bir tahlili için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân", *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 1-20.

ulaşmak da olabilir.¹⁷ Bu gayelerin her biri, insan için ulaşılmaması hedeflenen asıl gaye olan mutluluk nedir sorusuna cevap teşkil ettiğinden aynı zamanda en yüce değeri bildirirler. Zira o gayeyi kabul eden fert ve topluluklar, kendileri için hayır ve şerrin ne olduğu sorusuna bu değerleri esas alarak cevap verir. Bu sebeple gayeler ve değerler benimsendiği siyasî ve içtimaî düzende yaşam tarzlarını, gayeye ulaşmayı mümkün kılacak vasıtaları ve kurumların yapısını tayin eder. Dolayısıyla toplumdaki çatışma alanlarını ve vasıtalarını belirleyen de küllî gaye ve değerdir. Şayet bir küllî değer kabulü, hiyerarşik olarak bütün kurumlara, cemiyetlere ve cemaatlere hatta hane ve fertlere sirayet ederse tam bir ahenk oluşur. Küllî değerden bütün kopuşlar, topluma hâkim olan küllî zihinden de sapmayı ifade eder. Sapmalar parçalı olduğu sürece müsamaha ve telafi edilebilirdir. Şayet küllî değerden sapma, içtimaî ve siyasî nizamın bütünlüğüne hanel getirecek noktaya ulaşmışsa siyasî ve toplumsal akıl, buhrana duçar olur, süreç içinde uyum ve ahenk bozulur.

Küllî değeri sadece toplumun bütününi kuşatan bir durum olarak düşünmek gerekir. Zira devlet içindeki sınıf ve organların da kendi vüsat ve hacimleriyle orantılı olarak düşünülen küllî değerleri vardır ve bütün aslî işlevleri de bu küllî değerın altına giren alt değerler olarak tahakkuk eder. Söz gelişi bir kurumun veya mesleğin küllî değeri, onun bütün işlevlerinin nihai tahlilde kendisi için olduğu asıl maksadını oluşturur. Bu değerdeki sapmalar derecesine bağlı olarak o kurum veya mesleğin bütünlüğüne zarar verir, nihayet varlık buhranına sürükleyerek uyum ve ahengin külliyen bozulmasına yol açar.

Açıklanan anlamıyla değer, metafiziktir, duyuşal idrake konu olmayıp yalnızca aklen kavranır. Zira insanın kendisine ve nesnelere ilişkin idrakinin bir neticesi olup iradeyi harekete geçiren aslî unsur işlevi görür. Bütün insanî fiiller esas itibariyle küllî değerın bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Zaman zaman bireysel, toplumsal ve kurumsal seviyede küllî değerden sapmalar görülebilir. Fakat değer kavrayışı değişmeden sapmaların tamamı, değer inancına nispetle “mevzii hatalara” dönüşür. Bu sebeple de küllî değer, başka hiçbir inançla kıyaslanamayacak kadar güçlü bir harekete geçirme özelliğine sahiptir. İnsan kendisine özgü bu idraki derinleştirdiği ve temellük ettiği ölçüde derinleşir ve tahrik kabiliyetini genişletir. Bu durum hem fertler hem de topluluk ve kurumlar için geçerlidir. Tam bu sebeple küllî değerın tezahürleri takip edilebilse de kendisi davranışları aşkındır, belirli bir uygulamaya indirgenemez. Hatta

¹⁷ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 134–80.

belirli türden davranış formlarıyla eşleştirme teşebbüsleri, mutlaklaştırıldığında fiilen değerın yitirilmesi sorunuyla karşılaşılır. Bu bakımdan törensel uygulamalar ve kurucu fiiller dışında değer temsilini belirli türden davranış ve uygulamalara vermek, değer kavrayışında daralma ve yıkımlara yol açar. Bireysel ve toplumsal seviyede yenilenmeyi başarmak, bu bağlamda metafizik olanın, metafizik olarak muhafazasını başarmak demektir.

İkincisi, insan davranışlarının fiilen bir değerın somutlaşmış hali olmasıdır. Bu, değerın aşkın değil, içkin yönüdür ve bu yönüyle değer, klasik filozofların ifadesiyle tabii küllidir. Başka bir ifadeyle değer, insan fiillerinin tamamında bir tabiat olarak tahakkuk eder. Yönetim de dâhil olmak üzere bütün iradeli fiiller, bir tür değeri somutlaştırır ve böylece olumlu ya da olumsuz “değerli” veya “değer yüklü” hale gelir. Bu nedenle iradî fiiller, sonradan değer yüklenmezler, değer olmadığı takdirde zaten meydana gelemezler. Bu seviyede uyum ve ahenk, fiilin kendisine içkin olan değere sadakati ölçüsünce tahakkuk eder. Fiiller arası uyum da gerçekte fiillerin tahakkuku olduğu değerlere sadakat derecelerinin bir sonucudur. Dolayısıyla fiiller arasındaki uyumun zedelenmesi veya bozulması, söz konusu sadakatin zedelenmesi veya bozulmasının habercisidir. Bu anlamıyla değer, fiilin olgusal varlığında izlenebilir ve ölçülebilir bir durum olarak tezahür eder.

Sonuç

Kuşkusuz şehir ve beden arasında klasiklerin kurduğu benzerliği, başka açılardan da derinleştirmek ve sorgulamak mümkündür. Fakat işlev, yönetim ve uyum kavramları muhtelif açıları özetleyici bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirilebilir. Bu çerçeveye göre şehir–beden benzetmesi siyasî yönetimin üç esasa dayandığına işaret eder.

Birincisi, bir siyasî ve içtimaî düzendeki küllî gaye veya değerın metafizik ve fizik boyutları ile o düzeni oluşturan organların kabiliyet, istidat ve işlevleri arasındaki ilişkiyi olabildiğince tutarlı, ayrıntılı ve öngörülebilir bir şekilde kavramak ve bu doğrultuda uygulama stratejileri geliştirmek gerektiğidir. Bunun için toplumun muhtelif seviyelerdeki yönetici sınıfları ile yönetilen konumundaki fertleri arasında hem küllî gaye veya değerde hem de küllî gaye veya değere nispetle cüzî olan ama ferdî gayelere nispetle yine de küllî olan gaye ve değerler noktasında olabildiğince tamlığa yakın bir uyum olması gerekir. Kuşkusuz her siyasî ve içtimaî düzende toplumun genelinin küllî gaye ve değerine aykırı tutumlar takınan fert ve gruplar olacaktır. Fakat aykırı grubun bizzat yönetici sınıf olmaması gerekir, aksi halde süregiden bir siyasî buhran veya

İnşa

1. 2023, 6-27

hoşnutsuzluk baş gösterir ve bu sorun süreç içinde bir çözüme kavuşturulamazsa hem zümreler arası hem de zümrelerin kendi içinde yıkıcı uyumsuzluklar doğurur.

İkincisi: Siyasî ve içtimaî düzenin yönetici aklı, yarar ve zarar yahut maslahat ve mefsedet ilkelerini hem küllî gaye ve değerle hem de küllî gaye ve değerlerin uzantıları olan ve muhtelif zümrelerce temsil edilen cüzî gaye ve değerlerle ilişkili olarak anlama ve yorumlama becerisine sahip olmak zorundadır. Aksi halde o toplum için neyin iyi neyin kötü olduğu sorusuna muhtelif seviyelerde yöneticiler tarafından cevap verilemez. Çünkü bu cevap, genel iyi ve kötünün hiyerarşik olarak özelleşme sürecinin bilinmesine dayalıdır.

Üçüncüsü: Bir siyasî ve içtimaî düzeni inşa ve idame eden bilgi, irade ve kudret alanlarını olabildiğince berraklaştırmak gerekir. Bu, toplumun bütün katmanlarına yayılan bilgi, irade ve kudret alanları arasında **(i)** sorumluluk tanımlaması, **(ii)** yetki paylaşımı, **(iii)** herhangi bir çatışmayı engelleyecek şekilde uyumu tesis etmeyi amaçlar. Bütün bunlar ise zümreler veya sınıflar arasında eşitlik anlamında değil ama itidal anlamında dengenin kurulmasını ve her bir zümrenin fizik ve metafizik boyutlarıyla maslahat ve şereften hak ettiği payı alabilmesini yahut alması önündeki engellerin kaldırılmasını gerektirir.



Kaynakça

- Akyüz, Yakup. "Siyasetnâmelerde Devlet Başkanı Devlet-Halk/Teba İlişkisinde Metaforik Kullanımlar". *Mütefekkir* 5 (2016), 85–99.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/357–360. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medîne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/305–318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/234–240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- el-Ebherî, Seyfeddin. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. nşr. ve çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- İci, *el-Ahlâku'l-Adudiyye* (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde). nşr. ve çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân". *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*. ed. Ömer Türker – Hacı Bayram Başer. 1–20. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.