T.C.

İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUİYET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eyüp BULUT

İstanbul

Ekim-2025

T.C.

İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

BİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUİYET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eyüp BULUT

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Selim Sezer

İstanbul

Ekim-2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman. Dr. Öğr. Üyesi Selim SEZER …….

Üye Dr. Öğr. Üyesi Emine CANLI …….

Üye Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAŞGETİREN …….

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığımız "**İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet**" adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Eyüp BULUT

ÖNSÖZ

Her başlangıç bir amaç doğrultusunda hareket eder. İnsan da dünyaya bir amaç doğrultusunda gönderilmiştir. Kutsal öğretide sıkça karşılaşılan bir tabirdir: "*bir hazineydim, istedim ki bilineyim*" … Zamansız ve mekânsız bir alemde Yaratıcı bir yerden sonra bilinmek istemiştir. Bu öğretiyi yer yer anlamaya çalışırım. Yaratıcı, bir sebep meydana geldi de mi bilinmek istedi yoksa sebepsiz yere yalnızca istediği için mi sebepler dünyasını meydana getirdi? Velhasıl topraktan yaratılan insanoğlu yediği meyveden sebep dünyaya gönderildi.

Kabil, sanırım dünya üzerinde amacının dışına çıkan ilk insandır. Atası Âdem ve Havva'nın yaşadıklarından hiç ders almamışçasına amacının dışına çıkarak kardeşini katletmiştir. O günden bugüne insanoğlu yaratıcı değil de meleklere iman edercesine, yeryüzünde bozgunculuk çıkartmaya, kavgaya ve zulme hız kesmeden devam etmektedir.

Kimileri yaptıkları zulme sebep olarak Yaratıcıyı gösterirken, kimileri de Yaratıcıya karşı kendi oluşturduğu kutsalını put edinmiştir. Kimileri sessizliğiyle şeytanın kendisi haline gelmişken, kimileri ise yaratıcıya meydan okurcasına kendini ilah ilan etmektedir. İlah etmek demişken, Firavun gözleriyle denizin ortadan ikiye bölünme hadisesine şahitlik ederken neden Hz. Musa'nın peşinden gitmeye devam etmiştir? Oldukça sorgulatan bir hadisedir. Ne hissederek denizin ortasına doğru ilerlediğini keşfetmek belki de Firavunu anlamamıza sebebiyet verecektir. Nitekim Hz. Musa son anda kardeş gibi büyüdüğü firavunun secde eder halini gördüğünde yaratıcı tarafından kendisine yoluna devam etmesi emri verilmiştir.

Hz. İsa bu kavganın içerisinde hiç yokmuş gibi anlatılmasına karşın en büyük zulümlere maruz kalan peygamberlerden biri olarak bizlere bildirilir. İnsanlara dünyevi zevklerden uzak kalınmasını tebliğ ederken sanki bir ibadethanenin kapısında ücret alma tezgahını gördüğünde hırsla tezgâhı yerle bir etmemiş ve "*ibadethanelere para ödenerek girilmesi doğru değildir*" isyanını gerçekleştirmemiştir. Sahi böyle bir

peygambere iman ederken nasıl olmuştur da Kilise cennetten yer ayırma cesaretini göstermiştir?

Cennetle müjdelenen ashabın peygamberi, rivayetlere göre Hz. İsa'nın müjdelediği ve kutsal öğretideki bahsedilen o mahşer gününde diğer peygamberlerin ümmetine dahi imreneceği Hz. Muhammed, karnında iki taş bağlıyken Roma'nın fethini nasıl müjdelemiştir? Dahası nasıl bir davası vardır ki sağ eline güneş sol eline ay verilse yolundan dönmeyecektir? Kim bilir yaratıcının istediği "bilinme" belki de o davanın içerisinde gizlidir.

Varlığını bilme yolunda aklı insanoğluna bahşeden, dahası "düşünmez misiniz" uyarısını insanoğluna layık gören, varlığın ve yokluğun sahibi, bildiklerimiz ve bilmediklerimizin yaratıcısına şükreder, onun yeryüzündeki davası adına gönderdiği elçilere salat ve selam eder, son peygamber Hz. Muhammed'den günümüze davasını yol edinen alim ve bu uğurda toprağa düşen şehitlere hürmetlerimi sunarım.

Bu cümleleri kaleme alırken bedeninin aramızdan tam dört yıl önce ayrıldığı ancak fikirlerinin hayatımın her aşamasında diri bir şekilde dolaştığı, dünyaya sebeb-i nüzulüm, biriciğim babama ve onun yol arkadaşı göz bebeğim anneciğime, yüksek lisans eğitimim boyunca gecelerce ufkumu genişletmeye çalışan ve yeri geldiğinde birlikte saçmalamaya saatlerce tahammül gösteren kıymetli amcam Muammer Bulut'a, araştırmamdaki her aşamada bir ağabey şefkatiyle desteğini eksik etmeyen tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Selim Sezer'e ve biz öğrencilerine her türlü imkanı seferber eden Sabahattin Zaim ailesine teşekkürlerimi sunarım.

Eyüp BULUT

İstanbul-2025

ÖZET

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUİYET

Eyüp BULUT

Yüksek Lisans, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Selim SEZER

Ekim, 2025 – 162 Sayfa

Bu çalışma Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserine yapmış olduğu şerh ile İslam medeniyetinin ortaya çıkan siyasal ve toplumsal sorunlarını çözümleye çalışan, dahası bu doğrultuda Batı ve Doğu/İslam medeniyetlerine bütüncül şekilde eleştirel yaklaşım göstererek kendinden sonraki tarihi süreçte gelişmesine önemli katkılar sunan İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyeti incelemektedir.

Meşruiyet siyaset tarihinin başlangıç noktasından itibaren günümüze kadar önemini ve güncelliğini koruyabilmiş nadir olgulardan biridir. Dolayısıyla araştırmamızın amacına hizmet edecek şekilde doğru tespitler yapabilme adına öncelikle siyasal meşruiyetin kavramsal çerçevesi, tarihi arka planı, kaynakları ve ortaya konulan farklı tipolojiler üzerinde yoğunlaşılmıştır. Bu doğrultuda siyasal meşruiyet dendiği zaman ortaya çıkan diğer kavramlar ve bu kapsamdaki dönüşümü belirlenerek meşruiyetin doğasına uygun şekilde nasıl ifade edilmesi gerektiği belirlenmiştir.

Araştırmamızda meşruiyetle ilgili gerçekleştirilen tespitler doğrultusunda İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde insan, toplum, devlet özelindeki yaklaşımları belirlenerek siyasal meşruiyeti ne şekilde ele almaya çalıştığı dolayısıyla siyasal düşüncesindeki meşruiyet kaynakları ve tipolojisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Devlet, Toplum, Siyasal Meşruiyet, İbn Rüşd

ABSTRACT

LEGITIMACY IN THE POLITICAL THOUGHT OF IBN RUSHD

Eyüp BULUT

Master's Degree, Political Science and International Relations

Thesis Advisor: Asst. Prof. Dr. Selim SEZER

October, 2025 – 162 Pages

This study examines legitimacy in the political thought of Ibn Rushd, who attempted to analyze the emerging political and social problems of Islamic civilization through his commentary on Plato's *Republic*. Moreover, by presenting a holistic critical approach to Western and Eastern/Islamic civilizations, was able to make significant contributions to its development in the subsequent historical process.

Legitimacy is one of the rare concepts that has maintained its importance and relevance from the beginning of political history to the present day. Therefore, to make accurate assessments that will serve the purpose of our research, we primarily focus on the conceptual framework of political legitimacy, its historical background, sources, and different typologies that have been put forward. Moreover, when political legitimacy is mentioned, other emerging concepts and the transformation in this context are determined, and it is established how legitimacy should be expressed in accordance with its nature.

In our research, in line with the determinations made regarding legitimacy, Ibn Rushd's approaches to human, society, and state in his political thought are identified, and an attempt is made to determine how he tried to address political legitimacy, thus identifying the sources and typology of legitimacy in his political thought.

Keywords: Politics, State, Society, Political Legitimacy, Ibn Rushd

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI……...…….……..……..….i

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ……...……..……....ii

ÖN SÖZ……...…….…….……...……..iii

ÖZET……...…….…….……...…...v

ABSTRACT…….…….……...…...vi

İÇİNDEKİLER…….……....……..…….vii

KISALTMALAR……..…..……..……xi

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ……...……....1

1.1.Araştımanın Amacı…….…….……13

1.2.Araştırmanın Önemi…….……...…….15

1.3.Araştırmanın Problemi……..……16

1.4.Araştırmanın Argümanları…….…….……..16

1.5.Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi…….…….....17

1.6. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakların Toparlanması……...…….……21

1.7. Araştırmanın Sınırları……...……...22

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASAL MEŞRUİYET…….....…….…….23

2.1.Meşruiyet Kavramının Kelime Kökeni……..…….……..24

2.2.Siyasal Meşruiyetin Önemi……..…..……27

2.3.Egemenlik ve Laiklik Bağlamında Siyasal Meşruiyetin Tarihi Arka Planı.....28

2.4.Meşruiyet Kavramına İlişkin Düşünceler ve Tanımlar…….……..…..36

2.5.Siyasal Meşruiyet Tipolojileri……..…….……..…39

2.5.1. Max Weber'in Meşruiyet Tipolojisi……..…….…….....40

2.5.1.1 Geleneksek Meşruiyet.……...……..……...…41

2.5.1.2. Karizmatik Meşruiyet…….....……...42

2.5.1.3.Yasal/Rasyonel Meşruiyet……..…..…....…….…….43

2.5.2.Dolf Sternberger'in Meşruiyet Tipolojisi…….……..…….……44

2.5.2.1.Aşkın/Kutsal Meşruiyet……...…….……45

2.5.2.2.Sivil Meşruiyet……...…….…….….45

2.6.Siyasal Meşruiyet Kaynakları……...……46

2.6.1.Din…….……...…….....……...……..…46

2.6.2.Gelenek…….…….……..…….……47

2.6.3.Sözleşme……...……..……...…….……..48

2.6.4.Demokrasi……..……..……..…….……50

2.7.Siyasal Meşruiyete İlişkin Kavramlar……..…….……51

2.7.1.Hak Kavramı Üzerine……...…….……..51

2.7.2.Güç Kavramı Üzerine……..……..…….……..53

2.7.3.İktidar Kavramı Üzerine……...……..…..…….……..54

2.7.4.Otorite Kavramı Üzerine……...…….…….55

2.8. Bölüm Sonu Genel Değerlendirme……..……..……..56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİ……..……..……...……..…60

3.1.İbn Rüşd'ün Yöntemi……..……..61

3.1.1.Büyük Şerhler…...……..……..……...61

3.1.2.Orta Şerhler……..……..…...……...62

3.1.3.Küçük Şerhler……...……..……..……...62

3.2.Siyasete Dair Temel Bilgiler Eserinin Çevirileri……..…….…..…63

3.2.1.Samuel Ben Yehuda'nın Tercüme Faaliyetleri…….……..…….64

3.3.İbn Rüşd'ün İlimleri Sınıflandırması…….……..…….....65

3.4.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdem'in Kazanılmasındaki Metot……..…66

3.5.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde İnsan…….…...…..…68

3.6.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Toplumsal Hal……..…...…..…69

3.7. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdem ve Devlet İlişkisi…….……71

3.7.1.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Bilgelik İlkesi……..…..……...…74

3.7.2.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Yiğitlik İlkesi…….…...…...……74

3.7.3.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde İffet İlkesi……..…..…...….75

3.7.4.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Adalet İlkesi…….……....76

3.8. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Toplum Sınıfları……..77

3.8.1.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Çocukların Durumu…….…..…..77

3.8.2.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Kadınların Durumu…….…....78

3.8.3.Erdemli Devlette İşçi ve Zanaatkarlar……..…...80

3.8.4.Erdemli Devlette Koruyucular……..…….…….....81

3.8.5.Erdemli Devlette Doktor ve Yargıçlar……..…….…….....82

3.9.Erdemli Devlet Yönetiminde Filozofların İkame Sorunu…….....…85

3.10.Erdemli Devlet Başkanında Olması Gereken Özellikler...……..……..…87

3.11.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdemli Devletin İmkanı…….…….....90

3.12.Bölüm Sonu Genel Değerlendirme…….……..……..92

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE REJİM TÜRLERİ…….…97

4.1.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Rejim Türlerinin Dönüşümü……..……..98

4.1.1.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Şeref Devleti/Timokrasi..…..……99

4.1.1.1. Erdemli Devletin Timokrasi Rejimine Dönüşmesi…….....101

4.1.2.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Sefihler Grubunun Yönetimi/Oligarşi……105

4.1.2.1.Şeref Devletinin Oligarşi Rejimine Dönüşmesi…….....106

4.1.3.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Özgürlük Devleti/Demokrasi…….108

4.1.3.1.Oligarşi Rejiminin Demokrasi Rejimine Dönüşmesi……..110

4.1.4.İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Zorba Rejim/Tiranlık…….112

4.1.4.1.Demorkasi Rejiminin Tiranlık Rejimine Dönüşmesi…...…...113

4.1.5.Erdemli Olmayan Diğer Devlet Türleri……...……..116

4.2.Bozuk Devlet Rejimlerinin Siyasal Meşruiyet Bağlamında Değerlendirilmesi.117

4.3.Erdemli Devletin Meşruiyet Kaynakları…….……..……122

4.3.1.Kutsallık/Din…….…….……122

4.3.2Akıl/Felsefe……..……..……...……...…….127

SONUÇ……134

KAYNAKÇA……...……...140

ÖZGEÇMİŞ…….……...……149

KISALTMALAR

a.g.e: Adı geçen eser

bkz. : Bakınız

böl. : Bölüm

bs. : Basım

C. : Cilt

çev. .: Çeviren

ed. : editör

hk. : Hakkında

haz. : Hazırlayan

hz. Hazreti

No.: Numara

S. : Sayı

yy. : Yüzyıl

vb. Ve benzeri

vs. Vesaire

Vol. : Volume

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Kutsallık, asırlarca yeryüzünde otoritenin temel kaynağı olarak benimsenmiştir. Kutsal olan dokunulmazdır, sorgulanamazdır ve ulaşılmazdır. Dahası kutsal olan düşünülebilir, hissedilebilir ve gerektiği takdirde uğrunda can verilebilir bir olgu olarak kabul görmüştür. İnsanoğlu uzunca bir dönem kutsallığı yalnızca hissetme ve düşünmeyle geçirmiştir. Aralarından bazıları düşündüklerini kaleme almayı denemiştir ancak ne yazık ki bunun cezasından kurtulamamıştır. Nitekim kutsal olanın en belirgin özelliği tartışılmaz olmasıdır.

Düşünce tarihi içerisinde Aristoteles insanı politik bir hayvan olarak tanımlayabilmiş öncülerdendir.[1] Bu doğrultuda İslam düşünce geleneğinin öncülerinden Farabi, Aristoteles'ten asırlar sonra insanı medeni bir varlık olarak yorumlayacaktır.[2] İnsanı politik kararlar alabilme adına diğer varlıklardan ayıran başlıca niteliği ise akletme özelliğidir. Dolayısıyla yaratılış itibariyle politik bir varlık olan insan, Yaratıcının kendisine bahşettiği akılla diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yer edinmektedir.[3]

Yeryüzündeki diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konumda olmalarıyla birlikte insanoğlu nasıl yaşaması gerektiği konusunda hemfikir değildir.[4] Fikri çerçevede

---

[1] Aristoteles, *Politika,* çev. Furkan Akderin (İstanbul, Say Yayınları, 2023), 23

[2] Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, 9bs. (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 97

[3] Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi: Eflatun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün yorumu*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2009), 11

gerçekleşen bu ayrılıklar siyasi olarak karşımıza şu sorular ile çıkmaktadır: İktidarda kim olmalıdır? Gelir kaynakları nasıl dağıtılmalıdır? İnsanlar, iktidara neden rıza göstermelidir? Toplum içerisinde hukuk kuralları nasıl şekillenmelidir? İnsanlık tarihi içerisinde ortaya çıkmış bu sorulara verilen yanıtlar ve yapılan tanımlamalar tahlilinde ortaya çıkan yorumlar siyasetin başlıca iki farklı ve karşıt eğilimini ortaya çıkarmıştır. Dahası verilen yanıtlar insanoğlu tarafından benimsenen siyasetin birbirinden ayrı iki zıt yönünü simgelemektedir. Bu yanıtlardan birincisi; "siyaset toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, mücadele ve kavgadır şeklinde ifade edilirken karşıt temel görüşü temsil eden yanıta göre siyasetin amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir".[5]

İnsanoğlu bu düşünceleri tarihin gerçeklinden bağımsız, kendinden menkul bir şekilde ortaya koymamıştır. Her cevabın arkasında bir yaşanmışlık, dolayısıyla insanoğlunun yaşanmışlıklarından edindiği tecrübeleri vardır. Örneğin; Papa II. Urban yaklaşık iki yüz yıl süren Haçlı Seferleri'ni başlattığı dahası günümüzde medeniyetler çatışması dendiğinde akla ilk gelen unsurlardan biri olan konuşmalarında şu ifadelere yer vermektedir:

> *Önce kendinizi düzeltin ki diğerlerine de doğruluğu gösterebilesiniz. Eğer Tanrı'nın dostları olmak istiyorsanız, onu memnun edecek şeyler yapınız. Özellikle kiliseyi ilgilendiren her şeyi kilisenin kanunlarına bırakınız. Kilisenin üzerinde otorite kurmak isteyenler cehenneme mahkûm edilecektir. Biri, bir din adamını esir ederse, biliniz ki o suçludur.*[6]

Papa II. Urban'ın konuşmalarında yer verdiği bu düşünceler bir bakıma Batı Hristiyan dünyasının, hukuki, siyasi ve dini olarak yaşaması gerektiği çizgileri belirtmektedir.

---

[4] Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek vd., (Ankara, Adres Yayınları, 2011), 21

[5] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52bs (İstanbul, BB101 Yayınları, 2016), 24

[6] Ali Çimen, *Tarihi Değiştiren Konuşmalar*, (İstanbul, Timaş Yayınları, 2020), 44

Dahası kralın ve halkın gerçekleştireceği faaliyetlerin hangi ölçüde olursa Kilise tarafından meşru kabul edileceğini ifade etmektedir. Nitekim Ortaçağ döneminde Batı'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının temelini din oluşturmaktadır.[7] Ne de olsa, her konuşmasının sonunda Papa II. Urban'ın haykırdığı gibi; "*Dieu li volt*", Tanrı bunu istemektedir.

Papa II. Urban'ın, Hristiyan dünyası üzerine gerçekleştirdiği çağrılardan yaklaşık üç asır önce, İslam inanışının temsilcileri Müslümanlar Batı'nın güney kesiminde yaklaşık yedi yüz yıl sürecek olan Emevî Devleti'nin temellerini atmışlardır. Gerek eğitim gerek hukuk gerek kültür açısından Batı'da çok geniş kökler salmış bu medeniyetin düşünürleri asırlar sonra Avrupa'nın aydınlanma döneminin de mimarları arasında gösterilecektir.[8]

Müslümanlar**,** Hz. Peygamberin veda hutbesinden sonra dünyanın dört bir yanına inançlarını götürmek için dağılmışlardır. Bu süreç o günden bugüne devam eden cihat anlayışının temellerini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere İslam fetih anlayışı her zaman öncelikle kalplere ve akla hitap etme iddiasında olmuştur. Bu anlayışla Tarık b. Ziyad, Hz. Peygamberin vefatından yetmiş dokuz yıl sonra, 711 yılında İspanyol Yahudilerinin daveti (yardım çağrısı) üzerine İber yarımadasına çıkmıştır.[9]

---

[7] Fevzi Yahşi, "Orta çağ'dan Aydınlanma Sürecine Batı'da Meşruiyet Düşüncesinin Değişim ve Dönüşümü", *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* C.16, S. 4 (2023): 1021-1022

[8] Amerikalı Bilim adamı Paul Kurtz 17 ve 18. Yüzyılın aydınlanma sürecinde İbn Rüşd'ün anahtar bir faktör olduğunu ifade etmekle birlikte modern bilimin gelişmesinde öncüdür demiştir. Bununla birlikte Butterworth din ve felsefe arasında kurduğu ilişki sebebiyle İbn Rüşd'ü aydınlanmanın öncüsü olarak ifade eder. M.R. Hayoun ise İbn Rüşd'ü Avrupa'nın manevi babaları arsında görmektedir. Bkz. Bekir Karlıağa, "Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd", *İsmek El Sanatları Dergisi*, S.17 (2014), 63-75

711 yılından itibaren yaklaşık yedi yüz elli yıl süren Batı'daki İslam medeniyeti, Hristiyan medeniyetiyle dönem dönem mücadele içerisinde olmuş, dönem dönem de sulh yoluna gitmiştir. Bunun yanı sıra siyasetin doğası gereği Müslümanlar arasındaki iç karışıklıklar da hız kesmeden devam etmiştir. İslam medeniyetinin bölgede siyasi olarak en çalkantılı dönemini oluşturan zaman dilimlerinden biri Murabıtlar[10] ve Muvahhitler[11] arasında geçen iktidar anlaşmazlığı sürecidir. Bu mücadeleyi Muvahhitler kazanmış ve yönetimi ele geçirmiştir.

Muvahhitler yönetimi ele geçirdikten tam altı yıl sonra Endülüs'ün bilge toprağı kadim şehir Kurtuba'da bir gece vakti, Doğu ve Batı düşünce geleneklerinin fikri mimarlarından, Ortaçağ'ın en büyük Aristoteles yorumcusu, alim, fakih ve siyaset teorisyeni, Batı'nın Averroes'i, Doğunun İbn Rüşd'ü, asıl adı ve künyesi; "Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el Kurtubî (hafid)", İbn Rüşd, 1126 yılında dünyaya gelmiştir.[12] Bu ismi kendisi gibi fakih ve Kadı'l Cemaa (Baş kadı) olan dedesi Ebu'l Velid Muhammed'den almıştır.[13] Dedesi gibi babası Ahmed b. Muhammed'de Kurtuba'da kadılık görevini yürütmüştür.[14] Hayatı boyunca din,

---

[9] Jeremy Black, *Kısa İspanya Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul, Say Yayınları, 2020), 39-40

[10] 11. yüzyılın ortalarında Fas topraklarında kurulan Berberi Müslüman topluluğudur.

[11] Ebu Abdullah Muhammed İbn Tümert önderliğinde 12. yüzyılda kurulan berberi topluluğudur. Selefleri Murabıtların dini uygulama ve yaklaşımlarını eleştirmiş ve farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Ayrıca araştırmamızın son bölümünde detaylı bilgi verilmiştir.

[12] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Etkileri*, (Köln, Prular Pablicatians, 2022), 21

[13] Rızaeddin Bin Fahreddin, *İslam Filozofu İbn-i Rüşd*, Haz. İlknur Kirenci, (İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 18

[14] Rızaeddin Bin Fahreddin, a.g.e, 18

felsefe, hukuk, tıp ve siyaset gibi birçok alanda eserler kaleme alan İbn Rüşd, aynı zamanda İbn Tufeyl'den sonra hükümdarın doktorluğu görevini de üstlenmiştir.[15]

İkisi de fıkıhçı olup kadılık görevinde bulunan bir baba ve dedenin soyundan gelen İbn Rüşd'ün kendisi de doktorluktan ziyade fıkıhçıdır ve dedesinin izinden gitmesiyle birlikte Endülüs'ün baş şehri Kurtuba'da baş kadılık görevine getirilmiştir. Ancak ikisinin hizmet ettiği yönetimler aynı değildir. Dede İbn Rüşd Murabıtların hizmetinde bulunmuşken torun İbn Rüşd, onların halefi olan Muvahhitler hanedanına ve bu hanedan vesilesiyle Endülüs coğrafyasına hizmet etmiştir.[16]

Siyasi tarih açısından bakıldığında İbn Rüşd'ün hayatı oldukça çalkantılı bir dönemde geçmektedir. Muvahhitler Endülüs toprakları üzerinde otoritesini tam anlamıyla oluşturabilene kadar İbn Rüşd on sekiz yaşına erişmiştir. Henüz ailesi himayesindeki eğitimi devam etmektedir. İbn Rüşd'ün ailesi, İslam hukuku alanında birçok seçkin fakih yetiştirmiştir. Dolayısıyla ailesi hem İslam fıkhı hem de eserlerinde sıklıkla vurguladığı mantık ve bilhassa kıyas konusunda derin bilgi birikimine sahiptir.[17]

Babası ve dedesinin yapmış olduğu, dolayısıyla aile geleneği haline gelen baş kadılık görevini ise Muvahhitler'in ikinci sultanı emir Ebu Yakub ile görüşmesinden sonra ilk olarak İşbiliye (Sevilla) şehrinde üstlenmiştir. Hayatının olgunluk evresi denilebilecek bir dönemde (43 yaşında) gerçekleştirilen tanışma toplantısı, dönemin büyük alimleri arasında gösterilen ve İbn Rüşd'ün hocalarından İbn Tufeyl aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Latin dünyasında Aristoteles'in en büyük yorumcusu olarak değerlendirilmesine sebebiyet veren çalışmalarına bu toplantı neticesinde başlamıştır. Birçok farklı kaynaktan aktarıldığına göre bu görüşme şu şekilde gerçekleşmiştir:

---

[15] İbn Rüşd, *Fas-ul Makal*, cev. Gürbüz Deniz (Ankara, TDV Yayınları, 2021) 13

[16] Abdulkadir Coşkun, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 11

[17] Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd*, 2bs. (İstanbul, Say yayınları, 2016), 37

Müminlerin emirinin yanına vardığımda, onu İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl beni övmeye, ailemin soyluluğundan ve eskiliğinden bahsetmeye başladı. Bana olan ihsanından dolayı hak etmekten uzak olduğum övgüler ekledi. Emir babamın adını, ailemin adını sorduktan sonra sohbete başladı: "Gökyüzü hakkında filozofların görüşü nedir?" korkuya kapıldım ve donup kaldım; cevap vermemek için bir bahane arıyordum ve hiç felsefeyle ilgilenmediğimi söyledim; İbn Tufeyl ile birlikte beni sınadıklarını bilmiyordum. Müminlerin emiri huzursuzluğumu anladı, İbn Tufeyl döndü ve bana sorduğu soruyla ilgili onunla sohbet etmeye başladı. Bunun üzerine İbn Tufeyl, Aristoteles'in, Platon'un ve diğer filozofların bu konuda söylediklerini aktardı ve ayrıca kelamcıların filozoflara karşı öne sürdükleri kanıtlamayı da açıkladı. Onda, bu konularla ilgilenen ve bütün zamanlarını buna harcayan alimlerde bile görmediğim bir hafıza gücü fark ettim. Aynı zamanda Emir beni öyle rahatlattı ki, sonunda beni de konuşturdu ve böylece felsefede neler bildiğimi gördü. Aralarından ayrıldığımda parayla, çok pahalı bir kürkle ve binekle beni ödüllendirdi.[18]

Görüşmenin ardından İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü Aristoteles'in eserlerine şerhler yapması gerektiğiyle ilgili desteklemiştir. İbn Rüşd bir yandan İşbiliye (Sevilla) kadılığı görevini üstlenirken, diğer yandan Aristoteles'in fikirleri üzerine çalışmaya başlamıştır. Ancak Kurtuba'dan uzak olduğu için gerekli kaynaklara ulaşma konusunda sorunlar yaşayan İbn Rüşd, daha sonraları tekrar İbn Tufeyl'in aracılığıyla 1171 yılında Kurtuba Baş Kadılığı görevine getirilmiştir.[19]

---

[18] Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çev. Ayşe Meral (İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021), 38

Kırklı yaşlarının ortalarında Kurtuba'ya baş kadılık göreviyle geri dönen İbn Rüşd Ebu Yakub döneminde oldukça saygınlık görmüş ve yüksek mevkilerde görev almıştır. Hayatının son dört yılına kadar Endülüs topraklarının zirvesinde gezen bir fikir olarak nitelendirebileceğimiz İbn Rüşd, ne yazık ki sebebiyle ilgili farklı yorumların olmasıyla birlikte Kurtuba'dan Merakeş'e sürgün edilmiştir. Sürgün edilme sebebiyle ilgili ortaya çıkan yorumlardan biri hükümdara karşı tavrının nezaketsiz olması, dahası bir eserinde hayvanlarla ilgili aktarım yaparken gerçekleştirdiği hareke hatasından dolayı hükümdara ve hanedana hakaretvari bir yaklaşım gösterdiği yönündedir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün sürgün edilmesindeki gerçek sebebin imanında ortaya çıkan bir zayıflamadan kaynaklı olduğu yönündeki yaklaşımlar da bulunmaktadır. Yaratıcıya olan imanında şüpheye düşülmesine sebebiyet veren yaklaşımlar ise Aristoteles'in eserlerini yorumladığı bir metinde Aristoteles'e ait olan "*Venüs gezegeni bir tanrıdır*" cümlesini kullanmasından dolayı muhalifleri tarafından manipüle edilerek eserdeki ifadenin İbn Rüşd'e ait olduğu iddiasıyla El Mansur'a şikâyet edilmesinden kaynaklıdır. Ernest Renan konuyla ilgili durum ne olursa olsun, felsefenin İbn Rüşd'ün gözden düşmesine sebebiyet verdiğini ifade etmektedir.[20]

Hayatının sürgün dönemiyle ilgili en ilginç ve üzerinde en az durulan yaklaşım ise o dönem Hristiyanlar ile mücadele içerisinde olan El Mansur'un, çevresindeki filozofları Kurtuba'nın Hristiyanlar tarafından işgaline karşı koruma amacıyla Merakeş ve farklı şehirlere gönderdiğiyle ilgilidir.[21] Yaşanan dönemin durumu dikkate alındığında bu yaklaşım da kanaatimizce yersiz bir yorum değildir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün hayatında çokça üzülmesine sebebiyet veren Kurtuba Camii'nden kovulma hadisesi de bu dönemde yaşanmıştır.[22] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün öğrencileri ve çevresi

---

[19] Muharrem Kılıç, *Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Düşüncesi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi 16. Kitap, (İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2007), 109

[20] Ernenst Renan, a.g.e, 41

[21] İbn Rüşd, *Fas-ul Makal*, çev. Gürbüz Deniz, (Ankara, TDV Yayınları, 2021), 14

tarafından saygınlığı tartışılır hale gelmiştir. Dolayısıyla muhalifleri, çevresi ve dış tehlikeye karşı İbn Rüşd, Merakeş'e göz hapsine (sürgün) gönderilmiştir diyebilmekteyiz.

Sürgün döneminden sonra Mansur'un kendisine olumlu yönde yaklaşımıyla birlikte saygınlığını tekrar kazanan İbn Rüşd, 9 Safer 595/ 10 Aralık 1198 Perşembe günü hayatını kaybetmiştir. Ölüm tarihi ile ilgili farklı rivayetler olan İbn Rüşd'ün genel olarak 1198 yılında öldüğü aktarılmaktadır. Bu aktarımın dışında bir tek Afrikalı Leo, İbn Rüşd'ün 1206 yılında öldüğünü ileri sürmüştür.[23]

Cenazesi ise önce sürgün olduğu Merakeş'e defnedilmiş aradan üç ay geçtikten sonra da Kurtuba'da bulunan aile kabristanlığına taşınmıştır.[24] Cenaze töreniyle ilgili aktarılan bir anekdot ise İslam Felsefesinin önemli isimlerinden İbn Arabi'nin Merakeş'deki törene katıldığı yönündedir. Kaynaklardan edinilen bilgilere göre İbn Arabi gördüklerini şu şekilde aktarmaktadır: "*Cenazeyi taşıyacak bineğin üzerine beden koyulduğu vakit dengelemek için diğer tarafa İbn Rüşd'ün eserleri koyuldu. O zaman anladım ki bu ölen kişi çok mühim bir insandı dünyaya geride bedeninin ağırlığı kadar ilim bırakabilmiş önemli şahsiyetti*".[25]

Özel yaşantısıyla ilgili olarak kitap okumayı ve ilim tahsil etmeyi küçük yaşlarından itibaren oldukça seven İbn Rüşd'ün hayatı boyunca yalnızca iki gece ilim ile uğraşmadığı, o gecelerin ise babasının öldüğü ve evlendiği geceler olduğu günümüze

---

[22] Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e, 26

[23] Ernest Renan, a.g.e, 43 (aktarım):

[24] Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288-292

[25] Kadir Özköse, "İbn Rüşd ile İbn Arabi Arasındaki Sessiz Diyalog -Hakikat Arayışında Felsefi Bilgi ile Tasavvufi Bilginin Karşılaşması-", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008): 182

kadar ulaşan bilgiler içerisindedir.[26] Bununla birlikte kendisi gibi fıkıh alimi evlatlarının olduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, İslam inancına sahip, Maliki fıkhına göre dünya hayatlarını idame ettiren ve bu alanda ciddi çalışmalar yapan, dahası dönemin büyük ibadethanelerinden Kurtuba Büyük Camii'nde imamlık (eğitmenlik) görevini üstlenen ve uzmanlık alanlarıyla ilgili farklı insanlara eğitim verirken aynı zamanda devlet işleriyle de ilgilenen seçkin bir aile yapısına sahip olduğu söylenebilmektedir.

Şüphesiz İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesini oluşturan başlıca etken almış olduğu eğitimdir. Endülüs'te eğitim sistemi üç aşamalı bir öğretim faaliyeti içermektedir. İlk öğretimden sonra sistemin ikinci aşamasını, "şüyuh" adı verilen müderrislerin etrafında oluşan ders halkaları teşkil etmektedir. Üçüncü aşama ise günümüzdeki yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla kıyaslanabilecek ilim yolculuklarıyla (*rahalat-ul-ilim*) tamamlanmaktadır.[27] İbn Rüşd'ün kaleme almış olduğu eserler incelendiğinde hukuk, tıp, felsefe, din ve siyaset üzerine eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dünyaya geldiği aile ortamı ve aldığı eğitimler göz önünde bulundurulduğunda bir medrese çevresinde ilk eğitimini akabinde şüyuh ve rahalat-ul-ilim eğitimlerini tamamlamıştır diyebilmekteyiz.

Babası Ahmet b. Muhammed'den aldığı[28] ilk öğrenimi fıkıh üzerindedir ve *el-Muvatta* eserini erken yaşlarında ezberlemiştir. Bilindiği üzere *el-Muvatta* Enes b. Malik'in içtihatlarını kapsayan bir hukuk kitabı niteliğindedir. Dahası bu eser dönemin başlıca kaynaklarından biridir. Nitekim *el-Muvatta*'yı bütün Endülüs öğrencileri ezberlemektedir ve hukuk Endülüs topraklarında çok ileri derecede bilinen ve

---

[26] Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e, 27

[27] Melek Şahin, "Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 44

[28] Yunus Şahbaz, Âdem Çaylak, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 11, S. 44 (2015): 88

ilgilenilen bir uzmanlık alanıdır. Öyle ki mahkemelerdeki görevli katipler dahi bu eseri çok iyi derecede bilmekte, dolayısıyla mahkemeler uzmanlık seviyesindeki hukukçulardan meydana gelmektedir. Bununla birlikte Kadı'l Cemaa herhangi bir konu da Emir hazretlerine *el-Muvatta* eserindeki içtihatlar üzerinden danışmanlık yapmaktadır.[29]

Hakikate varma yöntemi olarak benimsediği felsefe ve akli ilimler alanında Ebu Mervan Abdülmelik b. Muhammed'den öğrenim gören İbn Rüşd, tıp ve matematik alanlarında Cüryül el Belensi'den eğitim almıştır. Ebu Cafer b. Harun et- Tercali'den ise tekraren tıp ve felsefe eğitimi görmüştür. Bununla birlikte Ebu Mervan b. Hazbul'dan ise ayrı bir tıp eğitimi almıştır.[30]

İbn Rüşd'ün siyaset üzerine ayrı bir eğitim aldığıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak siyasetle ilgili eseri incelendiğinde İslam felsefesinin öncüsü Farabi'den etkilendiği açık bir şekilde görülmektedir. Siyaseti, ahlak düşüncesiyle bir gören İbn Rüşd'ün, Platon'un *Devlet* (*Cumhuriyet)* eserine yazmış olduğu şerh; *Siyasete Dair Temel Bilgiler* kitabındaki Erdemli ve Erdemli olmayan şehirler aktarımı Farabi'nin el-*Medinetü'l Fazıla* eseriyle birçok noktada benzerlik göstermektedir.

İbn Rüşd üzerine gerçekleştirilen biyografi çalışmalarında sıklıkla değinilen Baş Kadılık (Kad'ıl Cemaa) makamı, Endülüs devlet sisteminde bizzat emir ya da onun vekaletiyle yetkilendirdiği kadılar vasıtasıyla yürütülen adli teşkilattan sorumlu kurumsal pozisyonu ifade etmektedir. Dolayısıyla Kadi'l-Cemaa makamı adli teşkilatın içerisinde bulunan hakimlerin üzerinde konumlandırılmaktadır.[31] Bunun yanı sıra Kadi'l Cemaa makamı Abbasiler dönemindeki "Kadı'l Kudatlık" makamıyla

[29] Melek Şahin, a.g.e, s39

[30] Muharrem Kılıç, İbn Rüşd, s62-63

[31] Melek Şahin, a.g.e, s33

aynı işleve sahiptir.[32] İslam yargı sistemi ise yapı ve işleyişi açısından İslam hukukunda devletin bağımsız bir organı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Endülüs Devletinde yargı sistemi merkezi idarenin müdahalesini önleyecek şekilde bağımsız bir organ olarak yer alır. Dolayısıyla gerektiği taktirde yürütmenin işleyişini etkileyecek şekilde işleyen bir hukuk sistemi ve baş kadılık makamı bulunmaktadır. Dahası baş kadı yürütmeyle ilgili önemli toplantılara ve protokole emir ile katılmaktadır.

İbn Rüşd'ün hayatının zor yılları olarak nitelendirebileceğimiz göz hapsi dönemi için şöyle bir parantez açmak hayatını ve siyasi etkisini anlayabilme açısından fayda sağlayacaktır: Hayatındaki sürgün dönemi Ebu Yakup Yusuf'tan sonra Emir olan El Mansur dönemindedir. El Mansur, Yakup Yusuf kadar entelektüel birikime sahip biri değildir. Ancak askeri alanda daha yeteneklidir. Dönemin dikkat çeken detayı ise sıklıkla Mansur'un ikametinin değişmesidir. Dolayısıyla devletin yürütme işleri Mansur'dan ziyade baş şehirde bulunan atanmış bürokratlar aracılığıyla yapılmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün yargılanma süreci bittiğinde Mansur kendisini saygın bir şekilde karşılamış ve övgülerle kendisinden söz etmiştir. Dahası halk tarafından Merakeş baş kadılığına getirilmesi gündeme gelmiştir.[33]

Hugh Kennedy, *Endülüs, İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi* adlı çalışmasında dönemle ilgili siyasi açıdan şu bilgileri aktarmaktadır: "*Mansur, 14 nisanda Sevilla'dan ayrıldı ve Kurtuba'ya gitti. Burada erzak toplama ve stok yapmak için bir süre kaldı. Ayrıca Avveroes'in mahkemesi ve sürgünüyle de ilgileniyordu.*"[34] Dolayısıyla Mansur'un Kurtuba'ya asıl geliş sebebi erzak sıkıntısından kaynaklanmaktadır. Daha sonra ise İbn Rüşd'ün mahkemesiyle ilgili şu ifadeye yer vermektedir: "*Averroes'i Kurtuba halkı inançsızlıkla suçluyordu. Mansur bu davayı*

---

[32] Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-225

[33] Rızaeddin Bin Fahreddin, a.g.e, 74

[34] Hugh Kenndy, *Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, çev. Ayşenur Demir, 2bs. (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020), 262

muhtemelen, Endülüs'ün muhafazakâr dini liderlerine gelenekçi olduğunu kanıtlamak ve insanları cihada heveslendirmek için takip ediyordu."[35] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün sürgün edilmesinin asıl nedeni siyasi açıdan önemlidir ve Mansur siyasi olarak destek göreceği kanısıyla o dönem felsefe kitaplarını yasaklamıştır, dahası İbn Rüşd ve diğer filozofları sürgün etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün sürgün edilmesinin ve felsefe kitaplarının yasaklanmasının asıl sebebi felsefeye olan karşıtlıktan ziyade dönemin siyasal süreçlerinin ortaya çıkardığı sonuçlardır diyebilmekteyiz. Nitekim göz hapsi ve yasaklama dönemi çok uzun sürmemiştir.

Hayatının son yıllarında muhalifleri tarafından çokça eleştirilere maruz bırakılan İbn Rüşd, felsefe ve din ilişkileri üzerine yapmış olduğu yorumlar ve kendisinin ifadesi olmayan tanımların manipüle edilmesi sonucunda inançsız olarak nitelendirilerek[36] Ortaçağ düşünce dünyasında uzunca bir süre yanlış değerlendirmelere maruz bırakılmıştır.

Modern dönemle birlikte düşünceleri daha çok felsefe ve din ilişkileri çerçevesinde değerlendirilen İbn Rüşd, Siyaset Bilimi alanında Platon'un *Devlet* (Cumhuriyet) adlı eserine bir şerh olarak kaleme aldığı *Cevami'u Siyase li Eflatun* eseriyle bilinmektedir. Bir Aristoteles yorumcusu olmasına karşın Platon'un siyasi düşüncelerine şerh yapmasının sebebini dönemin imkanları ölçüsünde Aristoteles'in *Politika* eserine ulaşamadığını ifade ederek açıklık getirmektedir. Ancak siyasi fikirlerini eserinin birinci bölümünde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki düşünceleriyle temellendirmektedir. Araştırmamız İbn Rüşd'ün siyasete dair görüşlerini aktardığı *Cevami'u Siyase li Eflatun* adlı eserindeki fikirleriyle ortaya çıkan meşruiyet anlayışını konu edinmektedir.

---

[35] Hugh Kennedy, a.g.e, 263

[36] Ernenst Renan, a.g.e, s 209-2015

1.1. Araştırmanın Amacı

Meşruiyet, sosyal bilimler literatüründe en çok tartışılan konular arasında olmasıyla birlikte içeriği, unsurları ve siyasal sistem üzerindeki etkileri açısından genel bir uzlaşıya varılmamış kavramlardandır.[37] Alman sosyolog Max Weber'in geleneksel, karizmatik ve yasal/rasyonel olarak otorite bağlamında üç kaynakla ele aldığı meşruiyet[38] siyaset biliminin tartışılan ve güncelliğini koruyan en önemli olgularındandır. Dahası Max Weber'in kaynaklandırdığı tipolojisinden farklı olarak David Easton, Bertrand Russell, Dolf Strenberger, Ernest Galler, Thomas Luckman gibi teorisyenlerin tipolojileri de bulunmaktadır.

Ortaçağ döneminde ise Batı'da siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı temelde din olmuştur.[39] Başka bir deyişle Ortaçağ'da iktidara meşruiyet sağlayan kaynak kutsallık olarak adlandırabileceğimiz yaratıcının koyduğuna inanılan kuralları uyguluyor oluşudur.[40] Klasik dönem meşruiyet kaynakları arasında gösterilen din, mitoloji, gelenek ve karizma uzunca bir süre siyasal düşüncenin ana omurgasını oluşturmaktadır.[41] Bununla birlikte Ortaçağ dönemindeki meşruiyet anlayışı Batı

---

[37] Levent Gönenç, "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 50, S. 1 (2001): 131

[38] Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. Bahadır Akın, 10bs. (Ankara, Adres Yayınları, 2023), 35

[39] Fevzi Yahşi, "Orta çağ'dan Aydınlanma Sürecine Batı'da Meşruiyet Düşüncesinin Değişim ve Dönüşümü", *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* C.16, S. 4 (2023): 1020–1036

[39] Halis Çetin, "Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 15

(Hristiyan) toplumları özelinde benimsenmesiyle birlikte Doğu (İslam ve öteki doğu) toplumları özelinde de benimsenmiştir.[42]

Sanayi Devrimiyle bireyci, kapitalist akla, bilgiye vurgu yapan Aydınlanma düşüncesi Batı'da Kilise'nin otoritesine karşı çıkıp bunun yerine doğanın ve aklın otoritesini koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla vahiy, otorite ve gelenek meşruiyeti zemininden, birey, bilgi ve akıl meşruiyeti zeminine geçiş dönemin belirgin özelliği olmuştur.[43] Bu bağlamda Ortaçağ Avrupası'nda başlayan Aydınlanma hareketi sanat, din, ekonomi alanlarında etkili olmasından ziyade sonuçları itibariyle siyasal alanda ciddi bir şekilde etkisini göstermiştir.

Hayatının önemli bir bölümünü İslam araştırmalarıyla geçiren Fransız düşünür Henry Corbin, İbn Rüşd'ün, "*Ey insanlar! Sizin ilahi dediğinizin yanlış olduğunu söylemiyorum, fakat, ben beşerî ilmin alimiyim, söylediğim budur*" sözüne atıfta bulunarak, "*İbn Rüşd işte tam bu sözdedir ve insanlığın Rönesans ile belirlenen gelişmesi de buradan kaynaklanmaktadır*" diyerek Batı'da aydınlanmanın yolunu İbn Rüşd'ün, felsefe-din çözümlemesinin açtığını söylemiştir.[44] Din ve felsefe arasındaki çözümlemenin anahtar faktörünü ise İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesi oluşturmaktadır.[45] Araştırmamızın amacı ise İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesindeki meşruiyetin kaynaklarını tespit etmek, dahası Erdemli Devlet olarak aktarımını yaptığı siyasi organizasyonu meşru kabul etmesindeki unsurları incelemek ve bununla birlikte

---

[41] Munci Kapani, a.g.e, 78-79

[42] Alaaddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde, İlk çağ'da, Orta çağ'da ve Yeni çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş*, 11.bs. (Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 207

[43] Fevzi Yahşi, a.g.e, 1030

[44] İdris Koloğlu, "Batı Aydınlanmasının Öncüsü İbn Rüşd'ün Siyaset ve Yönetim Düşüncesi", *Ombudsman Akademik*, S. 19 (2023): 249 (aktarım)

[45] Lokman Çilingir, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 64 (2016): 31-60

Bozuk Devlet yapısı olarak nitelendirdiği rejim sistemlerinin meşru kabul etmediği yönlerini araştırmaktır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Araştırmamızı İbn Rüşd'ün siyasal düşünceleri özelinde yapmamızın iki ana nedeni bulunmaktadır. Birincisi, İbn Rüşd dendiği zaman genel bir kanı olarak Aristoteles'i kutsayan ve bu doğrultuda siyaset düşüncesini geliştirdiği yanılgısıdır. İbn Rüşd'ün siyaset anlayışını öğrendiğimiz *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde Aristoteles ve Platon'a eleştirel bir yaklaşım içerisindeyken İslam filozoflarından *Farabi*'nin etkisindedir. İkinci olarak ise İbn Rüşd yaşamış olduğu dönemde Endülüs Devleti'nin baş kadılığı (Kad'ıl Cemaa) gibi önemli bir siyasi makamda bulunmasına rağmen içerisinde bulunduğu devlet sistemini de eleştirmektedir. Bu bağlamda Batı ve İslam siyaset düşüncesini bütüncül olarak ele almış ve yorumlamıştır. Dolayısıyla her iki siyasal düşüncenin de gelişmesine katkısı olmuştur.

Araştırmamıza özgün değer katan en önemli husus ise İbn Rüşd'ün kaleme aldığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde modern siyaset biliminde olduğu gibi devletin temel yapısını, ortaya çıkış nedenlerini, ahlaki temellerini, siyasi toplumları ahlaki açıdan meşru kılan nedenleri, siyaset bilimi açısından iyi ile kötü toplum arasındaki farklılıkları, siyasi toplumlarda insanları birbirine bağlayan bağları konu edinip anlamaya çalışması ve bunları yaparken Batı ve İslam düşünce geleneklerine ve yaşanmışlıklarına eleştirel bakabilmesi dolayısıyla bütüncül bir bakış açısıyla her iki medeniyetin de tecrübelerini dikkate alarak siyasal düşüncelerine katkıda bulunabilmesidir.[46] Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün siyasi düşünceleri özelinde meşruiyetin incelenmesi açısından araştırmamız özgün bir değere sahiptir.

---

[46] Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi: Eflatun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün yorumu*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2009), 12

1.3. Araştırmanın Problemi

Siyaset, kurumsal bir yapı, idari bir mekanizma ya da süreci ifade etmek için kullanılan bir kavram iken, siyasal siyaseti de içerisinde barındıracak şekilde toplumun bütüncül olarak farklı değer alanlarını da kapsayarak kurucu boyuttaki rejimi ifade etmektedir.[47] İbn Rüşd'ün devlet, din, toplum, iktidar, ahlak açısından düşünceleri oldukça incelenmiş olsa da siyasal meşruiyet bağlamında bütünü kapsayacak şekilde değerlendirilen bir çalışma ne yazık ki bulunmamaktadır. Meşruluğun, siyasi açıdan, siyaset, devlet ve iktidar kavramlarıyla ayrı tutulmayacak şekilde incelenmesi gerektiği ise genel kabul görmüş bir düşüncedir. Ancak günümüze kadar gerçekleştirilen siyasal meşruiyet çalışmalarında ya İslam düşüncesini benimseyen filozofların ya da Batı düşüncesini benimseyen düşünürlerin meşruiyeti yorumlama ve algılama biçimleri ele alınmıştır. Bu bağlamda ortaya konan araştırmalar tek yönlü bir bakış açısıyla ele alınmasından dolayı siyasal meşruiyet üzerinde genel ve eksik bir kanı oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu doğrultuda "Siyasal meşruiyet nedir?" "İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Erdemli ve Erdemli olmayan devlet türlerinin meşruiyet kaynakları nelerdir?", "İbn Rüşd kendine özgü bir meşruiyet tipolojisi oluşturabilmiş midir?" gibi sorulara araştırmamızda cevap aranmaktadır.

1.4. Araştırmanın Argümanları

Araştırmamız iki ana argüman üzerine inşa edilmektedir. Bu argümanlar şu şekildedir:

1. Kaynakları, tanımları ve tipolojileri incelendiğinde meşruiyet hukuki boyutuyla anlamlandırılmasından ziyade politik bir anlamı ifade etmektedir. İktidar ve Devlet olguları üzerinde siyasal boyutu ele alındığında ise referans alma pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Devleti yöneten siyasi iktidarın aldığı kararların toplum nezdinde kabul görmesinin başlıca sebebi alınan kararların toplumun inandığı

[47] Ahmet Okumuş, *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, Ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, (Ankara, İlem Kitaplığı, 2018), 362

kaynaklara dayandırdığı referanslarıdır. Bu doğrultuda meşruiyet "dikey" (devlet, iktidar, toplum) yönde toplum üzerinde oluşan bir otoriteyi ifade etmektedir.

2. İbn Rüşd'ün Erdemli Devlet yapısındaki meşruiyet zemini Hz. Peygamber ve dört halife dönemini Erdemli Devlet olarak işaret etmesinden dolayı kutsallıktır. Ancak yaşamış olduğu dönemin aksine Erdemli Devlet sisteminde iktidara meşruiyet kazandıracak unsurlar akıl, bilim ve eğitimdir. Bu bağlamda kurucu meşruiyet unsuru olarak kutsallığı görürken, iktidarın almış olduğu kararlara toplumun rıza göstermesi için alınan kararların akli unsurlar ve bilimsel metot ile alınması gerektiğini ifade etmektedir. Dahası alınacak kararların toplum tarafından kabul görmesi için eğitim ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyet tipolojisi dikey yönden ziyade "yatay" eksende gelişmektedir.

1.5. Araştırmanın Literatür Değerlendirmesi

Türkiye'de siyasal meşruiyet bağlamında gerçekleştirilen çalışmalar incelendiğinde genel olarak iki eğilimin yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi siyasal meşruiyeti kavramsal çerçevede tipolojiler üzerinden değerlendiren çalışmalar ikincisi ise siyasal meşruiyeti tarih içerisinde yaşamış önemli düşünürlerin fikirleri çerçevesinde ele alan araştırmalardır. Siyasal meşruiyeti kavramsal çerçevede tipolojiler üzerinden değerlendiren çalışmalardan biri Cemil Oktay tarafından yapılmıştır. Oktay siyasal meşruiyet Max Weber'in ideal tipoloji olarak ortaya koyduğu, geleneksel, yasal/ussal ve karizmatik meşruiyet bağlamında incelemiş ve meşruiyetin siyasetin her evresinde bulunduğuyla ilgili önemli tespitlerde yapmıştır.[48]

Oktay'ın bu çalışması bizim gerçekleştirdiğimiz araştırmaya uygun bir yönteme sahip değildir ve meşruiyeti yalnızca Weber'in tipolojisiyle sınırlı tutmuştur.[49] Weber bilindiği üzere siyaseti bir emir verme ve itaat etme düzleminde düşünmektedir. Bu

[48] Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, (İstanbul, Alfa Yayınları 2003), v, sunuş

[49] Cemil Oktay, a.g.e, 8-12

noktada ifade etmek gerekir ki Türkiye'de siyasal meşruiyet üzerine yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalar genel olarak Weber ve Easton'un tipolojileri çerçevesindeki yaklaşımları kapsamaktadır.

Mümtaz'er Türköne, *Siyaset* adlı eserinde "*meşruiyet bir iktidarın rızaya dayanmasıdır*" şeklinde bir tanım yaparak[50] Weber ve Easton'un meşruiyet tipolojilerini, Jean Bodin'in "Egemenlik" düşüncesiyle birlikte incelemiştir. Türköne bu çalışmasında meşruiyetin kaynağı, güvenliği, eşitliği ve özgürlüğü teminat altına almak için egemenle halk arasında varsayılan toplum sözleşmesi olduğunu ifade ederek meşruiyet krizlerinin modern demokrasilerin en önemli sorunu olduğu tespitinde bulunmuştur.[51] Bu sorunların ise bireyin güçsüzlük duygusu ile siyasi sisteme yabancılaşması ve siyasal sistemin toplumun değişen talepleri ve arayışları karşısında cevap vermekte zorlanması şekilde iki kaynaktan ortaya çıktığını ifade etmektedir.[52]

Ahmet Şenol Ok, *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı* başlıklı Doktora tezinde, meşruiyet kavramının etimolojik kökeni, önemi, kavramın siyasal evriminin dönüm noktalarını, ilk ve Ortaçağ da meşruiyetin nasıl algılandığını, tarihsel arka planda devlet ve meşruiyetin kesiştiği dönemleri ve bu bağlamda klasik ve modern dönemde ortaya konan meşruiyet sınıflandırmalarını incelemiştir. Ok, çalışmasında meşruiyet tiplerini tarihsel açıdan, ilahi (modern öncesi), laik(modern) ve post-modern olarak, dayandırdığı gerekçeler açısından ise "dışşal" ve "içsel" ölçütlere bağlayan gerekçeler olarak tespit etmektedir.[53] Bunun yanı sıra "*meşruiyet*

---

[50] Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, (İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2012), 50

[51] Mümtaz'er Türköne, a.g.e, 51

[52] Mümtaz'er Türköne, a.g.e, 53

[53] Ahmet Şenol Ok, "Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 169-182

kavramının dikkate alınmaksızın siyaset biliminin temel objesi olan devlet olgusunun açıklanmasının mümkün olmayacağını" ifade etmiştir.[54]

Halis Çetin, *Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları* başlıklı Doktora tezinde, meşruiyet ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi, kurucu meşruiyet geleneğinin siyasal iktidar tarafından meşrulaştırma aracı olarak nasıl kullandığını ifade ederek, din, gelenek, mitoloji ve ideoloji fonksiyonlarının meşruiyet üzerindeki etkisini incelemektedir. Çetin, çalışmasında hem tarihsel hem de teorik olarak çatallaşan iki meşruiyet çizgisinin var olduğunu bunlardan birincisinin hegemonik siyasal iktidar dünyasını diğerinin ise evrensel özgürlük ilkesinin yol gösterici ile düzenlenen ve sınırlandıran siyasal düzenler olduğunu ifade etmektedir.[55] Bu bağlamda çalışmada totaliter ve otoriter siyasal sistem ile liberal düzeni dayandırdıkları meşruiyet yasası açısından karşılaştırmıştır.

Siyasal meşruiyeti, tarih içerisinde yaşamış önemli şahsiyetlerin düşünceleriyle birlikte inceleyen çalışmalarda dikkate değerdir. Sinan Karaca, *Thomas Hobbes ve Jean Jacques Rousseau'da Meşruiyet ve Kamusal Alan* başlıklı Yüksek Lisans tezinde Hobbes'un ve Rousseau'nun siyasal düşüncelerini "doğa durumu" ve "eşitsizlik" doğrultusunda devletin ortaya çıkış aşamasını incelemiştir. Karaca, çalışmasında, Hobbes'un meşruiyeti insan doğasından hareketle güçlü devlet yapısıyla temellendirdiğini, Rousseau'nun ise meşruiyeti, genel iradeye dayandırdığını tespit etmiştir.[56]

---

[54] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 3

[55] Halis Çetin, "Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 2-3

Halil İbrahim Karatoprak, *John Locke'da Siyasal Meşruiyet* başlıklı Yüksek Lisans tezinde, "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi bağlamında Locke'un meşruiyet anlayışının aynı zamanda anayasal iktidarın temellerini oluşturduğunu tespit etmiş ve Locke'a göre iktidarın hangi temeller üzerinde kendi varlığını meşru kılabileceğini aksi takdirde ise toplumun devrim hakkını iktidarın nasıl dizginleyeceğini incelemiştir.

Kamber Çakır, *Maverdi'nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu* başlıklı Yüksek Lisans tezinde Maverdi'nin insan, tarih, siyaset, devlet ve ekonomi anlayışı bağlamında siyasal meşruiyet ve adalet düşüncesini incelemiştir. Çakır, Maverdi'nin yaşamış olduğu dönemde siyasi ve sosyal çevreye cevap vermek ve adalet için çalışan bir entelektüel olduğunu belirterek amacına ulaşmak için siyasi iktidarın meşruluğunu bir anahtar faktör olarak gördüğünü ifade etmektedir.[57] Bu çalışmaların her biri bizim planladığımız yapıyı andıran çalışmalardır. Ancak araştırmaların birçoğu meşruiyeti kavramsal olarak genel bir değerlendirmeyle sınırlı tutmaktadır.

Yukarıda verilmeye çalışılan analizlerden hareketle meşruiyet ile ilgili yapılan çalışmaların genelde birkaç noktada yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Birincisi bu çalışmalar meşruiyet sınıflandırmalarını sınırlı sayıda örneklem üzerinden incelemektedir. İkincisi yapılan araştırmalar ağırlık olarak Batı siyasal düşüncesinin gelişimini sağlayan düşünürler çerçevesinde ele almaktadır. İslam siyaset düşüncesini benimseyen şahsiyetlerin görüşlerini konu alan çalışmalarda ise tek yönlü olarak "İslam-Adalet" perspektifiyle değerlendirme yapılmaktadır ve eleştirel bir yöntemle değerlendirilmemiştir. Son olarak Batı ve İslam düşünce dünyasının önemli şahsiyetlerinin görüşlerini karşılaştırmalı olarak "çatışma" perspektifiyle ele alan araştırmalar da bulunmaktadır. Bu doğrultuda siyasal meşruiyeti, tüm yönleriyle ele

[56] Sinan Karaca, "Thomas Hobbes ve Jean Jacques Rousseau'da Meşruiyet ve Kamusal Alan", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 85

[57] Kamber Çakır, "Maverdi'nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), v, özet

alıp Batı ve İslam medeniyetlerine eleştirel bir şekilde bakabilmiş, objektif bir düşünürün siyaset anlayışında nasıl temellendirildiğinin incelenmesine ilişkin önemli bir boşluğun olduğu anlaşılmaktadır. Alaeddin Şenel, "*Siyasi Düşünceler Tarihi*" eserinde Orta çağ dönemiyle ilgili olarak "*Doğu ve Batı düşünüşleri, tarihte daha önce hiçbir zaman ortaçağda olduğu kadar birbirine benzememiştir*" ifadesine yer vermektedir.[58] Bu bağlamda Batı ve İslam medeniyetlerinin düşünce dünyasını "bütüncül" şekilde ele alacak siyasal meşruiyet özelinde bir çalışmaya ciddi anlamda ihtiyaç vardır. Araştırmamız temel olarak bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

1.6. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakların İnşa Süreci

Çalışmamızda araştırmanın amacına hizmet edecek şekilde nitel yöntem benimsenerek araştırma kapsamındaki elde edilen verilerin derinlemesine incelenmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla siyasal meşruiyet ve İbn Rüşd üzerine elde edilen veriler bir araya getirilerek genel bir yargıya varılmaya çalışılacağı için birincil ve ikincil kaynaklar derlenerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem için literatür taraması, tarihi nitelik taşıyan belgeler, konuyla ilgili yazılmış kitaplar, akademik bildiriler, dergiler, makaleler ve İbn Rüşd'ün kaleme adlığı eserler çalışmanın sacayaklarını oluşturacaktır.

Araştırmamızda öncelikle meşruiyetin kavramsal boyutu tartışılarak, siyasal açıdan önemi, tarihi süreç içerisinde uğradığı anlam değişiklikleri, klasik ve modern meşruiyet kaynakları ve siyaset bilimcilerin oluşturduğu tipolojiler incelenerek siyasal meşruiyetin ne ifade ettiği ve bir tipolojinin nasıl oluştuğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın ikinci ana bölümünde teorik çerçeve oluşturularak siyasal meşruiyet kavramı, kavramın önemi ve tarihi arka planı, meşruiyet tipolojileri, klasik ve modern meşruiyet kaynakları üzerinde durulmuştur.

---

[58] Alaaddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde, İlk çağ'da, Orta çağ'da ve Yeni çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş*, 11.bs. (Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 208

Araştırmamızda ikinci olarak İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesindeki erdemli yönetici ve erdemli devlet yapısının nasıl şekillendiği ve bu şekillenmenin meşruiyet bağlamında hangi zemin üzerinde inşa edildiğine yoğunlaşılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın üçüncü ana bölümünde İbn Rüşd'ün eserleri, eserlerini oluştururken kullandığı yöntem ve İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesini anlayabilme adına İbn Rüşd'ün birey, toplum ve siyaset anlayışı üzerinde tespitler yapılmıştır.

Araştırmamızın son bölümünde ise İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesindeki Bozuk Devlet türleri üzerinde tespitler yapılarak siyasal meşruiyet bağlamında bozuk rejim türlerini neden meşru görmediği üzerine yoğunlaşılmıştır. Dolayısıyla siyasal düşüncesindeki meşruiyet kaynakları ve bu kaynaklar sebebiyle ortaya çıkan tipolojisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.7. Araştırmanın Sınırları

Araştırmamız, İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyeti incelemesi açısından filozofun tıp, hukuk, ya da felsefi görüşlerini aktardığı eserlerinden ziyade siyasi düşüncelerinin aktardığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* çalışmasındaki görüşleri üzerinedir. *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinin tercümeleri İbranice, İngilizce, Latince ve Arapça olarak günümüze gelmiştir. Ancak eser üzerine yapılan son tercüme faaliyeti olması ve diğer dillere yapılan çeviriler esnasında ortaya çıkan farklı anlam ve görüşleri mukayeseli değerlendirmesi açısından Muharrem Hilmi Özev'in Türkçe tercümesi araştırmamızda temel kaynak olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte gerek görüldüğü taktirde eserin diğer diller üzerine yapılmış tercümelerinden ve araştırmamızın amacına hizmet edecek şekilde İbn Rüşd'ün farklı bilim dallarıyla ilgili çalışmalarından faydalanılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASAL MEŞRUİYET

İnsanlık tarihi boyunca bütün toplum yapılarında mutlaka siyasi bir örgütlenme meydana gelmiştir. Bu örgütlenme içerisinde ise karar alma, emir verme ve toplum üzerinde hüküm sürme gücüne sahip kişi ya da kişiler var olmuşlardır. Toplum üzerinde hüküm süren ve karar alan kişiler siyaset bilimi tarafından iktidar olarak adlandırılmıştır. Siyasi örgütlenmeyi yöneten iktidarın ortaya çıkmasıyla birlikte iktidarın almış olduğu kararlara neden uyulması gerektiği sorusu siyaset tarihinin en önemli sorularından biri haline gelmiştir. Toplum iktidarın almış olduğu kararlara neden uymalıdır? Siyaset Bilimi adına bu soruya geleneksel dönemde de modern dönemde de birçok düşünür ve teorisyen cevap bulmaya çalışmıştır. Günümüzde gelinen nihai anlayış ise iktidar toplum tarafından meşru görülen kararlar aldığı sürece almış olduğu kararlara ve vermiş olduğu emirlere uyulmalıdır şeklinde cevap buluyor olsa da meşruluğun ne olduğu, meşruiyet dendiğinde siyasal olarak ne anlaşılması gerektiği ve yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde neye tekabül ettiği sorularının cevabı henüz muğlaklığını korumaktadır. Siyasal meşruiyetin yöneten ve yönetilen açısından neye tekabül ettiğini tespit etmek aynı zamanda kurulan siyasal sistemin dahası sistem içerisindeki hiyerarşide iktidarın ve iktidarın yönettiği devletin anlaşılması açısından en önemli mihenk taşlarından birini tespit etmek ve anlaşılmasını kolaylaştırmak olacaktır. Bu noktada öncelikli olarak meşruiyet kavramının ne ifade ettiğini anlamaya çalışmak araştırmamızın ana konusu olan İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyetin temellerini doğru tahlil etmemiz açısından elzemdir.

2.1. Meşruiyet Kavramının Kelime Kökeni

Meşruiyet kavramı TDK sözlüğünde "*yasaya, dine ve kamu vicdanına uygun olan*" şeklinde tanımlanmaktadır.[59] Türkçe kullanım şekli ilk defa İskenderiye'de 1387 yılında Berke Fakih[60] tarafından kaleme alınan "*İrşad'ül-Mülük ve's-Selatin*"[61] adlı eserde "*itü yinur canavarnı meşru boğuzlamak birle eti yenir hayvanın şeriata uygun boğazlamakla*" cümlesindedir. Meşruiyet kavramının zıttı "*gayr-i meşru*" meşru olmayan şeklinde kullanımı ise 1901 yılında Şemsettin Sami[62] tarafından yazılan "*Kamus-ı Türki*" sözlüğünde "*gayr-i meşru, na'meşru: şer'en caiz olmayan*" şekliyle ifade edilmektedir.[63]

Arapça fıkhi hükümlerin Kıpçak Türkçesinde doğru anlaşılabilmesi için kaleme alınan "*Melik ve Sultanlara Doğru Yolu Gösterme*" başlıklı eserde Türkçeye çevrilen meşruiyet kelimesinin anlamı Arap dilinde "şera'a" fiil kökü olarak, "*çıkarmak, vazetmek, koymak, plan yapmak, tasarlamak*" demektir. Arapça kullanımında "şera'a" kökünden türeyen "şerian" sözcüğü "*yol, tarik, cadde, şehir içinde anayol*" anlamına gelir ve hüküm koymak anlamını ifade etmektedir.[64] Meşru'a kavramı, fiil kökünden

---

[59] İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü 2 (K-Z)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988), s1545

[60] Tam adı, Berke İbn Kanduz İbn İdgü Fakih'dir. İskenderiye'de hüküm süren Emir'in isteği üzerine bu eseri yazmıştır. Detaylı bilgi için bakınız: Fulya Akman, "İrşadü'l-Mülük ve's-Selatin, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/irsadu-l-muluk-ve-s-selatin [18.12.2024]

[61] Eser'in Türkçe anlamı "*Melik ve sultanlara doğru yolu gösterme*"dir.

[62] Arnavut asıllı Osmanlı yazarıdır. Bunun yanı sıra ilk Türkçe Roman olan Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat'ı da kaleme alan kişidir. Kamus-I Türki modern anlamda ilk geniş kapsamlı Türkçe sözlüktür.

[63] Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, (İstanbul, Alfa Yayınları, 2021), 726

[64] Talat Uçman, *Arapça-Türkçe, Türkçe Arapça Sözlük*, (Ankara: Kervan Yayınları, 2013), 244

türetilen nesne kalıbıdır ve "*kanuni, meşru, hukuki, izinli, ruhsatlı*" anlamına gelmektedir.[65]

Meşruiyet kavramının Batı dillerinde yaygın olarak kullanılan İngilizcedeki karşılığı ise Latincedeki "*legitimus*" ve "*legitimatio*" kelimelerinden türetilen "*legitimacy*" ve "*legitimation*"dır.[66] Batı'da kullanımın orijinal kökeni, kral veya kraliçenin "*meşru doğum*" nedeniyle tahta çıkmasını ifade etmektedir.[67] Kelimenin Latince kökeni olan "*legitimus*" Roma İmparatorluğunda "*geçerli, yasaya uygun*" anlamında kullanılmıştır.[68]

Ancak Türkçede yasaya uygunluk anlamında Fransızca kökenli "*legal*" sözcüğü bulunmaktadır. Türkçe "*legal*" kelimesi "*yasal*" anlamında kullanılırken "*illegal*" kelimesi ise "*yasadışı*" olanı ifade etmektedir.[69] Sözcük Fransızcaya Latince aynı anlamı taşıyan "*legalis*" kelimesinden gelmektedir. Latince "*lex, leg*", "*yasa, yükümlülük*" sözcüğünden +alis son ekiyle türetilmiştir.[70] Bunun yanı sıra Almancada "*yasal*" olarak "*legal*" sözcüğü kullanılmaktadır. Ancak "*hukuki geçerlilik*" anlamı "*Rechtsultig*" sözcüğüyle karşılık bulmaktadır.[71] Dolayısıyla legal kelimesi sadece

---

[65] Ahmet Şenol Ok, "Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 18

[66] Halis Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu, İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi SBSF Dergisi*, C. 58, S. 3 (2003): 66

[67] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, s18

[68] Bekir Fatih Bilgi, "İslamiyet Öncesi Türk Devlet Geleneğinde Meşruiyet Anlayışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayramı Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023), 8

[69] "Legal" Nişanyan Sözlük, https://www.nisanyansozluk.com/kelime/legal [15.12.2024]

[70] "Legal", Etimoloji Türkçe, https://www.etimolojiturkce.com/kelime/legal [20.12.2024]

İngilizce anlamıyla değil, günümüzde Fransızca, Almanca ve Türkçe anlamalarında da görüldüğü gibi "*yasa, yasaya uygunluk, yükümlülük*" anlamını taşımaktadır.

Siyasi açıdan meşruluğu incelediğimizde ilk olarak hukuki boyutuyla değerlendirilip kullanılması yaygın bir anlayıştır. Ancak, yasallık (kanunilik) kavramı ile meşruluk kavramını birbirinden ayırmak gerekir.[72] Meşruiyet, bir düşünce ve eylemin dayandığı kaynak ve bu kaynağa ulaştıran yol, yöntem ve araçları çağrıştırmakla birlikte düşünce ve davranışların belirlenen amaçlara uygunluk kriterini de göstermektedir.[73] Bu bağlamda meşruiyet kavramı hukukiliği aşan bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla meşruiyetin anlamı hukukiliği de içerisine alacak şekilde alınacak bir karara ya da bu kararın uygulanmasındaki toplumun rıza göstermesini sağlayacak referansa denk gelmektedir.

Türkçeye Fransızcadan geçen "*Referans*" kelimesinin anlamı "*tavsiye mektubu, kaynak, tavsiye ve karşılaştırma için başlangıç kabul edilen nokta veya yer*" anlamlarını taşımaktadır. Bu sözcük Latince "*referentia*", "*geri-taşıma*" sözcüğünden alıntıdır. Latince fiil "*ferre, lotus*", "*getirmek, taşımak*" fiilinden türetilmiştir. Kullanımın Türkçeye geçişi ise "*reference*", "*başvuru*" sözcüğünden alıntıdır.[74] Taşımak anlamında "*fertilite*" kelimesi Fransızca kökenlidir, Fransızca kökeni ise "*doğurganlık, bereket*" anlamındaki Latince "*ferlitas*" sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin Latince kökeni "*ferre" getirmek, ürün vermek, doğurmak*" fiilinden türetilmiştir.[75]

---

[71] "Legal" Pons, https://tr.pons.com/%C3%A7eviri2/almancat%C3%BCrk%C3%A7e/Rechtsultig [21.12.2024]

[72] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52bs (İstanbul, BB101 Yayınları, 2016), 92

[73] Halis Çetin, a.g.e, 55

[74] "Referans", TDK Sözlük, https://sozluk.gov.tr/referans [22.12.2024]

İngilizcede "*referance*" kelimesinin genel kullanım şekli ise "*credentials*" sözcüğüdür. "*Her credantials as a journalist were perfect"* cümlesinde görüldüğü gibi getirilen referansın karşı taraf açısından geçerliliği ve inanılırlığı önem taşımaktadır.[76]

Bununla birlikte Almancada referans kelimesinin eş anlamlısı olarak karşımıza "*Literaturhinweis*" sözcüğü çıkmaktadır. Akademik çalışmalardaki kullanım şekliyle literatür taramasının amacı ispatlanması gereken teze kaynak göstermek için "*atıf*" yapılabilir olmasıdır. Yani karşı tarafı ikna etmek ve inandırmak amacı taşımaktadır. Ayrıca "*Referenz*" sözcüğü Alman dilinde "*tavsiye mektubu*" anlamında kullanılmaktadır.[77] Bununla birlikte meşruiyet kavramının anlamı iktidarın almış olduğu kararlara toplum tarafından neden rıza gösterildiğini ifade eder. Bu bağlamda Türkçe, Almanca, İngilizce, Fransızca ve Arapça dillerinde "*kaynak, yapılabilirlik, tavsiye mektubu, atıf, yol, başvuru*" sözcükleriyle birbirine bağlantılı aynı anlamı ifade etmesinden dahası karşı tarafın ikna edilmesine sebebiyet gösterilen anlamı taşımasından dolayı "*referans*" kelimesi meşruiyetin siyasi bağlamını ifade etmektedir diyebilmekteyiz.

2.2. Siyasal Meşruiyetin Önemi

Tarih içerisinde hiçbir iktidar devamlılığını yalnızca güç kullanarak sağlayamamıştır. Alınan kararlar, koyulan kanunlar ve uygulanan pratikler mutlak suretle bir gerekçeye dayandırılmak mecburiyetindedir. Başka bir deyişle "*devlet ya da değil bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir yasaya bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi yoktur.*"[78]

---

[75] "Referans", Etimoloji Türkçe, https://www.etimolojiturkce.com/kelime/referans [23.12.2024]

[76] "Referans", Tureng Sözlük, https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/referans [23.12.2024]

[77] "Referans", Bab.la https://tr.bab.la/sozluk/turkce-almanca/referans [24.12.2024]

[78] Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç*, (İstanbul, AFA yayınları, 1991), İstanbul, 7

Toplum tarafından kabul görmüş inançlar, semboller ve değerler, toplumun içerisinde bulunduğu sistem hakkında düşüncelerini ve sistemin getirdiği süreçlerle ilgili tutumlarını, dahası bu sistemi yasal ya da meşru olarak görüp görmediklerini belirler.[79] Dolayısıyla meşruiyet iktidar ve toplum arasındaki prensiplerin ne olduğu açıklığa kavuşturur.

Siyasal sistem içerisinde toplum, iktidarın belirlenen prensiplere sadık kaldığını ve bu çerçevede karar aldığına inandığı ölçüde iktidarın kararlarına uyma eğilimi gösterir. Dahası toplum tarafından bu kararlara uymak doğal ve gerekli sayılır. Dolayısıyla "*meşruluk, siyasal alanda iktidarın sağlanması ve elde tutulması bakımından en önemli faktörlerden biridir*."[80] Bu bağlamda iktidarın almış olduğu kararların toplum tarafından meşru görülmesi için bu kararların toplum tarafından kabul gören, yasal, dini ya da vicdani prensiplere uyması gerekir. Nitekim siyasi iktidar, bir yasa veya yasalara, dine veya din temelli değerlere, tabii olarak kamu vicdanının oluruna sahipse meşru bir iktidardır.[81]

2.3. Egemenlik ve Laiklik Bağlamında Siyasal Meşruiyetin Tarihi Arka Planı

Ortaçağ siyasal yapısında din, siyasi iktidarın toplum tarafından kabul görmesinin biricik unsuru olarak baş göstermektedir. Bilgi, sanat, eğitim, ekonomi gibi unsurlarda olduğu gibi siyasetin ve toplumu yönetmenin tek referans kaynağı olarak Tanrı ve Tanrı'nın yeryüzündeki elçilerinin koyduğu kurallar geçerlidir. İktidar, Tanrı adına karar alır, Tanrı adına fetihler yapar, Tanrı adına kurallar koyar ve Tanrıya ibadet edercesine toplum tarafından bu kurallara uyulur. Bu durum Batı siyasal yapısında olduğu kadar Doğu siyasal yapısında da aynı şekildedir.

---

[79] Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek vd., (Ankara, Adres Yayınları, 2011), 263

[80] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52bs (İstanbul, BB101 Yayınları, 2016), 95

[81] Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, (İstanbul, Alfa Yayınları 2003), 8

Hristiyanlık öncesi Batı'daki ekonomik ve sosyal düzenin bir araya getirdiği siyasal yapı Hristiyanlıkla birlikte yönetme hakkının referansının şiddetli bir şekilde tartışılmaya başlanmasına ve zamanla "*kutsallık*" dışı "*laik*" bir siyasi anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Şöyle ki Hz. İsa'dan yaklaşık yüz yıl sonra Aziz Pavlus'un dini görüşlerini aktarma adına Batı'ya gönderdiği mektuplarda açıkça iktidarın kaynağını Tanrı olarak göstermesiyle "*omnis potestas a deo*" (bütün iktidarlar Tanrıdan gelir) başka bir deyişle iktidarın yönetme gücünün Tanrı'dan kaynaklandığını ifade etmesiyle siyasal yapıda kutsallık ve dini kaynaklı bir yönetme hakkı anlayışı ortaya çıkmıştır.[82] Başka bir deyişle toplum üzerindeki yönetme hakkının, topluma adalet sağlamanın ve insanların huzur içerisinde yaşamasının tek kaynağının kutsal olan yaratıcıdan geldiğini savunan bu anlayış Batı siyasal düşüncesinin en belirgin hatlarından birini inşa etmeye başlamıştır.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı ancak Kutsal Roma'nın kurulmadığı daha çık bir ifadeyle siyasal bir otorite boşluğu yaşandığı zaman dilimi içerisinde kendilerini Roma imparatorlarının devamcısı olarak gören papalar, Bizans imparatorları ile bir iktidar mücadelesi içerisine girmiştir. Bu mücadelenin içerisinde Kilise'nin imtiyazlarını koruma amacı güderek egemenlik alanlarını belirleme adına Papa I. Gelasius (492-496) "*Çifte Kılıçlar*" teorisini savunmuştur.[83] Gelasius siyasal anlayışında dünyevi konularda imparatorların, uhrevi konularda ise papaların otorite olması gerektiğini düşünerek yeni bir siyasal meşruiyet kaynağı oluşturmaya çalışmıştır.

---

[82] Haşim Özpolat, "Tanrının Siyasetinden Siyasetin Tanrısına, Egemenlik Kuramının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Araştırmaları Dergisi*, C. 23, S. 2 (2017): 147

[83] Alaaddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde, İlk çağ'da, Orta çağ'da ve Yeni çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş*, 11.bs. (Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 248

Çifte kılıçlar teorisine göre yaratıcı olan kutsal güç Hz. İsa'ya biri dünyevi otoriteyi sağlaması diğeri de uhrevi otoriteyi sağlaması adına iki kılıç vermiştir.[84] Dolayısıyla uhrevi konulardaki otoriteyi temsil eden kılıç papalara, dünyevi konulardaki otoriteyi temsil eden kılıç ise imparatorlara yönetme hakkı tanıyarak siyasal otoritenin referansını oluşturmaktadır.[85] Ancak bu teoriye göre iki farklı otoriteyi temsil eden referans sahipleri birbirlerinin egemenlik alanlarına müdahale etmemelidir. Bu bağlamda Batı siyasal düşüncesindeki meşruiyet ayrılığının önemli dönüm noktalarından biri çifte kılıçlar teorisidir, ancak iktidarın otorite sağlamadaki referansı henüz dünyevi konularda da uhrevi konularda da tek ve kutsal olan bir kaynaktan sağlandığı için kutsallık henüz egemenliğin tek referans kaynağı olarak kabul edilmektedir.

Batı Romanın yıkıldığı ilk yıllarda egemenlik konusunda daha temkinli bir tavır içerisinde olan Papalık, zamanla dünyevi otorite konusunda da daha etkili olmayı hedeflemiştir. Şöyle ki Papa 7. Gregorius (1073-1085) Kilise'nin görevinin yalnızca insanların inanış konusundaki uhrevi değerlerini korumak ve kollamak olmadığını, aksine dinin emri gereği Hristiyan olmayanlarında bu inanışa kazandırılması gerektiğini, dolayısıyla Kilisenin uhrevi otoritede olduğu kadar dünyevi otoritenin de gerçek sahibi olduğunu savunmuştur.[86] Otoritenin kimde olması gerektiği, dahası iktidar gücünün hangi kaynaktan referans alınarak kullanılmasının gerektiği tartışmaları Batı siyasal düşüncesinde 16 ve 17. yüzyıllara kadar şiddetli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Dahası 16. yüzyıla kadar Kilise'nin otoritesini genişletme fikrine karşı İbn Rüşdçüler fikirsel anlamda oldukça etkin olmuşlardır. İbn Rüşd'ün din ve felsefe ilişkisi üzerine fikirleri Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki bir grup akademisyen tarafından oldukça benimsenmiştir. Bu bağlamda dönemin Paris

[84] Alaaddin Şenel, a.g.e, 248

[85] Alaaddin Şenel, a.g.e, 248

[86] Cemal Bali Akal (Der.), "*Devlet Kuramı*, (Ankara, Dost Kirabevi, 2000), 215-243

Üniversitesinin akademisyenleri Latin İbn Rüşdçüler ya da Radikal İbn Rüşdçüler olarak anılmaktadır.[87]

Latin İbn Rüşdçülerin Kilise ve Krallık arasındaki egemenlik mücadelesine ilişkin Kilise'nin, Krallık tarafından denetlenmesi ve dünyevi bir kurum olarak algılanması gerektiğine dair görüşleri[88] 13. ve 16. yüzyıllar arasında İbn Rüşd'ün fikirlerinin Kilise tarafından büyük bir tehlike olarak görülmesine sebebiyet vermiştir.[89] Dolayısıyla İbn Rüşd'ün fikirlerine karşı Hristiyan dünyasında karşı fikir hareketleri başlatılmıştır. Dahası Paris konsili 1209 yılında İbn Rüşd'ün *Tabiat* ve *Metafizik* şerhlerini yasaklamıştır.[90] Bu bağlamda Batı'da yönetme hakkının referansı baskılar, yasaklar ve Kilise'nin tehditlerinden dolayı 16. yüzyıla kadar kutsal olanın dışarısına çıkarılamamış, egemen olan ve otorite sahibi olan, başka bir deyişle güç sahibinin tek meşru kaynağı din ve Tanrı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

16. ve 17. yüzyıllar şüphesiz Batı siyasal düşüncesinin meşruiyet anlayışı açısından en önemli kırılma noktasını oluşturmaktadır. Machiavelli'nin iktidarın otoritesinin Tanrı kaynaklı değil kuvvet kaynaklı olduğunu düşünmesi, Bodin'in devlete ilk kez bir işleyiş olarak görmesi ve sözleşme teorilerinin benimsenmesi toplum tarafından zamanla "*laik*" bir siyasal anlayışın benimsenmesinin temellerini oluşturacaktır. Bu doğrultuda siyasal meşruiyet anlayışı kutsaldan alınan referansla uygulanan siyasal

---

[87] İdris Koloğlu, "Batı Aydınlanmasının Öncüsü İbn Rüşd'ün Siyaset ve Yönetim Düşüncesi", *Ombudsman Akademik*, S. 19 (2023): 256-257

[88] Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2015), 263

[89] Süleyman Dönmez, "İslam Felsefesinin 13. Yüzyıl Latin Ortaçağa Etkisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 16-17 Kasım 2013, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2013), 7-8

[90] Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, 6bs. (İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2015), 177

pratikler çerçevesinde değil kutsal dışı kuvvet odaklı ve insan kaynaklı siyasal pratikler çerçevesinde şekillenmeye başlamıştır.

Machiavelli (1469-1527) *Hükümdar* adlı eserinde iktidarın otorite hakkını Tanrı kaynaklı değil kuvvet kaynaklı olduğunu savunmuştur.[91] Hükümdarın insani öz istekleri ve düşüncesiyle oluşturduğu yönetim şekli her ne kadar tam anlamıyla bir devlet sistematiği ortaya çıkarmasa da kutsallık dışı bir siyasal anlayışın ilk temsilcisi ve modern devletin kurulmasının başlangıç noktası olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Kutsallık ya da Tanrı kaynaklı yönetim şeklinin ortadan kalkması ise siyasal meşruiyetin en belirgin sebebini oluşturan istikrar konusunda bir boşluk oluşmasına sebebiyet vermiştir.[92] Bu bağlamda her hükümdar değişikliğinde kendi istek ve anlayışına göre yönetimi farklı biçimde şekillendireceği için devlet sisteminde bir istikrar sorunu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Machiavelli'nin Tanrı'nın dışında bulduğu "*kuvvet*" kaynağı istikrar unsurunun eksikliği sebebiyle kutsaldan alınan meşruiyeti tam anlamıyla ortadan kaldırabilmiş değildir.

Kuvvet kaynaklı yönetim anlayışındaki istikrar boşluğunu ise "*Devlet, aile ve ailelerin ortak çıkarlarının egemen güç ve adaletle yönetilmesidir*" tanımlamasıyla Jean Bodin (1530-1596) gidermiştir. Bu tanımlamayla birlikte devlete bir işleyiş kazandırmasının yanı sıra devlet işleyişinin, başka bir deyişle "*hiyerarşi*"sinin en üst noktasına "*egemen olan*" anlayışını yerleştirmesiyle hem istikrar sorununu ortadan kaldırmış hem de hüküm ya da karar verme mekanizmasını bu işleyişin içerisinde konumlandırabilmiştir. Çünkü Bodin'e göre egemenlik, mutlak ve sürekli olan güçtür.[93] Bu bağlamda Machiavelli'deki istikrar sorunu ortadan kalkmış ve egemen

---

[91] Halis Çetin," Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 3, S. 2 (2002): 1-16

[92] Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç yüzü*, (Ankara, Dost Kitabevi, 2021), 65

[93] Jean Bodin, *Egemenlik Üzerine*, çev. Reha Kuldaşlı, (İstanbul, Timaş Yayınları, 2024), 37

olanın mutlak güç sahibi olması sebebiyle Tanrı'nın koyduğu kanunların istikrarı, devletin koyduğu kanunların istikrarına aktarılmıştır denilebilir.

Devletin bir işleyiş ve egemenliğin mutlak güç unsuru haline dönüşmesiyle birlikte sözleşme teorilerinin de etkisiyle siyasal meşruiyet anlayışı zamanla kademeli olarak demokratikleşerek "egemenlik, iktidarın tek meşru kaynağı olarak halka aittir" düşüncesine evirilmiş ve halk egemenliği anlayışıyla eşleşmiştir.[94] Bu bağlamda Tanrı kaynaklı siyasal otorite düşüncesi, insan ve doğa kaynaklı (laik) siyasal otorite düşüncesine "*güç*" ve "*egemenlik*" unsurlarının birbirilerini tamamlamasıyla geçiş yapmıştır.

İnsan ve doğa durumunu inceleyen sözleşme teorisyeni Thomas Hobbes (1588-1679) *Leviathan* adlı eserinde doğa durumundaki insanların eşit olduğunu ve bu eşitlik sebebiyle herhangi bir menfaat söz konusu olduğunda insanlar arasında bir güvensizlik ortamı oluşacağını ve bu güvensizlik ortamının da mutlak suretle çatışma ve kaosa yol açacağını ileri sürmüştür.[95] Dolayısıyla kaos ortamından çıkmak için insanlar kendi aralarında bir sözleşme yaparak herkesin eşit olduğu ve kuralların olmadığı halden egemenin üstün olduğu ve kuralları koyduğu medeni hale geçiş yapmıştır.

Siyasal meşruiyet açısından *Leviathan*'ın dolayısıyla Hobbes'un önemi devletin oluşum sürecine kutsallık ya da Tanrı dışında bir hikâye ile yaklaşmasıdır. Toplum üzerindeki otorite sahibi güç insanların doğa durumunda karşılaştıkları dünyevi sorunları aşmak için kendilerinin var ettikleri bir medeniyettir ve oluşturulan medeniyet meşruiyet kaynağını dünyevi bir mekanizmadan almaktadır. Bu doğrultuda modern devlet meşruiyetini, güçlü bir toplumsal yapı oluşturabilmesi bakımından

---

[94] Ahmet Şenol Ok, "Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 17

[95] Thomas Hobbes*, Leviathan*, Çev. Akın Emre Pilgir, (İstanbul, Can Yayınları, 2024), 132

insan doğasındaki çatışmacı yapının ortadan kalkması için oluşturulan sözleşme temelinden almaktadır.

Modern devletin meşruiyet kaynağını sözleşme temelinden alan bir diğer düşünür ise Jean Jacques Rousseau'dur. Genel irade teorisiyle birlikte Hobbes'tan farklı olarak devleti toplum ile özdeşleştirmiştir. Her ne kadar Rousseau'dan önce Montesquieu ve Diderot genel irade teorisini siyasal alanda kullanmış olsa da Rousseau ikisinden de farklı olarak belirli bir ulus için kullanmıştır. Bu bağlamda genel irade yalnızca toplumu değil ulus üstü bir anlamı da ifade etmektedir. Dolayısıyla Rousseau'da siyasal meşruiyetin kaynağı birey, kutsal ya da tüm insanlık değil, bireyin kendi refahı ve saadeti için haklarını devrettiği demokratik yapıdır. Nitekim "*egemen olan halktır, devlet özü gereği demokratiktir*."[96]

Rousseau'nun siyasal anlayışında Hobbes'tan farklı olan bir diğer konu ise Hobbes mutlak monarşi yanlısıyken, Rousseau'nun Cumhuriyet yanlısı olmasıdır.[97] Başka bir deyişle yönetim hakkını kutsaldan alan monarşinin yerine insan ve doğa durumundan alan sözleşme temelinde oluşturulan laik bir anayasa ve laik anayasadaki hükümleri uygulayacak siyasi iktidar gücü Rousseau için gerçekleşebilir. Bunun yanı sıra Rousseau'daki eksiklik uygulamada karşılaşılacak olan doğrudan demokrasi savunusudur. Bu noktadaki çıkmazı ise bir din adamı olan Emmanuel Sieyes aşacaktır. Sieyes'e göre, halk, ulus ya da toplum soyut bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla fikirlerini ifade etme konusunda somut bir şekilde dile getirmesi mümkün değildir. Toplum adına somut bir şekilde toplumun belirleyeceği temsilciler ise bu sorunu aşmanın ve uygulamadaki imkânsızlığı ortadan kaldırmanın yolu olacaktır.[98] Başka bir

---

[96] Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2015), 569

[97] Sinan Karaca, "Thomas Hobbes ve Jean Jacques Rousseau'da Meşruiyet ve Kamusal Alan", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 65-74

deyişle egemenin kaynağının ulus olduğunu fakat bunun ancak temsilciler yoluyla mümkün olacağını söyleyerek Rousseau'daki fiili imkansızlığı ortadan kaldırıp ulus egemenliği düşüncesine reel bir karşılık kazandırmıştır.[99]

Batı siyasal tarihinde çok uzun bir zaman dilimini kapsayan egemenlik ve laiklik bağlamında siyasal meşruiyet düşüncesindeki farklılaşma ve bu farklılaşmayla birlikte aydınlanma döneminin etkisiyle Fransız İhtilaline doğru giden süreç şekillenmiştir. 14 Eylül 1791'de Fransa'da Kral tarafından onaylanan Anayasada yasama yetkisi ulusal meclise, yürütme yetkisi ise krala verilmektedir. Ancak Kralın yalnızca veto hakkı bulunmaktadır ve bir kanun vetoya rağmen meclis tarafından kabul edildiği taktirde yürürlüğü girecektir. Fransa'da artık yeni bir dönem başlamış, "*meşruti monarşi*" rejimi yürürlüğe girmiştir. Fransız devrimi ve anayasasının dayandığı tek anlayış ise ulus egemenliği anlayışı olmuştur. Kısa bir süre içerisinde bütün dünya devletlerini kapsayacak şekilde oluşturulan anayasal devlet anlayışının temelinde ise ulus egemenliğinin meşruiyeti vardır. Nitekim "*Modern Batı sürecinde Laikleşme diye adlandırılan süreç sonunda (kutsaldan) boşalan tahta devleti oturtmaktır*."[100] Bu bağlamda "*XIX. asrın sorunu ekonomik kaynakların yeniden dağılımı değil eski rejimin yerine getirilen rejimin meşruiyet sistemini ikame edememe sorunu*" olduğunu belirtmek gerekir.[101] Meşruiyet meselesi böylesine önemli bir dönemde siyaset, hukuk, ekonomi vb. farklı alanların gündemine girmiştir. Çünkü her ilke gibi meşruiyet de yitirildikçe kendini hissettirmektedir.[102]

---

[98] Mehmet Ali Ağaoğulları, a.g.e, 602

[99] Mehmet Ali Ağaoğulları, a.g.e, 616

[100] M. Hilmi Özev, "Meşruiyet Kavramının Dönüşümü", *Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni*, S.57 (2005): 88

[101] Şerif Mardin, *Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması: Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, (İstanbul, Metis Yayınları, 1994), 10

[102] Ahmet Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, S. 8 (2000): 106

2.4. Meşruiyet Kavramına İlişkin Düşünceler ve Tanımlar

19. yüzyıla kadar gerçekleşen tarihi gelişmeler ve siyasal olarak ortaya çıkan meşruiyet sorununun kavramsal boyutu yapılan çalışmalar neticesinde toplumun bütün kesimlerinde zamanla kullanılmaya sebebiyet vermiştir. Nitekim siyasi boyuttan ekonomik alana, hukuki boyuttan gündelik kullanıma kadar meşruiyet kavramı yaşamış olduğumuz dönemde oldukça sık bir şekilde kullanılmaktadır.

Gündelik yaşam içerisinde kavramın kullanım şekli daha çok zıddını ifade eden anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, bir gönül birlikteliğini ifade ederken "meşru ilişkileri var" şeklinde bir kullanım görülmemektedir. Ancak yasak bir ilişki yaşandığı taktirde bu durum "gayr-i meşru ilişki" şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı şekilde bir ticari faaliyeti ifade ederken "*meşru ticarethane*" ya da "*meşru kazanç*" şeklinde bir ifade kullanılmamaktadır. Ancak yasal ya da dinen uygun olmayan ticari bir faaliyeti ifade ederken "*gayr-i meşru kazanç*" olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda günlük kullanımda mükemmel bir şekilde anlaşılır olmasıyla birlikte meşruiyet toplumsal boyutta belli bir yönetim içindekilerce geniş ölçüde kabul edilebilir bir aktivite ve inanca işaret eder.[103]

Hukuk ve siyaset bilimi açısından her ne kadar modern dönemle birlikte ayrımın yapılması zor olsa da her iki alanda da meşruluğun politik anlamıyla kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin, Alman sosyolog Max Weber (1864-1920) devlet ve bürokrasinin yapılarını incelediği çalışmalarında yönetme hakkını "*otorite*" ve "*meşruiyet*" bağlamında açıklamaktadır. Weber için meşruiyet, toplum üzerindeki otoriteyi sağlayan gücü elinde bulunduran egemenin toplum tarafından onaylanmış, kabul edilmiş, başka bir deyişle benimsenmiş halini ifade eder.[104] Dolayısıyla

---

[103] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 13

[104] Nafız Tok, Vedat Koçal, "Siyasal İktidarın Weberyen Meşruiyet Kaynakları Açısından Bir Adalet ve Kalkınma Partisi Analizi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 4 (2013): 102-103

meşruluk; egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmelerini sağlayan bir gerekçedir.[105]

Weber'den sonra meşruiyet düşüncesine önemli katkılar sağlayan S. M. Lipset (1922-2006) *Siyasal İnsan* adlı çalışmasında demokratik sistemlerin oluşmasını sağlayan temel şartları incelemiştir. Lipset'e göre demokrasi yalnızca huzurlu bir toplumda ortaya çıkmaktan ziyade çatışma ve kutuplaşmaların olduğu toplumlarda da ortaya çıkabilir.[106] Demokrasinin istikrarı ise yalnızca ekonomik gelişmeler ile değil aynı zamanda siyasal sistemin etkililiği ve meşruluğuna da dayanmaktadır. Etkililik, sistem içerisindeki "*silahlı kuvvetler*" ve "*iş çevreleri*" gibi güçlü grupların görev saydığı durumları yerine getirme derecesiyle ilgiliyken meşruluk ise "*sistemin, var olan siyasal kurumların topluma en uygun kurumlar olduğu inancını aşılamak ve yaşatma yeteniyle ilgilidir*."[107] Dolayısıyla meşruiyet siyasal kurumların doğruluğunun herkes tarafından kabul edildiği bir siyasal formül ya da inançtır.[108]

Meşruiyete Weberyen tarzda yaklaşan bir diğer siyaset bilimci ise David Easton'dur (1917-2014), Ancak Easton, Lipset'ten farklı olarak meşruiyeti "inanç" unsuruyla değil "destek" unsuruyla açıklamaya çalışmıştır.[109] Şöyle ki Easton'a göre meşruiyet siyasal sistemin herhangi bir unsuruna yöneltilen bir tür destekleyici duyguyu ifade eder.[110] Bu bakış açısı ilk bakışta farklı bir yaklaşım gibi görünse de aslında Lipset'i

---

[105] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yyınları, 1993), 80

[106] Pınar Ebe, "Siyasal İnsan Perspektifinden Demokrasi ve Ekonomik İlişkisi", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, C. 2, S. 2 (2019): 117-126

[107] S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çeviri Mete Tuncay, (Ankara, Teori Yayınları, 1986), 59 (a.b.)

[108] S. M. Lipset, a.g.e. 25

[109] Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, (İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2012), 47-63

[110] David Easton, "A Re-Assessment of the Concept of Political Support", *British Journal of Political Science*, S. 5, (1975): 451

tamamlayan bir niteliktedir. Şöyle ki destek unsuru meşruiyet kavramına ilişkin "inanç" unsurunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle meşruiyetin gözlemlenebilen boyutunu ifade eder. Dolayısıyla Easton'un tanımı toplumun meşruiyet anlayışının somutlaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.[111]

Meşruiyete yönelik Weberyen yaklaşımlara alternatif düşünceler ise neo-marksistler tarafından ileri sürülmüştür.[112] Gramsci öncülüğündeki post-modern Marksistler, Lipset'e paralel olarak kapitalizmin, "*siyasal destek temin etme yeteneği*" sayesinde meşruiyet sağladığını kabul eder. Örneğin Frankfurt okulundan Habermas, meşruiyeti oluşturmayı sağlayan demokratik süreç, partiler arası rekabet, refah ve toplumsal reformların üzerinde durmuştur.[113] Bu bağlamda meşruluk, bir siyasi düzenin tanınma ve kabul görme ehliyetidir[114] ve modern dünyada ortaya çıkan meşruiyet krizlerini ortadan kaldırmak ancak demokratik sistemlerle mümkündür.[115]

Demokrasi alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan siyaset bilimci Robert Dahl (1915-2014) açısından meşruiyet bir "*sarnıç*"a benzetilmektedir. Sarnıç belirli bir seviyenin altına düştüğünde siyasi iktidarın varlığı ve devamlılığı tehlikeye girerken belirli bir seviyenin üzerindeyken bu tehlike ortadan kalkmaktadır.[116]

---

[111] Levent Gönenç, "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 50, S. 1 (2001): 137

[112] Andrew Heywood, *Siyaset*, Çeviri Zeynep Kopuzlu, (Ankara, Adres Yayınları, 2011), 280

[113] Namık Kemal Öztürk, Ahmet Şenol Ok, "Siyasal Meşruiyet Düşüncesinin Evrimi", *Türk İdare Dergisi*, S. 484 (2017): 297

[114] Abdulvahap Coşkun, "Ulus-Devlet Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 34

[115] N.k. Öztürk, A.Ş. Ok, a.g.e, s297

[116] Abdulvahap Coşkun, a.g.e, s 22

Modern devletin gelişim süreçlerini sosyolojik bir perspektif ile inceleyen Gianfranco Poggi için meşruiyet, koşulsuz bir alışıla gelmişlik ya da bireysel menfaat hesaplarıyla değil, itaat etmenin doğru olduğu inancıyla otoriteye karşı biat edilmesidir.[117] Dolayısıyla her yönetim sistemi, emirlerine ahlaksal bir sorumluluk özelliği kazandırmalı ve itaat edenler tarafından ortak paylaşılacak bir zihniyet oluşturmalıdır.[118]

Çağdaş Türk siyaset bilimciler ise meşruiyeti rıza unsuruyla ele almışlardır ve bir inanç meselesi olduğu yönünde ortak kanaatleri mevcuttur. Cemil Oktay'a göre meşruiyet şiddet kullanarak değil, rıza üzerine kendini kabul ettirmedir.[119] Başka bir deyişle bir iktidarın rızaya dayanmasını ifade etmektedir.[120] Dolayısıyla iktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşrudur.[121] Bu bağlamda siyasi iktidarın varlık sebebinin yönetilenler için makul bir anlama kavuşturulması ve halkın rızasına dayandırılmasıdır. Dahası "meşruiyet siyasal iktidarın varlık sebebi ve devam etmesinin tek güvencesidir".[122]

2.5. Siyasal Meşruiyet Tipolojileri

Siyasal olarak farklı meşruiyet tanımlamaları olduğu gibi birden fazla tipolojiden de bahsetmek mümkündür. Meşruiyet tipolojileri incelendiğinde ise temelde iki farklı tipoloji olduğu görülmektedir. Örneğin, Max Weber'in meşruiyet tipolojisi karizmatik, geleneksel ve yasal/rasyonel olmak üzere üç farklı referans kaynağından otorite

---

[117] Abdulvahap Coşkun, a.g.e, s 22

[118] Gianfranco Poggi, Çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak, *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, (İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019) 122

[119] Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, (İstanbul, Alfa Yayınları 2003), 7

[120] Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, (İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2012), 50

[121] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52bs (İstanbul, BB101 Yayınları, 2016), 78

[122] Halis Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 58, S. 3 (2003): 62

hakkını almaktadır. Buna paralel olarak Easton'un tipolojisi ise ideolojik, yaygın destek ve liderin özellikleri olarak üç farklı kaynaktan yönetme hakkının referansını almaktadır. Buna karşılık Dolf Sternberger tipolojisini Aşkın/Kutsal meşruiyet ve sivil meşruiyet olmak üzere iki farklı referans kaynağıyla meşruiyet tipolojisini oluşturmuştur. Bu bağlamda tipoloji örnekleri esas yönüyle birlikte usul yönünden de farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Weber ve devamında Easton'un oluşturduğu üç farklı referans kaynağından bir araya getirilen meşruiyet tipolojileri ile Dolf Sternberger'in oluşturduğu iki farklı referans kaynağından bir araya getirdiği meşruiyet tipolojisi arasında hem esas hem de usul yönünden farklılıklar bulunmaktadır. Dahası Weberyen meşruiyet tipolojileri yasallığı bir meşruiyet kaynağı olarak görmekteyken Sternberger'in tipolojisinde yasallık meşruiyetin referansı şeklinde temellendirilmiştir.

2.5.1. Max Weber'in Meşruiyet Tipolojisi

Sosyolog ve siyaset kuramcı Max Weber, iktidarı, ibireylere baş eğdirmek ve onları istemedikleri şeyleri dahi yapmaya zorlayabilme gücü olarak tanımlamaktadır.[123] Bir emir, karşısındakine biat ödevi oluşturuyor ise bu otoritedir. Otorite ise meşruluğa dayanır.[124] Weber "iktidarı, meşru ve meşru olmayan iktidar şeklinde ikiye ayırarak, rızaya dayalı olan kısmına meşru iktidar anlamında *otorite* adını vermektedir."[125] Dolayısıyla meşruiyet kavramını "*bir düzenin mensuplarının ekseriyetince rıza görmesi ve bağlayıcı olarak kabul edilmesi*" olarak tanımlamıştır.[126] Çalışmalarında geleneksel, karizmatik ve yasal/rasyonel olarak üç referans noktasıyla açıkladığı meşruiyet kaynakları şu şekildedir:

---

[123] Gürbüz Özdemir, "Weberyen Anlamda Türklerde Otorite ve Meşruiyet İlişkisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, C. 9, S. 2 (2014): 69-90

[124] Namık Kemal Öztürk, *Yönetim: Temel Kavramları ve Uygulamalar*, (Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları, 2015), 61

[125] Gürbüz Özdemir, a.g.e, s74

[126] Max Weber, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul, Yarın Yayınları, 2019) 108

2.5.1.1. Geleneksel Meşruiyet

Weber'in geleneksel meşruiyet kaynağı, geçmişten gelen -daima var olan- kural ve görüşlerin kutsallığını öne sürerek meşruluk anlayışını destekleyen ve bu görüşlere inanılan egemenliği ifade eder. Bu egemenlik anlayışına göre gücü elinde bulunduran otorite bir üst amir değil bir efendidir.[127] Dolayısıyla bu egemenlik türünde kanunlara ve otorite sahiplerinin konumlarından ziyade güç sahibinin şahsına karşı bir itaat söz konusudur.[128]

Geleneksel meşruiyetin en açık örneği aile içindeki erkeğin ya da köleler üzerindeki efendinin hakimiyetini ifade eden patriarkalizm ve bir grubun içerisinde öne çıkmış yaşlıların yönetimini ifade eden gerontokrasi de gözlemlenmektedir.[129] Bunun yanı sıra geleneksel meşruiyet anlayışının en belirgin özelliği ise siyasi iktidarın hükümlerine uymanın, temellerini hatırlanmayacak kadar eski zamanlardan beri uyulan düşünce ve pratikleri dolayısıyla gelenekleri oluşturuyor olmasıdır.[130] Dahası uyma aileden ve atalardan devralınmış bir mirası sürdürme işidir. Bu sürdürme aynı zamanda dinsellik ve kutsallık içerir.[131] Francis Fukuyama *Güven* adlı eserinde, geleneğin güven oluşturma gücüne işaret etmektedir. Toplumun yıllarca oluşturduğu güveni sağlayan gelenekleri sürdürmek siyasi iktidarların dayandığı zemini

---

[127] Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. Bahadır Akın, (Ankara, Adres Yayınları, 2023) 55

[128] Münci Kapani, a.g.e, 100

[129] Andrew Heywood, a.g.e, 277

[130] Ahmet Şenol Ok, "Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 11

[131] Cemil Oktay, a.g.e, 11

göstermektedir. Bu bağlamda sürekliliğe, yani bir toplumsal geleneğe dayanmak itaati sağlamak için güçlü bir gerekçedir.[132]

Geleneksel yönetimlerde, erk 'in iktidara gelme metodu seçime dayanmaz. Toplum içerisinde en ihtiyar birey olmak veya veraset gibi usuller, gelenekler çerçevesinde iktidar olmanın ve onun meşruiyetini sağlamanın başlıca yöntemleridir. Bu bağlamda yönetim anlayışında, bireylerin vatandaş kimliği de bulunmaz. Dolayısıyla bireyler, iktidarın uyruğundan ziyade uşaklarını oluşturur.[133]

2.5.1.2. Karizmatik Meşruiyet

Weber'in karizmatik meşruiyet kaynağına göre toplum içerisinde bir bireyin, toplumun diğer kesimlerinden ya da bireylerinden farklı olarak ortaya çıkan liderin kutsallığı ve o liderin emirlerinin de kendisi gibi kutsal olarak algılanıp uyulmasına dayanmaktadır. Başka bir deyişle karizmatik meşruiyet kaynağında iktidarın meşruluğu bir liderin olağan üstü sayılan niteliklerine dayanmaktadır.[134]

Karizma sözcüğü Yunancada anlamı "Tanrının lütfu" veya "lütuf" demektir. Dini önderlere Tanrı tarafından verilen bir lütuf olan "karizma" ile bireyin sahip olduğu ya da sahip olduğuna inanılan diğer insanlardan üstün olma özelliklerini ifade eder. Bu bağlamda iktidara sahip olan kişi meşruluğunu bu özelliklerden almaktadır. Dolayısıyla meşruluğu sağlayan bu özelliklerin en belirleyici yönü "*istisna*", "*sıradışı*" ve "*alışılmamış kural dışı*" olmasıdır. Bunun yanı sıra karizmatik meşruiyetin en zayıf yönü ise bu özelliklerin kanıtının uzun süre görülmemesi dolayısıyla Tanrı'nın ya da sihirli ve karanlık güçlerin lideri terk ettiği düşüncesinin ortaya çıkmasıdır. Nitekim

[132] Mümtaz'er Türköne, a.g.e, 55

[133] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 126

[134] Münci Kapani, a.g.e, s101

karizmatik meşruiyet sahibi lider uzun süre başarı göstermezse ve yönetimi altındakilere herhangi bir yarar sağlayamıyorsa karizmatik güç ortadan kalkar.[135]

Karizma sahibi liderin yaşamı boyunca topluma sağladığı faydalardan ya da göstermiş olduğu üstün özelliklerde başarısızlık göstermesi veya kendisinin ölmesi karizma kaynaklı meşruiyetin tehlikeye girmesine dahası sonlanmasına sebebiyet verecektir.[136] Bu bağlamda karizmatik meşruiyetin istikrarlı bir şekilde çok uzun sürmesi mümkün değildir. Dolayısıyla karizmatik meşruiyet zamanla ya gelenekselleşecek ya da rasyonelleşecek veya her ikisinin bir karması haline dönüşecektir.[137]

2.5.1.3. Yasal/Rasyonel Meşruiyet

Weber'in düşüncesinde normatif kuralların meşruluğu ve bu yasalara göre egemenlik konumuna getirilenlerin, emir verme hakkı olduğu inancına dayandığı ve rasyonel bir temele sahip olan meşruiyet tipi yasal/rasyonel meşruiyettir.[138] Yasal/rasyonel otoritenin başlıca referansı, toplumun ortak bir şuurla meydana getirdiği kurallar bütünü yani hukuk ve yasalardır. Yönetme erkine sahip olan kişiler, belirli kurallar çerçevesinde iktidar olurlar, kuralların belirlediği çerçevede yetkilerini kullanır ve yine bu kurallara göre iktidardan uzaklaşırlar.[139] Bu bağlamda iktidarın, hukuka uygun şekilde göreve geldiği ve hukukun sınırlarını aşmadığı inancı, bu otorite tipinin meşruluğunun kaynağıdır.[140]

---

[135] Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, a.g.e, 90-93

[136] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 129

[137] Max Weber, Bürokrasi ve Otorite, a.g.e, 86

[138] Max Weber, Bürokrasi ve Otorite, a.g.e, 40

[139] Max Weber, Bürokrasi ve Otorite, a.g.e, 42-43

[140] Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul, Yarın Yayınları, 2012) 337

İktidarı elinde bulunduran kişinin otoritesi ve meşruiyeti, onun benliğinden ve bireysel niteliklerinden değil, direkt olarak herkes için aynı şekilde ve ölçüde geçerli olan, herkesi kapsayan ve bu anlamda genellikle bildiren, rasyonel olduğu kabul edilen soyut bir kuralı gerçekleştirmesinden kaynaklanmaktadır.[141] Dolayısıyla yasal/rasyonel meşruiyet anlayışı modern devlet içindir. Bu bağlamda "*yasal/rasyonel meşruiyette, kişisel buyruklara itaatin ahlaksal kaynaklı olduğu iddiası, buyrukların geçerli ve kabul görmüş genel kurallara uygun oldukları ölçüsünde doğrudur*"[142]

2.5.2. Dolf Sternberger'in Meşruiyet Tipolojisi

Weber kaynaklı meşruiyet tipolojisinin haricinde -ki bu tiplerin en belirgin özelliği üç farklı referans kaynağı ile oluşturulan meşruiyeti incelemeleridir- iki farklı referans kaynağından alınan meşruiyet tipolojisinden de söz etmek mümkündür. Alman siyaset biliminin kurucuları arasında kabul edilen Adolf "*dolf*" Sternberger, siyasal meşruiyeti "*Aşkın/Kutsal*" ve "*Sivil referans kaynağı*" olarak sınıflandırmaktadır. Sternberger'e göre meşruiyet, "*iktidarın yönetme yetkisine sahip olduğu bilinci ve yönetilenlerin bu yetkiyi iktidara tanımasıyla uygulanan otoritenin temeli*"dir.[143]

Bir şeyi hak sahibi olmadan elde etme anlamında kullanılan "*gasp*" (usurpation) kavramını meşruiyetin zıddı olarak kullanan Sternberger'e göre gaspçılar Ortaçağ döneminden beri meşru hükümet anlayışına eşlik ederek açıklığa kavuşmasına yardımcı olmuştur. Sternberger gaspçıların, iktidar gücünü eline geçirdikten sonra hükümetlerine meşru bir görünüm kazandırabilme adına girişimlerde bulunduklarını

[141] Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, 7bs. (İstanbul, Doğan kitap, 2021), 74

[142] Gianfranco Poggi, a.g.e, 123

[143] Adolf Sternerger, "Legitimacy", *İnternational Encyclopedia of Social Sciences*, *Vol 9 New York: Macmillan, 1968, 246,*

ve sonuç ne olursa olsun o toplumun meşruiyet sınırlarının anlaşılmasına yardımcı olduklarını ifade etmektedir.[144]

Hükümetlerin, geleneksel ya da devrimci meşruiyet anlayışlarına bağlı kalmalarına bakılmaksızın bu ilkeleri ihlal ederek meşruiyetlerini yitirme tehlikeleri vardır. Dahası Sternberge'e göre meşruiyet, "*son derece evrensel*" bir olgu olmasından dolayı "*kalıpları*" ve "*kaynakları*"nın çeşitliliği dolayısıyla sürekli tehdit altındadır. Bu bağlamda iktidar gücünü elinde bulunduran otoriter güç kendisini meşru rakiplerini ise sürekli olarak gayri meşru olarak algılar. Dolayısıyla "*meşruiyet hakkında genel terimlerle konuşmak zordur; farklı türler ayrı ayrı ele alınmalı ve belirli örnekler sunulmalıdır*."[145]

2.5.2.1. Aşkın/Kutsal Meşruiyet

Dolf Sternberger'e göre aşkın/kutsal meşruiyet, yönetimin veya yöneticilerin özetle dini, vahyi temelde elde ettiği meşruiyeti ifade eder.[146] Örneğin; Antik Mısır'da firavunlar tahta çıktığında onun mitolojideki Osiris'in oğlu Horus olduğuna inanılırdı. Bu durum Antik Mısır'da bir tanrı-kral egemenliği oluşturmaktadır. Bu doğrultuda her firavun tahta çıktığında Horus'un doğumunun tekrarlandığına olan inanç Mısır krallığına bir kimlik ve istikrar kazandırmaktadır. Bununla birlikte Firavunun imparatorluğu "Tanrı"nın imparatorluğu olarak görülür. Dolayısıyla firavuna itaat politik bir zorunluluk değil dini bir yükümlülüktür.[147] Bu bağlamda eski Mısır'da meşruiyet bir "*hak*" meselesi olmasından ziyade bir "*güç*" meselesidir.[148] Bunun yanı sıra Kralın Tanrı'nın oğlu olduğuna olan inanış yalnızca antik Mısır'da değil, Hristiyanlık inanışının da temel unsurlarından birini oluşturmaktadır.

---

[144] Adolf Sternberger, a.g.e, 244

[145] Adolf Sternberger, a.g.e, 244

[146] Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, (İstanbul, Pınar yayınları, 2003), 52

[147] Adolf Sternberger, a.g.e, 244

[148] Adolf Sternberger, a.g.e, 244

2.5.2.2. Sivil Meşruiyet

Dolf Sternberger'e göre sivil meşruiyet, "*bir hükümet sisteminin, ortak bir iyiye ulaşmak amacıyla iş birliği yapan eşit derecede özerk bileşenler arasındaki anlaşmaya dayandığı durumlarda*" ortaya çıkar.[149] Burada devlet toplumun haklarını koruma mecburiyetindedir.[150] Bu doğrultuda tarihi açıdan bakıldığında halkların en temel meşrulaştırma biçiminin "ilahi" ve "laik" meşruiyet şeklinde olduğu görülür. Ancak günümüzde laik meşruiyeti ikiye ayırarak, "modern öncesi", "modern" ve "post modern" şeklinde üçlü bir ayrıma da gidilebilmektedir.[151]

2.6. Siyasal Meşruiyet Kaynakları

Siyasal meşruiyeti iktidarın yönetim hakkının referans kaynağı olarak ele aldığımızda klasik dönem içerisinde referans kaynaklarının kutsallığın etrafında şekillenen "*din*" ve "*gelenek*" modern dönemle birlikte ise yönetim hakkının referansının toplumların dünyevileşmesiyle beraber laiklik anlayışının etrafında şekillenen "*sözleşme*" ve "*demokrasi*" olduğu gözlemlenmektedir.

Her ne kadar modern dönem içerisinde siyasal meşruiyet kaynağı olarak din ve gelenek etkililiğini kaybetmemiş olsa da günümüzde anladığımız şekliyle demokrasinin "seçme ve seçilme" yaptırımının önüne geçememiştir. Seçme ve seçilme hakkı ise birçok Avrupa ülkesiyle birlikte dünyanın diğer ülkelerinde anayasal düzeyde korunarak ya da belirlenerek günümüzde siyasal iktidarın somut olarak tek meşru kaynağını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda klasik dönem meşruiyet kaynakları olarak

[149] Sternberger, a.g.e, s244

[150] Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, (İstanbul, ARK yayınları, 2005), 128

[151] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, s170

din ve gelenek modern dönem meşruiyet kaynakları olarak sözleşme ve demokrasi incelenecektir.

2.6.1. Din

İnsanlık tarihiyle birlikte gelişen yöneten yönetilen ilişkisi içerisinde siyasi iktidar yönetme hakkının sebebinin yalnızca elinde bulundurduğu güçten kaynaklanmadığını dahası bu hakkın kutsal bir kaynaktan geldiğini topluma açıklama ihtiyacı içerisinde olmuştur. Modern döneme kadar kurulan birçok siyasi yapının kaynağı Tanrı olarak görülmüş ve dolayısıyla yöneten ve yönetilen ilişkileri din üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Siyasi iktidarın dini temellere dayandırılması iktidar sahiplerine ve iktidarı bir araya getiren ilkelere dahası iktidarın koymuş olduğu kanunlara kutsallık kazandırmıştır. Dolayısıyla siyasi iktidar ile dinin yaptırımları olan ibadetler ve kanunlar iç içe geçmiştir. Bu bağlamda "*suç*" ve "*günah*" kavramları birbirinden ayrılmamış ve dünyevi iktidarı elinde bulunduran otorite sahibi Tanrı ya da Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi şeklinde konumlandırılmıştır.

Suç ve günah kavramlarının aynı bağlamda değerlendirilmesi iktidarın dünyevi bir konu üzerine koyduğu yasağın, Tanrı'nın koyduğu yasağa karşı gelme ya da uymamayı ifade eden günah işlemek ile bir tutulması beraberinde "*itaat*" ve "*ibadet*" anlayışının eşleşmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla siyasi iktidara boyun eğme yaratıcıya boyun eğme şeklinde değerlendirilerek iktidarı kullananlara aşkın bir kimlik, hükümlerine kutsallık ve varlıklarına meşruiyet kazandırmaktadır.[152]

2.6.2. Gelenek

[152] Halis Çetin, a.g.e, 47-48

Gelenek, devamlılığı ifade eden bir kavramdır. "*Kurumların, değerlerin ve pratiklerin bir nesilden öbürüne naklinde yansıtılan geçmişin devamlılığıdır*."[153] Dolayısıyla bu yapısından kaynaklı toplum üzerinde bir otorite ve yaptırım gücü sağlamaktadır.[154]

Toplum ve siyasi iktidarı elinde bulunduran otoriter güç arasında köklü ve güçlü bir bağ kuran gelenekler, siyasi iktidarın olmazsa olmazı olan devamlılığı sağlaması yönünden en önemli faktörü oluşturur.[155] Başka bir deyişle iktidarın varlığını tarihsel bir kökene dayandırma, kuralların kendiliğinden toplum tarafından benimsenmesi ve iktidarın koyduğu kuralların toplumu bir araya getiren geleneksel yaptırımlar etrafında şekillendiğinin gösterilmesi iktidarın toplum üzerindeki otoritesini sağlamlaştırmaktadır.

Toplumu bir araya getiren ve yönetilmesinde etkili olan geleneksel kuralların hatırlanamayacak kadar eski başka bir deyişle kadim alışkanlıkları içerisinde barındırması ve bu alışkanlıkların kutsallaştırdığı ilkeler iktidarın meşruiyet kaynakları arasındadır.[156] Dolayısıyla toplum iktidarı geleneklere uygun olarak elinde bulundurarak kullanan otorite sahiplerinin karar ve hükümlerine itaat etmeyi görev sayar.[157]

2.6.3. Sözleşme

[153] Andrew Heywood, a.g.e, 533

[154] Şeyhmus Demir, "Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Sosyoekonomik Kimlikler: Mardin İli Örneği" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 93

[155] Halis Çetin, "Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 1, S. 3 (2005): 154

[156] Mümtaz'er Türköne, a.g.e, 54

[157] Münci Kapani, a.g.e, 100

Sözleşme insanların bir araya gelerek oluşturdukları mutabakatı ifade etmektedir. Bu mutabakata bağlı kalmak siyasi iktidarın karar almadaki otoritesinin meşru kaynağını oluşturur. Sözleşme fikrinin ortaya çıkmasında iki önemli faktör yer almaktadır. Bunlardan birincisi doğa durumu denilen sözleşme öncesindeki insanların bir arada yaşadığı varsayılan dönem, diğeri ise sözleşme sayesinde bir mutabakat oluşturan toplumun siyasi bir yapıya büründüğü varsayımıyla devleti oluşturduğu dönemdir.[158]

Bununla birlikte sözleşme teorisyenlerinin sözleşme fikrini ortaya çıkartırken belirledikleri öncelikler günümüz siyaset anlayışında sözleşmenin meşru ilkelerini oluşturmaktadır. Örneğin, Hobbes'un sözleşme fikrinde önceledeği sorun güvenlik eksikliğidir ve bu noktadan modern devlet anlayışının temeli ortaya çıkmıştır. Rousseau'nun sözleşme fikrinin temelinde ise toplum anlayışı vardır; bu noktadan ise eşitlik modern dönem halk/ulus anlayışı ortaya çıkmaktadır. Son olarak Locke'un sözleşme fikrinin önceledeği durum ise bireydir; bu noktadan ise liberal ve demokratik sistem anlayışı ortaya çıkmaktadır.[159]

Sözleşme teorileri her ne kadar bütüncül bir yapı olarak algılansa da savunucularının yorumlamaları arasında farklı meşruiyet unsurları bulunmaktadır. Örneğin Hobbes'un savunduğu sözleşme teorisinde doğa durumundaki insanın kaos ortamından kurtulmak için Leviathan'a devrettiği haklar bir yandan da insanların bazı haklarından feragat etmesine ve Leviathan'ın mutlak bir egemen olmasına sebebiyet vermektedir. Başka bir deyişle modern dönem açısından siyasetin yönetim konusundaki başlıca bileşeni diyebileceğimiz rekabet unsuru bulunmamaktadır.[160]

Hobbes'tan farklı olarak Locke'un sözleşme teorisinde ise bireyin haklarının mutlak

---

[158] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 38

[159] Halis Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 58, S. 3 (2003): 73

[160]Selim Çapar, Şükrü Yıldırım, "Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları", *Türk İdare Dergisi*, S. 474 (2012): 77-102

egemene karşı korunması gerekmektedir. Dahası bireyin haklarının bireysel bir itiraz hakkı ortaya çıkarması, beraberinde kolektif bir direnme hakkı da ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Locke mutlak egemene karşı ihtilal hakkını da tanımıştır. Locke'un düşüncesinde doğal yasalar devletin yasama organının üzerindedir. Dolayısıyla devlet eğer doğa yasalarına aykırı davranırsa halkın ihtilal hakkı ortaya çıkmaktadır.[161]

Mutlak bir şekilde monarşiden yana tavır sergileyen Hobbes'u eleştiren Locke, anayasal monarşiden yana olmuş ve düşüncesinde liberal demokrasi olarak adlandırılan insanların temek haklarını özgürlükçü ve eşitlikçi bir anlayışla koruyarak sözleşme teorisini geliştirmiştir. Dolayısıyla Hobbes, Rousseau ve Locke zamanla "*kutsal devlet*" ya da "*tanrı devlet*" anlayışını mutlak bir şekilde "*laik devlet*" anlayışına ve dünyevi iktidarın meşruiyetine evirmede öncülük etmişler ve modern devlet anlayışının temellerini sözleşme teorisinin meşruiyetine oturtmuşlardır.

2.6.4. Demokrasi

Demokrasi, halkın gücü ya da halkın iktidarı başka bir deyişle halkın egemenliği anlamına gelmektedir. Günümüz itibariyle birçok farklı anlam ve yöntemi bulunsa da temelde siyasi iktidarın halktan aldığı meşruiyet ile yönetimini ifade etmektedir.

Modern devletin egemen olan gücü siyasi iktidarın elde edilmesi ve bu elde etme sürecinde kaos ortamının oluşmamasını amaçlayan düşünce ise liberal demokrasi olarak adlandırılmaktadır. Liberalizm ve demokrasinin temel ilkelerinin bileşenlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bu düşünce temelde adalet ile toplumun yönetilmesi ve gelir dağılımındaki dengeyi korumayı, bunun yanı sıra tehlike durumu söz konusu olduğunda kan dökülmeden siyasi iktidarın el değiştirmesini öncelik olarak belirler.[162]

[161] Selim Çapar, Şükrü Yıldırım a.g.e, s. 77-102

İktidarın kan dökülmeden ya da kaos ortamı çıkmadan el değiştirmesini sağlayacak yöntem ise seçim sistemidir. Seçim aynı zamanda kendiliğinden sürekli olarak bir yenilenmeyi ifade eder. Bunun yanı sıra otoriter rejimlerin dahi rekabet eksenli olması, seçimlerin yönetim sistemini haklılaştırmak suretiyle sisteme meşruiyet kazandırmaya yardımcı olmasından dolayıdır. Bu bağlamda yürütülen seçim kampanyalarındaki ritüeller seçime resmi ve törensel bir anlam yükler. Dolayısıyla vatandaşların siyaset alanını etkileme yönündeki cesaretlendirme ile seçimler oy kullananı sınırlı biçimde bile olsa aktif olarak rıza göstermeye teşvik etmektedir.[163]

Vatandaşlar siyaset alanında kendilerini yönetecek olan iktidarı seçerek, iktidarın kaynağına dolayısıyla iktidarın alacağı kararlara meşruiyet sağlamaktadırlar. Bu durum, halkın kendi kendisini yönetmesi bağlamında demokrasiyi de önemli bir meşruiyet ögesi olarak karşımıza çıkartır.[164] Demokrasi bir yönetimin temsil boyutunda nasıllığını ifade etmekten ziyade meşruiyet ekseninde niçinliğini belirleme sistemidir. Dolayısıyla modern toplumlarda demokrasinin referans kaynağı temsil ile meşruiyetin en geniş oranda ve alanda örtüşmesinden kaynaklanır.[165]

2.7. Siyasal Meşruiyete İlişkin Temel Kavramlar

Siyasal meşruiyet söz konusu olduğunda meşruluğun temelini oluşturan hak, güç iktidar ve otorite anlayışları belirli ya da belirsiz bir şekilde kendini göstermektedir. Bu kavramları sırasıyla açıklamaya çalışırsak her insanın temel ihtiyaçlarını ifade eden hak kavramı, bu hakları korumak için ya da bu haklara etki etmek için kullanılan güç,

[162] Tanel Demirel, "Liberal Demokrasi", *Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç,* Der. Menderes Çınar, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2023), 47

[163] Andrew Heywood, a.g.e, 301

[164] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, 43

[165] Halis Çetin, "Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 27, S. 1 (2003): 94

hak ve güç kavramlarının etrafında şekillenen iktidar ve iktidarın meşru otoritesi bir bakıma devlet sisteminin siyasal olarak yapısını ortaya çıkarmaktadır.

2.7.1. Hak Kavramı Üzerine

Her insanın doğuştan gelen ve hayatının sonuna kadar korunması gereken birtakım hakları bulunmaktadır. Örneğin; yaşama hakkı, eğitim hakkı, mülkiyet hakkı, ırz ve namusu koruma hakkı, fikrini özgür bir şekilde ifade edebilme hakkı ve istediği kutsala inanma hakkı şeklinde herkes tarafından saygı duyulması gereken, devredilemeyecek ve vazgeçilemeyecek bu haklar en geniş tanımı ile insan hakları olarak adlandırılmaktadır.

Uzun yıllar devam eden mücadele ve gelişimin sonucunda konularına, içeriklerine, dahası korudukları ilke ve değerlere sahip farklı sınıflandırmalara tabi tutulan insan hakları anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu sınıflandırmalar içerisinde uluslararası düzen ve hukuk sözleşmelerinde en çok kabul gören anlayış ise George Jellinek'in sınıflandırmasıdır.[166]

George Jellinek'in klasikleşmiş teorisine göre temel hak ve hürriyetler negatif statü hakları, pozitif statü hakları ve aktif statü hakları olmak üzere üçe ayrılır.[167] Bu yöntem "*Jellinek Üçlüsü*"[168] olarak da adlandırılmaktadır. Şöyle ki kişinin devlet tarafından dokunulamayacak sınırlarını belirleyen haklara negatif statü hakları denir. İnanç ve düşünce hürriyeti, mülkiyet hakkı ve güvenlik hakkı gibi haklar negatif statü hakları kapsamında değerlendirilir. Kişiye devletten hizmet ve yardım isteme hakkı tanıyan

---

[166] Yasin Aydoğdu, "Türk Hukukunda Siyasi Haklar ve Siyasi Hakların Kullanılmasının Engellenmesi Suçu*", Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, C. 0, S. 128 (2017): 43

[167] Neslihan Aybike Ceylan, "Kamu Hukuku (Genel Kamu Hukuku) Sosyal ve Ekonomik Haklar Bütünlüğü İlkesi", *Anasay Dergisi*, S. 2 (2017): 221

[168] Pozitif Statü Hakları, Negatif Statü Hakları, Aktif Statü Hakları için bkz: George Jellinek, L' Etat Modern et Son Droit 1913: 51-57

olumlu haklar ise pozitif statü haklarıdır. Çalışma, sosyal güvenlik ve sağlık hizmeti gibi haklar pozitif statü hakları kapsamında değerlendirilir. Son olarak kişiye devlet yönetimine katılmasını sağlayan haklara ise aktif statü hakları denir.[169] Seçme ve seçilme hakkı, siyasi parti kurma hakkı, siyasal faaliyet yürütme hakkı ya da kamu hizmetinde bulunma hakkı aktif statü hakları kapsamında değerlendirilmektedir.

Jellinek'in sınıflandırmasından dolayı ortaya çıkan hakları, dahası bu hakların ortaya çıkardığı problemleri anlamak için öncelikle bir hak durumundan ne anlamalıyız sorusuna yanıt vermemiz gerekmektedir. Vernon Van Dyke'ın bir hakkın "*sağlıklı olarak haklı bir talep, bir ihtiyaç veya aksi yönde güçlü bir neden olmadıkça karşılanması veya yararlanılması gereken bir çıkar*"[170] olarak tanımladığı hak anlayışına göre meşru bir talebin karşılanması gereği aynı zamanda söz konusu talebi karşılayacak kişilerin ödev ve yükümlülüklerini de içerir. Diğer bir deyişle haklar ile ödevler ve yükümlülükler arasında bir karşılıklılık ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Joeph Raz'ın kabul görmüş hak formülüne göre bir hakka sahip olmak, hak sahibinin karşı tarafı meşru kılan geçerli bir çıkara sahip olmasını gerektirir.[171] Bu bağlamda kişinin herhangi bir hakkından söz ettiğimizde, bu kişinin birtakım çıkarlarını, bu çıkarların korunması ya da karşılanmasıyla ilgili diğer kişiler üzerindeki yükümlülüğü meşru kılmaktadır.

2.7.2. Güç Kavramı Üzerine

Siyasi örgütlenme olsun ya da olmasın bir insanın ya da grubun güce sahip olma veya gücü kullanma yoluyla diğer insanların üzerinde yaptırım uygulayabildiği gözlemlenmiştir. Gücün ne olduğu ya da nasıl uygulanması gerektiğiyle ilgili farklı tanımlamalar ortaya çıkmıştır. Bu görüşler içerisinde Weber gücü "*sosyal bir ilişki*

---

[169] Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*, C.2, 2bs., (Bursa, Ekin Yayınları, 2020), 507-508

[170] Vernon Van Dkye, *The Culturel Rights of Peoples*, Universel Human Rights, V.2 No.2 (1980): 3

[171] Erol Kuyurtar, "Haklar", *Liberal Düşünce Dergisi*, S. 34 (2004): 6 (Aktarım)

içerisindeki aktörün dayandığı temele bakılmadan, direnişe karşı kendi iradesini uygulama olasılığı" olarak tanımlamaktadır.[172]

Amerikalı sosyolog Peter Michael Blau ise Weber'i gücü dar anlamda kullanması hususunda eleştirerek geniş anlamıyla kullanmıştır. Blau'ya göre güç; diğerlerinin bir şeyler yapmaları için ödüllendirilerek kendi isteklerine razı olmaları amacıyla harekete geçirilmesi konusunda kişiler ya da gruplar arasındaki her türlü etkidir.[173]

Güç kavramına ilişkin yapılan tanımlamalara bakıldığında, karşılıklı bir ilişki olduğu görülmektedir. Güç tek başına belirli bir olguyu ifade etmezken etkilediği kişi ya da gruplara bir yaptırım sağlama aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda yöneten ve yönetilenlerin arasındaki ilişkiyi incelerken güç kavramın etkili olmasındaki temel faktör kendisinden ziyade karşı tarafta oluşan rıza durumudur. Dolayısıyla iktidara meşruiyet sağlayan otorite olarak gücün uygulanmasını mümkün kılan, güce karşı rıza gösterenlerin boyun eğmesidir.

2.7.3. İktidar Kavramı Üzerine

Toplum yapısı içerisinde yöneten ve yönetilen açısından yaptırım gücünü elinde bulundurma meşruluğunu ve etken olmayı ifade eden olgu olarak iktidar kavramı karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle iktidar başkalarının davranışlarını etkileyebilme ve kontrol edebilme olanağıdır.[174]

Başkalarının davranışlarını etkilemek için yetenekli olmak, konuyla ilgili eylemde bulunmak ve yaptırımın belirli bir çerçevede olması gerekmektedir. Dolayısıyla

---

[172] Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul, Yarın yayınları, 2012), 163

[173] Ahmet Alkan, Ramazan Erdem, "Formal ve İnformel Yönden Güce Kavramsal Bir Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi,* C.10, S. 24 (2019): 407

[174] Münci Kapani, a.g.e, s 47

iktidar, "*eylemde bulunma, bir şeyler yapabilme doğal gücü ya da yeteneği, etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukuki, siyasi ve ahlaki bir güçtür*."[175]

Siyasal meşruiyet açısından değerlendirildiği taktirde iktidar kavramını diğerlerinden ayıran tanım ise Fransız anayasa hukukçusu ve siyaset bilimci Maurice Duverger tarafından yapılmıştır. Duverger'ye göre iktidar; "*kullanıldığı toplumun normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir etki biçimidir*."[176] Duverger bu tanımıyla toplum tarafından kabul gören kural, inanç ve değerlere dikkat çekerek iktidarın meşruluğunu bu ilkeler doğrultusunda toplum tarafından kabul edilebilir olması koşuluyla kabul etmektedir. Dolayısıyla meşru olmayan bir iktidar Duverger için iktidar olmaktan çıkar ve güçten başka bir şeyi ifade etmez.[177]

Kişinin iktidar isteğini barındıran güdülerini, iktidarın biçimlerini, sınıflarını ve iktidarın felsefesini inceleyen Bertrand Russell iktidarı yalın, geleneksel ve devrim iktidarı olarak üç temel sınıfta incelemektedir.[178] Russell fetih ya da iç despotizm yoluyla ortaya çıkabilecek yalın iktidarın ve toplumsal değişimler yoluyla ortaya çıkabilecek devrim iktidarının toplumsal olarak meşruiyet kazanabilmesi için zamanla gelenekselleşmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla toplum nezdinde iktidarın süreklilik kazanarak bir otoriteye dönüşmesindeki sebebin güç ya da yanıltmak değil toplumun içsel olarak motive edilmesi ve inandırılmasıdır.[179]

2.7.4. Otorite Kavramı Üzerine

---

[175] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005), 901-902

[176] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi, çev.* Şirin Tekeli, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2011), 125

[177] Ayşe Derya Saraçoğlu, "Michel Foucault'nun İktidar Kavramı", *International Social Sciences Studies Journal*, Vol.8 Issue. 97 (2022): 1528

[178]Bertrand Russel, *İktidar*, çev. Mete Ergin, (İstanbul, Cem Yayınevi, 1990), 35-40

[179] Ahmet Şenol Ok, a.g.e, s 49

İktidar, toplum üzerinde karar alma, yönlendirme ve etki etme gücü ise otorite toplum üzerinde bunları yapmanın hakkı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle başkalarının davranışlarına tesir etme kabiliyetinden ziyade tesir etmedeki haktır.[180] Dolayısıyla otorite kullanılan güç ya da iktidarın yapacağı manipülasyon yoluyla değil toplum tarafından gönüllü bir kabullenmeyle itaat etmeyi ifade etmektedir. Bu bağlamda otorite, meşru iktidar olarak tanımlanmaktadır.

İngiliz siyaset bilimci Leslie Lipson iktidar ve otorite arasındaki ilişkiyi incelerken, otoriteyi "*herkesçe kabul edilmiş hükümet*"[181] olarak tanımlar. Lipson'a göre toplum iktidara uymak ya da uymamak konusunda özgürdür ancak otoriteye uymak toplum için bir ödevdir. Dolayısıyla iktidara karşı gelmek meşru olabilir ancak otoriteye karşı gelmek meşru değildir.

Hegel üzerine yaptığı çalışmalar ile bilinen Rus asıllı Fransız düşünür Alexandre Kojeve'e göre otorite; etken (fail) ve edilgen arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişki içerisinde otorite sahibi etken olandır. Kojeve'e göre otorite şartları ve durumları değiştirene aittir. Dolayısıyla özsel olarak otorite etkindir. Bu bağlamda otoriteyi bir etkenin (fail), kendisine karşı eylemde bulunmaya muktedir oldukları halde eylemde bulunmayan toplum (ötekiler) üzerinde eylemde bulunmak üzere sahip olunan imkandır.[182]

2.8. Bölüm Sonu Genel Değerlendirme

[180] Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, (Ankara, Adres yayınları, 2011), Ankara, 52

[181] Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu, (Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları,1978), 87

[182] Alexandre Kojeve, *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen, (İstanbul, Alfa yayınları, 2020), 13

Son tahlilde siyaset bilimi açısından siyasal meşruluğun ne ifade ettiğini anlamaya çalışmak siyasetin kendisini, doğasını, sebep ve sonuç ilişkilerini dolayısıyla bütününü anlamaya çalışmayla ilgilidir. Toplumların farklılıklarına, inanç değerlerinin yapılarına ve kutsallık anlayışının ne ifade ettiğine dikkat edilmediği müddetçe siyasal meşruiyetin ne ifade etmeye çalıştığı ne yazık ki muğlaklığını korumaya devam edecektir. Yaşanılan gerçek olaylar, düşünülen fikirler ve tahayyül sınırları açısından batı siyasal tarihi siyasal meşruiyetin ne ifade ettiği konusunda sayısız denklem ve örnek ile bir bakıma bir beşiğe benzemektedir. Fransız devriminin en doğal sonuçlarının başında Bourbon Hanedanı'nın tahttan indirilmesi gelmektedir. Ancak bu durum devrimden yaklaşık kırk yıl sonra monarşiye bağlı olan birçok insanın adeta bir karşı devrim başlatmasına sebebiyet vermiştir.

Napolyon'un kendini imparator ilan etmesiyle birlikte monarşiye bağlı olan aristokratların Napolyon'a karşı başlattıkları "*legitimist*" hareketi, 1814 yılında 18. Louis'in tekrar tahta geçmesiyle birlikte başarı elde etmiştir. Günümüzde Fransa'da halen varlığını koruyan *legitimist* hareket monarşinin yeniden getirilmesi ve Bourbon hanedanının tekrar tahta çıkması için çeşitli dernekler ve siyasi hareketlerin içerisindedir. 19. yüzyıl içerisinde *legitimist* hareketin öncülerinden Joseph De Maistre, Locke'un sözleşme teorilerinin başlıca muhaliflerindendir. Çünkü Locke'un hukuk kavramı doğal bir hakkı değil, insanların yaptığı bir sözleşme sonucudur ancak insan bir anayasa yapamaz. Nitekim "*her anayasa ilkesi itibariyle ilahidir*."[183]

Fransız devriminin bir diğer sonucu olarak meşruti monarşi sisteminin ortaya çıkması da bir bakıma meşruluğa farklı bir anlam kazandırmaktadır. Şöyle ki uygulama itibariyle meşruti monarşi hanedana birtakım sınırlandırmalar getirmeyi ifade etmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere kralın onaylamasıyla birlikte yasama yetkisinin ulusal meclise verilmesi ve bir kanunun, kral tarafından reddedilmesine karşın meclis tarafından kabul edilebilir ve yürürlüğe sokulabilir oluşu kavramın

---

[183] Adolf Sternerger, "Legitimacy", *İnternational Encyclopedia of Social Sciences*, *Vol 9 New York: Macmillan, 1968, 246*

anlamının referans alma ya da hak iddia etme şeklinden ziyade sınırlandırmayı ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla meşrutiyet 19. yüzyılda siyasal olarak bir sınırlandırmayı ifade etmek için kullanılmıştır.

Kavramın ne ifade ettiğinin tam anlamıyla karşılık bulamamasının bir diğer sebebi de konuyla ilgili eserlerin yanlış çevirilmesidir. Weber'e gelinceye kadar ki süreçte Batı dillerinde "*auctoritas*" kavramı, "*potestas*" (iktidar) kavramıyla ilişkili olmasıyla beraber iktidar kavramından özenle ayrılmıştır. Weber'in meşruiyet anlatısında kullandığı "*Herrschaft"* terimi çevrilmesi güç bir terimdir. *Herrscahft* kavramı İngilizceye "*otorite*" olarak çevrilmiştir ancak bu kavram içerisinde iktidar anlamıyla birlikte daha çok kuvveti içeren "*Macht*" anlamının sert ifadesini barındırmaktadır. Dolayısıyla *Herrschaft* teriminin iktidar olarak değil, otorite olarak çevrilmesi kavramın anlam biliminde bir kaymaya sebebiyet vermiştir. Dahası Weber, meşruiyetin ne ifade ettiğini tartışmaktan ziyade meşruiyetin saf türlerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda geleneksel meşruiyeti, esas olarak ataerkil ve feodal düzen çerçevesinde iktidar (egemen) türleriyle ilişkilendirirken karizma kavramını peygamberler ve kahramanlarla özdeşleştirmiştir ancak tarih içerisinde net bir şekilde görülen soydan dolayı gelebilecek olan bir karizma anlayışını zorlaştırmıştır.[184] Bunun yanı sıra üçüncü ideal tip olan yasal/rasyonel meşruiyetin temeline yerleştirdiği yasallığa olan inancın ne ölçüde olduğu ya da olması gerektiği, toplum tarafından nasıl benimseneceği başka bir deyişle yasallığa olan inancın kesin doğasını tanımlamamıştır.

Yasallığa olan inancın doğasına eleştirel şekilde yaklaşım göstererek yasallık ve meşruluk arasında kesin bir ayrım yapan Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet* adlı çalışmasında hükümetlerin demokratik sistemlerde %51 ile iktidara gelmesinin sonucu olarak %49'un haklarının göz ardı edilebileceğine dahası %49'un kanun dışı gösterilebileceği ve bizzat iktidarın hükümete gelme sebebi olan %51'lik bir hak ile "*kanunilik kapısını arkadan kilitleyerek*" siyasi karşıtına bir suçluymuş gibi

[184] Sternberger, Dolf, a.g.e, 246

muamelede bulunabileceğine dikkat çekmiştir.[185] Dolayısıyla bu yaklaşım yasallık anlayışını işlevselleştirerek değersizleştirecektir. Bu bağlamda gücü elinde bulunduran iktidar kanuniliği kullanarak yanlış kararlar aldığında meşruiyetini kaybetme tehlikesine sokacaktır.

Netice itibariye yaşanan tarihi olaylar ve düşünürlerin fikirleri incelendiğinde modern devlet sisteminin en önemli meşruiyet temeli olarak düşünülen yasallık mutlak suretle meşruiyetten ayrılmalıdır. Yasallık ve meşruiyetle ilgili şüphesiz birçok ayırt edici tanım vardır ancak en dikkat çekici ayrımlardan biri "*littre*" sözlüğündedir; "*kanuna uygun olan yasaldır, hakkaniyete uygun olan ise meşrudur*."[186] Dolayısıyla siyasal meşruiyet iktidarın kanun koyma yetkisini hangi referans ile gerçekleştirdiğini ifade ederken toplum nezdinde getirilen referansa olan inancı ifade etmektedir.

[185] Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Özansu, 3bs. (İstanbul, İthaki yayınları, 2021), 35

[186] İlyas Akyüzlü, "Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları", (Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 30 (Aktarım)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

Müslümanların gerçekleştirdiği fetihler neticesinde 8. yüzyıla gelindiğinde hükmedilen topraklar yalnızca Arap yarımadasıyla sınırlı kalmayıp coğrafi olarak büyük bir genişlemeyi meydana getirmiştir. Coğrafyada gerçekleşen büyüme Müslümanların, Yunan, Hint ve Pers gibi farklı medeniyetlerle kültürel bir iletişim kurmasını sağlamıştır. Bu iletişim temelde sosyal, dini ya da ekonomik alanlarda olmakla birlikte fikir ve düşünce alanlarını da kapsamaktadır. Fikir ve düşünce alanlarında özellikle Aristoteles'in eserleri İslam filozofları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Kindi ve Farabi gibi erken dönem filozoflar İslam düşüncesi ile felsefe arasında bir sentezleme çabasına da girmişlerdir. Düşünsel olarak gerçekleştirilen bu çaba ile İslam düşüncesindeki ilim ve hikmet kavramları tekrar yorumlanarak ilim kavramı zaman içerisinde felsefi ilimleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla felsefe kapsamındaki ilimler zamanla İslami ilimler kapsamında değerlendirilerek kullanılmıştır.[187] Bununla birlikte İslam filozofları birbirlerinden de oldukça etkilenmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün siyaset ilmine dair fikirlerini aktardığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eseri, Aristoteles'in ahlak anlayışıyla temellendirip, Platon'un *Cumhuriyet* eserine yaptığı bir yorumdur ancak İbn Rüşd eserindeki görüşlerini Farabi'nin "Erdemli Şehir" ve "Erdemli Olmayan Şehir" anlatımlarıyla harmanlamaktadır. Bu bağlamda yalnızca fikirsel olarak değil anlatım yöntemiyle de Yunan ve İslam siyasal düşüncesini bütüncül şekilde kendine özgü biçimde değerlendirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesine geçmeden önce eserlerini yorumlama yöntemini tespit etmek fikirlerini anlama ve doğru yorumlayabilme açısından önem arz etmektedir.

---

[187] İlhan Kutluer, "İlim", *DİA* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/109-144

3.1. İbn Rüşd'ün Yöntemi

İbn Rüşd, oldukça etkilediği Batı düşüncesinde yorumcu (Commendator) unvanıyla ön plana çıkmaktadır. Hayatının önemli bir kısmını hekimlik yaparak ve tıp üzerine eserler kaleme alarak geçirmiş olmasına karşın Aristoteles'in eserlerine yapmış olduğu şerhler ile "büyük yorumcu"[188] olarak anılan İbn Rüşd'ün bu yönü hekim olarak aldığı unvanın oldukça ötesindedir.[189] Aristoteles'in eserlerine yapmış olduğu şerhleri ise büyük şerhler, orta şerhler ve küçük şerhler olmak üzere üç farklı yöntemle adlandırılmaktadır.

3.1.1. Büyük Şerhler

Büyük şerhler olarak adlandırılan eserlerinde İbn Rüşd, kendi yorumundan önce Aristoteles'in metinlerini bütünü bozmayacak şekilde aktarır ve akabinde konunun bağlamına göre kendi yorumunu ekleyerek Aristoteles'in fikirlerine açıklık getirmeye çalışır. Şarihin bu yöntemi Kur'an-ı Kerim'in tefsir yöntemine benzetilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın tefsir metodundan etkilendiği düşünülür.[190] Dahası bu yöntem tefsir olarak da adlandırılmaktadır. İbn Rüşd bu yöntemi daha çok mantık, fizik, psikoloji ve metafizik üzerine yazdığı eserlerinde uygulamıştır.[191]

---

[188] Dante Alıghıeri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, (İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2011), 61

[189] Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021), 64

[190] Hüseyin Çaldak, "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5 (2015): 99-114

[191] Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi: Eflatun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün yorumu*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2009), 48

3.1.2. Orta Şerhler

Orta şerhler olarak adlandırılan eserlerinde İbn Rüşd, Aristoteles'in metninin içerisine girerek kendisinin yorumlarını ayırt etme de güçlük çekecek şekilde aktarır. Bu eserlerinde İbn Rüşd yorum yaptığı kişinin adının devamına "…dedi ki", diyerek başlar ve kendisine ait olan ya da olmayan aktarımlarla ilgili ayrım yapmaz.[192] Örneğin araştırmamızın temel kaynağı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde "Platon dedi ki" diye başlar ve devamında yaptığı aktarımların hangisinin Platon'a hangisinin kendine ait olduğunu açıklamaz.

İbn Rüşd, Ortaçağ bilim ve felsefe anlayışının tamamını kapsayacak şekilde hemen hemen bütün konularda farklı alanlara yayarak bu yöntemi geniş bir yelpazede kullanmıştır. Bununla birlikte *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinin orta şerh mi yoksa *cevami* metotta yazılmış küçük şerh mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Şöyle ki İbn Rüşd bu eserinin sonunda "*makale ve aynı zamanda şerh burada sona erdi. Allah'a hamd olsun*" ifadesine yer vermektedir.[193] Bu ifadeye nazaran Rosenthal ve Macid Fahri gibi düşünürler bu eseri orta şerh, başka bir deyişle Telhis olarak yorumlamaktadır. Ancak metin içerisinde "*zaruri düşünceler*" ve "*zaruri sözler*" ifadelerine yer verildiği için Cabiri esere karşı muhtasar şeklinde yaklaşmış ve çevirisinin başlığına "*Ez zaruri*" ifadesini eklemiştir.[194]

3.1.3. Küçük Şerhler

Küçük şerhler olarak adlandırılan eserlerinde İbn Rüşd, Aristoteles'in yorumlarını kendinden önce gelmiş diğer filozofların yorumlarıyla birleştirerek kendi adına

---

[192] Emine Keleş, "İbn Rüşd ve İdeal Devlet Tasavvuru", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 6

[193] İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005), 203

[194] Cevher Şulul, a.g.e, 49

aktarım yapmaktadır. Küçük şerhlerde fikirlerini kendine münhasır bir metot ile aktaran İbn Rüşd'ün bu yöntemi bir bakıma Aristoteles'in kitap ve risalelerine benzemektedir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün eserleri *zorunlu bilgiler*, *muhtasar bilgiler* ve *makaleler* olarak üç ayrı grupta incelenebilir. Şöyle ki kesin kanıta dayalı felsefi ve usul'ul fıkıh konularını ele aldığı eserler zorunlu bilgiler, günümüze Arapça orijinali ya da İbranice çevirisinin ulaşmadığı ancak belirli düşünürlerin belirli konularda kitaplarının kaleme alındığı, *Muhtasar l-mantık* ve *muhtasar l-macesti* olarak adlandırılan muhtasar bilgiler ve belirli bir kitabı ve konuyu açıklamak yerine daha dar ve özel konuları açıklama amacıyla kaleme alınan ve orta şerhler gibi hemen hemen her konuda kaleme alınmış makalelerdir.

İbn Rüşd'ün tam sayısı bilinmemekle birlikte Aristoteles'in eserlerine yapmış olduğu şerhlerinin toplamı 38 farklı eserden oluştuğu düşünülmektedir. Bu eserler içerisinde yalnızca 28 tanesinin günümüze Arapça orijinal haliyle ulaşabildiği bilinmektedir. Günümüze ulaşabilen şerhler arasında tek bir yöntem ile şerh ettiği eserler mevcut iken aynı eser üzerinde iki ya da üç yöntemi birden kullandığı eserleri de mevcuttur.

3.2. Siyasete Dair Temel Bilgiler Eserinin Çevirileri

İbn Rüşd siyasete dair görüşlerini aktardığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* adlı eserinin orijinal Arapça nüshası kayıp olarak nitelendirilmektedir. Ancak eserle ilgili araştırma yapılmayan kütüphaneler de mevcuttur. İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair yaptığı çalışmalarında Cevher Şulul, Kuzey Afrika kütüphanelerinin incelenmesi gerektiğini işaret etmektedir.[195]

Siyasete Dair Temel Bilgiler eseri günümüze Arapça orijinal metninin Samuel Ben Yehuda tarafından yapılan İbranice çevirisiyle ulaşmıştır. Samuel ben Yehuda tarafından yapılan bu çeviri daha sonra Jakob Mantino tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. Mantino'nun tercümesi 1539'da Papa III. Paul'e takdim edilerek, *Averrois*

[195] Cevher Şulul, a.g.e, 40

Cordubensis paraphrasis in libros de Repuclica Platonis adıyla *Cominum de Tridino*[196] külliyatı içerisinde yayınlanmıştır.[197] Bununla birlikte Juntas 1562'de tekrar yayımlamış ve eser Giritli Elias tarafından İbranice tercümesinden ikinci defa Latince'ye çevrilmiştir. Erwin I. Jakob Rosenthall bu nüshaları karşılaştırarak eseri İngilizce'ye tercüme ederek *Averroes Commentary on Plato's Republic* başlığı altında yayınlamıştır.[198] Dahası bu tercüme Hasan Mecid el-Abidi ve Fatıma Kazım ez-Zehebi tarafından Arapça'ya çevrilerek *Telhisü's-Siyase* adıyla yayımlamıştır.[199] Eserin Türkçe tercümesi ise M. Abid el Cabiri ve Fatıma Kazım ez-Zehebi tarafından Arapça çevirisinden sonra Arapça ve İngilizce metinler karşılaştırılarak, Muharrem Hilmi Özev tarafından *Siyasete Dair Temel Bilgiler* olarak Türkçeye tercüme edilmiştir.

Eser üzerine yapılan bu çeviri döngüsü beraberinde sürekli olarak eserle ilgili tartışmalar meydana getirmektedir. Dahası bu eserin İbn Rüşd'e ait olup olmadığı hususundaki görüş ayrılıkları da zaman içerisinde baş göstermiştir. Ancak esere yapılan ilk tercüme faaliyetinin sahibi Samuel ben Yehuda'nın titizliği ve tercüme faaliyeti üzerindeki tecrübesi bu tartışmaları ortadan kaldırıp eserin İbn Rüşd'e ait olduğu noktasında ortak ve genel bir kanaate varılmasına sebebiyet vermektedir.

3.2.1. Samuel Ben Yehuda'nın Tercüme Faaliyetleri

Samuel ben Yehuda, İbn Rüşd'ün vefatından yaklaşık yüz yıl sonra 1294 yılında dünyaya gelmiştir. Hayatının erken dönemi diyebileceğimiz çocukluk yaşlarından itibaren felsefe ve ilmi konulara meraklı ve öğrenmeye arzulu olan Samuel ben Yehuda, Sen Astrus Akademisinde astronomi eğitimi almıştır. Hayatı birtakım sıkıntılar içerisinde geçen Samuel ben Yahuda sebebi bilinmemekle birlikte 1322

---

[197] Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288-292

[198] İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005), 9

[199] Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288-292

yılında bir grup Yahudi ile Fransa'nın Occitanie bölgesine bağlı Beaucaire şehrinde hapsedilmiştir.[200]

Samuel ben Yehuda'nın gerçekleştirdiği bir takım tercüme faaliyetleri ve telif eserleri ise İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *Organon* eserine yaptığı şerhteki muğlak konularla ilgili yazdığı, *el-Mesailu'l-Mantıkıyye Min Mebasih Aristoteles*, *Telhis İbn Rüşd li Kitabi'l- Ahlak*, *Muhtasar el-Organon li ibn Rüşd*, Öklid'in otuz ve otuz birinci makalelerini içeren *Nassu'ş-Şekleyn* ve Batlamyus'a ait *Macesti* eserinin birinci ve üçüncü makalelerinin tercümeleridir.[201] Dolayısıyla Samuel ben Yehuda'nın sıradan bir tercüman olmaktan ziyade işinde ehil, felsefe bilen ve araştırmacı yönü oldukça gelişmiş bir şahsiyet olduğu söylenebilmektedir.

3.3. İbn Rüşd'ün İlimleri Sınıflandırılması

Aristoteles ilimleri üç sınıf altında toplamaktadır. Bunlardan birincisi amacı ilimin kendisi olan teorik ilimler ikincisi amacı ilimin uygulanması olan pratik ilimler, üçüncüsü ise amacı ilim yoluyla üretme olan poetik ilimlerdir.[202] Bunun yanı sıra İslami yönden ilimler genel olarak şer'i ve dini konuları ele alması bakımından "nakli" ilimler, felsefi ve tıbbi konuları ele alması bakımından "akli" ilimler olarak ikiye ayrılır. Akli ilimler ise ameli ve nazari olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılırken ahlak, siyaset ve ev işlerini düzenleyici ilimler ameli, başka bir deyişle amacı bilimin uygulanması olan ilimler içerisindedir.

İbn Rüşd'ün eserlerinde, ilimleri sınıflandırırken Aristoteles'ten etkilendiği gözlemlenmektedir. Ancak Aristoteles ve İbn Sina ameli ilimleri ahlak, siyaset ve ev

---

[200] Cevher Şulul, a.g.e, 41

[201] Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/498-504

[202] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 38-39

işleri olarak üç farklı konu da değerlendirirken İbn Rüşd ameli ilimleri yalnızca ahlak ve siyaset kapsamında değerlendirmiştir.[203] İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Farabi'nın sınıflandırmasında da gözlemlenmektedir. Farabi'de felsefeyi iyi fiiller ve ahlak hakkındaki bilgi edinmeyi sağlayan ahlak sanatı ve şehir halkının ihtiyaç duyduğu iyi bir yaşamı sağlayacak olan siyaset sanatı olmak üzere iki alanda değerlendirmektedir.[204] Bu bağlamda İbn Rüşd sınıflandırmasını yaparken Aristoteles'ten etkilenmiştir ancak esas olarak Farabi'nin yöntemini benimsemiştir diyebilmekteyiz.

3.4. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdem'in Kazanılmasındaki Metot

İbn Rüşd'e göre toplum içerisindeki insanların erdemleri kazanabilmesi için iki metot vardır. Bunlardan birincisi ikna metodu ikincisi ise zorlama metodudur. İkna metodunu uygulayacak birey bu durumu davranışlarıyla da desteklemelidir. Bu bağlamda ikna metodu yalnızca şiirsel, retorik anlamdaki iyi söz söylemekten ziyade ikna metodunu destekleyici olarak güzel ahlak ve iyi fiiller gibi davranışları da birey bu metoda uygun şekilde düzenlemelidir.[205] Dolayısıyla İbn Rüşd'ün öncelik olarak belirlediği ikna metodu kendi içerisinde davranış ve söylem olarak iki bölüme ayrılmaktadır.

İbn Rüşd'e göre ikna metodu yalnızca yönetilen insanlar için kullanıldığında başarı gösterebilir. Başka bir deyişle erdemlerin kazanılmasında hatipliğin başarı elde etmesi yönetilen insanlar üzerinde mümkündür. Yönetici konumdaki insanlar için ise

---

[203] Cevher Şulul, a.g.e, 61

[204] Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 8bs. (İstanbul, Dem Yayınları, 2018, İstanbul), 114-115

[205] İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2006), 39, Ayr. Bkz. Cevher Şulul, a.g.e, 76-78

hatiplikten ziyade kesin bilgiye dayalı söylemler geliştirilmelidir.[206] Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bilimsel metot toplumu yöneten insanları ikna etmek için daha uygun görülen bir yöntemdir.

İbn Rüşd'e göre erdemlerin kazanılmasındaki ikinci metot olan zorlama ise başlıca üç farklı gruptaki insanlar için uygulanabilir. Bunlardan birincisi alıştırma yapanlar olarak adlandırdığı günümüzdeki anlamıyla askeri eğitim gören insanlardır. Bu duruma "*savaş etkinliğine ve sıkıntılarına alıştırmak için başvurulan etkinliklerden oluşur*"[207]şeklinde açıklık getirir.

İkinci grup ise kendisi için gerekli olan erdemler ile donatılmaktan kaçınanlar olarak adlandırdığı gruptur. Bu gruptaki insanları Hüseyin Gazi Topdemir günümüzdeki "zorunlu eğitim" tanımıyla kavramsal boyutta değerlendirmektedir. Topdemir'e göre eğitim sistemindeki belirli bir bölümü kapsayan zorunlu eğitim döneminin adının zorunlu olması onun anlamının olumsuz olduğu kanısı taşımamaktadır.[208] Ancak İbn Rüşd'e göre her şart altında zorlama metot erdemli kentin halkına karşı uygulanmaması gereken bir metottur.[209]

Üçüncü grup ise erdemli olmayan topluluklardır. Zorlama yöntemin erdemli olmayan toplumlara karşı uygulanmasındaki başlıca koşul erdemli olan topluluklara bu topluluklardan gelebilecek zararları önlemektir. İbn Rüşd'e göre topluluklar içerisinde iyi fiilleri taşıyan topluluklar olduğu gibi kötü filleri taşıyan "*sapkın*" topluluklar da vardır. Nitekim bu topluluklar arasında etkileşim söz konusu olacaktır. Bu bağlamda erdemli toplumdaki insanların erdemlerini koruma adına bu metot uygulanabilir.

---

[206] İbn Rüşd, a.g.e, 40

[207] İbn Rüşd, a.g.e, 40

[208] Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd*, (İstanbul, Say Yayınları, 2016), 75

[209] İbn Rüşd, a.g.e, 40

"*Çünkü sapık topluluklara karşı savaştan başka zor kullanma yolu yoktur.*"[210] Bu konudaki meşruiyetini ise hem ilahi yasalara hem de insani yasalara dayandırmaktadır. Bu doğrultudaki düşüncesini "*nitekim bu durum bizim ilahi şeriatımız gibi, insana özgü yasal düzenlemenin ortaya koyduğu yasal sistemlerdeki duruma benzer. Bu durumda insanları Allah'a çağırmanın iki yolu vardır: öğüt verme metodu ve cihat metodu.*"[211] şeklinde temellendirmektedir.

3.5. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde İnsan

İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde siyaset bilimini nazari ve ameli olan kısımlarını birbirinden ayırmaktadır.[212] Nazari olan kısmında ise Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserindeki görüşlerini özümsemektedir. İbn Rüşd'e göre siyaset tamamıyla ameli ilmi ilgilendiren bir bilimdir. Ancak ameli ilmin gerçekleştirilebilmesi için öncelikle nazari ilimdeki esasların doğru bir şekilde tespit edilip bilinmesi gerekmektedir. Bu noktanın daha doğru anlaşılabilmesi için tıbbi görüşlerini aktardığı eserindeki sağlığı koruma ve hastalığı tedavi etme kitabındaki ilişkiyi işaret eder.[213] Başka bir deyişle İbn Rüşd insan, toplum, devlet ilişkilerine bir doktorun hastasına yaklaştığı özen ve dikkatle incelemektedir.

İbn Rüşd'e göre insanda dört temel yetkinlik bulunmaktadır. Bunlar ahlaki erdemler, düşünsel erdemler, teorik erdemler ve bu erdemlerin uygulanacağı ameli erdemlerdir.[214] Teorik erdemler ise "*öncülerinin sonuçları öncelemesine benzer bir*

---

[210] İbn Rüşd, a.g.e, 41

[211] İbn Rüşd, a.g.e, 42

[212] İbn Rüşd, a.g.e, 27

[213] İbn Rüşd, a.g.e, 29

[214] Funda Tuğba Karaduman, "İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet Düşüncesini Yorumlayış Tarzı", (Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 28

şekilde diğer yetkinliklerin öncüsüdür."[215] Başka bir deyişle nazari ilim insandaki erdemleri ortaya çıkarmak ve uygulamaya koyulması açısından temel öğretileri içerir.

Yetkinlik bağlamında dört temel erdemin bir insanda aynı anda bulunması ise mümkün değildir.[216] Ancak toplum içerisindeki farklı bireylerde bu dört özellik ayrı ayrı bulunabilir.[217] Bu bağlamda bireyin tek başına erdemlerin tamamında yetkinliğe ulaşamayacağını öngörerek, toplum olarak bir arada yaşamanın zorunlu olduğunu ifade eder.

3.6. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Toplumsal Hal

İbn Rüşd'e göre toplumsal bir varlık olan insanın, toplum olmasındaki temel amaç erdemleri kazanırken duyacağı yardım ihtiyacıdır. Başka bir deyişle "*insan kendisine ait olan bir erdemi elde etmek için diğer insanlara ihtiyaç duymaktadır bu sebeple insan doğası gereği medeni bir varlıktır.*"[218] Dahası bireyin yardım ihtiyacı yalnızca insana özgü yetkinliklerde değil yaşam boyu zorunlu olan diğer tüm ihtiyaçlar içinde geçerlidir.

İslam düşünce geleneğinde halkın ihtiyaçlarının karşılanması ve bu sayede halkın huzur ve mutluluğa kavuşması siyaset ilmiyle mümkündür. İslam kaynaklarında "*bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek*" gibi anlamlara gelen siyaset kavramı, "*toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı*" şeklinde tanımlanmaktadır.[219]

---

[215] İbn Rüşd, a.g.e, 30

[216] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 29

[217] İbn Rüşd, a.g.e, 30

[218] İbn Rüşd, a.g.e, 30

[219] Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294-299

İslam kaynaklarında huzur ve mutluluk olarak ifade edilen toplumsal hal, saadet kavramıyla ifade edilmektedir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde toplumsal bir hal olan saadet anlayışı ilk olarak Kindi tarafından ele alınmıştır.[220] Dahası toplumun tamamını kapsayacak şekilde ifade edilen huzur ve mutluluk hali sade bir mutluluktan ziyade tatmin edilmiş bir mutluluğu ifade etmektedir.

Farabi'ye göre saadetin elde edilmesi insanın yaradılış sebebidir, dolayısıyla fazilet ve iyilik gibi kavramlar saadet kavramı ile kıyaslandığında ikinci derece öneme sahiptir.[221] Dahası saadet kavramı insanın yalnızca dünyevi mutluluğunu değil uhrevi mutluluğunu da sağlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda toplumsal saadet, insanın dünya ve ahiretteki mutluluğunu sağlamak için yalnızca dünyevi düzenlemeleri değil aynı zamanda dinin emir ve yasaklarına uygun şekilde toplumun sevk ve idare edilmesini sağlayacak bir yönetim anlayışıyla gerçekleşebilir.

İbn Rüşd bireyin toplum olmasındaki amaç bağlamında söz ettiği ihtiyaçları üç başlık altında toplamıştır. Bu ihtiyaçlar; beslenme, barınma ve giyinme olarak "*zorunlu*" ihtiyaçlar, dönemin şartlarına göre farklılık gösterebilecek ancak kendi verdiği örnekle tarla sürme faaliyeti olarak betimlediği "*ekonomik*" ihtiyaçlar ve insanın yaptığı mesleği geliştirebilmesi ve mesleğini bir zanaata dönüştürebilmesi bakımından "*eğitim*" ihtiyacıdır.[222]

İbn Rüşd'e göre insani yetkinliklerin kazanılması için toplum içerisinde bulunan bireylerin birbirine olan ihtiyaçlarından erdemlerin kazandırdığı yetkinliklerin doğası ve yaradılışı gereği insanlar farklılaşır. Dahası insana özgü bu erdemlerin tamamı bir kişi üzerinde toplanabiliyor olsaydı imkânsız bir varlığın doğada bulunuyor olması

---

[220] Mustafa Çağrıcı, "Saadet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/319-322

[221] Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1-4 (1976): 303

[222] İbn Rüşd, a.g.e, 31

gerekirdi. Dolayısıyla gözlem ve tecrübelerine göre topluluk içerisinde bütün özellikleri taşıyan bir insanın bulunması mümkün değildir. Nitekim "*her insan savaşçı, hatip, şair ya da bunlardan en önemlisi filozof olamaz.*"[223]

Böyle bir durumda insanlar arasında insana özgü erdemlerin tümünün bir arada yetkinleştirdiği bir topluluk bulunması gerekmektedir. Bu topluluk yalnızca saadete kavuşmak için birbiriyle yardımlaşan insanlardan meydana gelebilir. Dahası yetkinlik bakımından yönetilen insanlar yöneten insanları örnek alarak onlarda bulunan yetkinliklere uyum sağlayabilirler. Bu doğrultuda yöneten insanlar kendilerinde bulunan yetkinliklerin ilkelerini yönetilen insanlara yardımcı olarak yönetilenlerinde yetkinleşmesini sağlayabilir. Dolayısıyla insanlar arasında böyle bir topluluk bulunmaz ise bireyler insana özgü erdemlere ya hiç ulaşamazlar ya da erdemlerin kazandırdıkları yetkinliklere ulaşmada eksiklik yaşarlar.[224]

3.7. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdem ve Devlet İlişkisi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde yukarıda belirtildiği üzere insani erdemler teorik, düşünsel, ahlaki ve ameli olarak dört grupta sınıflandırılmaktadır. Siyaseti ise ameli erdemler, başka bir deyişle uygulama yönünden ele alarak iyiyi, güzeli ve faydalı olanı elde edebilme bakımından değerlendirmektedir. Nitekim Aristoteles'in öğretisi olan insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğu noktasına dayanarak siyaseti toplumsal bir noktada değerlendirmektedir.

Aristoteles'e göre erdem, bireyin faydalı olanı daha faydalı bir hale dönüştürmesi bakımından faaliyet içerisinde bulunmasıdır.[225] Dahası bu faaliyeti gerçekleştirirken kendisinden beklenen eylemleri şartsız ve karşılıksız yapmaktan ziyade kavrayarak ve

---

[223] İbn Rüşd, a.g.e, 32

[224] İbn Rüşd, a.g.e, 33

[225] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul, Say Yayınları, 2015), 40-42

üzerinde tasavvurda bulunarak gerçekleştirmelidir.[226] Bununla birlikte Aristoteles'in düşüncesinde erdemler, insandaki akıl gücünün istekler üzerine baskın gelmesiyle "*düşünce*" ve alışkanlıklarla zamanla kazanılacak olan insani huylarla ilgili "*karakter"* olmak üzere ikiye ayrılır.

Her insanın doğasında kuvve halinde bulunan erdemler tekrarlanarak bireyin niteliği haline dönüşebilir. Başka bir deyişle Aristoteles'in düşüncesinde erdemler, erdemlerin kazanılması için yapılan faaliyetlerin neticesinde istikrarlı hale gelmektedir.

Platon'a göre ise erdem, kişinin tabiatına uygun olan zanaat üzerine iyi bir eğitim alması ve akabinde uygulamasıdır. Toplumu yönetenler, koruyucular ve zanaatkarlar olarak üç kesime ayırmasıyla ideal devlet düşüncesini oluşturan Platon, yöneticinin bilgelik, cesurluk ve ölçülülük erdemine sahip olması gerektiğini savunur. Nitekim adalet bu erdemlerin bir arada olması neticesinde tecelli edecektir. Koruyucular yalnızca cesur, zanaatkarlar ise yalnızca ölçülü olabilir.[227] Adalet ise kişilerin yapmakta olduğu zanaatı en iyi şekilde yapmasıdır. Bu bağlamda Platon'a göre ideal devlet ancak adaletle kurulabilir.

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde bireyin erdeme ulaşması ise nazari ve ameli alanda yetkinliğe erişmesini ifade etmektedir.[228] Başka bir deyişle insan teorik olarak ve pratik olarak doğru orantılı bir şekilde yetkinliğe ulaşırsa erdemli hale gelir. Bununla birlikte bireysel ve toplumsal düzeyde erdemi iki farklı perspektifle değerlendiren İbn Rüşd'e göre bireysel düzeydeki erdem toplumsal düzeydeki erdemle paralel olarak

---

[226] Emine Keleş, a.g.e, 27

[227] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 130-131-132

[228] İbn Rüşd, a.g.e, 94

uyumlu olmalıdır.[229] Nitekim "*aynı türden olup nicel olan şeylerden biri diğeriyle çelişik olamaz.*"[230]

İbn Rüşd'ün düşüncesinde bireyin erdemli olması adaletli olmasıyla mümkün hale gelmektedir. Başka bir deyişle erdemli olma ile ifade edilmek istenen hal, toplumsal ve bireysel düzeyde adaleti tesis etmeyi ifade eder. Bu bağlamda bireysel düzeydeki adaleti idrak edebilmek için öncelikli olarak toplumsak düzeydeki adaleti idrak ve tesis etmek gereklidir. Bu durumu kitap örneği ile açıklamaktadır. Şöyle ki "*eğer bir insan ince ince harflerle yazılmış bir kitabı uzak mesafeden okuyor ve aynı anda başka bir yerde aynı kitabın daha büyük harflerle ve okuyucunun gözlerine daha yakın bir mesafede bulunan bir (nüshası) bulunuyorsa, bize göre işin doğrusu satırları daha geniş olan kitap ile başlamayı salık vermekti. Kentteki adalette böyledir.*"[231] Dolayısıyla İbn Rüşd, erdem ve devlet ilişkisini bütüncül olarak ele almıştır diyebilmekteyiz. Bireyin kazanımları ve devletin kazanımlarını paralel olarak yorumlamış ve aksi durumlarda bireyde gerçekleşecek olan olumsuz durumların devlet düzeyinde de gerçekleşeceğini savunmuştur. İbn Rüşd insana dair erdemlerin toplumsal bir yaşam biçimi halini almasının erdemli bir devlet ile mümkün olabileceğini ifade eder. İnsan en yüksek erdeme yalnızca erdemli devlette erişebilir. Siyasal bir topluluk dışında insanın en yüksek erdem olan saadete kavuşması bir yana yaşamını devam ettirebilmesi dahi mümkün değildir.[232] Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün devlet düşüncesi, devleti bir araya getiren kurumlardan ziyade, devleti oluşturan toplum mahiyetindedir. Başka bir deyişle İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde devlet kurumlar, kurallar ya da kanunlar çerçevesinde değil devleti oluşturan insanlar çerçevesinde değerlendirilir.[233]

---

[229] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 30

[230] İbn Rüşd, a.g.e, 105

[231] İbn Rüşd, a.g.e, 96-97 (a.b.)

[232] Muharrem Kılıç, *Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Düşüncesi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi 16. Kitap, (İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2007), 118

[233] Muhammed Abid-el Cabiri, *İbn Rüşd: Sire ve Fikr,* (Beyrut,1998), 192-207

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde devleti oluşturan insanlar ise üç sınıfa ayrılmaktadır. Bu sınıflar yönetici kademesindeki filozoflar, toplumu ve devleti olabilecek olumsuz durumlardan koruyacak olan koruyucular ve toplumu bir araya getiren halktır.[234] Devletin erdemli bir yapıya bürünebilmesi ise bilgelik, yiğitlik, iffet ve adalet ilkelerine sahip olmasıyla mümkün olabilir.[235]

3.7.1 İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Bilgelik İlkesi

İbn Rüşd'e göre bilgelik tam anlamıyla bir karar alınacağı zaman bilimsel yollarla alınması anlamını taşımaktadır. Bilimsel yolu ise yalnızca toplum içerisindeki küçük bir grup olan filozoflar ön görebileceğinden dolayı, devleti yöneten kişi ve kadrosu filozoflardan oluşmalıdır. Dolayısıyla bilgeliğin yalnızca yöneten kadrodaki kişiler seviyesinde olması devletin bilgelik erdemine ulaşması için yeterlidir.[236]

3.7.2. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Yiğitlik İlkesi

İbn Rüşd'e göre yiğitlik iki farklı anlamı ifade etmektedir. Bunlardan birincisi korkulan ve tedirginlik duyulacak güçlerin karşısında gösterilecek "*cesaret"* ikincisi ise nefsin zafiyetlerine ve isteklerine karşı gösterilecek "*sebat*"tır.[237] Nefsin arzu ve isteklerine karşı gösterilecek sebat sıradan insanlar için beden eğitimi ve müzik eğitimi yoluyla desteklenebilir. Dahası bu sayede onlara ne korku ne de istenmeyen arzular ulaşabilir.

Yiğitlik erdemi toplum sınıfları içerisinde doğası koruyuculuğa yatkın olan insanlarda bulunur. Dolayısıyla erdemli devlette bulunan diğer sınıflardaki varlıklı, yoksul ya da

---

[234] Cabiri, a.g.e, 200

[235] İbn Rüşd, a.g.e, 97

[236] İbn Rüşd, a.g.e, 98

[237] İbn Rüşd, a.g.e, 99

ameli ilimle uğraşan diğer bireyler yiğitlik ya da korkaklıkla nitelendirilemez.[238] Bu doğrultuda Platon'un yün boyama örneğine değinen İbn Rüşd, boyacıların yünü hiç değişmemesi gereken bir renkle boyamak istedikleri zaman onların beyaz renkli yün seçtiklerini ve zorlu birtakım süreçler neticesinde yüne kırmızı rengi vermek için daha sonra neyle yıkanırsa yıkansın solmayacak hale gelene kadar bu boyanın içerisinde bekletildiğini aktarır ve devamında boya işlemi yapılmadan önceki hazırlık kısmı olmadığı taktirde boyanan kıyafetin renginin mutlaka değişeceğini ifade eder.[239]

Nitekim koruyucuların durumu da böyledir. Koruyucular ahlaki erdemler üzerine sabır ve sebatla zorlu bir süreç içerisinden geçerek eğitilmez ise içlerindeki iman zayıflar başka bir deyişle örnekteki gibi boyaları solar. Çünkü İbn Rüşd'e göre insanın içindeki arzular (şehvet) erdemleri ortadan kaldıran şeylerin en güçlüsüdür. Dahası korkaklık ve ürkeklik de böyledir.[240]

3.7.3. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde İffet İlkesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde iffet, insanın temel ihtiyaçlarını karşılamada, denge üzerine olmasıdır.[241] İffetli olan kimseler kendilerine sürekli ve her durumda bir orta yol belirleyen bireylerdir. Başka bir deyişle iffet, insanın benliğini hazlardan ve arzulardan uzak tutarak kendisini kontrol etmesidir.[242]

İnsanın benliğinde akıl ve hayvani nefs olarak iki kısım bulunmaktadır. Akıl ise hayvani nefsten daha üstün, yiğit ve güçlüdür. Dahası akıl insan bedeninin efendisidir. Bu bağlamda iyi yetiştirilmiş olmasına bakılmaksızın nefsine karşı egemen olan insana, kendi kendini kontrol edebilen anlamındaki nefsine hâkim olan kişi

[238] Emine Keleş, a.g.e, 30

[239] İbn Rüşd, a.g.e, 100-101

[240] Cevher Şulul, a.g.e, 84

[241] Emine Keleş, a.g.e, 31

[242] İbn Rüşd, a.g.e, 101-102

denmektedir. Dolayısıyla erdemli devleti, diğer devletlerden daha çok kendi kendini kontrol edebilen ve yiğit olan şeklinde tanımlamaktadır.[243] Dahası iffet erdemi toplum arasındaki yöneten ve yönetilen kesimin tamamında bulunmalıdır.[244] Bu doğrultuda bilgelik ve yiğitlik ilkesinden ayrılan iffet erdeminin toplumun tamamında görünebilmesi adına diğer tüm kesimlere eğitim çağından itibaren aşılanması gereken bir öğretidir. Bu bağlamda ikna metodu gereği tüm toplumun iffete uygun davranışlar ve söylemler içerisinde olması dahası bunun zıddı davranış ve söylemlerden de kaçınması gerekmektedir.[245]

3.7.4. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Adalet İlkesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde adalet ilkesi, toplum içerisindeki insanlardan her birinin, toplumun gereksinimlerine göre yalnızca doğası gereği yatkın olduğu tek bir işe sevk edilmesiyle sağlanır.[246] İbn Rüşd'ün bu noktada kastettiği durum bir işi yapabilmedeki ehliyet, başka bir deyişle yeterlilikle ilgilidir. Bu bağlamda toplum içerisindeki yönetici, koruyucu ve halk arasındaki insanların ehil olmadığı işlerle görevlendirilmesi planlanan işlerde başarısız olunmasına sebebiyet verecektir.[247] Dolayısıyla o işe sevk edilen insandan dolayı ortaya çıkacak başarısızlık durumu da toplum içerisinde adaletsizliğe sebebiyet verecektir.

Örneğin savaş sanatı için doğuştan elverişsiz olan birinin, savaşçıların sahip olduğu yetkinliklere sahip olmak istemesi netice itibariyle koruyucular arasında bir zafiyete sebebiyet verecek ve devletin varlığını tehlikeye sokacaktır. Bundan daha tehlikeli olan durum ise siyasi yetkinliklere sahip olamayan birinin yönetici olmasıdır. Bu

---

[243] İbn Rüşd, a.g.e, 102

[244] Emine Keleş, a.g.e, 31

[245] İbn Rüşd, a.g.e, s103

[246] Gamze Akaslan, "İbn Rüşd'de Akıl ve Siyaset", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 76

[247] İbn Rüşd, a.g.e, 104

durum İbn Rüşd'e göre koruyucuda ortaya çıkacak tehlikeden daha kötü sonuçlar doğuracaktır.[248] Dolayısıyla devlete devamlılık kazandıracak ilke adalet ilkesidir.

Erdemli devlette adaletin sağlanmasının yolu ise toplumun her kesiminin çocuklar dahil olmak üzere koyulan kural ve kanunlara bağlılığı ile mümkündür. Bu bağlamda toplum içerisindeki birey doğası gereği yatkın olduğu işleri yapmalı ve yetkin olmadığı işlere heveslenmemelidir.[249]

3.8. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Toplumu Oluşturan Sınıflar

İbn Rüşd, Erdemli Devlet düşüncesinin teorik arka planını bilgelik, yiğitlik, iffet ve adalet ilkelerinin varlığı ve birbirlerini tamamlamasıyla ifade etmektedir. Bunun yanı sıra yalnızca teorik kısımla kalmayıp siyaseti pratik olarak toplum kesimlerinin farklı noktalarını açıklayarak irdelemektedir. Siyasal düşüncesinde Erdemli Devleti yalnızca filozoflar, koruyucular ve halkı incelemekten ziyade toplumun en kılcal detaylarına inerek çocuklardan başlayıp yönetici kademesinde olması gereken filozoflara kadar detaylı bir şekilde inceler. Nitekim "*rejim de ahlaki erdemler, kadar bir itiyat, bir meleke haline gelme işidir. Bir rejim adeta bir hayat tarzının insanlar arasında melekeleşmesidir.*"[250]

3.8.1. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Çocukların Durumu

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplum grupları arasında en önemli ve ayrıcalıklı pozisyonda bulunan grup çocuklardır. Şöyle ki çocuklar erdemli devletin geleceği ve teminatıdır. Nitekim bireyin çocukluk yaşlarında okuma yazma ile başlayan eğitim

---

[248] İbn Rüşd, a.g.e, s104

[249] İbn Rüşd, a.g.e, s104

[250] Ahmet Okumuş, *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, Ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, (Ankara, İlem Kitaplığı, 2018), 362

süreci on yaşına geldiğinde mantık ilmiyle devam etmelidir.[251] Bununla birlikte eğitimle ilgili en belirleyici yaş ise on altıdır. On altı yaşına gelindiğinde bireyin doğasında felsefe öğrenmeye yatkınlık var ise dört yıllık bir hazırlık eğitimine girilmelidir. Dört yıllık süre tamamlandığında ise felsefe eğitimine başlanmalıdır.[252] Dahası yirmi yaşından önce bireyin felsefe eğitimine başlaması doğru değildir.

Çocuklar, üzerinde yapılan hassas gözlemler neticesinde doğalarının yatkın olduğu meslek grupları tespit edilip hayatlarını verimli şekilde idame ettirebilmeleri için meslek ve zanaat alanlarıyla ilgili eğitilmelidir. Meslek ve zanaat dallarındaki istikrar toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için siyasi iktidar tarafından üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu bağlamda çocuklar üzerinde yapılacak gözlem sayesinde yetkinliklerinin doğru tespit edilmesi devletin ekonomik alandaki istikrar sorununa da çözüm mahiyetindedir. Dolayısıyla çocuklara verilecek eğitim devlet tarafından verilmelidir.[253]

3.8.2. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Kadınların Durumu

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplum içerisindeki statüsü, önemi ve haklarının korunması ve erkekler ile aralarındaki adalete gösterilen dikkat bağlamında kadının konumu yaşamış olduğu döneme karşın oldukça ileri seviyededir. Dahası İbn Rüşd Endülüs kentlerindeki kadınların toplum içerisindeki yeri ve kendilerinin biyolojik olarak doğuştan gelen doğurganlık özellikleriyle ilgili "*üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için diğer işlerdeki yetkinliklerini*

[251] Platon, eğitime matematik ilmiyle başlanması gerektiğini savunurken İbn Rüşd bu nokta da Aristoteles'in düşüncesini benimsemektedir. Bkz. İbn Rüşd, a.g.e, 172-173

[252] İbn Rüşd, *Ez-Zaruri fi's-Siyase: Muhtasaru Kitabi's-Siyaseti li-Eflatun*, çev Muhammed Abid el-Cabiri & Ahmet Şahlan, (Beyrut: Mekkezi Dirasetü'l-Vahdetü'l-Arabiyye, 2015), 164

[253] Emine Keleş, a.g.e, 36

kaybetmişlerdir"[254] diyerek Endülüs'teki kadınların bu anlayış ve tutum karşısındaki kabullenişlerini de eleştirmektedir.

İbn Rüşd, kadın ve erkek arasındaki birliktelikleri erdemli toplumun oluşum sürecinde önemli bir bileşen olarak görmektedir. Doğaları gereği kadınlar hangi zanaata yatkınsa ya da toplumun koruyucu ya da felsefeci tabakalarından hangi kısmında olması gerekiyorsa evlilik birlikteliklerini de o kısımdan erkeklerle yapmalıdır. Nitekim Platon'a göre koruyucuların yaradılışlarının korunmasının yolu aynı doğaya sahip kadınlarla evlendirilmeleridir.[255]

Bu noktada "*koruyucuların doğası gereği birebir örtüşen kadınlar var mıdır? Yoksa kadınların doğası erkeklerden farklı mıdır?*"[256] şeklinde bir soru sorarak analiz yapan İbn Rüşd'e göre "*insanlık amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendir.*"[257] Şöyle ki her ne kadar bedenen erkeklere göre daha güçsüz varlıklar olsa da insani işlerin uygulanması açısından kadınlar ve erkeklerin ortak hareket etmesi bir zorunluluktur. Örneğin uygulamaya ilişkin bir sanat olan müzikte nağmeler erkekler tarafından bestelenip kadınlar tarafından okunursa yetkinlik düzeyine ulaşmış olur.[258] Bununla birlikte kadınlar terzilik ve dokumacılık zanaatlarında erkeklerden fiziki olarak daha az güce sahip olmalarına karşın daha beceriklidirler.[259]

---

[254] İbn Rüşd, a.g.e, 112

[255] İbn Rüşd, a.g.e, 110

[256] İbn Rüşd, a.g.e, 110

[257] İbn Rüşd, a.g.e, 110

[258] İbn Rüşd, a.g.e, 111

[259] Başak Dilara Boğan, "İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Kadının Konumu", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sinop Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2003), 94

Kadınların savaş ve benzeri etkinliklere katılması bağlamında çölde yaşayan bedeviler ve dağda yaşayan topluluklar, başka bir deyişle jeopolitik özelliklerine göre doğalarının farklılaştığı toplumlarda kadınların bu etkinliklere katılabildiğini gözlemleyen İbn Rüşd'e göre kadınlar da erkekler gibi savaşa katılabilir.[260] Başka bir deyişle doğası gereği koruyucu özeliklerinde kadınlar erkeklerle birebir uyuşabilir.

Toplumun zanaatkar ve koruyucu sınıflarında olduğu gibi bilge ve yönetici sınıflarında da kadınların bulunması imkânsız değildir. Nitekim kadınlar içerisinden bazıları zekâ ve yetenek bakımından diğerlerinden üstün özelliklere sahiptir.[261] Ancak bu sınıfta olan kimselerin kadınlar içerisinde az olduğunun düşünülmesi sebebiyle bazı yasal sistemlerde (şeriatlarda) liderlerin ya da devlet başkanlarının kadınlar arasından belirlenmesi engellenmektedir. Dahası Endülüs kentlerindeki kadınlar nüfus bakımından erkeklerle eşit olmalarıyla birlikte yalnızca geçim sıkıntısına düştükleri vakit işlerin bir bölümünü yapmaktadırlar.[262] Toplumsal olarak bu durumu bir sorun olarak gören İbn Rüşd'e göre erkeklerin doğalarında bulunmasını istedikleri yetenekleri elde edebilmeleri için çabaladıkları gibi kadınlarında çabalaması erkekler tarafından desteklenmelidir. Dolayısıyla kadınlarında "*müzik ve beden eğitimi ile ilgilenmeleri gerekir.*"[263]

3.8.3. Erdemli Devlet'te İşçi ve Zanaatkarlar

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplum içerisinde on altı yaşına eriştikten sonra doğası gereği felsefi tabiata sahip olmadığı anlaşılan kimselerden işçi ve zanaatkar sınıfı meydana gelmelidir. Koruyuculardan ve felsefecilerden tamamıyla ayrılan bu bireyler kendi doğalarına uygun zanaatların eğitimi verilerek topluma faydalı hale

---

[260] İbn Rüşd, a.g.e, 113

[261] Başak Dilara Boğan, a.g.e, 94

[262] İbn Rüşd, a.g.e, 113

[263] İbn Rüşd, a.g.e, 113

getirilir. Bu doğrultuda tabiatı çiftçiliğe, marangozluğa ya da farklı zanaat dallarına yatkın olan bu kimselere kendi alanlarına göre en ince ayrıntıya varacak derecede eğitim verilerek uzmanlaşmaları sağlanır.

Kendi alanlarında uzmanlaşan işçi ve zanaatkarların sayısında azalma olmamalıdır. Başka bir deyişle devletin istikrarının sağlanmasında işçi ve zanaatkarlar sınıfının sürdürülebilirliği önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd işçi ve zanaatkarlar sınıfını toplum içerisinde ihtiyaç duyulması bakımından ikiye ayırmaktadır. Şöyle ki toplumun tamamının ihtiyaç duyması bakımından zorunlu olan meslekleri çiftçilik, marangozluk, dokumacılık, berberlik olarak ele alırken toplumun bir kısmının ihtiyaç duyacağı ya da tercihen ihtiyaç sahibi olabileceği meslekleri ise resim, müzik ya da atlar için gem yapma şeklinde ele almıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd Erdemli Devleti oluşturan toplumu bütüncül olarak ele almış ve sınıflar ya da meslekler arasında topluma fayda bakımından bir önceliklendirme ve ya tercihe gitmemiştir.

3.8.4. Erdemli Devlet'te Koruyucular

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplumu oluşturan ana unsurlardan biri olan koruyucular, toplumun güvenliğini sağlamaktan ziyade içlerinden seçilecek olan lider (reis) ile aynı zamanda yöneten kademesinde değerlendirilmektedir. Başka bir deyişle koruyucular İbn Rüşd açısından siyasal bir örgüt olarak incelenmiştir. Şöyle ki koruyucular bahsine giriş yaptığı birinci makalenin yetmiş altıncı satırında Platon'un koruyucular arasından seçilecek olan liderin özelliklerini ifade etmeye başlar ve seçilecek lideri kent halkının içerisinde toplumun menfaatlerini en çok gözeten ve eğitim düzeyi en yüksek olan kişi olarak belirtir.[264] Bu iki şartın gerçekleşmesi de lider olacak kişide şu şartların toplanmasıyla mümkündür;

1- Her şart altında fikirlerinden (dini, stratejik ya da akli) taviz vermemek ve vazgeçmemek.

[264] İbn Rüşd, a.g.e, 75

2- Soy olarak koruyuculardan dünyaya gelmek.[265]

3- Her türlü mal, mülk, ev, dinar ya da dirhem (menkul ya da gayri menkul kazanç) sahibi olmamak.

İbn Rüşd'ün koruyuculara bakış açısı Platon'un bakış açısıyla neredeyse birebir uyuşmaktadır. Bunun yanı sıra koruyucuların özellikleri ve bu özelliklerin oluşmasında temellendirilen şartlar oldukça fazladır. İçlerinde en belirgin olan özellikler arasında yukarıda ifade ettiğimiz özelliklerdir. Dahası İbn Rüşd bu şartları ifade ederken Platon'un fikirlerini dini ve siyasi olarak kendisi açıklamıştır.[266] Bu bağlamda İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Yunan ve İslam felsefesinin siyasi yönünün bütüncül olarak ele alınabilmesi açısından koruyucular bahsi ayrı bir öneme sahiptir.

3.8.5. Erdemli Devlet'te Doktor ve Yargıç

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde bir toplumun erdeme ulaşmış olması ya da erdemli halden uzaklaşması o toplum içerisinde bulunan bireylerin sağlık ve hukuk alanlarındaki desteklenme gereksinimleriyle orantılıdır. Başka bir deyişle bir devletin erdemli sayılması yönettiği toplumun doktor ve yargıçlara ihtiyaç duymayacak şekilde yönetilmesi şartına bağlıdır.[267] Nitekim erdemli bir devleti oluşturan bireyler için iffet bir erdem kazanma yöntemidir. Onlar nitelik, nicelik, zaman, güzellik ve yarar

---

[265] Bu koşul zorunlu değildir ancak İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplumu oluşturan bireyler anne ve babalarının mesleklerini icra ederse daha başarılı hale gelirler. Dolayısıyla bu maddeye koruyuculuğa yatkın olmak da diyebiliriz.

[266] İbn Rüşd, a.g.e, 71

[267] Cevher Şulul, a.g.e, 89

bağlamında besin kaynaklarını ölçüsüz tüketiyor ise tedavi ya da ilaca ihtiyaç duyarlar.[268]

Erdemli devlette faydalı ilaçları belirleme, tedavi edilebilecek hastalar ile tedavisi mümkün olmayan hastalar arasında ayrım yapma başka bir ifadeyle kronikleşen hastalıkları diğer hastalıklardan ayırt etme ve teşhisinin konulması haricinde doktora ihtiyaç duyulmamalıdır.[269] Bunun yanı sıra tedavisi mümkün olmayan hasta insanlarla ilgili Platon'dan farklı düşünmektedir. Platon'a göre doğuştan hasta olan ve tedavisi mümkün olmayan insanlara ilaç ya da fiziki müdahale gerektiren ameliyat yöntemiyle tedavi etmeye çalışmak doğru değildir.[270] Ancak bu tür hastalıklara sahip olan insanların üremesi durumunda kendileri gibi hastalıklı insanlar meydana gelebilir.[271] Bu bağlamda gerçekleşecek olan bu tür üremeler devlete zarar verecektir. Dolayısıyla iyileşmesi mümkün olmayan sağlık sorunlarına yakalanan insanlar ya kendi hallerinde ölüme terk edilmeli ya da devlet sınırlarının dışarısına çıkarılmalıdır.[272]

İbn Rüşd'ün bu noktadaki görüşlerinin Platon'dan ayrılmasının temel sebebinin İslam inancının kendisine yüklediği sorumluluk olduğu düşünülmektedir. Şöyle ki İslam inancı hastaların âtıl durumda bırakılmasına, göz ardı edilmesine ya da ölüme terk edilmesine kesin olarak karşı gelirken aynı zamanda hastaların ve bakıma ihtiyacı olan yaşı ilerlemiş insanların hayatlarını kolaylaştıracak önlemler almayı emreden bir anlayışa sahiptir.[273]

---

[268] İbn Rüşd, a.g.e, 71

[269] İbn Rüşd, a.g.e, 72

[270] Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 101

[271] Platon, a.g.e, 101

[272] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 42

[273] Cevher Şulul, a.g.e, 93

İbn Rüşd erdemli devlette doktorlara ihtiyaç duyulmaması gerektiği fikrini benzer şekilde yargıçlar içinde belirtmektedir. Ancak erdemli toplumda "*doğaları kötü olan ve düzelmeleri için hiçbir ilaç kar etmeyen -ruhun düzeltilmesi (ıslah'un nefs) kimselerin durumunu incelemek*" amacıyla ve bu bireyler hakkında karar verme açısından zorunlu olarak yargıçlara ihtiyaç duyulabilir.[274] Tabiatları sebebiyle kötü fiiller işleyen ve iyi fiillere yönlendirilemeyen insanlarla ilgili toplum arasında bulundukları taktirde ortaya çıkabilecek olumsuz durumları ortadan kaldırma amacıyla bu kimseler hakkında adaletli bir şekilde karar verilebilmesi açısından erdemli devlette yargıçlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bireyler ıslah amacıyla cezalandırma yöntemiyle eğitime tabi tutulabilir.[275] Ancak "cezalandırma eylemi" hukukçuların fail üzerindeki vereceği karardan ziyade fail'in eylemi algılama biçimi açısından kullanılmaktadır. Çünkü iyi fiil olarak adlandırdığımız toplumsal uygulamalara uyulması hukukçular için iyi fiildir, fail açısından bu yöntem cezalandırma olarak algılanır.

İbn Rüşd'e göre hukukçuların doğru bir şekilde karar verebilmesi mesleki tecrübesiyle orantılıdır. Mesleki tecrübe ise "*uzun süren çalışmalar ve araştırmalar*" neticesinde gerektiği ölçüde kazanılabilir. Bu bağlamda yargıçların yaşlı olmasını zorunlu görmektedir.[276] Nitekim yargıç başkaları üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde suç işleme nedenlerini tespit edebilir ve bu kimseler üzerinde adaletli bir şekilde karar verebilir.

İbn Rüşd'e göre bir yargıcın adil olabilmesinin en önemli koşulu ise ahlaki yönden iyi olması ve erdemli bir şekilde yetiştirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla etkililik açısından toplum arasında yargıçların durumu doktorların durumundan ayrılmaktadır.[277] Şöyle ki İbn Rüşd'e göre bedeni hastalanan bir doktor tarafından topluma bir zarar

---

[274] İbn Rüşd, a.g.e, 74

[275] İbn Rüşd, a.g.e, 74

[276] İbn Rüşd, a.g.e, 74

[277] İbn Rüşd, a.g.e, 74

gelmezken ahlakı bozulan ya da ahlaki olarak tam bir yetkinlik içerisinde yetişmeyen yargıcın alacağı kararlar topluma zarar verebilir.[278]

3.9. Erdemli Devlet Yönetiminde Filozofların İkame Sorunu

İbn Rüşd'e göre bir filozofu toplumun diğer kesimlerinden ayıran en önemli özelliği kesin bilgiye dayalı (burhan) bilimsel yöntemi benimsemiş olmasıdır. Filozof kesin bilgiye dayalı almış olduğu eğitimi tamamlaması sayesinde Kur'an-ı Kerim'deki *müteşabih*[279] ayetleri doğru yorumlar ve bu sayede dini hükümler hakkında doğru kararlar verebilir.[280] Bu bağlamda hakikatin bilgisi olarak yalnızca dünyevi bir amaç değil aynı zamanda uhrevi bir amaç olan *saadet* doğrultusunda dünyayı yorumlar. Başka bir deyişle filozoflar yaşamış olduğu toplumu maddi ve manevi yönden refaha ulaştırmaya çalışırlar.[281] Yalnızca dünyevi bir amaç gütmediklerinden dolayı adaletle karar alabilirler. Bu bağlamda bir toplumun saadete kavuşmasındaki temel faktör filozoflardır. Siyasi iktidar kadrosundaki bireylerin filozofların arasından belirlenmesi gerekir.

Toplumu saadete kavuşturma gibi önemli bir misyonu olan filozoflar neden siyasi iktidarın kadrolarından uzak tutulurlar? İbn Rüşd bu sorunun cevabının iki farklı sebebi olduğunu düşünmektedir. Felsefi bilgiye sahip olduğunu iddia eden ancak filozof özelliklerine sahip olmayan kimseler vardır. Bunun sebebi ise doğası gereği felsefeye yatkın olmayan insanların almış olduğu eğitim ve doğası gereği felsefe tabiatına uygun olan kimselerin almış olduğu yanlış eğitim olmak üzere iki

---

[278] İbn Rüşd, a.g.e, 75

[279] İslam inanışına göre anlamını yalnızca Yaratıcının bildiği ve sıradan insanların anlamakta zorluk çekeceği ayetler.

[280] İbrahim Bor, "İbn Rüşd'e Göre İlahi Kelamın Anlaşılmasında Felsefi Yöntemin Rolü", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008): 248

[281] Emine Keleş, a.g.e, 61

yönlüdür.[282] Dolayısıyla filozofların siyasi iktidar kadrosundan uzak tutulmalarının birinci sebebi ehliyet meselesidir.

İbn Rüşd'e göre bireyin sağlıklı düşünme becerisi yirmi yaşından sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla birey felsefe eğitimine yirmi yaşından önce başlamamalıdır. Bu bağlamda birey felsefenin önemini yirmi yaşından önce anlayamaz dahası felsefi ilimlerin sınıfları arasında düzgün bir bağlantı da kuramaz. Dolayısıyla yanlış kararlar alır ve toplum içerisinde felsefeye olan bakış açısı olumsuz yönde etkilenir.

Bu doğrultuda felsefe eğitimi ehliyet sahibi kişilerden alınmalıdır. Siyasi iktidar kadrosunda faydalıyı zararlı, zararlıyı faydalı gören, felsefenin temel argümanlarını öğrenememiş, safsata yapan bireylerden eğitim almış kimseler bulunursa, kadro içerisindeki felsefe doğasına sahip bireylerin dahi karakterleri bozulur. Dahası karakteri bozulan bu kimseler felsefenin amacını toplum olarak saadete kavuşma metodlarını uygulama olarak görmekten ziyade toplum üzerinde baskı ve güç kurma metodu olarak algılar.[283] Bu bağlamda erdemli devlet yönetiminde bu tür bireylerin bulunması kabul edilebilecek bir durum değildir.

Filozofların siyasi iktidar kadrosunda bulunamayışlarının ikinci sebebi ise liyakat meselesidir. İbn Rüşd, Platon'un örneğinden yola çıkarak devleti yöneten siyasi iktidarın, toplumu saadete kavuşturma misyonu olan ehliyet sahibi filozofların siyasi alandaki etkinliğini kabul etmeyip düşüncelerini önemsiz gördüklerini ifade etmektedir. Platon bu durumun sebebini toplum ile filozoflar arasındaki ilişkiyi izah eden bir hikâye ile anlatmaktadır. Platon'a göre iki kesim arasındaki liyakat sorunu şöyledir: denizciler denizcilik sanatının öğrenilemeyeceğini dahası tecrübe ile de bu

[282] Cevher Şulul, a.g.e, 196-198

[283] İbn Rüşd, a.g.e, 138

sanatın kazanılamayacağını düşünmektedir.[284] Dolayısıyla denizcilere bu sanatın öğrenilmesi gereken bir sanat olduğu ifade edildiğinde onlar ifade eden kişiyi ya azleder ya da katleder. Nitekim geminin dümenini ele geçirmek için kendi aralarında kavga edip birbirlerini etkisiz hale getirmeye çalışırlar.[285] Bu bağlamda aslında işinin ehli olan usta kaptanı dümenden uzaklaştırarak dahası fikirlerini ve yöntemlerini karşılarına alarak geminin sağlıklı bir şekilde seyrini tamamlamasına kendileri engel olurlar. Dolayısıyla filozofların devlet yönetiminden uzak tutulmalarının ikinci sebebi liyakatsizliktir.

3.10. Erdemli Devlet Başkanında Olması Gereken Özellikler

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde bir yöneticinin/iktidarın doğası gereği filozofluğa yatkın olması gerekir. Bunun haricinde bir tercih yapılması gerektiği zaman ise koruyucular arasından bir lider seçilmelidir.[286] Siyasi iktidarı yöneten liderde bulunması gereken özellikleri yazmış olduğu şerhin ikinci makalesinde şu şekilde ifade etmektedir:

1- Varlığın tabiatını idrak edebilmesi ve onu arızi olandan ayırt edebilmesi açısından doğası gereği teorik bilimler üzerine eğitim almaya yatkın olması gereklidir.[287]

2- Öğrendiklerini çabuk unutan bireyler okumaktan ve araştırma yapmaktan uzaklaşır. Dolayısıyla okuma ve araştırma yapmaktan uzaklaşmaması gerekir. Bu bağlamda bu iki özelliğe sahip olmayan birey iktidar olamayacağı gibi aynı zamanda ilim öğrenmekten de uzak olan bireydir.

---

[284] Platon, a.g.e 198-199

[285] Platon, a.g.e, 199

[286] İbn Rüşd, a.g.e, 131

[287] Bu özellik diğer tüm özellikler içerisinde en önemli olanıdır.

3- Kadınlarda ve şaraplarda olan tutkuda olduğu gibi ilim öğrenmek de bireyde aynı istenci doğurur. Başka bir deyişle nefsani arzunun, hazzın her türlüsünü tatma isteği getirdiği gibi ilim konusunda bireyin arzulu olması onun ilmin her konusunu araştırırken haz duymasına sebebiyet verir. Bu bağlamda bireyin ilim öğrenme isteği aynı zamanda ilmin diğer konularını öğrenme isteğini de ortaya çıkartır. Dolayısıyla ilim öğrenmeyi tutkulu bir şekilde istemelidir.

4- Hakikatin yolunda olan kişiler (filozoflar) yalan söylemeyen dürüst bireylerdir dolayısıyla yalan söylememeli ve dürüst olmalıdır.

5- Birey duygusal tatminlik isteği sebebiyle diğer hazlardan uzaklaşır. Dolayısıyla duygusal hazlardan uzak durmalıdır. Bu bağlamda tüm varlıklarını öğrenme isteğiyle tatmin etmek istediklerinden dolayı filozoflar bu durumdadır.

6- Karşı konulamaz bir arzu olarak şehvet duygusunu kabartan en önemli noktalardan biri mal (zenginlik) sevgisidir. Dolayısıyla mala (zenginlik) karşı bir sevgi duymamalıdır.

7- Bir işin başlangıcında elde ettiği bilgilerle yetinmeyip gerçeği bütün olarak görmek isteyen bireyler büyük amaçlar edinen kimselerdir ve bu kimselere benzer bireyler kolay kolay bulunamamaktadır. Dolayısıyla geleceğe dönük planları olan bir kimse olmalıdır.

8- Bilgi ve uygulama açısından çok kuvvetli bir inanca sahip olan bireyler adalet ve diğer erdemlerde olduğu gibi nefsini harekete geçirebilen kimselerdir. Dolayısıyla teorik alanı pratik alana taşıyabilme açısından güçlü şekilde iç istek duyan bir kimse olmalıdır.

9- Düşündüğünü doğru bir şekilde aktarabilmeli ve bu aktarımı yaparken herkesin anlayabileceği terimlerin aklına çabuk gelebilmesi için kıvrak bir zekaya sahip olması gereklidir. Bu bağlamda hatiplik konusunda becerikli olmalıdır.

10- Yukarıda saydığımız özelliklerin haricinde muhatap olduğu kimseleri etkileyebilmesi açısından eksiksiz bir dış görünüşe sahip olmalıdır. Bu konudaki yeterlilik kıyası ise sağlam bir bünye ve mükemmel bir fiziki yapıya sahip olmaları açısından koruyucuların özellikleridir.[288]

Bu maddeleri saydıktan sonra İbn Rüşd, çocukluk yaşlarından itibaren bu özelliklerin kendinde bulunduğu ya da bu özelliklere yatkın olduğu gözlemlenebilen kişilerin yetkinliklere bütüncül olarak sahip olabilmesi amacıyla yetiştirildiği takdirde o bireyin erdemli devleti yönetmesi gerektiğini ifade eder. Ancak böyle bir durumun imkân dahilinde olması çok zordur. Dolayısıyla erdemli devletin var olması da zorlaşmaktadır.

İbn Rüşd erdemli devletin iktidarıyla ilgili görüşlerini yapmış olduğu şerhte farklı noktalarda birden fazla ve farklı yöntemlerle ele almıştır. Bu beyanlardan bir diğeri ise üçüncü makalesinde Platon'un incelediği basit devlet türlerine ekleme olarak Farabi'den etkilenerek ortaya koyduğu altıncı devlet türü olan Aristokrasi başka bir deyişle seçkinler yönetimini açıklamak içindir. Eserin bu bölümündeki maddeler ise şu şekildedir;

1- Bilgelik

2- İkna kabiliyeti

3- İmaj

4- Yetkin kavrayış

---

[288] İbn Rüşd, a.g.e, 131-132

5- Cihat edebilme özelliği[289]

İbn Rüşd'e göre bu özelliklerin hiç birisinin tamamlanmadığı bir toplulukta başka bir deyişle erdemli bir hükümdar ya da erdemli bir siyasi iktidar kadrosunun oluşturulamadığı bir toplumda bir kişinin toplumu yönetmesindeki ehliyeti fıkıh ilmini içtihat çıkaracak derecede bilmesi ve cihat edebilme yeterliliğine sahip olmasıdır.[290] Bu yöneticiye kanunların meliki denir. Bunun yanı sıra eğer son iki özellik toplum içerisindeki bir kişide yoksa bu özellikleri taşıyan iki kişinin devleti ortaklaşa yönetmesi gerekir. Nitekim İbn Rüşd yaşamış olduğu dönemde birçok İslam beldesinin bu şekilde yönetildiğini ifade eder.[291]

3.11. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Erdemli Devletin İmkânı

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde erdemli devletin kurulması mümkündür. Dahası Hz. Peygamber ve dört halife dönemi ve Endülüs hanedanlarından Murabıtların ilk yöneticisi Yusuf b. Taşfin dönemi olmak üzere iki kere erdemli devletin varlığı gerçekleşmiştir.[292] Nitekim tarih tekerrürden ibarettir. Dolayısıyla erdemli devletin gerçekleşmesi imkânsız değildir.

İbn Rüşd erdemli devletin varlığı ve ikamesi konusunda Platon'un görüşlerini benimser ancak Platon'dan farklı olarak yaşadığı dönem içerisinde erdemli devletin gerçekleşmesini sağlayacak yeni bir yöntem öne sürer. Şöyle ki bir devlet erdemli olmasa da o devletteki hükümdarın sürekli olarak erdemli bir kişi olmasıyla beraber doğru bir inanç, doğru bir metot ve uygulanacak yasalar üzerine inşa edilecek şekilde şeref, erdem, adalet ve yardımlaşma esasları doğrultusunda aşamalı olarak erdemli

---

[289] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 74

[290] İbn Rüşd, a.g.e, 183

[291] İbn Rüşd, a.g.e, 183

[292] İbn Rüşd, a.g.e, 184

devlet oluşturulabilir.[293] Bu bağlamda erdemli kentin oluşması eylemlerin ve görüşlerin bir arada hareket etmesiyle zaman içerisinde gerçekleşebilir. Başka bir deyişle bu oluşumun ne kadar süre içerisinde gerçekleşeceği, o toplumun yöneten ve yönetilen kesimlerinin erdemleri hayatlarına hangi ölçüde ve zamanda yerleştirebildiklerine bağlıdır.[294] Dolayısıyla erdemli devletin gerçekleşmesinde eğitim ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim İbn Rüşd'ün on yaşlarından itibaren çocuklar ile eğitim amacıyla ilgilenilmesinin gerekliliğini savunması erdemli devletin gerçekleşmesi açısından en sağlıklı ve en kolay yoldur.

İbn Rüşd'e göre erdemli devletin var olmasının ön koşulu ise icra, başka bir deyişle uygulamadır. Şöyle ki yaşamış olduğu dönemde "*felsefenin tüm bölümlerinde yetkinleşen ve kentlerin dönüşüm yollarını kavrayan bir kimsenin, bu kentlerin yalnızca görüşler "ara" (teorik bilim ya da felsefe) aracılığıyla tam olarak erdemli hale gelmelerinin mümkün olmadığının anlaması zor değildir.*"[295] Bu bağlamda erdemli devletin imkânı teorik bilgi ve uygulama ve yalnızca uygulama olmak üzere iki şekilde de sağlanabilir.

İbn Rüşd'e göre teorik bilim ve felsefenin tamamıyla eksik olduğu ve yalnızca uygulamalar ile erdemli hale dönüşen kentler ise Aristokrasiyle yönetilen kentlerdir. Bu kentler Antik Fars döneminde var olmuş kentlerdir. Farabi bu kentlere *el-imaniyeye* adını vermektedir.[296]

Cevher Şulul, İbn Rüşd'ün *Siyaset Felsefesi* adlı eserinde bu noktada iki meselenin öne çıktığını aktarmaktadır. Bunlar erdemli devletin imkânı ve erdemli devletin gerçekleştirilebilmesi amacıyla gereken niteliklere sahip filozoflara yönetim

---

[293] İbn Rüşd, a.g.e, 176-177

[294] Cevher Şulul, a.g.e, 192

[295] İbn Rüşd, a.g.e, 177

[296] İbn Rüşd, a.g.e, 177

kademesinde görev verilmesidir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün yaşamış olduğu dönemdeki siyasi iktidarın kadrosunda felsefe ile ilgilenen bireylerin devlet yönetiminde etkin olmayışları açısından Şulul, İbn Rüşd'ün üstü kapalı bir şekilde eleştiri yaptığını ifade etmektedir.[297]

3.12. Bölüm Sonu Genel Değerlendirme

Siyasal meşruiyet bağlamında İbn Rüşd'ün siyasi görüşleri değerlendirildiğinde siyaseti pratik bilimlerin içerisinde incelemesi ve pratik bilimlerin temelini oluşturan teorik bilime vermiş olduğu önem açısından İbn Rüşd'ün öğretileri meşruiyete ayrı bir değer katmaktadır. Nitekim siyasal meşruiyet, bir toplumun kendisini yöneten iktidarın almış olduğu kararlara neden uyduğunun cevabını aramaktadır. Bununla birlikte meşruiyetin siyaset biliminin başında ortasında ve sonunda karşılaşılan tek ve en önemli sorun olduğu da araştırmamızın birinci bölümünde ifade edilmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd Erdemli Devlet olarak ifade ettiği yönetim sisteminin nasıl oluşturulması gerektiğinden, alınan kararların siyasi olarak nasıl sonuçlanacağına ve toplumun bu kararlar neticesinde ne şekilde karşılık vereceğine kadar incelemelerde bulunmuştur. Dahası bu incelemeleri Aristoteles ve Platon'un görüşleriyle birlikte kendi yaşamış olduğu dönem ve İslam siyasal topluluklarının tecrübeleriyle de harmanlayarak siyaseti kendinden önceki ve kendinden sonraki birçok filozof ve düşünce insanının üzerinde değerlendirebilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Erdemli Devlet düşüncesini siyasal meşruiyet bağlamında unsurları, kaynakları ve tipolojisi açısından evrensel bir ölçüde oluşturabilmiştir.

İbn Rüşd'ün siyasete dair görüşlerini aktarırken sıklıkla "farklı şeriatlar" ya da "diğer topluluklar" olarak dünya üzerinde bulunan farklı toplumsal yapılara başvurması onun toplumu ve bireyi evrensel bir boyutta açıklayabildiğini göstermektedir. Siyasi düşüncelerini evrensel boyutuyla ele aldığımızda insanın amacı olarak belirlediği dünya ve ahiret hayatındaki mutluluğu yalnızca bir topluluk için olmaktan ziyade dünya üzerindeki var olan bütün topluluklar için bir amaç olarak değerlendirmiştir

[297] Cevher Şulul, a.g.e. 194

diyebilmekteyiz. Nitekim anlatısında Hristiyan, Müslüman ya da Yahudi topluluklar olarak bir ayrıma gitmemekle birlikte felsefenin farklı toplumlarda da ortaya çıkabileceğine dikkat çekmektedir.[298]

Siyaset felsefesinde devlet düşüncesinin amacı olarak görülen bireyi saadete kavuşturma anlayışı İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde siyasi iktidarın toplum açısından meşruiyet kabulü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bir sonraki bölümde detaylı olarak değerlendireceğimiz üzere bu amaçtan uzaklaşan devlet sistemleri daha açık bir ifadeyle rejimler kademeli olarak meşruiyetini kaybetmektedir.

Erdemli Devleti yöneten siyasi iktidarın toplum tarafından meşru kabul edilmesinin temeli olarak belirlediği saadete kavuşmanın toplum içerisinde insanları iyiliklere (erdemlere) yakınlaştırma ve kötülüklerden uzaklaştırma yoluyla mümkün olacağını savunur.[299] Bu bağlamda devlet sisteminde iktidar kadrosunun ya da devlet başkanının koyduğu kanunlar bireyin erdemleri kazanmasını sağlayacak şekilde oluşturulmalıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre siyasi iktidarın ya da devlet başkanının toplumu yönetme adına koyduğu kanunlar toplumun menfaatlerini önceledi̇ği ölçüde meşru sayılmaktadır.

Toplumu yönetme adına koyulacak kanunların meşruiyeti ise dört temel ilke sayesinde gözlemlenebilir. Bu dört temel ilke Bilgelik, Yiğitlik, İffet ve Adalet ilkeleridir. Şöyle ki İbn Rüşd'e göre erdemli bir devlet sistemi; hükümdarın bilge olması ve metot olarak bir karar alınacağı zaman bilimsel yollarla alınması, toplumun menfaatlerini kendi menfaatlerinin önünde tutacak koruyucuların davranış ve tutumlarında yiğit olmaları, toplumun yöneten ve yönetilen olarak her kesimini ilgilendiren bir sorumluluk olarak harcamaları ve tüketimlerinde orta yolu tercih etmeleri ve sosyal yaşam içerisinde

[298] İbn Rüşd, a.g.e, 43-44

[299] İbn Rüşd, a.g.e, 52,56

kadının varlığını yok saymayacak derecede bireysel adalet düşüncesini gerçekleştirme bireyin doğasına uygun şekilde hayatını idame ettirmeye çalışılması ile ortaya çıkabilir. Bu bağlamda toplumu yönetme adına koyulan kanunlar Erdemli Devlet düşüncesinde toplumu erdemli hale dönüştürecek ilkeler doğrultusunda koyulduğu taktirde meşru olarak görülebilir. Dahası bu ilkeler çerçevesinde oluşturulmayan kanunlar topluma karşı zulüm ve baskı yapılmaya ve halk arasında kaos ve kargaşanın hâkim olmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesindeki Bilgelik, Yiğitlik, İffet ve Adalet ilkeleri aynı zamanda siyasal düşüncesindeki meşruiyet unsurları olarak ifade edilebilmektedir.

İslam düşünce geleneğinde peygamberlerin toplumu yönetme vasfı diğer bir ifadeyle siyasi yönü her zaman ön planda tutulmaktadır. Toplum arasında çıkan sorunlarla ilgili peygamberin aldığı kararlar ve diğer topluluklarla birlikte gerçekleştirdiği anlaşmalar ve savaşlar bu meyandadır. İbn Rüşd siyasi düşüncelerini aktarırken Hz. Peygamber ve dört halife dönemi olarak adlandırılan zaman dilimindeki yönetimi Erdemli Devlet olarak tanımlamaktadır.[300] Bununla birlikte *Fas'ul Makal* adlı eserinde bir kimsenin peygamber olmasının en önemli belirtisinin söylem ve eylem noktasında hayatı boyunca bir tutarsızlık içerisinde olmamasıyla anlaşılabileceğini savunmuştur.[301] Hz. Peygamber, peygamberlik görevi gelmeden önce de toplum arasında güvenilir olarak bilinen bir kimseyken peygamberlik görevi geldikten sonra da kendisine inanmayan kimseler tarafından güvenilir olarak anılmaya devam etmiştir.[302] İslam tarihi incelendiğinde Hz. Peygamber'in çevresindeki sahabeleri bir ayet indirildiğinde önce o ayeti ezberler daha sonrasında ise o ayetin hükmüne göre hayat pratiklerinde uygulama değişikliğine giderlerdi.[303] Bu bağlamda İbn Rüşd günümüzde siyasi fikirleriyle toplum karşısına çıkan bireylere göreve geldikten sonra zenginlik edinme

---

[300] İbn Rüşd, a.g.e, 184

[301] İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makal*, çev. Gürbüz Deniz, (Ankara, İlav Yayınları, 2021), 180

[302] Mehmet Ali Kapar, "Hz. Peygamberin Güvenilirliği", *İstem Dergisi*, S. 1 (2003): 40

[303] Kerim Buladı, "Sahabenin Kur'an Ahkamının Tatbikinde Coşkusu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1 (2017): 60-61

ve toplumsal ahlaktan uzaklaşma bağlamında halk tarafından yapılan "eleştirdiklerine dönüştüler" yorumuna sebebiyet vermeyecek davranış ve tutum içerisinde olmaları gerektiğine işaret etmiştir diyebilmekteyiz. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre siyasi iktidarın kadrosunda görev alan üst düzey kademelerdeki bireylerin yönettikleri toplum tarafından meşru görülmesi hayatları içerisinde herhangi bir tutarsızlık olmamasıyla da ilintilidir.

İbn Rüşd toplumu bilge bir filozofun yönetmesi koşuluyla monarşi rejimini erdemli bir sistem olarak görmekle birlikte tek bir bireyde bütün erdemlerin toplanamayacağı düşüncesinden kaynaklı seçkinler yönetimi olarak ifade ettiği Aristokrasi rejimini de erdemli bir devlet sistemi olarak ifade etmektedir. Dahası İbn Rüşd *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinin üçüncü makalesinde değindiği erdemler (bilgelik, ikna kabiliyeti, imaj, yetkin kavrayış, cihad edebilme kabiliyeti) Aristokrasi rejimini yönetecek seçkinlerin her birinde olması gereken özellikleri ve Aristokrasi rejimiyle yönetilen bir devletin teşkilat kadrosundaki minimum kapasiteyi ifade etmektedir.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde teşkilat kavramı "*Arapça kökenli bir kelime olup örgüt anlamını ifade etmektedir. Örgüt ise ortak bir amacı veya işi gerçekleştirmek için bir araya gelmiş kurumların veya kişilerin oluşturduğu birlik, teşekkül, teşkilat şeklinde ifade edilmektedir.*"[304] İbn Rüşd yukarıda saymış olduğu beş maddenin hemen akabinde bu özellikler için "*bir topluluğun farklı bireylerinde bulunuyor ve bu kimseler böyle bir yönetimi ortaya koyma konusunda yardımlaşıyorlarsa bu kimselere seçkin ve erdem sahibi yöneticiler adı verilir.*"[305] ifadesine yer verir. Bu noktadan hareketle İbn Rüşd toplum içerisinden seçilen bu beş kişinin ortak bir amaç doğrultusunda (yönetmek, saadete kavuşturmak) hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd, beş özellikteki beş ayrı kişinin bir amaç doğrultusunda hareket etmeleri şartıyla bir araya geldikleri taktirde "*seçkin ve erdem*

---

[304] M. Hakan Özçelik," Atatürk'ün Teşkilatçılık Anlayışı", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, C. 2, S. 4 (2016): 129

[305] İbn Rüşd, a.g.e, s182

sahibi" olarak nitelenebileceğini alt metin olarak aktarmaktadır. Bu beş özelliğe sahip olan beş kişiden birisi toplumu saadete kavuşturmayı amaçlamıyor ya da önceliğinde bulundurmuyorsa o topluluk erdemli devlet seviyesine erişemeyecek ya da Erdemli Devlet varlığını devam ettiremeyecektir. Meşruluğunu da kaybetmiş olacaktır.

İbn Rüşd Erdemli Devlet dışında kalan diğer topluluklar (sapkın) ile ilgili olarak, meşru savaş doktrinini benimsemektedir. Meşru savaş doktrini bir savaşın yalnızca haksızlığı gidermek için yapılacağını ifade eden bir terimdir.[306] Nitekim İbn Rüşd, insanlara erdemleri kazandırmadaki metot olarak belirlediği zorlama metodunu ifade ederken sapık topluluklara karşı savaştan başka bir ikna yolunun olmadığını ifade eder.[307] Bu durumun meşruluğunu ise hem kutsal hem de diğer yasalara dayandırır. Dahası bu duruma ortaya çıkan zorunluluk sebebiyle başvurulması gerektiğini ifade etmektedir.[308]

Sonuç olarak İbn Rüşd bir devleti ya da yönetim sistemini, topluma karşı duyduğu sorumluluk diğer bir ifadeyle toplumun menfaatlerini gözettiği ölçüde meşru görmektedir. İktidar siyasi meşruiyetinin toplum tarafından algılanabilmesi ya da kabul görmesi için Bilgelik, Yiğitlik, İffet, Adalet ilkelerine uygun bir şekilde karar almalı ve bu kararlara öncelikli olarak kendisi uymalıdır. Bu bağlamda toplum iktidarın aldığı kararları "haklı kararlar" başka bir deyişle "meşru" olarak kabul edecektir. Dolayısıyla toplumun, iktidarın almış olduğu kararlara uyması İbn Rüşd'e göre iktidarın Erdemli Devletin ilkelerine uyması ölçüsünde gerçekleşebilir.

---

[306] Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İş birliği*, (Bursa, MKM Yayınları, 2008), 127

[307] İbn Rüşd, a.g.e, 40

[308] İbn Rüşd, a.g.e, 41

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE REJİM TÜRLERİ

İbn Rüşd Erdemli Devlet düşüncesinde bir devlet sistemini meşru kılacak teorik arka planı, bireysel ve toplumsal hazırlık süreçlerini, yönetim şeklini, yöneticilerinde olması gereken özellikleri ve bu sistemin meşruiyetini korumak için alınması gereken önlemleri ifade etmiştir. Ancak fizik yasaları gereği oluşturulan her yapı aynı zamanda bozulma zorunluluğuyla da karşı karşıyadır.[309] Dolayısıyla Erdemli Devlet zamanla gerekli önlemler alınmaz ise meşruiyetini kaybederek bozuk ve sapkın rejim türüne dönüşecektir. İbn Rüşd'e göre Siyaset bilimiyle ilgilenen bir kimsenin Erdemli Devlette bulunmaması gereken kötülükleri bilmesi yeterlidir. Ancak kıyas yapabilme adına Bozuk rejim türlerinin dönüşüm süreçlerini ve kendi aralarındaki mücadele bilinmelidir.[310] Bu bağlamda "*bozuk ve sapkın devlet rejimlerinin özellikleri nelerdir? Erdemli Devlet rejimi bozuk ve sapkın rejimlere nasıl dönüşür? Bozuk ve sapkın rejim türlerinin kendi aralarındaki dönüşüm nasıl gerçekleşir?*" sorularına cevap aramaktadır.[311] Sorduğu bu sorulara verdiği cevaplar aynı zamanda Erdemli Devlet sisteminin meşruluğunu nasıl kaybettiği ve siyasal düşüncesinde meşru görmediği rejim türlerini açıklamaya yöneliktir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesindeki meşruiyet kaynakları ve meşruiyet tipolojisini tespit edebilmek için öncelikli olarak bozuk ve sapkın devletler olarak adlandırdığı rejim türlerini incelemek araştırmamızın amacı açısından elzemdir.

---

[309] İbn Rüşd *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2006), 200

[310] İbn Rüşd, a.g.e, 178

[311] İbn Rüşd, a.g.e, 178

4.1. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Rejimlerin Dönüşümü

Platon siyasal düşüncesinde Erdemli Devlet, Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlık olmak üzere beş farklı rejim türünü incelemiştir.[312] Bunun yanı sıra erdemli devlet, Monarşi ve Aristokrasi rejimi olarak iki farklı yönetim şekline ayrılacak olursa İbn Rüşd'e göre bu rejim türleri altıya çıkmaktadır. Dahası kendisinin aktardığı şehvet ve zorunluluk rejim türleriyle birlikte İbn Rüşd siyasal düşüncesinde sekiz farklı rejim türü incelemektedir.[313]

İbn Rüşd'e göre Platon, Erdemli Devlet düzeninin tam karşısında bulunan rejimi tespit etmeye çalışmasıyla birlikte bu iki karşıt rejim türleri arasında birbirine benzer olan rejim türlerini ve hangi noktada konumlandıklarını ifade eder. Nitekim "*kendi aralarında (çok fazla) farklılaşmış olmasa da birden fazla aracı bulunan karşıtların durumu böyledir.*"[314]

Erdemli Devlet ile tam karşısında bulunan zorba devlet türünün ve ikisinin arasında bulunan rejimlerin durumlarını ise siyah ve beyaz renk örneğiyle açıklamaktadır. Ne de olsa beyaz rengin zıttı siyahtır. Bunun yanı sıra beyaz ve siyah renklerin arasında pek çok ara renk bulunmaktadır ve bu renkler birbirine benzer olsa da tamamıyla aynı değildir. Bu renk tonlarının kimi siyaha kimi de beyaz rengine daha yakındır.[315]

İbn Rüşd'e göre rejim türlerinin birbirine dönüşmesi renklerin ana tonlardan ara tonlara dönüşmesi şekliyle aynıdır. Bu durum ara renklerin sırasında olduğu gibi ara rejimlerde de aynı şekilde gerçekleşir. Bu bağlamda uç noktada bulunan yönetim

---

[312] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 267-302

[313] İbn Rüşd, a.g.e, 182-183

[314] İbn Rüşd, a.g.e, 180

[315] İbn Rüşd, a.g.e, 180

öncelikle en yakın ara rejime ve onu izleyen ara rejimlere evrilir.[316] Dolayısıyla Erdemli Devlet rejimi diğer ucun son noktasındaki karşıt rejim türüne başka bir deyişle bozuk ya da sapkın devlete zaman içerisinde belirli aşamalardan geçerek evrilmiş olur.

4.1.1 İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Şeref Devleti: Timokrasi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde hükümdarın ya da yöneticinin otoritesine karşı duyulan saygınlığın erdemleri üzerinde barındırmasından ziyade makamın hükümdara kazandırdığı güç'ten kaynaklandığı Şeref Devletine *Medinetü'l Keramiyye* adı verilmektedir.[317] İbn Rüşd'e göre şeref iki kişi arasında gerçekleşen bir tür kabullenmeyi ifade etmektedir. Bu kabulleniş kişinin diğer bir kimse için otoritesini kabul etme ve bu otoriteye karşı gelinemeyeceğine inanmasıyla ortaya çıkan bir haldir. Dahası otoriteyi kabul eden kişi saygı gösterdiği otorite sahibine olumsuz yönde rıza göstermeden başka bir ifadeyle "boyun eğmeden" de iki kişi arasında şeref düzeni hali gerçekleşebilir.[318]

Böyle bir otoritenin karşısında gösterilen saygınlık mal, çıkar ya da başka bir otoriteye karşı duyulan saygınlıktır. Dolayısıyla "*bu tür saygınlık karşılıklı eşitliğe dayanmaktadır*."[319] Karşılıklı eşitliği ise pazaryerindeki ticari faaliyetlerde olduğu gibi bir kimsenin diğerlerinin varlığına mecbur olduğundan dolayı onlara karşı saygı göstermesine benzetmektedir (Kerametü's-suk).[320] Nitekim taraflar eşitliği korumak için oldukça titiz davranırlar.

---

[316] İbn Rüşd, a.g.e, 180

[317] Bekir Karlıağa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul, Mahya Yayınları, 2004), 178

[318] İbn Rüşd, a.g.e, 184

[319] İbn Rüşd, a.g.e, 184

[320] Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi: Eflatun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2009), 204

Eşitliğe dayalı saygınlık ise iki türlüdür. Bunlardan birincisi bir kişinin saygı gösterilmesi gereken erdemleri üzerinde bulundurması ikincisi ise otoritesini kabul ettirmek isteyen kimsenin kendisinin otoritesini kabul ettirmesi için yaptığı fiiller ile oluşan saygınlıktır.[321] Daha açık bir ifadeyle bir insanın saygınlık görmek için gerçekleştirdiği davranışlarla o kişinin hakikaten erdemli olduğu için gerçekleştirilen davranışlara karşı gösterilen saygı aynı değildir. Bu bağlamda Erdemli Devlet'te otoriteye karşı duyulan saygınlığın sebebi erdemler ve ahlaki unsurlar iken Şeref Devletinde otoriteye karşı duyulan saygınlığın sebebi erdemin kendisi değil erdemli olduğu için sahip olunan imkanlardır. Dolayısıyla Şeref Devletinde yöneticinin ahlakından ziyade onun sayesinde edinilecek mal, mülk ve çıkarlara saygı duyulmaktadır.[322]

Şeref Devletinde otoritenin kaynağı eşitliğe dayandığından dolayı birey yönetilen pozisyonunda olmaktan hoşlanmaz. Dahası maddi menfaati olmadığı taktirde topluma hizmet etmek istemez. Birey toplum nazarında şeref kazanmanın en kolay yolunu ise savaş, zafer kazanmak ve siyasi yönden otorite sahibi olmak şeklinde algılar.[323]

Timokrasi rejiminin yöneticileri lüks, konfor ve şatafata önem gösteren kişilerdir. Dolayısıyla değerli kumaşlardan yapılmış kıyafetler giyip altın tahtlarda otururlar.[324] Nitekim Timokrasi rejimiyle yönetilen devletlerde siyasi iktidarın kadrosu adaletli olduklarını etraflarına dağıttıkları mal, mülk ya da imkanlarla göstermeye çalışırlar.[325] Dahası öldükten sonra da otoritelerine saygı duyulması ve olumsuz şekilde anılmamak

---

[321] İbn Rüşd, a.g.e, 185

[322] Funda Tuğba Karaduman, "İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet Düşüncesini Yorumlayış Tarzı", (Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 75

[323] İbn Rüşd, a.g.e, 185

[324] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 76

[325] İbn Rüşd, a.g.e, 187

için ölmeden önce güzel anılar ile anılacak işler yapmaya dikkat ederler.[326]

Timokrasi rejiminde yöneticiler arasında toplumu yönetmek için gerekli olan şerefi elinde bulunduramayan bir yönetici varsa ya da bu yönetici saygınlığını sağlayan herhangi bir özelliğini kaybederse otoritesini de kaybetmiş olur. Dolayısıyla bu durumdaki kimse toplum nazarında ve yöneticiler arasında yöneten ama aynı zamanda yönetilebilen bir kimse olarak görülür.[327]

İbn Rüşd, toplumda ve toplumu sevk ve idare eden yöneticiler arasında meydana gelebilecek bu olumsuz algıyı ortadan kaldırmak için Mansur Bin Ebi Mir'in[328] bayram ve düğün merasimleri gibi halka açık merasimlerde "*Eğer kendini Emir'ül Mü'minin (inananların başı) olarak gören varsa (söylesin) önünde kendi nefsime hakaret edeyim; çünkü nefsine hakaret edenden başkası onu ululayamaz*" örneğine değinir.[329]

Timokrasi rejiminde yönetici her türlü saygınlık ve erdeme sahiptir. Nitekim erdemli devlete en yakın olan rejim de bu rejimdir. Ancak amacı erdemleri korumaktan ziyade otoritenin saygınlığını korumak olduğundan dolayı bozuk devlet türü olarak nitelendirilir.[330] Peki bu bozulma nasıl gerçekleşir?

4.1.1.1. Erdemli Devletin Timokrasi Rejimine Dönüşmesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Erdemli Devlet'in Timokrasi rejimine dönüşmesindeki ilk aşama iktidar kadrosundaki insanların yöneticilik vasfını

---

[326] İbn Rüşd, a.g.e, 187

[327] İbn Rüşd, a.g.e, 186

[328] Endülüs Emevî Halifesi, şair ve devlet adamı. (976-1009,1010-1013)

[329] İbn Rüşd, a.g.e, 186

[330] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 76

taşıyamayacak kimselerle evlilik birlikteliği yapması sonucu ortaya çıkar.[331] Bu tür evliliklerden yöneticilik doğasına sahip olmayan ya da yöneticilikteki bilgelik, adalet, iffet gibi erdemler yerine mal ve mülk sevgisine kapılan bireyler dünyaya gelecektir.[332] Dolayısıyla zaman içerisinde devleti yöneten iktidar kadrosunun içerisinde toplumun faydasına olacak erdemleri topluma kazandırma amacı yerine kendi menfaatlerini korumaya yönelik bir amaç belirleyen bireyler ortaya çıkacaktır.

Devleti yöneten iktidar kadrosunun evlilik birliktelikleri sonucunda dünyaya gelen bireyler koruyucular sınıfının dışarısına çıkarılmadığı takdirde bireysel önceliklerin dönüşümü ise eğitim için önem arz eden müzik eğitimi yerine beden eğitimine ağırlık vermesiyle başlayacaktır. Bu doğrultuda bu bireylerin ruhlarında öfke ve arzulama yönünden istekler ön plana çıkmış olur. Dahası bu bireyler iktidarı yöneten kadronun içerisinde oldukları zaman iktidar kadrosundaki erdemli kimseleri kendilerine benzetmeye çalışacaklardır.[333] Bu bağlamda erdemli devletteki siyasi anlayış topluma erdemleri kazandırmaktan ziyade siyasetin getirmiş olduğu imkanları menfaatleri yönünde kullanmaya dönüşür.

Timokrasi rejimindeki imkân siyaseti ise yönetim erkinin mesken edinme, mal toplama, daha açık bir ifadeyle siyaset üzerinden maddi menfaat kazanımı ve bu menfaatleri korumayı ifade etmektedir.[334] Siyasal bir pozisyonda değerlendirilen ve aralarından lider seçilebilen koruyucular yalnızca geçimlik ihtiyaçlarının karşılandığı ve devlet bir savaştan çıktıktan sonra değersizleştirilerek köle benzeri bir duruma getirilen kimseler haline dönüştürülür.

---

[331] İbn Rüşd, a.g.e, 119

[332] İbn Rüşd, a.g.e, 200-201

[333] Koray Emre Oysal," IX. ve XII. Yüzyıl İslam Felsefesinde Erdemsiz Toplumlar (Farabi ve İbn Rüşd Örneği)", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 60

[334] İbn Rüşd, a.g.e, 201

Erdemli bir yöneticinin şeref düşkünü bir yöneticiye dönüşmesi ise uzun süre iktidarda kalmasıyla gerçekleşir.[335] Yöneticinin uzun süre iktidarda kalması benliğinde kendi döneminden sonra iyilikle anılma isteğini ortaya çıkaracaktır. Benliğindeki arzudan dolayı şeref sevgisinden uzak kalamayacaktır.[336] Bu bağlamda şeref düşkünlüğü yöneticinin duygularını ve düşüncelerini tamamıyla kapladığı takdirde kötülüklere ve kaba güce boyun eğmiş olacaktır. Nitekim İbn Rüşd'e göre Platon'un düşüncesinde filozofların başına gelecek olan ilk değişimde bu şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla böyle bir konumda olan kimse mutluluğu saadet anlayışında değil şeref düşkünlüğünde arayacaktır.[337]

Mutluluğu şeref düşkünlüğünde arayan iktidar sahibi ise beden eğitimini ön plana çıkarır, avcılığı sever, müzikten nefret, eder dahası siyaseti güç merkezli yönetim şekline dönüştürür.[338] Dolayısıyla iktidar sahibi toplumu ikna etme metoduyla değil zorbalıkla yönetmeye başlar. Her ne kadar yetişme çağında ve gençlik dönemlerinde bu hasletlerden uzak olsa da zaman geçtikçe ve yaşlandıkça geçirmiş olduğu süreçler neticesinde şeref düşkünü bir yöneticiye dönüşmesi kaçınılmaz olur.[339]

Erdemli devletin şeref devletine dönüşümünde iktidar kadrosunda gerçekleşen bozulma zaman içerisinde topluma sirayet edecektir. Şeref devletinin yöneticisinin saygınlığı ya da bu saygınlığının üzerine inşa ettiği otoritesi kelimenin bütün olarak telaffuzunu sağlayan ancak ayrı ayrı ifade edilebilen heceler gibidir.[340] Bu bağlamda Timokrasi rejimiyle yönetilen bir toplum zamanla hecelerin telaffuzuyla kelimelerin

---

[335] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 77

[336] İbn Rüşd, a.g.e, 202

[337] İbn Rüşd, a.g.e, 202

[338] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 77

[339] İbn Rüşd, a.g.e, 203

[340] İbn Rüşd, a.g.e, 185

bir bütün olarak algılanması örneğine benzer şekilde erdemlerin şeref kazanmayla elde edilebileceğine inanır.[341]

Şeref düşkünü bir toplumda erdemli bir bireyin şeref düşkünü bir birey haline dönüşmesi ise toplum içerisinde ortaya çıkan bu algının aile içerisine yansımasıyla gerçekleşir. Şöyle ki şeref düşkünü bir toplumda bireysel kazanımlar erdemler sayesinde değil maddi yönden kazançlar ya da siyasetin getirdiği imkanlar şeklinde düşünülecektir. Dolayısıyla aile içerisindeki ebeveynler arasındaki baskın karakter zamanla diğerlerine toplum algısına göre kazanımlar elde etmesi gerektiğini telkin etmeye başlayacaktır. Örneğin eşi yönetici statüsüne gelemeyen bir kadın siyasetin getirdiği imkanlara erişemeyeceği düşüncesiyle zamanla bu durumdan şikâyet etmeye başlayacaktır. Dahası İbn Rüşd'e göre kadınların erkekleri kötülemek için adet haline getirdiği türden olan "*adamların karakterlerine sahip olamayan bir baban var senin ayrıca o son derece güçsüz*" gibi sözleri çocuklarına söylemekten geri durmayacaklardır.[342] Bu bağlamda bireye ailesi ve yakın çevresindeki kimseler tarafından erişkin yaşa geldiğinde, toplum tarafından babasına yapılan baskı ve zorbalıkların intikamını alması gerektiği ve bu intikamın babasından daha güçlü bir birey olmakla mümkün olacağı telkin edilir.[343] Dolayısıyla ortaya çıkan olumsuz durumlardan erken dönemde etkilenen birey zamanla babasının intikamını alma adına, mal ve mülk düşkünü, statü peşinde koşan ve toplumun algısına yönelik güç sahibi olması gerektiğine inanan bir birey olmaya çalışacaktır.

Şeref düşkünü toplum içerisinde karşılıklı menfaate dayalı kazanımlar ön planda olduğundan dolayı toplum içerisinde kendi halindeki söz gelimi işinde gücünde olan insanlara nazaran "*budala, cahil ya da aklından zoru var*" şeklinde ifadeler kullanılarak hakir görülürken karşısındakinden menfaat elde edebilme adına toplumla ilgisi olmayan, dahası topluma karşı zorbalık yapan kimselere övgüler düzülüp onların

---

[341] İbn Rüşd, a.g.e, 185

[342] İbn Rüşd, a.g.e, 204

[343] İbn Rüşd, a.g.e, 204

nefisleri okşanıp karşı konulmaz oldukları dile getirilir.[344] Dolayısıyla erdemli vasıflar ile yetişmesi gereken birey toplum tarafından sergilenen tutum ve aile bireylerinin telkinleriyle zaman içerisinde öfke ve şehvet duygularıyla şeref isteği ön plana çıkmış bir vasfa bürünür.

4.1.2. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Sefihler[345] Grubunun Yönetimi: Oligarşi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde zengin azınlığın toplumu yönettiği *Oligarşi* rejimi "*Medinetü'l Yesar*" olarak ifade edilmektedir.[346] Bu rejimin en belirgin özelliği iktidar kadrosunun kendi adına mal biriktirmesi ve bu kazanımları toplum ile paylaşmaması dahası bu kazanımları kullanım aşamasında savurgan davranmalarıdır.[347]

İbn Rüşd zenginliği insanın doğal ihtiyaçları olması açısından beslenme, giyinme ve barınma amacıyla elde edilen kazanımlar olarak "*doğal*" zenginlik ve toplum arasında mal, mülk ya da emeğin karşılığı ya da ticari faaliyette aracı olması açısından para, altın ya da gümüşü ifade etmesi açısından menkul kıymetler şeklinde "*konulmuş*" zenginlik olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[348]

Konulmuş zenginlik olarak ifade edilen menkul varlıklar insandaki doğal eksiklikleri karşılayamaz ancak toplum tarafından herhangi bir mal ya da hizmete karşı denk düştüğü kabul görülürse simgesel olarak ifade edilebilmesi adına ortaya çıkmış varlıklardır. Nitekim taşra şehirlerinden ziyade kalabalık şehirlerde kullanılan

---

[344] İbn Rüşd, a.g.e, 205

[345] Rezil Kimseler

[346] Bekir Karlıağa, a.g.e 135

[347] İbn Rüşd, a.g.e, 187

[348] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 78

araçlardır. Dahası bu kıymetler toplum tarafından birer simge olmaktan ziyade bizzat malın kendisi ya da potansiyel tüm nesnelerin karşılığı olarak düşünülmektedir.[349]

Oligarşi rejiminde iktidarı elinde bulunduran kişi toplum içerisindeki en zengin kişidir.[350] Dahası bu rejimin iktidar kadrosu varlıklı bir azınlık gruptan meydana gelmektedir. Azınlık grubun menkul ve gayri menkul zenginlik hırsı neticede toplumun fakirleşmesine sebebiyet verecektir. Bu bağlamda iktidar ve toplum arasında gelir dağılımı açısından bir uçurum meydana gelir. Dolayısıyla iktidar ve toplum arasında gerginlikler ortaya çıkmaya başlar.[351]

4.1.2.1 Şeref Devletinin Oligarşi Rejimine Dönüşmesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Timokrasi rejiminin Oligarşi rejimine dönüşmesinin başlıca sebebi iktidarı elinde bulunduran yöneticinin uzun süre yönetimi elinde bulundurmasıdır. İktidar gücünü elinde bulunduran kişi bir süre sonra çıkarlarını koruma yolunun maddi yönden servet edinmeyle gerçekleşebileceğine kanaat getirir. Bu doğrultuda iktidarını devam ettirebilmek için erdemlerini çoğaltmak yerine maddi menfaatlerini çoğaltmayı tercih edecektir.[352] Bunun yanı sıra maddi menfaatlerin paylaşımında meydana gelecek eksiklik sebebiyle iktidar kadrosuyla birlikte toplumda da seviyesizlik, rezillik ve istikrarsızlık baş gösterir. Dolayısıyla içeriden ya da dışarıdan gelecek küçük de olsa fitne türü tehlikeler Oligarşi rejiminin devamlılığını tehlikeye sokabilir.

Oligarşi rejiminin en önemli kusuru, bir kimsenin yönetim kademesine gelmesinin yolunun maddi yönden varlıklı olmasıyla sağlanmasıdır. Bu durumu "*yolculardan mal sahibi olan kimseyi el üstünde tutarak geminin yönetimine geçirip gemi yönetimi*

---

[349] İbn Rüşd, a.g.e, 188

[350] Cevher Şulul, a.g.e, 206

[351] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 78

[352] İbn Rüşd, a.g.e, 206

konusunda gerçekten kaptan olan kişiye, sırf mal sahibi olmadığı için danışmayan kimselerin durumuna benzer" şeklinde ifade etmektedir.[353]

Oligarşi rejiminde zenginler elde ettikleri varlıkları biriktirirler. Bu varlıklar aracılılığıyla elde edilecek fiziki imkanları da yalnızca kendileri için kullanırlar. Bu doğrultuda şehir yapısında gözle görülür şekilde sınıfsal bir ayrım meydana gelir. Başka bir deyişle maddi imkanlar sayesinde yaşadıkları bölgenin çevre düzenlemesi toplumun çoğunluğunun yaşadığı çevre düzenlemesinden farklı olacaktır. Bu bağlamda zenginlerin ve fakirlerin yaşadığı bölgeler olarak şehir ikiye ayrılmış olur. Dolayısıyla sınıfsal ayrılık şehirdeki çevre düzenlemesinde dahi kendini gösterecektir.

Servet düşkünü azınlık yönetimi askeri güçlerin çoğunluk olup iktidarı ele geçirme tehlikesinden dolayı toplumu ve kendilerini dış tehlikelerden koruyacak askeri birlikleri zayıf bırakır.[354] Dolayısıyla İbn Rüd Oligarşi rejiminde ortaya çıkan en önemli sorun güvenlik problemi olacağına işaret eder.

Servet düşkünü toplum içerisinde varlıklı ve nüfuzlu konumda olan bir kimsenin oğlu toplum içerisinde karşılıklı menfaat ilişkisi ön planda tutulduğundan dolayı babasının elde ettiği tüm kazancı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Gerçek ya da asılsız iddialarla hakkında açılan hukuki ya da hukuksuz yargılamalar neticesinde bu kişi kendini koruma yolunun maddi zenginliğini çoğaltmayla gerçekleşebileceği kanaatine varır. Bu bağlamda servetini kaybetme korkusu ve servetini korumaya yönelik zenginliğini çoğaltma amacı zamanla tüm arzularını kapsar. Dolayısıyla servet düşkünü toplumda iktidarın sonu bu şekilde gerçekleşir. Daha açık bir ifadeyle iktidar sahibi kimsenin oğlu kendi iktidarını koruma adına zenginliğini çoğaltma amacıyla topluma karşı zorbalık yapmaya başlar.

---

[353] İbn Rüşd, a.g.e, 207

[354] İbn Rüşd, a.g.e, 207

4.1.3. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Özgürlük Devleti: Demokrasi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplumun her kesiminin yönetimde söz hakkı olduğu Demokrasi rejimine *el-cemaiyye* adı verilmektedir.[355] Demokrasi rejimiyle yönetilen toplumda birey toplumsal sorumluluklarından uzaklaşmış şekilde kendi amacı doğrultusunda hareket eder.[356] Demokrasi rejimiyle yönetilen bir toplum içerisinde diğer rejim türlerinin özelliklerini benimseyen bireyler bulunabilir. Dolayısıyla Demokrasi rejimiyle yönetilen bir toplumda diğer rejim türlerindeki sorunlar baş gösterebileceği gibi aynı zamanda erdemli bir devlet sisteminin ilkelerini benimseyen bireylerde bulunabilmektedir.[357] Bu rejim türünde her türlü kötü alışkanlıklar ve olumsuz örneklerin ortaya çıkabilme ihtimalinin yanı sıra eğitim, müzik, sanat vb. iyi alışkanlıkları benimseyen bireylerde gözlemlenebilir. Bu bağlamda Demokrasi rejiminin diğer rejim türleriyle birlikte Erdemli Devlet'e dönüşme ihtimali de bulunmaktadır.[358]

Bireyin her istediğini yapabilme arzusu aynı zamanda diğer kimseler üzerinde öldürme ya da mallarını talan etme gibi düşünceleri de ortaya çıkarma tehlikesini doğurmaktadır. Dolayısıyla Demokrasi rejimlerinde insanların temel hakları güvence altına alınmalıdır. Bununla birlikte ekonomik ya da siyasi yönden hakları da göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda Demokratik rejimlerde ilk amaç medeni hukuk çerçevesinde aile birlikteliklerini ve ilişkilerini düzenleme ve korumaya yönelik olur. Nitekim İbn Rüşd'e göre Demokrasi rejimleri aileye ve aile birlikteliklerine dayanmaktadır. Dolayısıyla siyasi iktidara yönetme yetkisi yönetilenlerin iradesiyle beraber toplum tarafından benimsenmiş geleneksel meşruiyet kabulleri çerçevesinde verilir.

---

[355] Bekir Karlıağa, a.g.e 134

[356] İbn Rüşd, a.g.e, 189

[357] Cevher Şulul, a.g.e, 208

[358] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 79

Demokrasi rejiminde iktidar toplumu ilgilendiren konularda kamu yönetimi düzenini idare edebilme gücüne sahiptir.[359] Nitekim bu güç sayesinde her birey toplum içerisinde arzularına ulaşabilir. Dolayısıyla iktidar aynı zamanda bu düzenin toplum adına koruyucusu durumundadır.

Siyasi iktidar açısından geleneksel kabullerle ortaya çıkan temel haklar ise hanedanın hakları kapsamındadır. Bununla birlikte dönemin İslam ülkelerinde maddi varlıkların tamamı toplumu yöneten ailenin varlıkları olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre yaşadığı dönemde İslam ülkelerinin çoğu hanedan üyelerinin iktidarı idare etmesi bağlamında Demokrasi rejiminin özelliklerini barındırmaktadır.[360]

Toplumu yöneten iktidar sahipleri ise dönem dönem kendilerinin varlığıyla eş görülen ülkelerinin korunması adına savaşan askeri birliklerle hazinenin belirli bir bölümünü paylaşmak zorunda kalır. Dolayısıyla savaş ve güvenlik giderlerinin karşılanması adına halktan vergi alınması zorunlu hale gelir. Dahası bu ülkelerde toplum yöneten ve yönetilen olarak iki sınıfa ayrılmaktadır. Bu bağlamda yönetenler, yönetilenlerin mallarına el koyma yoluna başvurabilir. Bu durum kimi zaman kaba kuvvete dayalı zorlama ile de gerçekleştirilmektedir.[361]

İbn Rüşd'e göre toplum için gerçekleşebilecek en olumsuz durum, kendilerinden alınan vergiler ya da el konulan malların tekrar toplum arasında adaletle dağıtılmamasıdır. Şöyle ki bu tür bir muamele karşısında toplum iktidarı bulunduğu yönetim kademesinden uzaklaştırmak isteyecektir. Siyasi iktidar ise otoriter gücünü koruma adına topluma baskı yapmaya başlayacaktır. Bu bağlamda Demokrasi rejiminin diğer rejimlerden ziyade Tiranlık rejimine dönüşmesi kaçınılmaz bir durum haline gelmektedir.

---

[359] İbn Rüşd, a.g.e, 191

[360] İbn Rüşd, a.g.e, 192-193

[361] İbn Rüşd, a.g.e, 212

4.1.3.1 Oligarşi Rejiminin Demokratik Rejime Dönüşmesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Oligarşi rejiminin yöneticileri siyasi iktidarlarının devamlılığı olarak servet edinmeyi gerekli görmektedir. Dolayısıyla bu rejimde oluşturulan hukuki düzenlemeler zengin azınlığın servet edinme amacına yönelik oluşturulur.[362]

Oluşturulan hukuki düzenlemeler ile toplum içerisinde bireyin istediği gibi harcama yapması serbestleştirilmektedir. Nitekim İbn Rüşd'e göre zengin azınlığın toplumun maddi varlıklarına el koymasının yolu hukuki düzenlemeler neticesinde gerçekleşebilir.

Zengin azınlığın maddi imkanlarını genişlettiği bu evrede iktidar kadrosunda olan ya da iktidar kadrosunda olmasa dahi toplum içerisinde nüfuzlu görülen kimseler yoksulluğa itilir.[363] Bu doğrultuda yoksulluğa itilen kimseler ticari güçlerini tekrar kazanma adına piyasada bulunun ürünleri stoklayarak tekelciliğe başlar. Dahası siyasi iktidara karşı halk arasında yoksulluğu ön plana çıkartma amacıyla propaganda (atıp, tutmak) yürütmeye başlarlar.[364] Nitekim İbn Rüşd'e göre Demokrasi "*zenginleri değil yoksulları ön plana çıkarır*."[365] Bu bağlamda toplum arasında hakların gözetilmesi ve yoksulluğun giderilmesi amacıyla Demokrasi anlayışı ortaya çıkmış olur.

İbn Rüşd'e göre Demokrasi rejimine geçiş yoksulların, zenginlerin aleyhinde birleşip mallarını talan etme, onları öldürme ya da yönetimden fiziki olarak uzaklaştırmalarıyla gerçekleşir. Bunun yanı sıra toplumu sevk ve idare edecek iktidarın belirlenmesi toplum içerisindeki tüm kesimlerin ortak kararıyla dayanışma içerisinde gerçekleşir.[366]

---

[362] İbn Rüşd, a.g.e, 212-213

[363] Koray Emre Oysal, a.g.e, 62

[364] İbn Rüşd, a.g.e, 212

[365] İbn Rüşd, a.g.e, 213

[366] Cevher Şulul, a.g.e, 208

Ancak Demokrasi rejiminde her ne kadar farklı sınıflardan bireylerin bir arada bulunabilmesi mümkünse de farklı sınıflara özel oluşturulan yasal düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu bağlamda Demokrasi rejiminde yasalar toplumun tüm kesimlerinin eşitliği üzerine oluşturulur. Dolayısıyla toplumda diğer insanlardan üstün bir sınıf, tabaka ya da otorite bulunmaz. İbn Rüşd demokrasiyi birden fazla renkli kumaşla dokunmuş kıyafete benzetmektedir. İlk başlarda toplum içerisindeki çok renklilik başka bir deyişle farklı sınıflardan insanların bir arada eşit bir şekilde yaşaması olumlu algılansa da hakikat böyle değildir. Nitekim Demokrasi rejiminde toplumun savaş ve barış gibi devletin bekasını ilgilendiren konularda beraber hareket etme zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla bu rejimde toplum sürekli olarak bir bölünme tehlikesi içerisindedir. Bu bağlamda Demokrasi rejiminin erdemli kent ya da Şeref Rejimi seviyesine ilerlemediği sürece yıkılması, başka bir deyişle rejimin çökmesi çok hızlı gerçekleşecektir.[367]

Toplum içerisinde birlik olma anlayışındaki eksiklik sebebiyle erdemli devlet oluşturulurken uygulanan faaliyetler demokratik rejimlerde uygulanmamaktadır. Dahası toplum gerçekleştirdiği faaliyetler arasında da bir bağlantı kuramaz.[368] Dolayısıyla Demokrasi rejiminde beraber hareket etme yeteneğini kaybetmiş, toplumun daha çok bölünmesine sebebiyet verebilecek bireylerin devletin bekası adına etkisiz hale getirilmeleri uygun görülmektedir.[369]

İbn Rüşd'e göre erdemi servet edinme olarak algılayan birey demokratik anlayışa sahip bireye diğer dönüşüm süreçlerinde olduğu gibi çevresinin etkisiyle bürünür. Şöyle ki servet düşkünü bir yöneticinin dünyaya gelen oğlu bir yandan siyasal olarak babasının öğretilerini benimserken diğer yandan çevresindeki insanların salt özgürlük anlayışının etkisinde kalacaktır. Dolayısıyla bir süre sonra birey tüm arzularını gerçekleştirmek için mutlak bir şekilde özgür olmayı isteyecektir. Dahası birey bu

---

[367] İbn Rüşd, a.g.e, 214

[368] Cevher Şulul, a.g.e, 209

[369] İbn Rüşd, a.g.e, 215

durumda zorunlu isteklerinden ziyade zorunlu olmayan isteklerini karşılamayı amaç edinir. Bu bağlamda birey ruhuna sonradan ilişen arzulama duygularına zamanla esir olacaktır.[370]

Birey ruhundaki bunalım neticesinde kimi zaman sarhoş olana dek şarap içerken kimi zaman da sporcularla birlikte egzersiz yapar. Bunun yanı sıra bazen felsefeyle ilgilenirken çoğu vaktini tembellik içerisinde geçirir.[371] Dolayısıyla yaptığı işlerde ve hayatının içerisinde tutarsızlıklar meydana gelir. Ancak insanca bir yaşam tarzından uzaklaşmış olmasına karşın yaşadığı hayat tarzını mutluluk ve özgürlük olarak adlandırır.[372]

4.1.4. İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Zorba Rejim: Tiranlık

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde kaba güce dayalı tiranlık rejimi *Medinetül Galebe* olarak ifade edilir.[373] Tiranlık rejiminde iktidar sahibinin dünyevi istekler dışında elde etmek istediği bir amaç yoktur. Dahası siyasi iktidarın dünyevi isteklerini karşılama haricinde toplumun herhangi bir amacı kalmamıştır. Dolayısıyla tiranlık rejimiyle yönetilen bir toplum özgür insanlardan oluşsa dahi yaşam pratikleri sebebiyle köle sınıfına benzemektedir.[374]

Erdemli toplum ile amaçlanan durum saadet anlayışla birlikte bireyin doğasının el verdiği ölçüde mutluluk ve huzura kavuşmasıdır. Dolayısıyla erdemli yöneticinin tek amacı toplum içerisindeki bireyin menfaatini ön planda tutup çıkarlarını korumaktır. Ancak Tiranlık rejiminde amaç toplum tarafından iktidarın menfaatlerinin

---

[370] İbn Rüşd, a.g.e, 217

[371] İbn Rüşd, a.g.e, 217

[372] İbn Rüşd, a.g.e, 217

[373] Bekir Karlıağa, a.g.e, 134

[374] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 81

korunmasıdır. Bu bağlamda tiranlık rejimi erdemli devletin tam zıttı başka bir deyişle karşısındaki rejimdir.[375]

Tiranlık rejimi ile Erdemli Devlet arasında yalnızca bir yönden benzerlik bulunmaktadır. Şöyle ki Tiranlık rejiminde Erdemli Devlette olduğu gibi iktidar kadrosunun en iyi şekilde yetiştirilmesi amaçlanmaktadır. Ancak iktidar kadrosunun amacı bağlamında ortaya çıkan temel fark toplumu yönetmedeki amaçtır. Erdemli Devlette iktidar kadrosu dahil bütün kesimler huzur ve mutluluğa ulaşmak için yardımlaşırken Tiranlık rejiminde iktidar kadrosu, yönetilenler için hiçbir çaba sarf etmemektedir.

İbn Rüşd'e göre tiranlık rejiminde zorba iktidara yardım eden kimseler bulunabilir. İktidar ile bu kimseler topluma baskı ve zulüm yapma konusunda ortak hareket ederler. Siyasi iktidar yardımcılar aracılığıyla toplumu kontrol altında tutmayı amaçlar. Her ne kadar bu kimselerin kendi aralarında iktidara karşı örgütlenme ihtimali olsa da toplum üzerinde baskı ve zulüm yapma konusunda aynı amacı taşırlar ve birlikte hareket ederler.[376]

4.1.4.1 Demokrasi Rejiminin Tiranlık Rejimine Dönüşmesi

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Demokrasi rejiminin Tiranlık rejimine dönüşmesinin başlıca sebebi toplumun özgürlük isteğinde aşırıya gitmesidir.[377] Şöyle ki özgürlük isteği toplumun her kesimini kapsadığında hukuki düzenlemeler geçersiz kalacak şekilde yöneten ve yönetilenler eşit düzeyde olur. Dahası yönetilenler arasında dahi babalar oğullarla, kadınlar erkeklerle ve nüfuzlu insanlar kölelerle eşit hale gelir.

---

[375] İbn Rüşd, a.g.e, 194

[376] Cevher Şulul, a.g.e, 213

[377] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 82

Dolayısıyla salt özgürlük anlayışı sebebiyle toplum içerisindeki hiyerarşik düzen bozulmuş olur.[378]

İbn Rüşd'e göre üç sınıf insanın toplum içerisinde ortaya çıkması Tiranlık rejiminin oluşmasını kolaylaştırmaktadır. Bu sınıflar istekleri doğrultusunda kendini dizginleyemeyen kimseler, amaçları yalnızca servet biriktirmek olan mal sevgisine sahip olan kimseler ve hiçbir amaç doğrultusunda hareket etmeyen kimselerden meydana gelmektedir.[379]

İstekleri doğrultusunda kendilerini dizginleyemeyen yöneticiler ve hiçbir amaç doğrultusunda hareket etmeyen toplum sınıfı servet sahibi kimselerin mallarını gasp ve talan etmek isteyeceklerdir. Dolayısıyla servet sahibi kimseler mallarını koruma adına baskı uygulamaya başlayacaktır. Bu bağlamda toplum içerisinde zamanla kaos hâkim olacaktır.

Netice itibariyle toplum kendi içerisinden bir kişiyi yönetim konusunda yetkilendirir. Dahası yetkilendirdiği kişiyi yücelterek saygı göstermeyi eksik etmez. Toplum tarafından yetkilendirilen bu kişi özgürlük isteğindeki aşırılık ile halkın büyük bir bölümüne baskı yapmaya başlar. Dahası bu baskılama toplumu köleleştirene kadar devam eder.[380]

Tiran, iktidarının ilk zamanlarında kendisinin doğru bir yönetici olduğuna insanları inandırmak için hukuka uygun şekilde hareket eder. Dahası toplumu da bu şekilde

---

[378] İbn Rüşd, a.g.e, 219-220

[379] İbn Rüşd, a.g.e, 220

[380] İbn Rüşd, a.g.e, 221

yönlendirir. Dolayısıyla halk Tiran'ın adaletli bir yönetici olduğunu ve toplum arasındaki gelir dağılımını hakkaniyetli bir şekilde yapacağını düşünür.[381]

Tiran, toplumun mallarına el koyduğu zaman insanların kendi dertleriyle meşgul olacağını, günlük yaşantılarında bu sıkıntılara yoğunlaşacaklarını dolayısıyla kendisini yönetimden uzaklaştırmaya vakit dahi bulamayacaklarını düşünür. Bu doğrultuda önceleri düşman olduğu kimseler ile anlaşmalar yaparak halkın mallarını gasp eder ve topluma zulmetmeye başlar.[382]

Tiran, toplum arasında ya da yönetici kademesinde kendisinin yerine geçebilme potansiyeli gördüğü kimseleri çeşitli hileler ile ortadan kaldırmaya çalışır. Bunun yanı sıra toplum tarafından kanaat önderi olarak görülen nüfuzlu kimselere entrika kurarak kendince devleti bu kimselerden temizlemeyi amaçlar. Dolayısıyla yapmış olduğu entrika oyunları neticesinde toplum iktidarı elinde bulunduran Tirandan nefret etmeye başlar.[383]

Hukuksuz ve adaletsiz faaliyetler neticesinde Tirana karşı düşmanlık duygusu besleyen kimselerin sayısında artış olacaktır. Dolayısıyla Tiran kendine düşmanlık besleyen kimselerden korunma adına koruyucuların sayısını arttırmak zorunda kalır. Koruyucular ise ödenen miktarın fazlalığından dolayı tamamen Tiran'ın özel ordusu haline dönüşür. Bu bağlamda zamanla özel askeri birliklerin ödemeleri yapılamayacak hale gelir ve Tiran kendisine bağlı özel ordusunun ödemelerinin yapılması için kentteki kutsal mabetlerin hazinelerine varıncaya kadar el koyma emri vermek zorunda kalır.[384]

---

[381] İbn Rüşd, a.g.e, 223

[382] İbn Rüşd, a.g.e, 223

[383] İbn Rüşd, a.g.e, 224

[384] İbn Rüşd, a.g.e, 224-225

İbn Rüşd'e göre bu evrede gerçekleştirilen adaletsiz uygulamalar neticesinde toplum Tiranı yönetimden uzaklaştırmak için ayaklanma başlatır. Dolayısıyla bu ayaklanmaları bastırma düşüncesiyle Tiran toplumun elinde bulunan silah ya da silah olarak kullanılabilecek araçlara el koyar. Bu bağlamda toplum kölelikten kurtulmak için yetkilendirdiği kişinin zamanla Tirana dönüşmesiyle kölelerden daha kötü seviyeye getirilir.

4.1.5. Erdemli Olmayan Diğer Devlet Türleri

İbn Rüşd'ün Platon'dan aktarım yaparak açıkladığı rejim türleri Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlık şeklindedir. Bunun yanı sıra şehvet ve zorunluluk rejimi olarak iki yönetim anlayışı daha aktarmaktadır. Bu rejimleri ise Platon'dan değil Farabi'den etkilenerek üretmiştir.[385]

Şehvet rejiminde toplum ve toplumu yöneten erkin amacı yalnızca biyolojik ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Nitekim yeme-içme ve cinsellik hazlarına erişme dışında herhangi bir amacı olmayan topluluklardan meydana gelir.[386]

Zorunluluk rejimi ise toplumun tek amacının insanın ihtiyaçları bakımından yaşamını devam ettirebilmesi için zorunlu olan gereksinimlere ulaşmak ve bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik faaliyetlerle yetinmeye yöneliktir. İbn Rüşd'e göre zorunlu olan şeyler çiftçilik, avcılık ya da hırsızlıkla elde edilebilmektedir. Dolayısıyla bu toplum içerisinde birey yalnızca bu alanlarda yetkinlik sahibidir.[387]

---

[385] Cevher Şulul, a.g.e, 214

[386] İbn Rüşd, a.g.e, 198

[387] Funda Tuğba Karaduman, a.g.e, 86

4.2. Bozuk Devlet Rejimlerinin Siyasal Meşruiyet Bağlamında Değerlendirilmesi

İbn Rüşd Erdemli Devlet olarak nitelendirdiği siyasi yapının bozulma süreçlerini iki karşıt rengin birbirine dönüşümünde ortaya çıkan farklı renk tonlarıyla örneklendirir. Ortaya çıkan farklı renk tonları siyasal sistemdeki yönetim anlayışını ve toplumun yönetim anlayışına karşı geliştirdiği refleksleri simgelemektedir. Bu bağlamda siyasi iktidarın toplum nezdindeki meşruiyet kabulü belirli aşamalardan geçerek devlet sisteminin istikrarını tehlikeye sokmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bozuk devlet yapısı olarak nitelendirdiği rejimler siyasi iktidarın meşruiyetini kaybetme aşamalarını ifade etmektedir.

Siyasi iktidarın yönetme hakkının ortadan kalkması ise devleti yöneten kadronun kendi arasında saygınlık kabulünün ön plana çıkmasıyla başlamaktadır. Yöneten kadro arasındaki saygınlık kabulü ise yönetimin başındaki iktidar sahibine erdemleri barındırmasından ziyade iktidarının otoritesinden dolayı saygınlık gösterilmesini ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle yönetici kadro tabi olduğu kişiye erdemler sayesinde yetkinlik kazandığı için değil otoritesi sebebiyle saygınlık göstermektedir. Bu bağlamda otoriteye karşı gösterilen saygınlık zamanla devleti yöneten siyasi kadro arasında mal ve mülk edinme isteğini ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla devleti yöneten kadro içerisinde otoriteyi elde etme aracı olarak erdemler konusunda yetkinlik kazanmak değil, mal varlığını çoğaltma düşüncesi hâkim olacaktır.

İbn Rüşd İslam toplumu içerisinde Erdemli Devletin bozulmaya başladığı dönem olarak Muaviye yönetimini işaret etmektedir.[388] İslam Devletinin altıncı halifesi Muaviye B. Ebu Sufyan yirmi yıl kadar valilik[389] daha sonra ise yirmi yıl kadar halifelik görevinde bulunmuştur.[390] Alınan kararların siyasi olarak çokça tartışmalara

[388] İbn Rüşd, a.g.e, 205-206

[389] Aydın Tonga, *Kapital İslamın Temeli Muaviye*, (İstanbul, Doğu Kitabevi, 2013), 169

sebebiyet verdiği bu dönemin meşruiyet açısından ön plana çıkan tartışması ise Muaviye'nin Halifeliğe seçilme yönteminde Veliahtlık düşüncesini hayata geçirmiş olmasıdır.[391] Her ne kadar Veliahtlık yöntemini Hz. Ebu Bekir'in halife seçme pratiklerine dayandırmış olsa da bu durum Kureyş kabilesi dışında bir halifenin seçilemeyişi ile sonuçlanmaktadır. Nitekim bu kararı alırken halifenin Kureyş kabilesi dışında belirlenmemesi gerektiğini ifade eden bir hadis-i şerifi referans almaktadır.[392] Dahası İslam toplumuna hükmetmesi adına Muaviye'nin oğlunu Veliaht olarak belirlemesiyle birlikte toplum tarafından kendisinin meşruiyeti de oldukça sorgulanır hale gelmiştir.[393] Bu bağlamda İbn Rüşd Erdemli Devletin Şeref Devletine dönüşme aşamasını ifade ederken Muaviye dönemini işaret etmesi Veliahtlık ya da soydan kaynaklı bir meşruiyet unsurunu kabul etmediğini göstermektedir.

Timokrasi rejiminin içerisindeki yönetici kadro arasında amacı mal varlığı elde etme olan kişilerin sayısının artmasıyla zaman içerisinde amacı tamamen servet edinme olan bir azınlık grubun yönettiği Oligarşi rejimi ortaya çıkar. Oligarşi rejiminde yönetici kadronun amacı yalnızca mal varlıklarını çoğaltmak olduğundan dolayı koyulan kanunlar ve yürütmenin pratikleri bu amaca uygun şekilde düzenlenmeye başlayacaktır. Bu bağlamda toplum üzerindeki vergilendirmeler arttırılarak elde edilen gelir yönetici kadro tarafından israf edilerek savurgan bir harcama yoluna gidilir. Oligarşi rejimine örnek olarak ise dede İbn Rüşd'ün de yönetim kadrosunda olduğu Murabıtlar dönemindeki Yusuf B. Taşfin yönetimini işaret etmektedir.[394]

---

[390] Eyüp Kurt, "Muaviye b. Ebi Sufyan'ın Yönetim Anlayışı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 3, (2021): 1524

[391] Eyüp Kurt, a.g.e, 1532

[392] "*Halife Kureyşten Olur."* Hadisi Buhari, Müslim, Nesai, Tabarani, Hâkim ve Ahmed B. Hanbel gibi önemli hadis alimleri tarafından aktarılmaktadır.

[393] Eyüp Kurt, a.g.e, s1534

[394] İbn Rüşd, a.g.e, s211

Murabıtlar olarak adlandırılan yönetim Endülüs toprakları üzerinde Hristiyan ve Müslüman güçler arasında geçen mücadele neticesinde ortaya çıkan bir otorite boşluğu sürecinde kendisini göstermeye başlamıştır. Endülüslü Müslümanlara, Hristiyan ve kendilerince İslam'a uygun olmayan bir yönetim tarzı sergileyen Müslüman yönetimlere karşı birleşme çağrısı yapan Murabıtlar "*doğruları yayacak, haksızlıkları düzeltecek ve kanunsuz vergileri kaldıracağız*" şeklinde çağrıda bulunmaktadır.[395] Nitekim bu çağrı Müslümanların birçoğunun kabul edeceği bir mesajdır. Dahası Murabıtlar döneminde yönetim şekli peygamberin belirlediği yönetim şeklini izlemekle birlikte Murabıt yöneticiler toplum üzerinde dini bir otorite kurmaktan kaçınmışlardır. Öyle ki kendilerine Halife ya da Emir-ül Müminin unvanını değil Müslümanların emiri anlamındaki Emir-ül Müslimin unvanını vermişlerdir.[396]

Her ne kadar Yusuf B. Taşfin döneminde bu anlayış hâkim yönetim anlayışı olarak benimsenmiş olsa da Yusuf B. Taşfin sonrası oğlu Ali B. Taşfin yönetimi döneminde Murabıtlar bu vaatlerine sadık kalamamışlardır. Ali B. Taşfin döneminde gerçekleştirilen savaşlar neticesinde halk üzerinde vergilendirme oranlarında yükselme meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra Ali B. Taşfin hayatı boyunca yalnızca dört kere başkente gelmiştir. Fetih yapma düşüncesinin getirdiği bir sonuç olarak sürekli bir şekilde devletin yönetim merkezinden uzak kalmıştır. Bu bağlamda Ali B. Taşfin devlet yönetimini bir grup azınlığa devretmiştir. Nitekim bu gelişmeler neticesinde Ali B. Taşfin yönetimine karşı halk tarafından ayaklanmalar meydana gelmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd iktidarın halk üzerinde yapacağı vergilendirmeyi belli bir ölçüde meşru görmekle birlikte vergilendirmede aşırıya gidildiği taktirde toplum nezdinde iktidarın meşruiyetini kaybetme sebepleri arasında görmektedir. Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd toplum üzerinde ölçüsüz vergilendirme yapılmasını meşru görmemektedir.

---

[395] Hugh Kennedy, *Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, çev. Ayşenur Demir, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020), 175

[396] Hugh Kennedy, a.g.e, 176

İbn Rüşd'e göre Oligarşi rejiminin vergilendirmeler yoluyla meşruiyetini kaybetmesi aynı zamanda rejimin Demokratik rejime dönüşme sebebi olarak görülmektedir. Oligarşi rejiminde yönetimde söz sahibi olup ya da yönetimde söz sahibi olmasa da mal varlığı olan kimseler doğal bir sonuç olarak yoksulluğa itilmektedir. Bu kimseler zaman içerisinde mal varlıklarını tekrar kazanma adına halk arasında tekelcilik yapmaya ve ürünleri stoklamaya başlarlar. Bununla birlikte kendi yoksulluk sebeplerini yönetimin almış olduğu kararların bir neticesi olarak gördüklerinden dolayı yönetime karşı halk arasında halkın maddi özgürlüklerini geri almaları adına propaganda yapmaya başlarlar. Bu bağlamda siyasi iktidar otoritesini koruma adına her türlü insan özgürlüğünü ön plana çıkartıyormuş gibi görünen kanunlar yapmaya başlayacaktır. Dolayısıyla halkın maddi refah talepleri karşısında iktidarın manipüle edici kanunları ve halkı galeyana getirmek isteyen bir grup iktidar karşıtı tarafından toplum bir bunalım evresine sokulmuş olacaktır.

Toplum bunalım evresinden çıkmak için uğraşı içerisindeyken iktidar karşıtı kimselerin propagandaları sebebiyle sınıflar arasında eşitlik isteyecektir. Erdemli devletin bozulmasıyla birlikte başlayan toplumsal sınıf ayrılığını giderme adına oluşturulan yasalar Demokratik sistemde sınıflar arasında eşitliği sağlamaya yöneliktir. Nitekim Demokrasi yoksulları ön planda tutan bir rejimdir. Ancak İbn Rüşd'e göre iktidarın ve toplumun haklarını savunan kesimlerin asıl amacı insan haklarını korumaktan ziyade insan haklarını koruyormuş gibi görünürken kendi iktidar güçlerini koruma olduğundan dolayı[397] toplumsal bunalım yerini anarşi ve kaosun hâkim olduğu bir kriz sürecine bırakır. Halkı manipüle edici uygulamalar ve halk adına manipüle olunmuş söylemler ve eylemler İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde Erdemli Devlet'in tam zıttı olan Tiranlık rejiminin ortaya çıkmasını hızlandırır.[398] Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre yalnızca iktidarın yönetim anlayışının meşruluğu değil, halkın yönetme hakkını savunma şekli de de bir toplumda siyasal meşruiyeti ortadan kaldıran

[397] İbn Rüşd, a.g.e, 212

[398] İbn Rüşd, a.g.e, 218-219

unsurlar içerisinde olabilir. Yönetimdeki bozulma ise toplumdaki bozulmaya en büyük etkendir. Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde toplumsal eşitlik düşüncesi iktidarın meşruiyetini kaybettiren unsurlardan biridir. Çünkü İbn Rüşd'e göre bir toplum yalnızca Adaletli bir yönetim şekliyle saadete kavuşabilir.

Demokrasinin meşruiyet sorunu günümüzde tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Demokratik seçim yöntemiyle birlikte toplum adına alınan kararların sonuç olarak toplumun tamamının benimseyeceği kararlar olmadığı görüşü ve Demokrasinin Platoncu yaklaşımla, sonuç olarak değerlendirilmesinden ziyade karar alma sürecindeki şeffaflığın meşruiyet unsuru olduğu yönündeki tartışmalar devam etmektedir[399]. Bu noktada Platon ya da Aristoteles perspektifinin dışında İbn Rüşd Demokrasiyi amaç bağlamında değerlendirmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün siyasal meşruiyet unsurlarını amaç bağlamında değerlendirdiği ifade edilmişti. İbn Rüşd'e göre toplumsal eşitlikten ziyade toplumsal adaletin savunulması yöneten ve yönetilen açısından meşru görülmektedir. İyilikleri kazandırmak ve kötülüklerden uzak tutmak isteyen bir iktidar anlayışının eşitliği savunması topluma huzur getiremeyecektir. Nitekim demokrasi rejimi ile yönetilen toplumda iktidar kadrosu kendi menfaatini, halk kendi menfaatini iktidar kadrosunun dışında bırakılan kimseler de kendi menfaatini ön planda tutacak şekilde hareket etmektedir.

Toplumun haklarını savunma adına iktidar olması gerektiği düşüncesiyle eşitlik ilkesi çerçevesinde bir kişiye siyasi iktidarı devretmesi Erdemli Devletin tam zıttı olan Tiranlık rejiminin ortaya çıkmasının başlıca nedeni olarak görülmektedir. Nitekim siyasi iktidara toplum tarafından getirilen kimsenin benliğindeki özgürlük isteği varlığını korumaktadır. Tiranlık rejiminde iktidar kendi menfaatlerini koruma amacıyla topluma karşı şiddet kullanarak baskı ve zulüm yapmaya devam eder. Bu bağlamda iktidar kadrosu içerisinde otoritenin kabulünün imkân siyaseti bağlamında değerlendirilmesiyle başlayan Erdemli Devletin bozulma süreci toplumun haklarını

---

[399] Serdar Tekin, "Müzakereci Demokrasi ve Habermas" *Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç*, Der. Menderes Çınar, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2023), 122-123

koruma adına adalet ilkesi yerine eşitlik ilkesine evrilerek siyasi bir yanılsamayla neticelenip şiddet aracılığıyla toplum üzerinde baskı ve zulmün had safhaya ulaştığı bir zorbalık dönemini inşa etmiş olur. İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde güç merkezli Tiranlık rejimi Erdemli Devlet'in tam karşısındaki yönetim şeklidir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde bir devlet sistemine meşruiyetini kaybettiren unsurlar iktidara karşı saygı duyulma sebebindeki değişiklik, toplum üzerindeki vergilendirmede aşırılık, halk arasında eşitlik isteğinin ön plana çıkması ve toplumun tamamını kapsayıcı ancak farklı kimselerin haklarını kısıtlayacak biçimde özgürlük isteğindeki aşırılık şeklinde ifade edilebilmektedir.

4.3. Erdemli Devletin Meşruiyet Kaynakları

Erdemli Devlet düşüncesinin meşruiyet unsurlarını iktidar da bilgelik, hakları savunmada yiğitlik, sınıf ayırt etmeyecek şekilde ölçülülük ve toplumun bütün kesimlerini kapsayacak derecede adalet ilkelerinin içerisinde değerlendiren İbn Rüşd refah düzeyi yüksek bir toplum inşa etmeyi kendisine ödev edinmektedir.

Refah düzeyi yüksek bir toplum inşa edebilmek için beslendiği kaynaklar ise ilk varlığın emrettiği kanunlar ve akıl yoluyla emredilen kanunları doğa durumunda hukuki açıdan yürütmeye sokabilecek bireyin kendisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyet kaynakları; yaratıcı ve insan, kutsallık ve akıl, ya da din ve felsefe şeklinde adlandırılabilir.

4.3.1. Kutsallık/Din

İslam tarihi içerisinde gelişim gösteren ilmi faaliyetler kutsal metin Kur'an-ı Kerimi anlama ve Kur'an-ı Kerimden siyasi, hukuki ve ekonomik bir sistem inşa etme amacı taşımaktadır. Bu doğrultuda hukuki olarak belirli ölçüleri koyma adına fıkıh ilmi, İslam inanç öğretisinin farklı inanç öğretilerine karşı üstünlüğünü koruma adına ise kelam ilminin öncülüğünde bir konumlandırma yapılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla

zaman içerisinde fıkıh ve kelam alimleri toplumsal kararlar verme sürecinin bir aracı olarak iktidara en yakın seçkin grubunu oluşturmaktadır.[400]

İktidara yakın seçkinler grubunun zaman içerisinde topluma karşı kendi inanış biçimlerini benimsetmeye çalışmaları ve farklı düşünce şekilleriyle dine karşı yaklaşım gösteren birey ya da grupları bidatçı ya da sapkın olarak tanımlama gayretleri İbn Rüşd açısından oldukça problemli bir düşünce sistemini ve toplum üzerinde gereği olmayan bir baskıyı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre toplum içerisinde farklı düşüncelerin bir arada olmasından ziyade farklı düşünceye sahip toplulukların birbirlerini din ya da farklı bir sebeple bidatçı ya da sapkın olarak tanımlamaları meşru görülmemektedir. Nitekim yaşamış olduğu Endülüs coğrafyası farklı inanıştaki insanların bir arada yaşadığı bir toplumdan meydana gelmektedir.

İktidara yakın bu zümrelerin anlaşamadığı temel farklılık ise uluhiyet olarak tanımlanan; yaratıcının kâinat üzerindeki hakimiyeti ile her şeyi kendisine ibadet ve itaat ettirme sıfatıdır. Mutezile, Eşariyye, Batınıyye ve Haşeviyye olarak adlandırılan bu ekollerin düşünürleri İbn Rüşd'e göre yaratıcının gönderdiği metindeki anlamı açık (zahir) ifadelerin dahi belirginliklerini kendi düşünce sistemlerine göre saptırmaktadır.[401]

Yaratıcının varlığının yalnızca "akıl" yoluyla bilinebileceğini savunan Eş'ariyye ekolu delillerinin hatabi olması ve şeriata uygun olmayışı sebebiyle, yaratcının varlığının yalnızca "nakil" yoluyla bilinebileceğini savunan Haşeviyye ekolünün aklı küçümsemesi ve kutsal metinde akla yönlendirici açık ayetlerin bulunması sebebiyle, Batınilerin benimsediği yolun toplum içerisinde bulunan insanların tamamı tarafından

---

[400] Mustafa Yıldız, İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi, *İslam Araştırmaları Dergisi,* S. 29 (2013): 35-64

[401] Ramazan Altındaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", *İslam Araştırmaları Dergisi,* S.15 (2002): 406

uygulanamayacağı sebebiyle ve Mutezile ile ilgili olarak Endülüs'e bu ekolle ilgili herhangi bir bilginin gelmeyişi sebebiyle İbn Rüşd inayet ve ihtira delillerini savunarak bir anlatı ortaya koymaya çalışmaktadır.[402]

İnayet delili kâinatın insanoğlunun doğasına uygun şekilde yaratıldığını ifade etmektedir. İhtira delili ise kainattaki nedenselliğin bir üst varlığın nedeninin varlığına olan delildir. Bu iki delilin ortak noktası ise İslam siyaset düşüncesinde yöneten ve yönetilen bağlamında ele alınan avam ve havas'a ortak bir şekilde ifade edilebilir oluşudur.[403]

İslam siyaset düşüncesinde Kindi tarafından belli belirsiz de olsa bahsedildiği düşünülen havas ve avam ayrımı net bir şekilde ilk olarak Farabi tarafından ele alınmaktadır.[404] Farabi, Erdemli Şehir ya da farklı millet ve şehirlerde yaşayan bireylerin havas (seçkinler) ve avam (amme, halk, cumhur) şeklinde iki gruba ayrıldığını ifade eder. Bunlardan "*halk, denenmemiş ortak fikirleri içeren nazari bilgilere yönelirken seçkinler ise tam incelemeye dayanan öncüller aracılığıyla bir şeyleri bilmekte ve inanmaktadır.*"[405]

İbn Rüşd'de avam ve havas ayrımının ortaya çıkış sebebi ise kesin bilgiye dayalı felsefi düşüncenin kimlere yönelik olduğu ve bu bilgi aktarımının nasıl yapılması gerektiğiyle ilgilidir. O dini kanunları ya da kararları topluma aktarırken bireylerin fıtrat, düşünce ve kavrayış bakımından farklı anlayış seviyelerine haiz olabileceklerini ifade eder. Bu doğrultuda Hz. Ali'nin "*İnsanlara anladıkları şekilde konuşun, Allah*

---

[402] Ramazan Altındaş, a.g.e S 405

[403] Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe-Vahiy-Akıl İlişkisi*, (İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006), 297

[404] Emine Taşçı Yıldırım, İslam Düşüncesinde Avam-Havas Ayrımı, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, C. 24 S. 2 (2020): 665 -685

[405] Emine Taşçı Yıldırım, a.g.e, 672

ve Resulünü yalanlamalarını mı istersiniz" sözünü referans alarak kavrayış farklılığı ya da anlatımda gayri hassas olunduğunda insanların şirke düşebileceğini savunur.[406]

Yaratıcının gönderdiği kanunların tüm toplum tarafından anlaşılabilir olanları olduğu gibi aynı zamanda herkes tarafından anlaşılamayacak ve üzerinde yorum, yargı, düşünme gibi fiillerin herkes tarafından gerçekleştirilemeyeceği kanunlarda bulunmaktadır. Başka bir deyişle yaratıcının kutsal metinlerde göndermiş olduğu ifadeler İbn Rüşd'e göre herkesçe aynı şekilde idrak edilemez.

Aristoteles düşünce sisteminden özümsediği şekilde bilginin türlerini Kur-an'ı Kerimdeki Nahl suresinin 125. Ayetiyle İslam felsefinde temellendiren İbn Rüşd'e göre ayette geçen hikmet, güzel söz ve mücadele kavramları bilginin türevlerini oluştururken aynı zamanda üç ayrı toplum kesimini de tanımlamaktadır.[407] Cumhur, avam ve burhan olarak tanımlanan bu kesimler şu şekilde izah edilmektedir:

Cumhur: "Avam" olarak da adlandırılan bu kesim halkın çoğunluğunu ifade eder. Cumhur sınıfı için uygulanması gereken yöntem "hitabi" yöntemdir. Bu sınıf bilimsel metot olan tevil yöntemini idrak etmeye yeterli değildir. Ayette geçen güzel sözle çağır ifadesinin muhatabı cumhur sınıfıdır.

Cedel Zümresi: Çekişme yöntemiyle tevil yapmaya çalışan zümredir. Bu sınıf yaradılışı gereği çelişki, kurgusal ve saptırma söylemleri benimser. İbn Rüşd'e göre bu sınıf kelamcılar ve özellikle Eş'arileri barındırmaktadır.

Burhan Zümresi: Bu sınıfa giren kimseler tevili kesin kanıta dayalı yöntem ile yapmaya ehliyeti olan kimselerdir. Ayetteki "hikmet" ile ifade edilen kesimi

---

[406] Mustafa Yıldız, a.g.e 60

[407] Ramazan Altındaş, a.g.e 402

kapsamaktadır. Dahası bu zümre diğer iki zümreden üstündür ve filozoflar bu sınıf içerisindedirler.[408]

İbn Rüşd'ün felsefi yöntemiyle ilgili siyasal bağlamda bir analiz ortaya koyan Mustafa Yıldız İbn Rüşd'ün bu ayrımda kaynak olarak İbn Bacce'den yararlandığını ifade ederek ona göre gereksiz ve hatta ölçüyü kaçıran zümrenin cedel yöntemini kullanan kelamcılar olduğuna işaret eder:

> *Çünkü şeriatın zahir olan bölümü ancak hatabi düşünebilen cumhur için gereklidir; batıni bölümü ise burhan/felsefi düşünen ve felsefeyi sanat olarak kullanan felsefeciler için gereklidir. Batını bölüm hakkında cumhurun yapması gereken şey onları zahirine hamledip tevilden kaçınmaktır. Cedel yöntemini kullanan kelamcıların yolu ise hem cumhurun hem de felsefecilerin yoluyla çelişir. Çünkü onlar şeriatı ne cumhur gibi zahirine hamleder ne de burhan yöntemini kullanabilecek yeterliliğe sahiptir.*[409]

İbn Rüşd, ilim ehli kimselerin yaratıcının koyduğu kanunlardaki çelişki gibi görünen noktaların tevil yöntemiyle açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünür. İlmi yeterliliğe sahip olmayan kimselere ise bu yöntem açıklanmamalıdır. Dahası açıklandığı taktirde tevil yöntemini kavrayamayacak kimseleri şirke yönlendirmekle eşit sayılabilecek bir hata olarak görmektedir. Gazali'nin yaptığı gibi iyi niyetle bile yapılmış dahi olsa hakikati anlama için şiir, hitabet ve cedel metodunun kullanılması konuyu bilen kişilerden ziyade fesat ehlinin çoğalmasına katkı sağlayacaktır.

Siyasal düşüncesini aktardığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde birçok noktada dini ve dinin gönderdiği şeriatı referans almaktadır. Toplumu kargaşa ve kaosa

---

[408] Emine Taşçı Yıldırım, a.g.e 680-681

[409] Mustafa Yıldız, a.g.e 49

sürüklememe adına yaratıcının gönderdiği kanun metinlerinde hangi ifadelerin toplumun hangi kesimi için olduğu ayrımını ise *Fasl'ul Makal* adlı eserinde ele alan İbn Rüşd bir bakıma aynı konularda dahi usul olarak toplumun farklı kesimlerinin farklı meşruiyet kabulleri olabileceğini ifade eder. Bu doğrultuda siyasi iktidarın üzerine düşen görev bu ayrımı doğru yapmak ve herhangi bir konuda karar alınacağı zaman toplumun doğru kesimine doğru yöntem ile yaklaşım sağlamaktır.

İbn Rüşd, Ortaçağ dünyasını bir yandan kasıp kavuran diğer bir yandan ise saadete kavuşturmaya çalışan din anlayışını düşünsel bağlamda bilgelik, iffet ve yiğitlik unsurlarının başlangıç noktası olarak belirlediği adalet ilkesini dinin emirleri ya da din adına alınan kararları kutsallığın argüman haline getirilip baskı ve zulüm aracı haline dönüştürülmesinden ziyade kutsallığı insanoğluna bir hedef olarak koyduğu adalet amacı doğrultusunda meşruiyet kaynağı olarak görmektedir. Daha açık bir ifadeyle din adına gerçekleştirilen faaliyetler topluma baskı ve zulüm getirdiği için değil toplumu adaletle yöneterek saadete kavuşturmayı amaçladığından dolayı meşruiyet kaynağı olarak ifade edilebilmektedir. Peki İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde felsefe bir meşruiyet kaynağı olarak nasıl ele alınmaktadır?

4.3.2. Akıl/Felsefe

İslam hukuk düşüncesinde birey hayatını sürdürdüğü devlet sistemi içerisinde hukuki bir sorunla karşı karşıya kaldığında farklı bir inanışa sahip ise kendi inanışının hükümlerince yargılanma hakkına sahiptir. Dahası farklı inanışların pratikleri ve ritüellerini uygulayabilme adına birey kent içerisinde mabet edinme, ticarethane açma, sağlık hizmetini karşılama ya da bilgi edinme ve uygulama bağlamında eğitim-öğretim merkezlerini oluşturabilmekte ve siyasi iktidardan bu ihtiyaçlarının karşılanmasını talep edebilmektedir. Bunun yanı sıra hukuki süreç birey ve siyasi iktidar arasında gerçekleşen bir sorundan kaynaklı ise siyasi iktidarın herhangi bir dokunulmazlık hakkı talep etmesi söz konusu değildir.

İslam hukuk sisteminin farklı inanışlara dahi bu kadar müsamahakâr yaklaşım sergilemesine karşın yaşamış olduğu dönemde bir takım fıkıh ve kelam alimlerinin felsefe ve felsefecilere yönelik düşünce ve yaptırımları İbn Rüşd'ü felsefe ve şeriatı birbirlerine karşı konumlandırma yapma gayreti içerisine yönlendirmiştir. Felsefe ve din arasında mantık silsilesi içerisinde bir konumlandırma amacıyla Fasl'ul Makal adlı eseri kaleme alan İbn Rüşd eserin başında felsefe, şeriat açısından yasak mı yoksa vacip mi, emir mi yoksa mendup mu? sorularının cevabını aramaya koyulmaktadır.[410] Filozofun burada dikkat ettiği husus başka bir ifadeyle değindiği önemli konu felsefe açısından dinin konumunu belirlemek değil aksine dini açıdan felsefenin konumunu belirlemeye çalışmasıdır.

İbn Rüşd'e göre felsefenin amacı "*var olanlar üzerine düşünmek ve onları Allah'ın varlığına delaletleri bakımından incelemekten ibarettir*."[411] Nitekim dinin başlıca amaçlarından biri de yaratılanları araştırmaya motive etmek olduğuna göre felsefenin irdelediği konular din açısından ya mendup ya da vacip olmalıdır.

Bu düşüncesinde başlıca referans aldığı nokta ise İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de Haşr, Araf ve Ğaşiye surelerindeki "itibar" ve "nazar" kavramlarıdır. Haşr suresinin ikinci ayetinin son ifadesi olan -*Ey akıl sahipleri! Düşünün de bundan ibret alın!* Araf suresinin yüz seksen beşinci ayetindeki -*Allah'ın yarattığı bunca varlığa hiç ibret nazarıyla bakmıyorlar mı?* ve Ğaşiye suresinin on yedinci ayetindeki -*devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?* ifadeleriyle yaratıcının insan oğluna düşünmeyi, kıyas yapmayı ve ibret almayı önerdiğini ve hatta istediğini açıklamaktadır.[412] Dolayısıyla mantık ilmindeki kıyas metoduyla kesin bilgiye dayalı

---

[410] İbn Rüşd, Fasl'ul Makal, Çev. Gürbüz Deniz, (Ankara, İlav Yayınları, 2021), 47

[411] Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288-292

[412] İbn Rüşd, a.g.e , 48

çıkarım anlamını taşıyan burhan yöntemi, dinin yönlendirmesi olan düşünme ya da akletme mefhumlarının gerçekleştirilebilmesi için gerekli bir ihtiyaçtır.

İbn Rüşd'ün önermesine göre din yaratıcının ve yarattığı varlıkların burhan yöntemiyle bilinmesini insanoğluna emretmektedir. Bireyin yaratıcı ve yarattığı bütün varlıkların bilinmesi için önce kıyas ilmini daha sonra da burhan yöntemlerini ve koşullarını öğrenilmesi gerekir. Burhan yöntemiyle çıkarım yapmak ise dinin dışına çıkma anlamı taşımamaktadır. Nasıl ki bir fıkıh alimi Tevbe suresinin yüz yirmi ikinci ayetinde geçen "tefakkuh" ifadesinden fıkhi kıyas metodunu anlıyorsa bir filozofta "itibar" ifadesinden aklı kıyası anlayabilir.[413]

Hz. Peygamber döneminde akli kıyas metodu uygulanmadığı için bu yöntemin bidat olduğunu ileri sürenler vardır ancak Peygamber döneminde fıkhi kıyas da bulunmadığı halde fıkhi kıyasın bidat olduğu ileri sürülemediği gibi akli kıyasın da bidat olduğu ileri sürülemez. Dahası felsefeyle ilgilenen bir insanın dinden çıkmasından dolayı felsefenin yasaklanması öngörülemez. Nitekim fıkıh ilmeyle ilgilenmesine karşın dinden çıkan birçok insan vardır ancak hiçbir düşünce bu sebeple insanların fıkıh ile ilgilenmesini engellemeye çalışmamıştır.[414]

Aristoteles'in ilimleri ele alış metoduyla hareket ederek insanları hatabi, cedel ve burhan ehli olarak üç grupta incelemesiyle birlikte İslam dininin amacının tüm insanlığın saadetini sağlamak olduğu düşüncesini pekiştiren İbn Rüşd'e göre İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim bu grupların tamamına hitap eden bir üslup benimsemektedir. Bu doğrultuda hakikatin hakikat ile zıt düşemeyeceği gibi felsefi metotla elde edilen bir çıkarım ile din aracılıyla elde edilen çıkarım karşıt olmamalıdır.

---

[413] İbn Rüşd, a.g.e, 49

[414] Bekir Karlıağa, a.g.e, 290

İbn Rüşd'e göre burhan yöntemiyle belirli bir amaç doğrultusunda belirli bir bilgi sağlandığı gibi din aynı amaç doğrultusunda bir bilgi verir ya da o konu hakkında bir şey söylemez. Aynı amaç doğrultusunda dinde bir bilgi yoksa İbn Rüşd'e göre herhangi bir sorun yoktur ve burhan yöntemiyle elde edilen bilgi benimsenebilmektedir. Ancak aynı amaç doğrultusunda dinde bilgi bulunuyorsa bu bilginin zahiri burhana dayanan bilgiye uygun ya da aykırı olacaktır. Dinde verilen bilginin burhana dayanan bilgiye uygun olması halinde gene bir problem yoktur fakat herhangi bir konuda dinin verdiği bir bilgiyle burhanın sağladığı bilgi birbirlerine ters düşerse bu noktadaki tek çözüm yolu dinin sağladığı bilginin tevil edilmesidir.[415]

İbn Rüşd'ün felsefeyi bilgi edinmenin bir metodu olarak benimsemesi siyasal bağlamda Batı düşünce dünyasında seküler pratiklerin siyasal alanda tetiklenmesine sebebiyet vermiştir. Bu doğrultuda Aydınlanma döneminin mimarları arasında gösterilmektedir. Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd'ün burhan metoduyla bilgi edinme yöntemini düşünce dünyasında meşru görmesi Batı düşünce dünyasında laiklik anlayışına evrilmiş ve seküler bakış açısının meşruiyet kaynağı olarak algılanmıştır.

Batı düşünce tarihinde İbn Rüşdçülük akımının öncüleri ise Brabantlı Siger, Dacialı Boetius, Dry Townlu John ve Padovalı Marsilius olarak ifade edilebilir.[416] Bunun yanı sıra Skolastik fikriyata katkılarıyla bilinen Aqunolu Thomas'ın İbn Rüşd'ün düşüncelerinden etkilendiği ve hayatı boyunca İbn Rüşd'e karşı reddiyeler kaleme aldığı bilinmektedir. Dahası İbn Rüşd'ün fikirlerinin Batı'da yayılmasında başlıca etkenlerden biri olarak Thomas'ın kaleme aldığı reddiyeler sebep olarak gösterilmektedir.[417]

---

[415] Bekir Karlıağa, a.g.e, 292

[416] İdris Koloğlu, "Batı Aydınlanmasının Öncüsü İbn Rüşd'ün Siyaset ve Yönetim Düşüncesi", *Ombudsman Akademik*, S. 19 (2023): 256 (aktarım)

[417] Andres Martinez Lorca, "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", çev. Talip Özdeş, *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008): 100-108

Aquinolu Thomas Paris Üniversitesinde göreve başladığı günden itibaren hayatının sonuna dek İbn Rüşdçülüğe karşı önemli bir mücadele vermiştir. Dahası *Contra Averroistas* isimli İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarını eleştirdiği başlı başına bir eseri de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Aristoteles'i Hristiyanlık inanışıyla sentezleme amacı Thomas ve İbn Rüşd arasında günümüzde dahi anlaşılmasında sorun yaşanan Çifte Hakikat ve Hakikatlerin Birliği kuramlarının birbiriyle karıştırılmasına, dahası hangi kuramın düşünürlerden hangisine ait olduğu konusunda muğlaklığa sebebiyet vermektedir.

Siyasal meşruiyet bağlamında kuramların incelenmesi iki düşünürden ziyade Hristiyan ve İslam düşünce geleneklerini ışık tutabilecektir. Nitekim meşruiyet kaynağının doğru tespit edilmesi söylenilen sözlerin, alınan kararların ve savunulan düşüncelerin hangi temelde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Çifte Hakikat kuramı dini öğretide yanlış olan bir meselenin felsefi öğretide doğru olabileceğini ya da felsefi öğretide yanlış olan bir şeyin dini öğreti açısından doğru olabileceğini ifade etmektedir.[418] Dolayısıyla felsefe ve din farklı hakikatleri barındırmaktadır. Bu bağlamda din adamı ya da filozof yalnızca kendi alanlarında söz söyleme yetkinliğine sahip olmalıdır. Bunun yanı sıra yukarıda değindiğimiz Çifte Kılıçlar teorisi ise Tanrı'nın Hz. İsa'ya dünyevi ve uhrevi işleri düzenlemesi adına verdiği otorite hakkını ifade ederken Hz. İsa'dan sonra otoritenin dünyevi konularda krallıkta, uhrevi konularda ise kilisede olması ve iki otoritenin birbirlerinin yetki alanlarına müdahale etmemesi gerektiğini ifade eden teoridir. Bu doğrulta aynı zamanda Hristiyan bir din adamı olan Thomas çifte hakikat kuramını benimsemektedir diyebilmekteyiz.

---

[418] Muhammed Hatipoğlu, "Çifte Hakikat Arayışının İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 31

Hakikatlerin birliği kuramı ise din ve felsefe bağlamında bireyin hakikati anlama yolunda iki ayrı yöntemi ifade etmekle birlikte teori olarak din ve felsefe perspektifleriyle değerlendirme yapılırken herhangi bir çelişki bulunmaması gerektiğini savunan kuramdır.[419] İbn Rüşd "*akıl ve vahiy bir memeden emen iki kardeş gibidir ya da hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. Ona mensup olandan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Bunlar tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle dosttur*" diyerek hakikate ulaşma açısından din ve felsefenin aynı amaca hizmet ettiğini ifade eder. Bununla birlikte sözlük anlamı tek ve bir olmayı ifade eden tevhid "*bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek*" anlamını taşımaktadır.[420] İslam siyasal düşüncesinde yaratıcının birliğinin ve egemenliğinin siyasal sistemin temelini oluşturduğu anlamında tevhid inancı adaletin ve toplumsal düzenin yaratıcının iradesine uygun olması gerektiği fikrini destekler. Bu bağlamda iyi bir Müslüman ve yönetici olan İbn Rüşd hakikatlerin birliği kuramını benimsemektedir diyebilmekteyiz.

İbn Rüşd'e göre Yaratıcının yeryüzüne gönderdiği kanun metni olarak ifade ettiğimiz Kutsal kitaptaki sıradan insanların anlayamayacağı ifadeleri doğru tespit etme amacı taşıyan felsefecilerin iktidar kadrosunda bulunması dolayısıyla felsefi düşüncedeki burhan metoduyla kıyaslama yaparak topluma faydalı olan düzenlemeleri yürürlüğe sokmak siyasi iktidarın başlıca görevlerindendir.[421] Dahası İbn Rüşd'e göre felsefe bireyin hakikate ulaşması için yerine getirmesi gereken bir görev ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetler açısından akletme, düşünme, kıyas yapma ve bu doğrultuda karar alma bağlamında bir zorunluluktur.

İbn Rüşd Batı siyasal tarihinde Aydınlanma düşüncesiyle seküler pratikleri ön planda tutma olarak ifade edilen felsefeden ziyade yaratıcının varlığını, birliğini ve

---

[419] Muhammed Hatipoğlu, a.g.e, 36

[420] Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/22-24

[421] İbn Rüşd, a.g.e, 35

egemenliğini anlama, kanıtlama ve toplumsal kabuldeki istikrarını sağlamlaştırma olarak felsefeyi bir meşruiyet kaynağı olarak ifade etmektedir. Nitekim Erdemli Devletin inşasında bilgi, tecrübe, eğitim ve sanatın rolü yaratıcının gönderdiği şer'i hükümler kadar öneme sahiptir. Dahası İbn Rüşd'e göre siyaset ilmi kıyas yapamayan ve felsefi olarak bilimsel metodu okuyamayan insanların başarılı olabileceği bir alan değildir. Dolayısıyla siyasi iktidar kadrosunda felsefe bilen kimseler ne kadar çok olursa toplumun huzuru, barışı ve saadeti o kadar çok artmış olacaktır.

SONUÇ

İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde meşruiyeti incelediğimiz çalışmamızda bir takım genel sonuçlar üretmemiz gerekirse değinmemiz gereken başlıca hususlardan birincisi İbn Rüşd üzerine yapılan biyografi çalışmalarının neredeyse tamamında hukukçu, filozof ya da yorumcu yönlerine vurgu yapılırken siyasi olarak nasıl bir yaşantı içerisinde olduğuna yönelik eksik anlatımdır. Göreve getirildiği Kad-ıl Cemaa makamı fıkıhçı yönüyle eşleştirildiğinde kendisinin salt hukukçu olduğu kanaatini doğuran bir sonuç elde edilirken felsefe ve din ilişkileri bağlamında bir anlatı yapıldığında kendisinin salt felsefeci olduğuna yönelik bir kanaat ortaya çıkmaktadır. Bu anlatılar içerisinde tespit edilen noktaların birçoğu doğrudur ancak İbn Rüşd'ün biyografi anlatısında göreve getirildiği makam, topluma karşı olan siyasi sorumluluğu ve kendi üzerinde alınan kararların dönem içerisinde toplumsal olarak hangi amaç doğrultusunda kaynaklandığının eksik anlatımı yaşantısı içerisinde karşı karşıya kaldığı durumların ve eserlerini nasıl bir ortamda hangi amaçla kaleme alarak oluşturduğunun doğru aktarımını ıskalamaktadır. Bu doğrultuda araştırmamızın biyografi kısmında Kad-ıl Cemaa makamının işlevi, aile içerisindeki bireylerin ve kendisinin görev aldığı kurumlar dahası hayatının zor yılları olarak adlandırılan sürgün döneminde Endülüs'teki yönetim anlayışı ve İbn Rüşd'ün muhalifleri tarafından nasıl manipüle edildiğini ön planda tutarak kendisine siyasetçi yönüyle bir biyografi hazırlamayı tercih ettik.

Hazırladığımız biyografi çerçevesinde İbn Rüşd'ün özellikle Ebu Yakup Yusuf ile tanışmasından itibaren bir yandan felsefeyle ilgili Aristoteles üzerine yaptığı çalışmalara başladığını tespit ederken aynı zamanda Endülüs devlet sistemi içerisinde mesleki bir pozisyondan ziyade siyasi bir pozisyonu temsil eden Kad-ıl Cemaa görevine başladığı sonucunu vardık. Kendisi gibi dede İbn Rüşd'ünde görev adlığı bu makamın toplumsal olaylara direkt olarak müdahale edebilen bir pozisyon oluşu ve hayatının son yıllarında maruz kaldığı durumların siyasi sebeplerinin tespit edilmesi İbn Rüşd'ün hayatı içerisinde toplum tarafından siyasi bir figür olarak algılandığı neticesini araştırmamıza kazandırmış oldu. Nitekim 19. yüzyıldan önce dünyanın

birçok noktasında olduğu gibi Endülüs'te de suç ve günah kavramlarıyla ibadet ve itaat kavramlarının iç içe geçmiş olmasıyla birlikte din ve siyaset olgularının toplum tarafından algılanış biçiminin aynı olmasının tespiti İbn Rüşd'ü daha doğru anlayabilmemize ve aktarabilmemize olanak sağlamıştır.

Araştırmamızla ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise siyasal olanın hangi amacı taşıdığına yönelik olduğuyla ilgilidir. Siyasal bir toplumun yapısını incelerken siyaset olarak ifade edilen kurumsal sistem ya da mekanizmanın inşa edilme sürecindeki kurucu boyuta işaret etmektedir. Dolayısıyla siyasaldaki doğru tahlil, sistem içerindeki dengelerin doğru bir şekilde sonuç vermesinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Nitekim genel olarak bakıldığında İslam siyaset düşünürlerinin eserleri her ne kadar siyaset özelinde tahlil edilmeye çalışılsa da düşünürler siyaset sistemlerini siyasal alanda bir aktarım ve analizle bütünleştirmişlerdir. İbn Rüşd de diğer siyaset düşünürleri gibi siyasal olanı önceleyerek bir anlatım yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda kaleme aldığı *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinin başlı başına bir siyaset teorisi içerdiği anlayışı hâkim görüş olarak kabul görmektedir.

Araştırmamızın amacı İbn Rüşd'ün siyasi görüşündeki meşruiyet kaynaklarını ve tipolojisini tespit etmek olduğundan ve meşruiyetin bir toplumun siyasal alandaki kuruluş temellerindeki ilkelerin ne olduğuna yönelik sonuç vereceğinden dolayı siyasal meşruiyeti doğru sonuca varabilme adına başlı başına bir bölüm olarak analiz etmeye çalıştık. Bu doğrultuda 19. yüzyılda meydana gelen yeni dünyayı inşa etme gerekliliği Batı dünyasındaki düşünürlerin bir kısmını, Ortaçağ döneminde din adına bilime, sanata ve insan haklarına karşı yapılan baskılamalar neticesinde hakların korunabilmesi doğrultusunda meşruiyeti "kanunilik/yasallık" anlamında ifade etmeye yönlendirdiğinin verisine ulaştık. 20. yüzyılla beraber birçok araştırmacının "meşruiyet kanunilik değildir, dahası kanuniliği aşan bir anlamı ifade etmektedir" diyerek yapmış olduğu aktarımlar bizi "meşruiyeti en iyi şekilde nasıl ifade edebiliriz?" sorusuna yönlendirdi. Bu bağlamda siyasal meşruiyeti kavramsal çerçevede *Referans* kelimesiyle ifade ederek, iktidar açısından yönetme hakkını topluma kabul ettirme ve siyasi iktidarın devamlılığının sağlanabilmesi adına başvurduğu kaynak olarak yorumlamaya çalıştık. Nitekim Ortaçağ dünyasında "Tanrı bunu istiyor" cümlesi çerçevesinde alınan kararlar, modern dünya da demokrasi

yöntemiyle birlikte "Halk bunu istiyor" cümlesi çerçevesine dönüşmüştür. Dolayısıyla siyasi iktidarın toplumu yönetme ve toplum adına karar alma hakkını hangi referans kaynağından alarak gerçekleştirdiğini ifade eden meşruiyet kavramı siyasi iktidarın başvurduğu *referans* kaynağını ifade etmektedir.

Siyasal meşruiyeti referans kavramıyla ifade ettikten sonra İbn Rüşd'ün siyasal düşüncelerini aktardığı *Siyasete Dair Temele Bilgiler* eserinin yazılış yöntemi ve tarihi süreç içerisindeki tercüme faaliyetleriyle ilgili tespitlerde bulunduk. Akabinde İbn Rüşd'ün ilimleri sınıflandırırken siyaseti başlı başına ameli ilimler içerisinde değerlendirdiği ancak ameli ilimlerin adil bir sonuç verebilme adına nazari kısmının doğru temellendirilmesi gerektiği verisiyle beraber siyasal meşruiyeti bilgelik, yiğitlik, iffet ve adalet ilkelerinin içerisinde konumlandırdığı tespitine ulaştık. Bu noktadan hareketle İbn Rüşd'ün toplum içerisinde aktardığı sınıfları detaylıca incelemeye koyulduk. Toplum içerisinde çocuklardan kadınlara, doktorlardan yargıçlara ve felsefecilerden yöneticilere kadar detaylı bir inceleme yapan İbn Rüşd'ün herhangi bir sınıfı diğerine tercih etmediğini ve adaletli bir şekilde herkesin bir toplum hiyerarşisi içerisinde nasıl konumlandırılması gerektiği fikirlerini analiz etmeye çalıştık. Siyasal sistem içerisinde çocuklara verilecek doğru eğitim modeli, kadınların yönetimde bulunma hakkı, toplum içerisinde doktor ve yargıçların ne derecede olması gerektiği ve felsefecilerin yönetim kademesinde olmasının gerekliliği bir bakıma siyasal meşruiyetin bir diğer unsuru olan iktidara istikrar sağlamadaki fonksiyonunun iktidar tarafından hangi doğrultuda hayata geçirilebilirse gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.

Erdemli Devlet düşüncesini siyasal olarak bu şekilde temellendirdikten sonra fizik kuralları gereği her doğru yapının bir gün mutlaka bozulma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı düşüncesiyle beraber Bozuk Devlet olarak adlandırdığı diğer rejim türlerini incelemeye koyulduk. İbn Rüşd'ün rejim türlerinin arasındaki dönüşümü siyah ve beyaz renklerin birbirlerine dönüşmesiyle örneklendirmesi verisiyle birlikte asıl olarak düşünce dünyasında Erdemli Devlet ve Zorba Devlet olarak iki farklı devlet sistemi olduğu ve bu sistemlerin hangi meşruiyet ilkelerini benimserse bir sonraki evreye rejim türü olarak dönüşeceği tespitine vardık. Rejim türleri arasında gerçekleşen

değişimde önemli noktalardan biri de rejimle birlikte toplumdaki meşruiyet kabullerinin de dönüşüm sağlamasıdır. Daha açık bir ifadeyle İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde rejimi yöneten iktidarın meşruiyet kabulü değişim gösterdiği zaman bu durum toplumunda bir süre sonra aynı paralelde meşruiyet kabullerinin değişmesi sonucuna varmaktadır.

Rejim türleri arasındaki dönüşümü ise sırasıyla, Erdemli Devlet, Şeref Rejimi, Sefihlerin Rejimi, Özgürlük Rejimi ve Zorba Devlet olarak dört aşamada inceleyen İbn Rüşd her bir rejimin dönüşüm süreci ve dönüşüm sürecinde toplumun nasıl manipüle edildiğine dikkat çekmektedir. Rejimlerin dönüşümü aşamasında siyasi iktidarı toplum üzerinde bir etken olarak konumlandıran İbn Rüşd bir bakıma toplumun yaşam standartlarının yükselmesi ve refah düzeyinin artmasıyla ilgili sorumluluğun siyasi iktidarda olduğuna değinmektedir. Bu doğrultuda *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserinde birçok noktada "kendi şeriatımız" olarak ifade ettiği anlam ya da sebep oluşturma girişimi ve İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed ve dört halife dönemini Erdemli Devlet olarak tanımlaması bizi İbn Rüşd'ün kutsallığı/dini meşruiyet kaynağı olarak gördüğünü tespit etme sonucuna ulaştırdı.

İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesinde yer yüzünde var olan bir şeyin tekrar var olmasının mümkün olacağı dolayısıyla Erdemli Devleti inşa etmenin mümkün olduğu savıyla geliştirdiği siyasal düşünce ise bizi kutsallığın haricinde farklı bir meşruiyet kaynağı olma imkanına doğru sevk etmiştir. Felsefeyi din nazarında konumlandırma amacıyla kaleme aldığı *Fasl'ul Makal* adlı eserinde felsefenin var olma amacı ve hangi koşullarda kimlerin yapması gerektiği düşüncesine getirdiği açıklamalar ve din ile aynı amacı güttüğü düşüncesi bir bakıma *Siyasete Dair Temel Bilgiler* eserindeki Erdemli Devletin mümkünlüğünün temel fonksiyonlarını açıklığa kavuşturmaktadır. Şöyle ki din ve felsefe arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını savunması ve bu konuda İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerimden getirmiş olduğu referanslar neticesinde din ve felsefenin birbirine muhtaç iki öğrenme metodu olduğu ve ikisinin amacının da insana mutluluğunun mümkün yollarını göstermek olduğu yönündeki tespitleriyle süt kardeş teorisini ortaya koyması İbn Rüşd'ün siyasal olarak Farabi'nin öne sürdüğü erdemli yönetici anlatısındaki peygamber olma başka bir deyişle vahiy alma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır. Bir yöneticinin erdemleri sürekli olarak tekrar edecek şekilde hayatına uygulamaya çalışması ve bilgelik, yiğitlik, iffet ve adalet

ilkelerini kendine öğreti edinmesiyle birlikte belirli bir süre sonra erdemli bir yönetici vasfına bürünmesi dolayısıyla siyasi iktidarın toplum üzerindeki etken konumlandırması birleştiğinde tekraren Erdemli Devlet sistemini hayata geçirebilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde felsefe bir diğer meşruiyet kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün felsefeyi ele alış şekli siyasal bağlamda Batı siyaset düşüncesinde her ne kadar seküler ve laik pratikleri tetiklemiş olsa da felsefenin amacı olarak belirlediği Hakikate, İlk varlığa başka bir ifadeyle Allah'a ulaşma ve yaratıcıyı anlama gayreti bize daha çok Batı düşünce dünyasında meşruiyet bağlamında meydana gelen ayrıştırma unsurundan ziyade İslam düşünce dünyasındaki birleştirme unsurlarıyla yorumlama yapma gerekliliğini hissettirmektedir. Felsefeyi dinin karşısında konumlandırma şekli ise İbn Rüşd'ün tipolojisinin temelini oluşturmaktadır. Siyaset tarihinde iniş ve çıkış teorilerinin çatışma noktası olan dikey yöndeki otorite oluşturma mücadelesi orta çağ döneminin en önemli toplumsal dönüşüm süreçlerini inşa etmiştir. Kutsallık ve kutsala olan bağlılık doğrultusunda gelişen siyasi yaptırımların karşısında özgürlük ve insan hakları temelli yaklaşım amacıyla laiklik düşüncesinin çatışma noktasında en önemli figürlerden biri olarak İbn Rüşd gösterilmektedir. Bu durum İbn Rüşd'ün hakikatlerin birliği düşüncesinin batı dünyasında çifte hakikat olarak algılanmasıyla şekillenmeye başlamaktadır. İbn Rüşd'ün felsefeyi bir meşruiyet kaynağı olarak algılaması sebebiyle Batı düşünce dünyasında Hristiyan öğretideki çifte kılıçlar teorisinin aynı şekilde algılanması İbn Rüşd'ün din karşısında felsefenin meşruiyetini savunduğu anlayışının bir kanı haline dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Ancak İbn Rüşd felsefenin var olma sebebini Kutsal kitap Kur'an-ı Kerimdeki ifadeler neticesinde bir yöntem olarak savunmaktadır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle Aristoteles'in bilgi teorisindeki öğretileri kutsal kitapta keşfetmesi ve akabinde bilginin türlerinin toplumun hangi kesimine hangi şekilde uygulanması yönündeki fikirleri sentezlemesi felsefeyi kendinden menkul bir değer olarak değil aksine yaratıcının emrettiği bir metot olarak düşünmesine ve bu şekilde aktarmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde felsefenin bir meşruiyet kaynağı olarak, din dışı ya da din karşıtı şeklinde olmaktan ziyade dine paralel ve yatay eksende aynı amaç doğrultusunda ifade edilen bir yöntem olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün siyasal düşüncesinde din ve felsefe çatışmacı bir yöntemle dikey eksende gelişen bir meşruiyet tipolojisi oluşturmaktan ziyade

birleştirici ve tamamlayıcı yöntemle yatay eksende gelişen bir meşruiyet tipolojisi oluşturmaktadır.

Sosyal bilimlerin doğası gereği şunu ifade etmek faydalı olacaktır: Hiçbir çalışma tamamlanmış ya da mükemmel değildir. Siyasal meşruiyet üzerine yapılan çalışmaların dahası bu araştırma metninin eksik yönleri de mevcuttur. Örneğin İbn Rüşd'ün düşünce dünyasının doğu/İslam düşünce dünyasına etkileri ve bu etkilerin siyasal olarak ortaya çıkardığı sonuçların tespit edilmeye çalışılması İbn Rüşd'ün daha doğru anlaşılmasına ve tarih içerisindeki konumunun daha doğru belirlenmesine olanak sağlayacaktır.

Bununla birlikte araştırmamızda odak nokta olarak siyasal düşüncelerine yoğunlaşılması bir bakıma farklı çalışma alanlarındaki düşüncelerini ve öğretilerini ne yazık ki geri planda tutmaktadır. Şüphesiz günümüze kadar yapılan araştırmaları daha doğru anlamaya dolayısıyla bizden sonra gerçekleşecek çalışmalarda araştırmacılara bu doğrultuda verilebilecek örnekler daha da çoğaltılabilir ancak netice itibariyle bu cümleler bir sonuç bölümünde ifade edilmektedir. Ne de olsa her sonuç yeni başlangıçların nişanesidir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali. vd. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. 10. bs. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2021.

Akal, Cemal Bali. *Devlet Kuramı*. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

Akal, Cemal Bali. *Yasa ve Kılıç*. 1. bs. İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

Akaslan, Gamze. "İbn Rüşd'de Akıl ve Siyaset" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019

Akman, Fulya. "İrşadü'l-Mülük ve's-Selatin, https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/irsadu-l-muluk-ve-s-selatin [18.12.2024]

Akyüzlü, İlyas. "Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012

Alıghıerı Dante. *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Klasikleri Yayınları, 2011.

Alkan, Ahmet. Ramazan Erdem, "Formal ve İnformel Yönden Güce Kavramsal Bir Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi,* C.10, S. 24 (2019): 405-433

Arı, Tayyar. *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İş Birliği*. Manisa: MKM Yayınları, 2008.

Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2023.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Aydoğdu, Yasin. "Türk Hukukunda Siyasi Haklar ve Siyasi Hakların Kullanılmasının Engellenmesi Suçu*". Türkiye Barolar Birliği Dergisi*. C. 0, S. 128 (2017): 39-72

Aydın, Mehmet. Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1-4 (1976): 303-316

Barber, Malcolm. *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.

Bartolome, De Las Casas. *Kızıl Derililer Nasıl Yok Edildi*. çev. Meryem Ural. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Bilgin, Bekir Fatih. "İslamiyet Öncesi Türk Devlet Geleneğinde Meşruiyet Anlayışı" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayramı Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023

Black, Jeremy. *Kısa İspanya Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Bodin, Jean. *Egemenlik Üzerine*. çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Timaş yayınları, 2024.

Bor, İbrahim. "İbn Rüşd'e Göre İlahi Kelamın Anlaşılmasında Felsefi Yöntemin Rolü". *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, 247-256.

Boğan, Başak Dilara. "İbn Rüşd'ün Siyasal Düşüncesinde Kadının Konumu" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sinop Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2003

Buladı, Kerim, "Sahabenin Kur'an Ahkamının Tatbikinde Coşkusu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1 (2017): 53-73

Cabiri, Muhammed Abid. *İbn Rüşd, Sire ve Fikr, Beyrut*, 1998.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Ceylan, Neslihan Aybike. "Kamu Hukuku (Genel Kamu Hukuku) Sosyal ve Ekonomik Haklar Bütünlüğü İlkesi", *Anasay Dergisi*, S. 2 (2017): 217-226

Coşkun, Abdulkadir. "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Coşkun, Abdulvahap. "Ulus-Devlet Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu", Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Çaldak, Hüseyin. "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5 (2015): 99-114

Çapar, Selim, Yıldırım Şükrü. "Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları", *Türk İdare Dergisi*, S. 474 (2012): 77-102

Çağrıcı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Çağrıcı, Mustafa. "Saadet". *DİA.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/319-322.

Çetin, Halis. "Siyasal İktidar ve Meşruiyet: Meşruiyetin Tipolojisi, Fonksiyonları ve Araçları" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001

Çetin, Halis. "Siyasetin Evrensel Sorunu, İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi SBSF Dergisi*, C. 58, S. 3 (2003): 61-88

Çetin, Halis. "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 3, S. 2 (2002): 1-16

Çetin, Halis. "Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 1, S. 3 (2005): 153-171

Çetin, Halis. "Demokratik Meşruiyet Versus Karizmatik Meşruiyet", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 27, S. 1 (2003): 91-108

Çınar, Menderes. *Demokrasi, Kavram, Kurum, Süreç*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Çilingir, Lokman. "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 64 (2016): 31-60

Çimen, Ali. *Tarihi Değiştiren Konuşmalar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Demir, Şeyhmus. "Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Sosyoekonomik Kimlikler: Mardin İli Örneği" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020

Duverger, Maurice. Siyaset Sosyolojisi. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 2011.

Dyke, Vernon Van. *The Culturel Rights of Peoples*, *Universel Human Rights*, V.2 No.2 (1980): 1-21

Dönmez, Süleyman. "İslam Felsefesinin 13. Yüzyıl Latin Ortaçağa Etkisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 16-17 Kasım 2013. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2013, 476-484

Easton, David. "A Re-Assessment of the Concept of Political Support", *British Journal of Political Science*, S. 5, (1975): 435-457

Erbakan, Necmettin. *Davam*. ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: MGV Yayınları,2014.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.

Fahreddin, Rızaeddin. *İslam Filozofu İbn-i Rüşd*. Haz. İlknur Kirenci. 1. bs. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.

Fukuyama, Francis. *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. çev. Ahmet Buğdaycı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2005

Gönenç, Levent. "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 50, S. 1 (2001): 131-152

Gözler, Kemal. *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*, 2bs. Bursa: Ekin Yayınları, 2020.

Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Bekir Berat Özipek, Ankara: Adres Yayınları, 2012.

Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Zeynep Kopuzlu, Ankara: Adres yayınları, 2011.

Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*. çev. Hayrettin Özler. Ankara: Adres yayınları, 2015.

Hizmetli, Sabri. *İslam Tarih: Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Can Yayınları, 2024.

İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.

İbn Rüşd. *Ez-Zaruri fi's-Siyase: Muhtasaru Kitabi's-Siyaseti li-Eflatun*, çev Muhammed Abid el-Cabiri & Ahmet Şahlan, Beyrut, 2015.

İbn Rüşd. *Averroes on Platos Republic*, Translated Ralph Lerner. Cornell University Press, 1974.

İbn Rüşd. *Fasl'ul-Makal*, çev. Gürbüz Deniz. Ankara: İlav Yayınları, 2021.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

Jellinek, George. *L'etat Moderne, Et Son Droıt*, Paris, 1911.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. 52. bs. İstanbul: BB101 Yayınları, 2016.

Kapar, Mehmet Ali. "Hz. Peygamberin Güvenilirliği", *İstem Dergisi*, S. 1 (2003): 40

Karaca, Sinan. "Thomas Hobbes ve Jeab Jacques Rousseau'da Meşruiyet ve Kamusal Alan" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019

Karaduman, Funda Tuğba. "İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet Düşüncesini Yorumlayış Tarzı" Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019

Karlıağa, Bekir. *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul:Mahya Yayınları, 2004.

Karlıağa, Bekir. "İbn Rüşd". *DİA.* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288-292.

Karlıağa, Bekir. "Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd", *İsmek El Sanatları Dergisi*, S.17 (2014), 63-75

Keleş, Emine. "İbn Rüşd ve İdeal Devlet Tasavvuru", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Kenndy, Hugh. *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*. çev. Ayşenur Demir. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Kılıç, Muharrem. *Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Düşüncesi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arşivi 16. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları, 2007

Koloğlu, İdris, "Batı Aydınlanmasının Öncüsü İbn Rüşd'ün Siyaset ve Yönetim Düşüncesi", *Ombudsman Akademik*, S. 19 (2023): 243-266

Kojeve, Alexandre. *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen. İstanbul: Alfa yayınları, 2020,

Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *DİA.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294-299.

Kurt, Eyüp. "Muaviye b. Ebi Sufyan'ın Yönetim Anlayışı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 3, (2021): 1523-1538

Kutluer, İlhan. "İlim". *DİA.* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/109-144.

Kuyurtar, Erol. "Haklar", *Liberal Düşünce Dergisi*. S. 34 (2004): 6 (Aktarım)

"Legal". Etimoloji Türkçe. https://www.etimolojiturkce.com/kelime/legal [20.12.2024]

"Legal". Nişanyan Sözlük, https://www.nisanyansozluk.com/kelime/legal [15.12.2024]

"Legal". Pons Sözlük. https://tr.pons.com/%C3%A7eviri2/almancat%C3%BCrk%C3%A7e/Rechtsultig [21.12.2024]

Lipset, S.M. *Siyasal İnsan*. çev. Mete Tuncay. Ankara: Teori Yayınları, 1986.

Lipson, Leslie. *Politika Biliminin Temel Sorunları*. çev. Tuncer Karamustafaoğlu.

Lorca, Andres Martinez. "İbn Rüşd'ün Skolastik ve Rönesans Felsefesi Üzerindeki Etkisi", çev. Talip Özdeş, *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, 100-108

Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *DİA.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/498-504.

Mardin, Şerif. *Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması: Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*. İstanbul: Metis Yayınları, 1994

Ok, Ahmet Şenol. "Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017

Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*: *Meşruiyet, Sınıflandırma, Kültür, Modernleşme*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.

Okumuş, Ahmet. "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. S. 8 (2000): 105-122

Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: ARK yayınları, 2005.

Oysal, Koray Emre. "IX. ve XII. Yüzyıl İslam Felsefesinde Erdemsiz Toplumlar (Farabi ve İbn Rüşd Örneği)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002

Özbudun, Sibel. *Latin Amerika'da İsyanın Tarihi,* Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.

Özçelik, M. Hakan. "Atatürk'ün Teşkilatçılık Anlayışı". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, C. 2, S. 4 (2016): 125-156

Özdemir, Gürbüz. "Weberyen Anlamda Türklerde Otorite ve Meşruiyet İlişkisi". *Akademik İncelemeler Dergisi*. C. 9, S. 2 (2014): 69-90

Özev, Muharrem Hilmi, *Meşruiyet Kavramının Dönüşümü*, Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni, İstanbul, 2005.

Özler, Mevlüt. *Tevhid.* "Tevhid". *DİA.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/22-24.

Özköse, Kadir. İbn Rüşd ile İbn Arabi Arasındaki Sessiz Diyalog -Hakikat Arayışında Felsefi Bilgi ile Tasavvufi Bilginin Karşılaşması-", *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 9-11 Ekim 2008. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, 181-194.

Özpolat, Haşim. "Tanrının Siyasetinden Siyasetin Tanrısına, Egemenlik Kuramının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Araştırmaları Dergisi*, C. 23, S. 2 (2017): 143-166

Öztürk, Namık Kemal. *Yönetim: Temel Kavramları ve Uygulamalar*. Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları, 2015.

Parlatır, İsmail, Günaydın, Nevzat, Zülfikar, Hamza. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü 2 (K-Z)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi. 1988.

Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*. çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

"Referans". TDK Sözlük. https://sozluk.gov.tr/referans [22.12.2024]

"Referans". Etimoloji Türkçe, https://www.etimolojiturkce.com/kelime/referans [23.12.2024]

"Referans". Tureng Sözlük. https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/referans [23.12.2024]

"Referans". Bab.la https://tr.bab.la/sozluk/turkce-almanca/referans [24.12.2024]

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Russel, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem yayınevi, 1990.

Saraçoğlu, Ayşe Derya. "Michel Foucault'nun İktidar Kavramı", *International Socıal Scıences Studıes Journal*, Vol.8 Issıue. 97 (2022):

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Etkileri*. Köln: Prular Pablications GmbH, 2022.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.

Schmitt, Carl. *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Özansu. İstanbul: İthaki yayınları, 2021.

Sternberger, Dolf, "Legitimacy", *İnternational Encyclopedia of Social Sciences*, *Vol 9 New York: Macmillan, 1968,*

Şahbaz, Yunus, Çaylak, Âdem, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 11, S. 44 (2015): 85-97

Şahin, Melek. "Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010

Şemsettin, Sami. *Kamus-ı Türki*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Şenel, Alaaddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde İlkçağda, Orta Çağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi: Eflatun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Rüşd*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Türköne, Mümtaz'er. *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012.

Tok, Nafız, Koçal, Vedat. "Siyasal İktidarın Weberyen Meşruiyet Kaynakları Açısından Bir Adalet ve Kalkınma Partisi Analizi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 4 (2013): 101-143

Tonga, Aydın. *Kapital İslamın Temeli Muaviye*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.

Uçman, Talat. *Arapça-Türkçe, Türkçe Arapça Sözlük*. Ankara: Kervan Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Ünver, Süheyl. "Fatih Sultan Mehmed'in Kollarının Kesilmesine Karar Veren Hâkim" Tarih Öğretmenlerine Kaynaklar. https://etarih.com/index.php/e-tarih-arast-rma/16-fatih-sultan-mehmed-in-kollar-n-n-kesilmesine-karar-veren-hakim , [25.04.2025]

Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi.* İstanbul: Doğan Kitap. 2021

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2023.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.

Weber, Max. *Hukuk Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2019.

Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın yayınları, 2012.

Yahşi, Fevzi. "Orta çağ'dan Aydınlanma Sürecine Batı'da Meşruiyet Düşüncesinin Değişim ve Dönüşümü". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi.* C.16, S. 4 (2023): 1020-1036

ÖZGEÇMİŞ

Eyüp BULUT

A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı, 2025, İstanbul

Lisans: Eskişehir Anadolu Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, 2020, Eskişehir

B. MESLEKİ DENEYİM

2022- …: Genç Patent, Kurucusu/Sahibi

2017-2020: Fikri ve Sınai Haklar, Marka ve Patent Uzmanı

2013-2017: Tema Mağazacılık, Mağaza Personeli, Satış Danışmanı