

Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Realizm ve Faziletler*

Erol Fırtın**

Öz: Bu makale, Osmanlı siyaset düşünce geleneğinde fazilet temelli kendine has ılımlı bir siyasî realizmin var olduğunu savunmaktadır. Günümüz siyasî realizm literatürü ve Osmanlı fazilet ahlakına dayalı karşılaştırmalı metodla, siyasetin mahiyeti ve insanın doğasına dair realist unsurları teşhis etmeden Osmanlı siyaset düşüncesinde ahlâkî argümanların siyaseti, devlet fikrini ve kurumları nasıl inşa ettiğini anlayamayacağıımızı iddia ediyorum. Osmanlı fazilet ahlâkî geleneğinde ahlâkın her şeyi kapsadığına dair kamının aksine siyasetin mahiyeti itibarıyla tekil, değişken, ahlâktan bir ölçüde bağımsız bir gerçeklik olarak anlaşıldığını gösteriyorum. Bununla bağlantılı olarak Osmanlı siyaset düşünce geleneğinde fazilet ahlâkından gelen insanın acziyeti anlayışının, siyasî aktörleri ve eylemleri değerlendirmede onu realist yapan unsur olduğunu ifade ediyorum. Son olarak ahlâkın kapsamı ve siyasetin mahiyetini (gerek birbirleriyle olan ilişkileri açısından gerekse de birbirlerinden bağımsız olarak varlıklarını) açıklamada tümeller probleminin nasıl bir rol oynadığına işaret ediyorum. Tümeller probleminin siyaset ve ahlâk arasındaki karmaşık ilişkiye dair getirdiği analitik ayrımları ılımlı siyasî realizmin kaynağı olarak sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Fazilet ahlâkî, siyasî realizm, Osmanlı siyaset düşüncesi, küllîler ve cüz'îler, ahlâkın önceliği prensibi, karşılaştırmalı siyaset teorisi.

Realism and Virtues in Ottoman Political Thought

Abstract: This article argues for the existence of a virtue based weak version of political realism in Ottoman political thought (OPT). It shows that without recognizing realist elements in human nature and politics in OPT tradition, we cannot grasp the place of morality in politics. Contrary to the common sense understanding of morality that covers all areas of politics, the paper brings evidence to illustrate how the nature of politics was understood as ever-changing, singular and to some extent free of morality in OPT. In connection to it, human nature was understood as weak and volatile, and it is this framing of politics and human nature as such that made the OPT tradition a realist one. Finally, I refer to the role of universals in explaining the complicated relationship between politics and morality through which various analytical distinctions are introduced.

Keywords: Virtue ethics, political realism, Ottoman political thought, universals and particulars, ethics first principle, comparative political theory.

* Bu makalenin ilk taslağı İSAM bünyesinde yer alan İslam Toplulukları çalışma grubu toplantısında sunulmuştur. Makalenin son haline gelmesinde ciddi katkıları olan toplantı katılımcılarına, Nazariyat dergisinin hakem ve editörlerine teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, İletişim: erol.firtin@medeniyet.edu.tr

Giriş

Bu makale birbiriyle alakasız gibi görünen ahlâk ve realizm gibi iki önemli konuyu normatif siyaset felsefesi içinde birbiriyle ilişkileri açısından karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlamaktadır.¹ Özellikle son on beş yılın siyaset teorisi literatüründe siyasi realizm tartışmaları; siyasetin doğası, siyasî pratikler ve normlar, ahlâkın siyaset içindeki yeri gibi tek bir başlık altında toplanamayacak kadar çeşitli endişe, eleştiri ve perspektifleri içinde barındırmaktadır. Türkiye’de aynı zaman dilimlerine denk gelen Osmanlı ahlâk düşüncesi birikiminin bir çok açıdan ilk defa, bazı noktalardan da yeniden keşfine yönelik çalışmalar siyaset ve ahlâk arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için önemli açılımlar getirmektedir. Makalenin temel çabası Osmanlı siyaset düşüncesinde (OSD) fazilet ahlâkının ne ölçüde kendine özgü bir siyasî realizm barındırdığı sorusunu tartışmaya açmaktır.²

Makale boyunca OSD geleneği içinde özellikle fazilet temelli kendine has ılımlı bir siyasî realizmin var olduğunu savunacağım. Bu amaçla ilk olarak siyasî realizm tartışmalarıyla fazilet ahlâkı geleneğinin tematik olarak hangi açılardan karşılaştırmaya müsait olduğunu ele alacağım. İkinci olarak siyasî realizm tartışmalarının gündeme getirdiği ahlâkın önceliği prensibiyle fazilet ahlâkı geleneğinin ne ölçüde örtüştüğünü inceleyeceğim. Üçüncü kısımda ise realizm tartışmalarında yer alan insanın mahiyetine yönelik iddialar ile fazilet ahlâkı geleneğinde ele alınan fazilet temelli insan tasavvurunun birbiriyle yakından ilişkili olduğu noktaları göstereceğim. Sonraki kısımda ise fazilet ahlâkı geleneğinde siyasetin mahiyeti ve faziletlerin elde edilme süreci arasındaki ilişkiyi tümeller problemi açısından ele alacağım. Bu

- 1 Makale boyunca “political realism” karşılığı olarak daha çok siyasî realizm ifadesini kullanacağım. Bununla birlikte, genel bir felsefi akım olarak realizm XX. yüzyılın başlarında Türkçeye “hakikiyye” mezhebi olarak çevrilmiştir; bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, ed. Recep Alpyağlı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 355; Ma’ârif-i Umûmiyye Nezâreti Istulâhât-ı İlmiyye Encümeni, *Kamus-ı Felsefe Istulâhatı Mecmu’ası*, ed. Ali Utku ve Nevzat H. Yanık (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 209. Kavram modern Arapça’da “vâk’iyye” olarak alınmıştır. Her iki kelime de Türkçede olmasına rağmen günümüz literatüründe yaygınlaşmamıştır. Her iki çeviri de siyasî realizm tartışmalarında siyasetin mahiyetine dair ifade edilen pozisyonları karşılamaktadır. Dolayısıyla eş anlamlı olarak kullanılabilir.
- 2 OSD geleneği içinde fazileti tartışmak için dikkate aldığım literatür İbn Miskeveyh, Kindî, Fârâbî, Gazzâlî, Tûsî, İbn Arabî, Devvânî, İcî, Kâşifî ve Kınalızâde’nin ahlâk konusundaki eserlerini ve bu eserlerin genel anlamda ahlâk düşüncesine yaptığı etkiyi (gerek doğrudan gerek çeviriler, şerhler vs. aracılığıyla) içine almaktadır. Literatürün Osmanlı bağlamında genel iki değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 69-75, 173-77; Marinos Sariyannis, “‘Political Philosophy’ and the Moralistic Tradition”, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2018), 63-98.

çalışma, en temel düzeyde iki farklı disipliner geleneğin (siyasî realizm ve Osmanlı siyaset düşüncesi içinde bir ekol olarak fazilet ahlâkı çalışmaları) birbirinden farklı olarak görülmesine rağmen bazı içeriklerinin ve kollarının oldukça yakın olduğunu ve karşılıklı olarak birbirlerini besleyebileceği fikri üzerine inşa edilmiştir.

Siyasî Realizm ve Fazilet Ahlâkı: Birbiriyle Uyuşmayan İki Olgunun Bir Araya Gelmesi mi?

Normatif siyaset teorisinde realizm tartışmaları, özellikle siyasal liberalizmin ideal insan ve toplum tasavvuruna karşı son on beş yılda giderek yoğunlaşmıştır.³ Tartışmaların merkezinde insanın zaaf, arzu ve isteklerinin siyasal davranışlarda etkili olduğu ve insan davranışlarının bağlamdan bağımsız olarak ele alınamayacağı tezi vardır. Gerek bu akımın savunucularının öne sürdüğü fikirler gerekse de karşı konumda olanların argümanları oldukça çeşitlilik göstermektedir. Her bir görüşü tek tek incelemek ve sınıflandırmak yerine belirli bir temaya yoğunlaşp bu temanın fazilet ahlâkı geleneği içinde faziletlerle ilişkisini kurmaya çalışacağım. Siyasal realizm savunucularının pozisyonu kısaca şu şekilde özetlenebilir: Siyasetin kendi başına, ahlâktan bağımsız bir normatif değeri vardır ve bu değer ahlâka indirgenemez. Siyaset bu anlamda ahlâkın bir alt uygulama alanı ya da ahlâkî prensiplerin pratiğe dökülmesi değildir. Siyasî realizm, siyasî faaliyete dair ideal durumdaki düzen ve istikrar vurgusuna karşı düzensizlik ve çatışmanın siyasî faaliyetin daimî bir unsuru olduğunu vurgular.

Realizmin radikal ve ılımlı olarak sınıflandırılabilir iki yorumu vardır: İlki, siyasî değerlerden normatif siyasî hükümlerin çıkarılabileceğini ve siyasete bu hü-

3 Literatürde tartışmanın genel serüveni, çatışma alanları ve farklılaşan grupları için bkz. William A Galston, "Realism in Political Theory", *European Journal of Political Theory* 9/4 (2010): 385-411; Jonathan Maynard Leader ve Alex Worsnip, "Is There a Distinctively Political Normativity?", *Ethics* 128/4 (2018): 756-87; Enzo Rossi ve Matt Sleat, "Realism in Normative Political Theory", *Philosophy Compass* 9/10 (2014): 689-701; Matt Sleat (ed.), *Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice* (New York: Columbia University Press, 2018).2018 Sleat'in editörlüğünü yaptığı çalışmanın başlığı *Politics Recovered* oldukça anlamlı. Siyaseti yeniden kazanmak, kurtarmak, iyileştirmek anlamında *Politics Recovered* son dönemde liberal teoriyle tasfiye edilen birçok geleneksel kavram ve perspektifi yeniden dolaşıma sokmaya işaret ediyor. Makalenin temel çabası siyasal realizm tartışmasıyla faziletler arasında bir bağ kurmak olduğu için makale boyunca bu tartışmaları literatürde temsil eden isimlere ve tartışma boyunca ortaya çıkan terimlere olabildiğince az yer vereceğim. Realizm hakkındaki genel fikirleri isimlerini verdiğim çalışmalardan derledim.

kümlerin rehberlik etmesi gerektiğini, dolayısıyla ahlâkî değerlerin siyaset için uygun olmadığını öne sürer. İlimli versiyon ise, ahlâkın kendi otonomisi kabul edilmekle birlikte siyasetin daha büyük bir otonomiye sahip olduğu ve ahlâka indirgenemez meseleleri ve sınırları olduğu düşüncesini savunur.⁴ Siyasetin normatif değerinin ne ölçüde belirleyici olduğu, ahlâkın normatif değerinin ne ölçüde belirleyici olduğuna yönelik bir tartışmayla yakından alakalıdır. Bazı teorisyenlerin ileri sürdüğü gibi iki normatif alanın birbirlerinden bağımsız olduğunu kabul etmek radikal iki kutbun varlığının ve birbirleriyle uzlaşmaz olduğunun kabulünü getirebilir.⁵ Siyaset-ahlâk geriliminin serüveni modern ve öncesi olarak ikiye ayrılrsa da realizmin radikal versiyonunun modern döneme has olduğunu vurgulamak gerekir. İslâm tarihinde bu fikrin modern öncesi dönemde örneğini bulmak oldukça güçtür. Ancak ilimli bir realizmin OSD'ye has bir versiyonunun izini sürmek pekâlâ mümkündür.

Siyaset-ahlâk gerilimi genel olarak insan kurumlarını ve davranışlarını neyin nasıl şekillendireceğine veya düzenleyeceğine dair bir rekabetten kaynaklanır. Siyaset, güç ilişkilerini, insan iradesinin üstünde bir kurumsal yapı olarak devleti temsil ederken, ahlâkın ne olduğuna dair modern bir tartışmayı siyasette olduğu gibi sınırları belirli bir kurumsal şekle büründürmek zordur. Ancak OSD özelinde erken dönemden modern döneme kadar ahlâk felsefesi siyasete daha çok faziletler üzerinden dahil olmuştur.⁶ Ahlâk gibi devasa bir alan içinde yine devasa bir sayıya ulaşan fazilet temelli olarak yöneticileri eğitmeyi amaçlayan metinler, modern normatif realizm tartışmaları açısından kritik öneme sahip katkılar sunmaktadır. Faziletlerin merkezde olmasında, klasik dönemin temel ahlâk anlayışı formu olarak -dünya ve ahiret hayatında saadeti elde etmenin koşullarından biri olarak- kişinin kendi çabasıyla faziletleri elde etmesi gereği öne çıkar. Bu gerekliliğin toplum geneline nasıl yayılacağı konusunda siyasetçiler önemli rol üstlenir. Toplumda öncü birkaç sınıftan biri olarak siyasetçilerin ahlâkının topluma yansıtacağı düşüncesi hakimdir.⁷ Dolayısıyla kole-

4 Rossi & Sleat, "Realism in Normative Political Theory", 690.

5 Leader & Worsnip, "Is There a Distinctively Political Normativity?", 777.

6 Bu trendi yansıtan bir örnek olarak İcî'nin *Ahlâk-ı Adudîyye* şerhleri için bkz. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâk'il-Adudîyye*, çev. Mustakim Arıcı ve Elzem İçöz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014); Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâk'il-Adudîyye*, çev. Mehmet Demir, Güvenç Şensoy ve Mehmet Aktaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014); İsmail Müfid İstanbullî, *Şerhu'l-Ahlâk'il-Adudîyye*, çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

7 Bu yaygın düşünceye Lâmi'î Çelebi'den bir örnek için bkz. "Ve ekalim-i seb' u rub'-i meskunda 'arsa-i mülk ü din anun mekârim-i ahlâkıyla ma'mur olmuştur." Lâmi'î Çelebi, *Şerefi'l-İnsân*, ed.

tif düzeyde ahlâkî gelişme için sınırlı sayıdaki siyasetçinin ahlâkî kemâli hedeflenir.⁸ Devletin, siyasetçinin ya da siyasal davranışın kendisinin norm üretmesi / norm kaynağı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Klasik dönem fazilet ahlâkî metinlerinde siyaset ve ahlâk arasındaki gerilimin kaynağını faziletlerin elde edilememesi, bilakis zıtlarının (yani reziletler) karaktere hâkim olması ve bunun neticesinde doğan şiddet ve zulüm oluşturur. Yöneticinin, tarihten can alıcı örneklerle detaylı bir şekilde anlatılan faziletleri mizacında sabit kılamaması nedeniyle ki adalet tecelli etmez.⁹ Burada dikkat çekmek istediğim nokta, modern dönemde siyasetin normatif değer üreten bir faaliyet olarak sadece siyasal yaşama değil, hayatın geneline dair bir kontrol ve düzen verme pratiğine dönüşmesidir. Dolayısıyla bu dönüşüm ahlâkî sadece bireysel / özel alanın bir pratiği olarak kurgular.

Sadettin Eğri, c. 2, Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 102 (Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2011), 23.

- 8 İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesinin belki de en can alıcı problemlerinden biri metinlerin hedeflerini tayin etmektir. Metinler genel toplumsal dönüşümü mü hedefler yoksa belirli elit grupları (sultan, vezir, ulemâ, askeriyeye vs.) terbiye etmeyi mi amaçlar? Eğer amaç genel toplumsal dönüşüm ise neden bazı metinler oldukça ağır bir anlatım diline sahiptir? Yine eğer amaç genel toplumsal dönüşüm ise neden belirli guruplar üzerinden bu amaç gerçekleştirilmeye çalışılıyor? İlkel çıkarımlarda bulunmak her hâlükârda zor, ancak bu sorulara cevap ararken sıklıkla akla gelen avam ve havas ayrımı birçok açıdan yanıltıcı olmaktadır. Teolojik bir ön kabul faydalı olabilir; ahlâkî kemâl düzeyinin zirvesine çıkma potansiyelini herkes taşıyor, ancak fiili durumda çok az kişi bu noktaya erişir. Osmanlı öncesi ya da sonrası tüm metinler, ahlâk düşüncesi açısından toplumun bütününe faziletler etrafında toplamayı amaçlar. Dolayısıyla belirli bir tarihsel bağlam bu amacın gerçekleşmesi açısından ayırt edici değildir. Nir Shafir'in *Moral Revolutions* başlıklı çalışması, Şeyhülislam Feyzullah Efendi ve Nâbî'nin *Hayrîyye*'si üzerinden nasihat kavramı temelinde ahlâkî söylemin sultan değil (ya da sadece sultan değil) sıradan bireyleri dönüştürmeyi hedeflediğini savunur, bkz. Nir Shafir, "Moral Revolutions: The Politics of Piety in the Ottoman Empire Reimagined", *Comparative Studies in Society and History* 61/3 (2019): 595-623. "Dini yönelim" (*pietistic turn*) olarak ifade edilen süreç, gündelik hayatın değişik veçhelerini naslar etrafında düzenlemeyi öğütleyen literatürle açıklanmaktadır. Burada dikkat çekici olan, bu literatürün içeriğinin yeni olması değildir; yazarın da belirttiği gibi İslâm'ın erken döneminden itibaren çok sayıda tasavvufi metin benzer şeyleri söylüyordu. Yeni olan, bu sözleri ifade eden aktörlerin artık devasa bir bürokratik yapıya dönüşmüş olan Osmanlı devlet mekanizmasının temsilcisi olmalarıdır. Cevaplanması gereken soru (aynı zamanda siyasî realizm açısından önem arz eden nokta) bu ahlâkî literatürün klasik dönemden farklı olarak bürokratik yapı içinde ne tür değişimlere uğradığıdır.

- 9 "Sevâlif-i eyyamdan her hânedân-ı kâdim ve düdman-ı kerimden zevâl-i ni'met ve intikâl-i devlete sebep – 'illet ahlâk-ı kerimelerini zemimeye tebdil ve cevri zulmi 'âdet itdikleri olmuşdur." Azmî Pîr Mehmed, *En'sü'l-ârifîn* [1766], haz. Fatih Koyuncu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 331.

Fazilet Ahlâkı Geleneği ve Siyasî Realizmde Ahlâkın Önceliği Prensibi

Normatif realizm tartışmasında kritik noktalardan biri ahlâkın her şeyi kapsayıp kapsamadığına dair tartışmadır. Fazilet ahlâkı geleneğinde söz konusu soru şu şekilde formüle edilebilir; fazilet temelli OSD geleneğinde ahlâk ne ölçüde her şeyi kapsayıcı bir olgudur? Ahlâkın kapsayıcılığı ifadesiyle, ele aldığım literatürde yer alan nefsin, evin ve şehrin tedbiri şeklinde sınıflandırılan yapıda ahlâkın her şeyi içine aldığına dair bugünkü okumamızla oluşan düşüncüyü kastediyorum. Söz konusu geleneğin modern mirasçıları olarak ilk bakışta her şeyin ahlâk temelli olduğunu düşünmemek elde değildir. Zaten modern literatürün ezici çoğunluğu meseleyi bu şekilde okumaktadır. Bu okuma biçimi büyük ölçüde modern seküler ulus devletin, toplumsal yaşamı insanlık tarihinde başka hiçbir şekilde olmadığı kadar derinden düzenleme potansiyeliyle yakından ilgidir. Dolayısıyla ahlâkı OSD geleneği içinde her şeyi kapsayıcı bir değer kaynağı olarak almak birçok açıdan modern duruma bir tepkidir. Çünkü modern durumda hukuk, siyaset ve ahlâk birbirinden ayrıştırılmış kendi özerk alanları içinde kurumsallaşmıştır. Bu süreç büyük ölçüde Batı hegemonyası ve sömürgeleşme tarihiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu süreçlere tepki geçmişe dönük olarak kendi içinde bütüncül, her şeyi kapsayan, her şeyi belirleyen bir ahlâk anlayışının var olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu iddia içinde altı çizilmesi gereken nokta ahlâkın önemini azaltmak değildir. Aksine ahlâk; toplum, siyaset ve hukuk düşüncesi ve pratikleri içinde çok büyük bir yer kaplıyordu. Bu makalede özel olarak amaçlanan ahlâkın dışında olarak siyasetin kendine has bir normatif alanının ne derece mümkün olduğunu ortaya koymak ve bunun ahlâk ile nasıl bir ilişki içinde olabileceğine dair muhtemel açıklamalar getirmektir.

Bernard Williams'ın liberal teoriye getirdiği eleştiride ifade ettiği siyasî ahlâkçılık (*political moralism*) ahlâkın her şeyi kapsamaması (normatif olarak diğer alanları belirleyici olması) anlamında bir üst ilke ve sınır belirler.¹⁰ Ahlâk ile siyaset arasındaki ilişkide ahlâkın önceliğini kabul eden bu görüş siyasî adalet ile ahlâkî adaletin aynı şey olduğunun altını çizer. Faydacılık ve siyasal liberalizm örnekleri üzerine kurduğu iki modelde de Williams, ahlâkın siyasetten önce bir üst ilke olarak kurulduğunu id-

10 Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Princeton University Press, 2009), 1-17. Williams'ın ölümünden sonra basılan bu kitap farklı zamanlarda yayınlanan makalelerin derlemesinden oluşmaktadır. Kitapta yer alan ve üzerinde durduğum "Realism and Moralism in Political Theory" başlıklı ilk makale, 2000 sonrası siyasal realizm tartışmalarında birçok kaynağa referans olması ve tartışmanın seyrini belirlemesi açısından kritik bir noktadadır.

dia eder. Bu görüşü temsil eden siyasal ahlâkçılığa karşı siyasal realizm tartışmasını başlatır. Burada ahlâkla kastedilen, Türkçede ilk akla geldiği haliyle güzel davranış ve karakter özellikleri, insanın nasıl kemâle ereceğiyle ilgili atması gereken adımlar değildir. Ahlâkla ifade edilen ilk akla gelen anlamın da dâhil olduğu normatif ahlâk felsefesinin herhangi bir şubesidir. Ancak OSD geleneği içinde ahlâkı tartışırken dikkate alacağım okul, günümüz normatif ahlâk felsefesinde üç büyük akımdan biri sayılan fazilet ahlâkıdır. Fazilet ahlâkıyla siyasî realizm tartışmaları arasında bağ kurarken, onun geleneksel olarak modern öncesi toplumlarda en yaygın ahlâk düşüncesi olduğu akıldaki tutulmalıdır.

Makale boyunca savunacağım OSD geleneği içinde fazilet eksenli bir realist akımla yukarıda Williams'ın ifade ettiği ahlâkî olanla bir bağı olmayan mahiyeti itibariyle siyaset olarak siyasetin varlığı arasında bir anlaşmazlık vardır. Williams'ın ilk siyasî problem (*first political question*) olarak tanımladığı siyaset öncesi düzen, güven ve emniyeti sağlamaya yönelik bir uzlaşma, iş birliği ve müzakere olmadan siyasetten bahsedilemez. Dolayısıyla siyaset, temel meşruiyet ihtiyacına (*basic legitimation demand*) verilen cevaptan sonra ortaya çıkar. Siyaset ancak bu aşamadan sonra devreye girer. Muhtemelen geleneksel bütün toplumsal düzenler için yaygın olarak kullanılan bir hukukî kurmaca (*legal fiction*) olan doğa durumu, OSD geleneği içinde sıkı sıkıya fazilet eksenli bir ahlâk anlayışına bağlanmıştır.¹¹ Realist akım böyle bir bağa karşı modern koşullarda da bir itiraz getirmiyor. Bu noktada OSD'de ne tür bir realist akımdan söz edilebilir? Bir otoritenin varlığı, hukukî kurmaca çerçevesinde cezalandırıcı bir sultan olmadığında insanların bir araya gelmesinin toplumu meydana getirmeye yetmeyeceği fikrine dayandırılıyor.¹² siyasî otorite ve toplumun ortaya çıkışı insanın mahiyetinde yer alan acz ve zaafıtan, dolayısıyla kendi başına kaldığında temel ihtiyaçlarını karşılayamamasından ve buna bağlı olarak bir arada yaşama

11 Bir fikir olarak siyaset düşüncesi tarihinde iki bin yıldır var olan doğa durumu fikri, toplum sözleşmelerini düzenleyen normatif unsurları (toplumsal ahlâkın, adaletin doğal kaynakları gibi) müzakere eden teorilerdir. Osmanlı için, Kınalızâde örneğinde doğa durumu (reziletlerin, olumsuz duygu ve arzuların hüküm sürdüğü durumda) ile medenî durum (faziletlerin hüküm sürdüğü) süidrekli olarak birbirleriyle mücadele halindedir. Doğa durumu fikrinin siyaset düşüncesindeki yerine dair kısa bir değerlendirme için bkz. David Boucher, "State of Nature", *The Encyclopedia of Political Thought* (John Wiley & Sons, Ltd, 2014), 3582-88. Doğa durumunun hukuk düşüncesi tarihindeki yerine dair güncel bir derleme için bkz. Mark Somos ve Anne Peters (ed.), *The State of Nature: Histories of an Idea* (Leiden; Boston: Brill, 2021).

12 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 399-412.

zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.¹³ Williams'ın temel meşruiyet ihtiyacı olarak tarif ettiği doğa durumundan çıkış konusu OSD içinde “hayrât-ı âmme” olarak ifade edilen “emn ve sükûn ve âfiyet ve re’âyâ arasında mahabbet ve ülfet ve adl ve iffet ve vefâ ve ruhsat (hisset) ve rehâ...”nın siyasî otorite tarafından benimsenip uygulanması (“halife ve padişah nice siret üzere olmak gerek”) ile “şürür-i âmme” olarak tarif edilen “havf ve ızdırıp ve re’âyâ arasında bugz ve adâvet ve tenâzu’ ve husümet ve gasp ve sirkat ve hiyânet ve kaht ve galâ”nın siyasî otorite tarafından kaçınılması gereken ahlâki / hukukî özellikler olarak ifade edilmiştir.¹⁴ Burada dikkat çeken nokta Williams'ın saydıklarına ek olarak ülfet, muhabbet, vefa gibi faziletlerin temel meşruiyet ihtiyacına eklenmiş olmasıdır. Bir anlamda OSD geleneği içinde siyaseti mümkün kılan emniyet ve güvenin yanında kişiler arası ilişkileri düzenleyen ahlâk, siyaset ve toplumsallığın ön koşulu olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla doğa durumundaki zorunluluk halinden çıkmayı sadece bir üst siyasî iktidarın varlığı garanti altına almaya yetmiyor. Faziletten bağımsız, kendi başına var olabilen bir normatif siyaset alanı bu anlamda OSD geleneği içinde mümkün görünmemektedir. OSD bağlamında kendi has bir varlık alanı olarak siyaset her durumda bir ahlâk alanıyla bağlantı içindedir. Amelî hikmet'in meşhur ferd, aile ve şehir bağlantısı birbirinden ayrılmaz. Üzerinde durulması gereken önemli bir diğer nokta “hayrât-i âmme” ve “şürür-i âmme”nin siyaset, hukuk ve ahlâki bir arada ele almasıdır. Doğa durumundan çıkışı gerekçelendirirken kullanılan insanın kendi hayatını sürdürebilmesi için bir arada yaşamaya mecbur olduğu fikri sadece kategorik ve hiyerarşik bir güç ilişkisi kurmaya yönelik bir siyaset anlayışı öne sürmemektedir. Siyaseti var eden ve mümkün kılan şey, onun ahlâk, hukuk ve ekonomiyle (*kaht ve galâ*) sıkı sıkıya kurduğu bağıdır. Siyasal realizm

13 OSD geleneğinde yer alan doğa durumu tasvirleri ve buna dayalı siyasî otorite ve toplum açıklamaları için bkz. Vasileios Syros, “Shadows in Heaven and Clouds on Earth: The Emergence of Social Life and Political Authority in the Early Modern Islamic Empires”, *Viator* 43/2 (2012): 377-406.

14 Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 456. Kınalızâde'den alıntıladığım bu cümlede geçen “hisset” kelimesi Fahri Unan neşrinde “hisb” olarak geçmektedir, bkz. Kınalı-Zade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî: Çeviriyazı Mehtûn*, ed. Fahri Unan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 542. Kınalızâde'nin vefatından sekiz sene sonra istinsah edilen bir yazmada aynı ifade “ruhsat” olarak geçmektedir, bkz. Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hinnavizade “Ahlâk-ı Alai” İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, 447 varak, https://katalog.iae.org.tr/yazma/Yz_000008.pdf. Tarihi bilinmeyen bir başka yazmada da “ruhsat” şeklinde geçmektedir, bkz. Kınalızade Ali Çelebi, “Ahlâk-ı Alâî?”, (Cambridge, MA: Harvard University, Houghton Library, MS Turk 28) vrk. 239, erişim 12 Ocak 2022, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2256427>. Hasislik, cimrilik anlamında “hisset” ile, büyüyen, verimli, gelişen anlamında “hisb” kelimeleri yerine işlerin yetki ve hukuk zemininde icra edilmesine işaret eden terim olarak “ruhsat” kelimesi cümlelerin bağlamına daha uygun görünmektedir.

tartışmaları bu yönüyle siyasetin; ekonomik, tarihî ve hukukî bağlamından kopararak ele alınmasına karşı çıkarken “hayrât-ı âmme” ve “şürûr-ı âmme”ye dahil olan bütüncül bakış açısına da işaret etmektedir. siyasî otoriteye yüklenen bu ikili görev yükü gelenekte yaygın olarak “iyilikleri emretmek, kötülüklerden sakındırmak” şeklinde ifade edilen ahlâkî ilkeyle yakından ilişkilidir. Siyasetin formel olarak inşası bir açıdan söz konusu ilkenin kurumsallaşması sürecinden ibarettir.¹⁵ Basitçe askerî güç ve vergi toplama gibi vazifeler değil, aynı zamanda toplumun ahlâkî kemâli kurumsal siyasetin bir görevi olarak düşünülmüştür.

OSD Geleneğinde Faziletler ve Realizm Literatüründe İnsanın Mahiyeti İtibariyle Zayıf Olması

Realizm tartışmalarının siyaset teorisinde gündeme getirdiği bir konu da insanın mahiyeti itibariyle zayıf olması, arzu ve tutkularının davranışlarında etkili olması, söz ve söylem ile pratik arasında mesafe olması şeklinde tarif edilebilecek insan acziyetinin siyasetin doğasına dair her türlü düşüncede merkezi bir konumda olması gerektirir.¹⁶ Burada acziyet olarak ifade ettiğim olgu, insanların ahlâkî karakterlerinin her zaman sabit, değişmez ve başından beri kamil manada eyleyen değil, aksine motivasyonları değişken, ahlâkî değerlere dair fikirlerinin değişken, birbiriyle çelişen özellikler barındırdığıdır.¹⁷ Acziyet bağıyla kurmaya çalıştığım ilişki aslında Kur’ân-ı Kerim’de bir çok ayetle işaret edilen insanın cehaleti, kararsızlığı, değişkenliği ve zaafının onun imtihan sırrının bir parçası olarak hayat yolculuğunda farkına varması gereken özelliği ve bunların farkında olarak kendisini ahlâk ve amel açısından kemâle ulaştırarak çaba içinde olması gerektiği öğüdüdür.¹⁸ Acziyet konusunun siyasî realizm düşüncesinde vurgulanan zayıflıkla ve siyasetle doğrudan ilgisini faziletler inşa

15 Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Tawmîyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012), 244.

16 “...that most human agents most of the time are weak, easily distracted, deeply conflicted, and confused, and that they therefore do not always do only things they take to be permissible”. Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton University Press, 2008), 2. Geuss’un realizm tartışmasına katkısının benim bu kısımda ifade edeceğimden daha kapsamlı olduğunu belirtmek malumun ilanı olur. Ben söz konusu kapsamlı argümanın daha çok insanın zaafı, karmaşıklığı, çelişkileri üzerine olan kısmını alıyorum. Alıntıladığım kısımları makalede kullanma biçimim onun genel argümanıya çelişmemektedir.

17 Geuss, 3, 9, 21-22.

18 Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 79-88.

etmektedir. Kazanılması beklenen melekeler olarak faziletlerin insan davranışları içinde kökleşmesi uzun bir süreçtir. Bu süreçte söz konusu herhangi bir faziletin tam zıddı bir ahlâkî karaktere bürünmesi az karşılaşılan bir durum da değildir. Bu tam da realizmin ahlâkın önceliği prensibine getirdiği eleştiriyile ilgilidir. Bir ahlâkî değer manzumesinin siyasal aktörler tarafından benimsenip uygulamaya konulması fikri başlı başına problemlidir. Çünkü böyle bir fikir insanın söz konusu acziyetlerini, dolayısıyla ahlâkî değerler manzumesini iddia ettiği gibi benimseme ve uygulamaya geçirme kapasitesinin birçok test ve şüphe dizisine tabi olduğunu göz ardı etmektedir. Çoğunlukla, gerçekte olanla söylemsel düzeyde ifade edilen arasında ciddi bir mesafe vardır. O halde fazilet ahlâkî böyle bir mesafeye karşı bir cevap geliştirmiş midir?

Fazilet ahlâkının söz konusu soruya verdiği muhtemel cevaplardan biri aynı zamanda siyaset düşüncesine doğrudan en büyük katkısı olan bütüncülük iddiasıdır, dolayısıyla fert, aile ve şehir arasında kurulan sıkı ilişkiden dolayı her bir düzeyde ahlâkî kemâlin kendini göstermesi beklenir.¹⁹ Ferdi ilişkilerinde faziletlere riayet etmeyen birisinin makro düzeyde bir kurumsallık içinde ahlâkî gözetmesi mümkün değildir çünkü kemâl düzeyine zaten hem mikro hem makro ölçekte ulaşılabilir. Bir başka muhtemel cevap olarak nefsin hastalıkları olarak ifade edilen nefsin sıhhatini koruyamaktan kaynaklanan durumlar verilebilir. Bu hastalıkta dilin afetleri kısmında konuşmanın üzerinde özellikle durulmuştur. Birçok problemin kaynağı olarak nerede, nasıl ve neyi konuşacağını bilmemenin ya da bu üç noktada itidalden sapmanın sonuçları üzerinde durulur.²⁰ “Samt ve sükût” bir fazilet olarak övülmektedir. Burada fazilet olarak methedilen şey ferdi ve toplumu inşa eden bir pratik olarak konuşma ve sükûnet halidir. Pasif bir umursamazlıktan ziyade bilinçli bir tercih olarak sessizlik hali kastedilmektedir.²¹ Lisan afetleri olarak tarif edilen “fuzül- ı kelâm, mirâ ve

19 Fert, aile ve şehir arasındaki klasik ilişki ahlâkî metinlerinde ahlâkın inşasında üç temel sac ayağını oluşturur. Bunların arasındaki sıkı bağa işaret eden “insan hayatının bütünlüğü” ifadesini MacIntyre’den aldım, bkz. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlâk Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 415-58.

20 Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 239-87. Dilin afetleri meselesi Kinalızâde’nin *İhyâ*’dan aldığı ifade ettiği yirmi konuşma ve dil kaynaklı rezilet durumuna işaret etmektedir.

21 Ahlâkî kemâlin bir parçası olarak samt ve sükûnetin kazanılması gereken bir özellik olmasının arkasında konuşmanın hiçbir çaba harcamadan kolaylıkla meydana gelmesi ve dolayısıyla da konuşma kaynaklı rezaletlerin de kolaylıkla bir çok insan tarafından içine düşülmesine sebep olmasıdır. OSD geleneğinde samt’ın yerine dair bir çalışma bulamadım. Sükûnet ve sessizliğin son dönem siyaset teorisinde kullanım örnekleri için bkz. Gray, S. W. Towards a Democratic Theory of Silence. *Political Studies*, 71/3 (2023): 815-834; Kennan Ferguson, “Silence: A Politics”, *Contemporary Political Theory* 2/1 (2003): 49-65.

cidâl, husûmet, tasannu‘-ı kelâm, fuhş u sebb ve şetm ü kazf, la‘n-ı insan yâ hayvan yâ cemâd, temashur u istihzâ, ifşa-yı sırr-ı âher, kizb” gibi hastalıklardan kaçınmanın yolu olarak samt ve sükûnet tavsiye edilmektedir. Konuşmanın tahakkümüne karşı sükunetin sergilenmesi fazilet ahlâkını realist yapan unsurlardan biridir. Konuşmayı aktif, sessizliği ise pasiflik ve eksiklik olarak gören görüş yerine fazilet ahlâkı açısından samt kişiye duygu, düşünce ferahlığı, vakar kazandırır, aşağılanmaktan korur.²² Konuşma ve müzakere adabının ve sükunetin erdem ahlâkı içine çekilmesi, sınırlandırılmış bir konuşma, müzakere ve sükûnet pratiğinin ortaya çıkaracağı, yıkıcı siyasî tartışmaların önüne geçmek için alternatif bir yoldur.

İnsan tabiatı üzerine tartışmaların siyasete dair herhangi bir teori çabasında çerçevede dışında kalması bir disiplin olarak siyaset teorisiyle sınırlandırılabilir bir olgu değildir. Makalenin girişinde işaret ettiğim başka birçok süreçle birlikte liberal siyaset düşüncesinin normatif siyaset felsefesinde yaygın hale gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Realizm tartışmalarının öne çıkardığı insanın acziyeti konusunu OSD geleneği içinde erdem etiğinden transfer edilen çok sayıda fazilet kategorileriyle beraber düşünmek modern siyasete dair yeni açılımlar sunmaktadır. İslâm siyaset düşünce tarihinde çok sayıda tasnif yapılmakla birlikte kabaca fihri temelli, felsefe / hikmet temelli olmak üzere iki ana akımdan bahsedilebilir.²³ Bu iki akım kendi içinde ayrıştığı gibi birçok durumda aynı eser içinde ya da tek müellifin farklı eserleri içinde bir arada yer almaktadır. Fazilet ahlâkı açısından en dikkat çekici gelişmelerden birisi, klasik dönem sonrası Osmanlı dönemi merkezi olmak üzere fazilete dayalı ahlâk ve siyaset düşüncesi metinlerinin hızla artması ve bu artışın modern döneme kadar sürmesidir. Siyaset ve ahlâk metinlerinde fazilet ahlâkının merkeze oturmasının pratik olarak en önem-

22 “Bâ-ân ki sükût sebeb-i ferâğ-ı hâtr u fkr ve mücib-i ibâdet ü zikr ve müris-i rezânet ü vakar ve dâfi‘-i tezelliül ü ihtikârdır.” Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 242.

23 Hızır Murat Köse, bu ikisine ilaveten kelâm, siyasetnâme, edep ve ıslahatnâme kategorilerini ekler. OSD geleneği içinde fazilet temelli bir siyaset anlayışını ele aldığım bu çalışma boyunca söz konusu literatür bir çok sınıflandırmayı bir arada kullanmıştır, bkz. Ahmet Okumuş, “İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”, *İslâm Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, içinde, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 361-84. Benzer sınıflandırma örnekleri için bkz. Müstakim Arıcı, “Osmanlı Ulemasının Siyasal Bilimler Tasavvuru: Taşköprülüzade ve Kaynakları Bağlamında Bir İnceleme”, *Taşköprülüzade’de Dil, Ahlâk ve Siyaset*, ed. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer, 36 (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 1-26; Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016); İlker Kömbe, “İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/44 (2018): 35-60.

li fonksiyonu siyasî ve toplumsal dönüşümün siyasî ve askerî gücü elinde tutanlar başta olmak üzere “öncü insanlar” aracılığıyla mümkün olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmaktadır.²⁴ Dolayısıyla onların ahlâkî olgunluk ve kemâl düzeyinin toplumu doğrudan etkilediği varsayılmaktadır. Bu nedenle de modern öncesi bütün toplumlarda yaygın olan bu düşünce içinde faziletlerin öne çıkması tesadüf değildir.

Fazilet eksenli siyaset düşüncesini realist yapan başka bir unsur da eylem bazlı olmasıdır. Eylemden kasıt erdemlerin varlığından ancak fiilî hale geldiğinde söz edilebilmesidir. Bir erdem meleke haline geldiğinde, artık bir düşünme ve müzakerenin parçası olmadan uygulanması söz konusudur. İdeale dayalı bir ahlâk söylemi bu açıdan gerçekçi değildir, olgusal hayata tekabül etmemektedir. Başka bir ifadeyle devasa bir ahlâk manzumesinin hayata geçirilmesine dayalı “proje” bazlı siyasî akımlar realizmin hedefindedir. Erdemin fiile dönüşmesi geniş, karmaşık ilişkilerle dolu bir bağlam içinde doğruluk ve dürüstlikle belirli bir durumun gerektirdiği erdemi gerçekleştirme motivasyonu ile yakından ilgilidir. Zira erdem, sürekli değişen, bozulan, yeniden kurulan, dağılmaya müsait durumdaki ilişkiler içinde doğru olanı itidalle yapmaktır. İnsan tabiatına dair erdemli ve erdemden yoksun iki uç halin varabileceği en kötü sınırlar fazilet ahlâkî tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır. Farklı fazilet kategorilerinin giderek çoğalması (anlamaların incelenmesi, yoğunlaşması, farklılaşması) büyük ölçüde sosyal ve siyasal hayatın doğası gereği (kararsız olması, dağılmaya müsait durumda olması vs. gibi) değişen bağlamın getirdiği zorunlulukların neticesidir. Eylemin gerekliliği her durumda geçerliliğini korur. “Asr-ı Saadet” fazilet ahlâkî geleneğinde ideal ve asla ulaşılamayacak bir zaman değildir, aksine sürekli içinde yaşanılan zaman içinde mümkündür. Modernite bu açıdan ayırt edici bir dönem değildir. Çünkü insanın faziletle ulaşabileceği veya reziletle savrulabileceği iki uç noktanın mekân ve zamandan bağımsız bir yönü vardır. İçinde bulunulan koşullar dolayısıyla

24 Fazilet ahlâkî geleneğinde öncü, rol model, örnek insanların hayat hikayeleri, eylemleri, sözlerinin dinleyende ya da okuyanda uyandırdığı hayret, şaşırma ve hayranlık duygusunun muhataplarında benzer davranışları gerçekleştirme ve taklit etme motivasyonu uyandırdığı fikri oldukça yaygındır. Burada kastedilen rol model, öncü insan ifadesiyle sosyal teorinin klasikleri arasında yer alan Veblen, Pareto, Mills, Bottomore, Bourdieu gibi sosyologlar tarafından geliştirilen elit teorileri birbirinden farklıdır. “Öncü insanlar” ifadesini Zagzebski’nin rol model olarak öncü insanlar üzerine kurulu bir fazilet ahlâkî teorisi inşa ettiği kitabından ödünç aldım, bkz. Linda Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2017). OSD geleneği içinde gerek Hz. Peygamber gerek sahabe ve İslâm öncesini de kapsayacak şekilde siyasî liderlerin, sùflerinin, ediblerin hayat hikayeleri çeşitli faziletleri örneklemekte ve açıklamada anahtar rol oynamaktadır. Bu açıdan sadece fazilet ahlâkî ya da siyaset düşüncesi metinleri değil, başka birçok edebî tür, menkıbe derlemeleri böyle bir fonksiyon icra etmektedir. Karşılaştırma için bkz. Dip.7.

(bağlam kaynaklı) aşırı iyimserlik ile aşırı kötümserlik başlı başına ahlâkî motivasyon olarak bir şey ifade etmez.

Fazilet eksenli siyaset düşüncesini temsil eden birçok metinde saltanat gibi siyasî failin mutlak iktidarına dayalı bir siyaset fikrini sınırlayan, faildeki bu otorite ve gücün başlı başına bir kalıcılığı olamayacağı iddiasını savunan eleştirel bir tavır vardır. Bu tavrın temelinde toplumsal düzen ve iyi ahlâk arasında yakın ve sıkı bir bağ olduğu düşüncesi yatar. Siyasî failin iyi ahlâkıyla iktidarının sürdürülebilir olması beraber ele alınır. Dolayısıyla, insanın mahiyeti itibarıyla zayıflığının kabulü fazilet ahlâkı içinde insan tabiatına dair resmin önemli bir parçasını oluşturur. Bir başka açıdan mutlak gücü iyi ahlâkla sınırlama, terbiye etme ve ılımlı hale getirme çabası aslında ancak insan tabiatına dair zayıflık vurgusuyla mümkün olur. Söz konusu zayıflıklarla kastedilen bütün problemler nefsin hastalıkları olarak ifade edilen ve nefsin kuvvetlerini gereği gibi kullanmamaktan kaynaklanan sorunlardır.²⁵ Felsefî ahlâk literatüründe arzu ve tutkuların kendi amaçları dışında niyetlenmemiş faydalarının olup olmaması bir tartışma konusu değildir.²⁶ Nefsin melekelerinin doğru kullanımı sürecinde faziletleri elde etmede yetkinleşmek ana amacı oluşturur.

Siyasetin Normatif Mahiyeti, Tümmeller ve Faziletlerin Elde Edilme Süreci

Yüzyıllara dayalı, içinde onlarca farklı disiplin barındıran bir gelenek için siyasetin mahiyetine dair yazılacak herhangi bir metin kapsayıcı ve temsil edici olmaktan uzak olacaktır. Bu aynı zamanda akademik olarak savunması zor bir dizi iddiayı ileri sürmek olur. Ancak makalenin bu kısmında fazilet ahlâkı geleneğiyle ilişki kurabildiğim noktalar açısından sınırlarını kabaca belirleyebildiğim bir anlatı içinde siyasetin mahiyetini ele almayı deneyeceğim. Böyle bir çabanın gerekçesi olarak siyasetin mahiyetine yönelik tespitlerin, tartışmanın genelini etkileme potansiyeli taşıması öne sürülebilir. Çünkü siyasetin mahiyetine dair bir tartışma ahlâkın siyasî

25 Mustakim Arıcı, "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 46.

26 Burada dikkat çekmek istediğim nokta belirli tutkuların yönetim araçları tarafından belirli bir projeye yönlendirilmesinin ele aldığım ahlâk literatürü tarafından tartışılmadığıdır, bkz. Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2022). Bununla birlikte siyasî failin söyleminde reziletin fazilet olarak sunulması ya da faziletle reziletlerin birbirine karıştırılmasına sıklıkla vurgu yapılır.

bir argüman içinde ne ölçüde belirleyici olduğuna ve birbirlerini ne ölçüde etkilediklerine, birbirinden bağımsızlık alanların sınırlarının ne olduğuna yönelik ipuçlarını içinde barındırır.

Söz konusu ipuçlarını ortaya çıkaran ve aynı zamanda makalenin genel amacını birçok açıdan en iyi temsil etme potansiyeli taşıyan bir metin olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yer alan ulemânın sınıflar içinde siyasetten neden uzak olduğuna dair faslı ele alacağız.²⁷ Gerek Arapça asıl metin gerekse de Osmanlı dönemi Türkçesine Ahmet Cevdet Paşa'nın düştüğü haşiyeler, siyasetin mahiyetine dair temel kavramsal ayrımları vermektedir. Ulemânın siyasetten uzak olmasıyla kastettiği onların siyaseti anlayamamalarıdır. Buna sebep ise ilimle meşgul olma metotlarıyla alakalıdır; küllîler üzerinden düşünürler, dolayısıyla da siyaset gibi tikellik barındıran bir disipline nüfuz edemezler. Bütün harici gerçekliği küllîlerin bir şubesi, parçası olarak gördüğümüzde ise temel bir sorun ortaya çıkar: Haricî gerçekliğe zihinde oluşturulan bu küllîler üzerinden bir elbise giydirme çabasının başarısızlıkla sonuçlanması kaçınılmazdır. Bir faaliyet olarak siyaset ise sahibinin haricî gerçekliğe, cüz'iyata ve bunların doğalarına dikkat etmesine ihtiyaç duyar.²⁸ Herhangi bir eğitim al-

27 İbn Haldûn, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, ed. Yavuz Yıldırım vd., çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib & Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: Klasik, 2008), 217-18. Makale boyunca dikkate aldığım normatif siyaset teorisindeki realizm tartışmaları açısından İbn Haldûn'un umran teorisini inceleyen bir makale için bkz. Navid Hassanzadeh, "Realism and its Limitations for Ibn Khaldûn", *The Journal of North African Studies* 25/4 (2020): 523-44. Hassanzadeh, tabiata bağlı bir siyaset kavramsallaştırması, siyasetin zorunluluğuna (ıztırarıyyatına) karşı duyarlılık, idealizm ve gerçekçilik problemi açısından *Mukaddime*'yi incelemektedir. Bu çalışma, bildiğim kadarıyla, herhangi bir Müslüman âlimi normatif realizm tartışmaları açısından ele alan tek çalışma olarak görünüyor. Genelde âlimler uluslararası ilişkiler teorileri içinde yer alan realizm tartışmaları açısından dikkate alınmaktadır. Özellikle son 15 yılda önem kazanan siyasî realizm tartışmaları büyük ölçüde göz ardı edilmektedir. Ancak bu iki akım birbirinden bağımsız trendler değildir. Bütün siyaset düşüncesi tarihi boyunca bu şekilde adlandırılmasa dahi realizm bir ekol olarak vardı. Son dönemde siyasal realizm ile klasik realizm arasındaki ayrışmayı klasik realizmin ahlâk dışı realpolitik olarak karikatürize edilmesine bağlayan ve bu basitleştirilmiş yaygın resmin aksine her iki akım arasında yakın kavramsal ve analitik akrabalık olduğunu savunan bir çalışma için bkz. Alison McQueen, "The Case for Kinship: Classical Realism and Political Realism", içinde *Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice*, ed. Matt Sleat (New York: Columbia University Press, 2018), 243-69. ed. Matt Sleat (New York: Columbia University Press, 2018)

28 "Emri siyâset ve idâre-i umûr u memleket maslahatı ise sahibinin mevadd-ı hâriciyye ve cüziyyeye, ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbi'âsına mürâ'ât eylemesine muhtactır. Zira umûr u mezkûrede teşbih ü tanzîr ile ilhâka mâni', ve kendilerine tatbik i matlûb olan emr-i külliye muhalif ü mümâni' ba'zı hususiyet olmak ihtimali vardır. Ve halbuki ahvâl-i umrândan hiçbir şey diğerine kıyas olunamaz. Zira emr-i vâhidde mütesabih oldukları gibi, umûr-u adîdede ihtimal ki muhtelif olurlar. Ulema ve fukaha dahi ber-minvâl-i sâbık ahkâmı ta'mim, ve umûrın bazısını bazısına

mamış sıradan bir köylü ise gündelik hayat tecrübesiyle siyasette hatadan korunaklı ve toplumsal ilişkilerinde düşüncesi daha isabetli olur (“nazarı müstakim olur”). İbn Haldûn’un görüşlerine bu noktada Ahmet Cevdet Paşa itiraz edecek ve İbn Sînâ, İbn Bâcce, Kemâl Paşazâde, İdris-i Bitlisî gibi müellifleri hem nazarî hem amelî ilimler açısından maharetli bulacak, ancak nihayetinde yaygın olanın İbn Haldûn’un tespiti şeklinde olduğunu kabul edecektir.

İbn Haldûn’dan özetlediğim bu fasıl siyasî realizm tartışmaları açısından ne söylemektedir? Bu makale açısından en önemli nokta harici gerçeklik olarak günümüz Türkçesinde ifade etmeye çalıştığım “mevadd-ı hâriciyye ve cüziyye” terimi siyasal realizmin dikkat çektiği vakıa ve bunun siyasî pratik ve analiz için bir temel olduğu iddiasıdır. Metinde geçen küllî ve cüz’ilerin terimsel olarak neye karşılık geldikleri ve küllîlerin siyaset uzamında meydana gelen, var olan tekillikleri açıklama ve izah etme yönünde engel teşkil ettikleri düşüncesini alıntıda ilk dikkati çeken sorular olarak görüyorum. Alıntının temel itiraz noktasını küllîlerin metodolojik zorunluluk olarak tekillere nüfuz edemeyeceğini iddia etmek oluşturuyor.²⁹ İbn Haldûn’un, İbn Sînâ’dan aldığı analitik metot ayrımında dikkat çeken nokta, bu boşluğu siyasî uzamda her tikelliğin yapısal olarak ne ölçüde zorlayıcı olduğunu tayin etmektir. Onun genel umran teorisine girmeden bu soruyu cevaplamak zor. Kısacası, küllîlik ve cüz’îlik temelli metodolojik ayrımın bize söylediği şudur; eğer siyaset hakkında düşünmek ve amel etmek isteniyorsa bu ancak gerçeklere ve tecrübeye dayalı bir metotla mümkündür. Ahlâk düşüncesi genelinde söz konusu ayrım adalet ve faziletlere dair hükümlerin evrensel mi yoksa belirli bağlamlara mı has olduğu tartışmasıyla yakından ilgilidir.³⁰ Modern dönemde ortaya çıkan tümellik iddiasındaki adalet teorileri ve

kiyas etmeye meluf olduklarından, siyasete nazar ettiklerinde onu dahi ekser-i enzarları kabilinden ve kendi istidlalleri nevinden bir kalıba ifrag etmeleriyle ekseriya galat u hatada vâkı’ olup bu bâbda re’ylerine emniyet ü itimat olunmaz.” İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3:217.

29 Bu iddianın şeriat ilimlerine bakan bir yönü var. Küllîlerin haricî gerçekliğe nüfuz edemeyeceğini savunmak, kendisinde harice mutabakat aranmayan Şer’î ilimlerin de söz konusu haricî tekilliklerden bağımsız olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu da ahlâkın kaynağını teşkil eden (en azından belirli yönleriyle) şeriatın tecrübe ve gündelik gerçeklikten yoksun bir varlık alanı olduğu iddiasını doğurur. Burada ifade etmek istediğim nokta İbn Haldûn’un siyasetin tekilliği ve ulemanın küllîler üzerinden düşünürken çizdiği genel hükümden kaynaklanan bir problemdir. İslâm hukuku açısından açıktır ki özellikle füru’ fıkıh tekil durumları usûl-ı fikh’tan aldığı küllî kaidelerle açıklar, onlara göre uyarlar, bkz. Frank Griffel, “The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma: Fakhr al-Din al-Râzî’s al-Nafs Wa-l-Ruh Wa-Sharh Quwâhumâ”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21 (2021): 70-71.

30 Ahlâk’ın klasik ve modern dönemdeki tümelci ve tikelci kavramsallaştırmaları için bkz. Onora

tikele hasredilen fazilet teorileri geleneksel olarak birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olan adalet ve fazileti birbirinden ayırmıştır. İslâm entelektüel tarihi bağlamında felsefî ahlâk düşüncesi içinde amelî hikmet geleneği faziletlerin elde edilmesi sürecinde zaman ve mekândan bağımsız bir kazanımdan değil, aksine amelî hikmetin yargı gücüyle sürekli olarak belli bir mekan ve zaman içinde doğru davranışta bulunması ve doğru kararı vermesiyle ilgilidir. Bağlam içinde tikel özellikler taşıyan koşullara verilen öncelik, bu makalede ifade edilmeye çalışılan siyasî realizm tartışmasını beraberinde getirir. Eğer belirli koşullar belirli faziletleri öne çıkarıyorsa bu aslında zorunlu olarak söz konusu faziletlerle haricî gerçeklik arasında onları harekete geçirmesi bakımından bir etkileşim olduğuna işaret eder.

Bu etkileşim bize cevaplanması gereken bir başka problemi ortaya çıkarır: Tecrübe ve pratiğe dayalı siyaset uzamında küllîlerden sayılan ahlâkî önerme ve pratiklerin yeri nedir? Böyle bir ayırım içinden çıkılmaz bir çelişkiler zinciri doğurur mu? Bu soruya verilebilecek muhtemel cevaplardan biri OSD geleneği içinde fazilet ahlâkından gelmektedir. Kınalîzâde, faziletlerin nasıl elde edileceği sorusunu cevaplarırken bu süreci belirli bir sıralamaya tabi tutar. Faziletler ancak belirli bir doğal akış ve tabiat neticesinde meleke olarak insan davranışlarına yerleşir.³¹ Fazilet ahlâkî ferдин ahlâkî kemâl elde etmesi sürecinde temel kuvvetleri, doğuştan itibaren ortaya çıkan ve tabiatının bir parçası olarak bebeklikten neslin devamını sağlama yetkinliğini elde ettiği süreye kadar büyüyen gazap, şeheviyeye ve temyiz kuvveleri olarak belirler. Ahlâkın elde edilmesinde kullanılan öncül kavram ahlâkın insanın kendi fiilleriyle kazanılabileceğini ifade eden “sınâ”lığıdır. Söz konusu üç meleke en basit formuyla doğumdan itibaren insan iradesinden bağımsız olarak kendi tabiatına konulmuştur. İnsanın sonradan kendi iradesiyle, çabasını yönetmesiyle kazanılan melekeler ise bu tabiatın üzerine oturtulur, ona bağımlı olarak gelişir.³² Dolayısıyla cüz’îler ile küllîler arasında faziletleri elde etmek bakımından koparılamaz bir bağ vardır.

Siyasetin mahiyetini ve onun fazilet ahlâkıyla ne türden bir ilişki içinde olduğunu küllîler ve cüz’îler açısından incelemek siyasî realizmin OSD geleneği içinde neye

O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 9-37.

31 “Tahsil-i Fezâyl ve İktisab-ı Sa’âdet Etmenin Tarik-i Müslî Nedir ve Tertib-i Esbâbı Nice Olmak Gerek Anın Beyanındadır.” Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 143-48.

32 “Pes tabî’at sınâ’atın üstadı vü muallimi mesabesinde ve sınâ’at tabî’atın müteallimi ve şakirdi menzilesindedir.” Ali Çelebi, 143.

karşılık geldiğini tespit etmek noktasında önemli bir rol oynamaktadır.³³ Çünkü bu iki analitik ayrım metodolojik olarak siyaset ve fazilet ahlâkının farklı düşünürlerce farklı kamplarda incelenmesine yol açmaktadır.³⁴ İbn Haldûn'da siyasetin cüz'iyattan olduğu, dolayısıyla küllîlerle düşünen birisinin siyasî faaliyeti idrakinde kısıtlar olduğu ifade edilmişti. Yani tekil, değişime ve bozulmaya müsait ve tekrarlanmayan nitelikleri olan bir pratik, zaman ve mekândan bağımsız olarak kendi tabii sürecinde gelişen bir olgu hakkında elde edilen bilgiden farklıdır. *Ahlâk-ı Alâî*'de tabiatın ve insanın kendi iradesiyle elde edilen kemâlat açıklanırken cüz'iyat ve külliyat şu şekilde ifade edilir;

"Pes bu müşârekeler ve muhâlefetler ma'lûmu olmakla zihnine suret-i tabî'at-i insan ve tabî'at-ı hayvan ve cism-i nâmî feyz olup tabâyî'i cüz'iyattan ve cüziyyati vü tabâyî'i birbirinden mümkün oldukça ve isti'dadı yetiştikçe idrak ü temyiz eder. Ve bu tabâyî'e ma'kulâtı evvel derler, zira evvel mertebe ta'akkul budur. Bundan evvel olan ihsastır, ta'akkul değildir, zira idrak-i cüz'iyât idrak-i külliyyât değildir. Anın için onların idrakine ihsas derler, ta'akkul ve ilim demezler. Çün bu mertebeye, ta'akkul dâiresine gelip akl itlâk olunur ve insaniyyet bi'l-fi'l ismi bu halde ana vâki' olur. Ve bu mertebeye gelince tabî'attan sâdır olan kemâlât nihayetini bulur. Bundan sonra nevbet tedbir ü sinâ'at sebebi ile olan kemâlâta erişir. Eger bu kemâlât dahi hâsıl olursa ol insaniyyet -ki tabî'at sebebi ile hâsıl olmuştu-sinâ'at sebebi beka-yı hakikî ve devam-ı ebedî bulur. Pes tâlib-i fazilet olana lâzımdır ki müteveccih olduğu kemâlî sinâ'at sebebi ile tahsil ü tekmil etmek istedikte tabî'ata iktidâ eyleye; tabî'attan istifade olunan siyakat u tertibi tehzîb-i kuvâda isti'mâl ü ri'ayet eyleye."³⁵

"Ta'akkul" akletme olarak ifade edilirse doğrudan külliyyatlar için kullanılan bir terimdir ve buradaki kullanımı genel kullanımla çelişmemektedir.³⁶ Cüz'iyat terim

33 Bu ikili ayrımın İslâm sosyal ve siyaset teorisinde ne gibi problemler doğurduğu ya da açılımlar sağladığı konusunda çok az çalışma bulabildim. Bu mesele başlı başına bir çalışmanın mevzusu olabilecek kadar kapsamlı bir konu gibi görünüyor. Mantıksal ve metafiziksel bir ayrım olarak Antik Yunan'dan İslâm felsefesine geçmiş bir ayrım. Ahmet Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'un yukarıda özetini verdiğim kısma düştüğü nota bakılırsa, modern dönemde Batı'nın fen ve mühendislikte ilerlemesi cüz'iyata tekabül eden tecrübeyi önemsemeleri, buna karşın Müslümanların külliyyatla meşgul olmaları, bir anlamda tecrübe ve haricî gerçeklikten kopmuş olmaları nedeniyle doğa bilimlerinde geri kalmalarına bağlanmıştır. Bu makale açısından önemli olan nokta külliyyat ve cüz'iyat ayrımı üzerinden çeşitli ilimlerin gelişmesi veya gerilemesi tespitini yapmış olmasıdır.

34 Şenol Korkut, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 690.

35 Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 145-46.

36 Abuzer Dişkaya, "İkinci Makuller Teorisi", *Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker, İslâm Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), II, 739.

olarak duyular yoluyla hissedilen ve kuvvelerin gelişiminin tabiata bağlı olduğu evreye işaret eder. Kuvvelerin gelişiminde irade, tercih ve insanın çabasının devreye girdiği dönemde ise külliyyatın (ahlâkî önerme ve prensiplerin) devreye girdiğine işaret edilir. Küllîler yalnızca akılda olan “ilkesel ve kavramsal anlamlardır.”³⁷ Tabî olan iradî olan arasındaki ilişkide duyular (*ihsas*) cüz’lere, iradî olan ise küllîlere tekabül etmektedir. Tek tek kişiler yerine insanlık suretinin (benzer şekilde hayvanlık suretinin) zihinde yerleşmesi tikel kişi (veya hayvanların) tümel insanlık suretinden ayırt edilmesiyle olur. Tikel tecrübelerin farkında olmak küllîlerin farkında olmakla eş değerde değildir. Tikellerin ayırt edilmesi ilk aşamada ihsastır, ta’akkul değildir. Ta’akkul küllîlerin idrakiyle mümkündür ve faziletlerin elde edilmesi ancak bundan sonra gerçekleşir. Tikellerin idraki ve faziletleri elde etme açısından ortaya çıkan sorunu ancak tikellerin duyular düzeyinde insanın kemâli açısından üzerinde çalışılması gereken bir basamak olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla siyaset ile duyular arasında ilginç bir ilişki açığa çıkmaktadır. Normatif realizmin dikkat çektiği siyasetin mahiyetine dair tikellik ve belirsizlik vasfı ile duyuların ahlâkî ilke ve kaideleri insan davranışlarına bir meleke olarak yerleşmesi süreci arasında bir yakınlık vardır. Duyular burada terbiye edilmemiş, sınanmamış, insanın kendi irade ve akli kuvvelerine muhatap olmamıştır. Bu haliyle duyular siyasî pratiğe (ya da genel anlamıyla toplum düzeni içinde rolü olan herhangi bir davranışa) etki ettiğinde bozucu niteliği açığa çıkar. Bu durumun gündelik dildeki en sık kullanılan örneklerinden biri “günümüz şartlarından” dolayı herhangi bir ahlâkî ilkedен vazgeçilmesi ya da söz konusu ilkenin “bugün itibarıyla uygulanmasının imkansızlığından” bahsedilmesidir. Bugüne, şimdiye, içinde bulunulan ana yapılan vurgu belirsizlik, kaos ve ön-görülemelik hissiyatının -yani aslında tikellerin- karar alma süreçlerinde ve davranışlarda hâkim olmasından kaynaklanır. Bu denklem içinde her ne kadar tikellerin doğası itibarıyla kaotik oldukları varsayımı tartışmaya açık olsa da bir düzen ve organizasyon yokluğunda yıkıcı olduklarına şüphe yoktur.

Küllîlerin akıldaki ilkesel ve kavramsal anlamları olduğu şeklindeki geleneksel tanımı takip edersek birçok siyasî olgu küllî kategorisine girer. Ulus, etnisite, devlet, partiler vs. gibi kavramlar küllî kavramlardır. Bir siyasî olguya küllîlik vasfı kazandıran unsur bu anlamda her yerde aynı olmasıdır. Tikeldeki belirsizlik yerini küllîlerde kesinlik ve birliğe bırakır. Bu analitik ağın siyaset açısından en problematik yönü ise

37 Hasan Akkanat, “Tümeller Teorisi”, içinde *Varlık Düşüncesi ve Sfatlar*, ed. Ömer Türker, İslâm Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), II, 718-35.

kolektivite içinde tekilliğin nasıl var olabileceği şeklinde ortaya çıkmıştır.³⁸ Bu problematik aynı zamanda küllîlerin hariçte olup olmadığına dair tartışmalar açısından da önemlidir. Zihnin kavramsal bir aracı olarak küllîler dış dünyada söz konusu kavramın niteliğine bağlı olarak davranışlar üzerinde oldukça etkilidir. Soyut devlet fikri son derece sıkı bir şekilde örgütlenmiş bir bürokrasi içinde karşılık bulur. Yine küllî bir kategori olan devlet kavramı üzerinden gidersek örgütlülük halinin -küllîlik gereği- her yerde aynı geçerlilikte olması beklenir. Pratikte hayatın bazı alanlarında ya da belirli birimler içinde örgütlülüğün geçersiz olması küllîlik kategorisinin varlığına haneler getirmez. Devletin, hariçte varlık olan bürokratik örgütlülük hali ile zihinde küllî bir kategori olarak var olması arasındaki ilişki bir müttekabiliyet ilişkisidir.³⁹ Soyut bir kavramın insan davranışları üzerine bu kadar etkili olmasını sağlayan bu ilişkidir. Her ne kadar siyaset ve ahlâkî ilkeleri küllîler dairesinde varsaysak da bu onların birbirine değmeyen bağımsız küreler olarak kendilerine has varlık alanları oluşturduğu anlamına gelmez. Kendilerine has bir alanları oldukları kesindir. Ancak sürekli başka külliyyat ve cüz'iyatla ilişki içindedirler. Siyaset-i şer'iyye, örfî hukuk gibi uygulamalar bu türden bir ilişkiselliğin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Söz konusu uygulamalar iki ideal normatif alanın sınırlarının birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış olmasına dayalı ön kabullerin sanıldığı kadar saf ve ayrılmış olmadığını hatırlatır.

Kınalızâde alıntılıdığım pasajda tabiat ile sınaat arasında bir ayrım olduğunu vurgular. Faziletlerin elde edilmesi için insanın tabiata bakarak benzer süreçleri taklit etmesi gerektiğini öğütler. Burada tabiattan kastettiği daha çok insanın fizyolojik büyüme ve olgunlaşma süreçlerinde kendi iradesi dışında gelişen melekeleridir. Bu biyolojik süreç insanın aslı ve esasını teşkil eder ve ileride davranışlarını faziletlerle donatmaya giriştiğinde ahlâk bu söz konusu biyolojik temel üzerine inşa edilecektir. Kınalızâde'nin faziletlere ulaşmak için önerdiği tabiata benzeme ve onu taklit etme fikri, doğal olgunluk sürecinde geçilen merhalelerin fazilet ahlâkını elde etme sürecinde de takip edilmesi fikrine dayanır. İnsanın en temel düzeyde gıdaya ulaşma (yeme-içme vs. gibi) faaliyeti ile başlayan doğal olgunlaşma, insan maddî olarak kuvvetlendikçe kendisine zarar veren şeyleri savuşturma ve kendisine zahmet veren

38 Eric Goodfield, "The One and the Many", *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. M. T. Gibbons (John Wiley & Sons, Ltd, 15 Eylül 2014), <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118474396.wbpt0996>.

39 Wahid Amin, "Qutb al-Din al-Razi and the Problem of Universals: A Fourteenth-Century Critique of Avicenna's Theory of Natural Universals", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (15 Kasım 2019): 41.

engelleri ortadan kaldırma melekesiyle devam eder (ateşe dokununca elini çekip bir daha ateşe dokunmaması gibi). Son aşamada konuşma ve etrafında müşahede ettiği canlı cansız tekil varlıkları ayrıştırma ve kategorileştirme süreci gelir, bu aşamada akıl tekilerden külli kaidelere ulaşma seviyesine gelir. Son merhale itibarıyla doğal gelişim kemâl noktasına gelir ve bu aşamadan sonra insanın ancak irade ve çabayla elde edebileceği ahlâkî olgunlaşma süreci başlar. siyasî realizm tartışmaları açısından dikkat çeken nokta tabiatı taklit etme fikri ve ahlâkın ancak biyolojik bir olgunluktan sonra elde edilebilecek bir meleke olmasıdır. Kınalızâde'nin doğal olgunlaşma ve ahlâkî gelişim arasında kurduğu ilişkiye dayalı olarak siyasî realizm açısından şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: siyaset belirli ahlâkî ilke ve duyarlılıklardan yoksun bir zeminde yapıldığında tam da yukarıda ifade edilen biyolojik melekelerin hâkim olduğu bir alana dönüşür. Çünkü ahlâkî melekeler insan davranışları içinde kendi kendine gelişmez, ancak iradi bir çabayla davranışlara etki eder. Siyasetin ahlâka yer açmaması demek tikel durumların yıkıcı ve bozucu vasıflarına karşı savunmasız bir şekilde onlarla karşı karşıya kalma anlamına gelir. Kaos ve yıkım siyasetin tanımlayıcı unsuru haline gelir. Çokluk arasında birliği savunmak öngörülebilişirliğin ortadan kalkması sebebiyle imkânsız hale gelir. Böyle bir bağlamda bir arada yaşama toplumsallaşma anlamına gelmez, aksine doğa durumunun olabildiğine hüküm sürdüğü kaba kuvvete dayalı bir düzen ortaya çıkar.

Birden çok disiplini çaprazlamasına kesen bir tartışma alanı olan tümeller tartışması ve siyasî realizm arasında kurmaya çalıştığım bağ siyasetin normatif alanını anlamaya yönelik bir çabadan kaynaklanıyor. Verili bir durum içinde karar almak, tercihte bulunmak, öncelikleri belirlemek siyasî faaliyetin temelinde yer alır. Yukarıda bağlamın söz konusu bu sürece etkisini vurgulamıştım. Faziletlerin kazanımı da harici gerçeklikle etkileşim içinde gerçekleşir. Normativite açısından kritik soru, siyaset ve ahlâkın birbiriyle karşılaştığı alanlarda nasıl bir uzlaşma ya da ilişki kuracağı sorusudur. Fazilet ahlâkî geleneğinde özellikle siyasî ve ahlâkî fazilet kategorilerinin tanımlarında bu gerilimler açığa çıkmaktadır.⁴⁰ Bu kısımda dikkat çekmek istediğim nokta tümellerin bu gerilimlerde oynadığı rol nedir sorusuydu. Tümeller probleminin sosyal ve siyaset teorilerinde neye karşılık geldiğine dair bir genel resme sahip değiliz.⁴¹ Normatif siyasî realizm tartışmalarının son yirmi yılda etrafında döndüğü

40 Söz konusu tanımlarda ortaya çıkan problemleri başka bir çalışmada ele almayı planlıyorum.

41 Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümeller: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 19.

sorular ve içerdiği çeşitlilik (siyasetin normatifiği tartışması yapılmalı mı, siyasetin normatif alanı nedir ve bu normativizmin kaynakları nedir gibi sorular)⁴² faziletlere dair bir tartışmada tümellerin ontolojik konumuyla ilgili soruları gündeme getirir. Bunun en temel sebebi faziletlerin kavramsallaştırılması ve yeni anlam katmanlarının ifade edilmesinde tümellerin oynadığı roldür.

Sonuç Yerine

Bu çalışma siyasî realizm tartışmalarını, ahlâkın kapsayıcılığı meselesi, insanın mahiyeti itibarıyla acizliği ve siyasetin doğasının küllîler problemi açısından ele almıştır. Mümkün olduğunca iki farklı literatürün benzeştiği ve ayrıştığı noktaları incelemiştir. Osmanlı fazilet ahlâkı geleneğini siyasî realizm açısından düşünmenin başka birçok faydasının yanında özellikle dikkat çeken iki yönü olduğu iddia edilebilir. İlki fazilet ahlâkı bize insanın davranışlarının karmaşıklığına hem doğa temelli hem de insanın kendi iradesiyle şekillenen bir açıklama getirmesidir. Bu özellik, siyasî pratikleri anlamada ne ölçüde bir zorunluluk ve ideal söylem ilişkisi olduğunu ortaya koyuyor. İkinci olarak ise fazilet ahlâkının neden Osmanlı siyaset düşüncesini incelemede merkezî bir rol oynadığının önemini günümüz realizm tartışmaları da ortaya koymaktadır. Herhangi bir siyaset akımı, içinde insan tabiatına dair ön kabuller ve anlayışlar barındırmaktadır. Söz konusu siyaset akımı argümanlarını bu anlayış üzerine bina eder. Günümüz siyaset felsefesine dair tartışmalar, modern siyaset felsefesinin birçok kurucu isminin insanın mahiyeti ve siyasetin doğasına dair görüşlerini geleneksel kabul ettiği ya da belirli bir liberal geleneğin dışında bulunduğu için modern okuma ve yorumlardan çıkarmıştır. Ancak siyasî realizm tartışmaları bu göz ardı edilen tarafları yeniden siyaset felsefesine dahil etmeye çalışmaktadır.

Bu süreç içinde Türkiye’de Osmanlı fazilet ahlâkı literatürüne dair son yıllarda yayınlanan gerek çeviri gerekse de gelenek üzerine yapılan telif çalışmalar söz konusu mirasın kapsamını anlamada önemli rol oynamaktadır. Siyaset ve ahlâk üzerine düşünmede faziletlerin temel bir fonksiyonu olduğu ve bu iki alanı anlamada temel düzeyde kendine has bir insan doğası fikrinin kurucu unsur olduğu ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler iki farklı gelenek arasında hem düşünce tarihi hem de siyaset teorisi açısından anlamlı karşılaştırmalar yapılabileceğini gösteriyor. Siyaset teorisi açısın-

42 Manon Westphal & Ulrich Willems, “Doing Realist Political Theory: Introduction”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26/3 (2023): 325-29.

dan Osmanlı fazilet ahlâkı mirası güncelliğini korumaktadır. Siyasî realizmin dikkat çektiği insanın doğasına dair zayıflık vurgusu, OSD geleneğinin neden sistemik ya da fıkıh ağırlıklı olmadığına ama fazilet-rezilet kategorileri üzerinden yönetici ve halkı terbiye etme, ahlâkı ıslah ve kemâle erdirme amacı taşıdığını kısmen açıklamaktadır. Osmanlı siyaset düşüncesi geleneği içinde bir ekol olarak fazilet ahlâkına dair bugüne kalan birikim bize Osmanlı ilim geleneğinin temsilcilerinin geç XIX. yüzyıla kadar bu alanda eser telif ettiğini göstermektedir. İleride yapılması muhtemel çalışmalarda çeşitli fazilet kategorilerinin geçirdiği dönüşümlere odaklanmanın siyasetin normatif alanını anlamaya büyük katkı sunmasını bekleyebiliriz. Bu aynı zamanda siyaset düşüncesinde realizmin sınırlarını belirlemede ip-uçları verecektir.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümmeller: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- . "Tümmeller Teorisi". *Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker, II:718-35. *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ali Çelebi, Kınalızade. *Ahlâk-ı Alâî*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . "Ahlâk-ı Alâî". Cambridge, MA: Harvard University, Houghton Library, MS Turk 28, 1b-279b <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2256427>.
- . "Ahlâk-ı Alâî". İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, 1b-447b.
- Amin, Wahid. "Qutb al-Din al-Razi and the Problem of Universals: A Fourteenth-Century Critique of Avicenna's Theory of Natural Universals." *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019): 25-58.
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: University Press, 2012.
- Arıcı, Mustakim. "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 31-56.
- Arıcı, Müstakim. "Osmanlı Ulemâsının Siyasal Bilimler Tasavvuru: Taşköprülüzade ve Kaynakları Bağlamında Bir İnceleme". *Taşköprülüzade'de Dil, Ahlâk ve Siyaset*. ed. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer, 1-26. 36. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Boucher, David. "State of Nature". *The Encyclopedia of Political Thought*, 3582-88. John Wiley & Sons, Ltd, 2014. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118474396.wbep0976>.
- Çelebi, Kınalı-Zade Ali. *Ahlâk-ı Alâî: Çeviri Yazı Metin*. ed. Fahri Unan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Dişkaya, Abuzer. "İkinci Makuller Teorisi". *Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker, II:736-56. *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Efendi, Taşköprizade Ahmed. *Şerhu'l-Ahlâk'ül-Adudîyye*. çev. Mustakim Arıcı ve Elzem İçöz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lügatçe-i Felsefe*. ed. Recep Alpyağlı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.

- Ferguson, Kennan. "Silence: A Politics". *Contemporary Political Theory* 2/1 (2003): 49-65.
- Galston, William A. "Realism in Political Theory". *European Journal of Political Theory* 9/4 (2010): 385-411.
- Geuss, Raymond. *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press, 2008.
- Goodfield, Eric. "The One and the Many". *The Encyclopedia of Political Thought*. ed. M. T. Gibbons, 2014. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118474396.wbep0996>.
- Gray, Sean WD. "Towards a Democratic Theory of Silence". *Political Studies*, 71/3 (2021): 815-834 <https://doi.org/10.1177/00323217211043433>.
- Griffel, Frank. "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on Hikma: Fakhr al-Din al-Rāzī's al-Nafs Wa-l-Rūh Wa-Sharh Quwāhumā". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21 (2021): 55-80.
- Hassanzadeh, Navid. "Realism and its limitations for Ibn Khaldūn". *The Journal of North African Studies* 25/4 (2020): 523-44.
- Hirschman, Albert O. *Tutkular ve Çıkarlar Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- İbn Haldūn, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*. ed. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, ve Cüneyt Kaya. çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmed Cevdet Paşa. İstanbul: Klasik, 2008.
- İstanbul, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudîyye*. çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Kâzerûnî, Alâüddin. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudîyye*. çev. Mehmet Demir, Güvenç Şensoy ve Mehmet Aktaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Korkut, Şenol. "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 685-724. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Kömbe, İlker. "İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/44 (2018): 35-60.
- Lâmî'î Çelebi. *Şerefü'l-İnsân*. Editör Sadettin Eğri. C. 2. 2 c. Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 102. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi, YakınDoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2011.
- Leader, Jonathan Maynard, ve Alex Worsnip. "Is There a Distinctively Political Normativity?" *Ethics* 128/4 (2018): 756-87.
- Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti Istulâhât-ı İlmiyye Encümeni. *Kamus-ı Felsefe Istilahatı Mecmu'ası*. ed. Ali Utku ve Nevzat H. Yamk. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Bir Ahlâk Teorisi Çalışması*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- McQueen, Alison. "The Case for Kinship: Classical Realism and Political Realism". *Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice*. ed. Matt Sleat, 243-69. New York: Columbia University Press, 2018.
- Okumuş, Ahmet. "İslâm Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?" *İslâm Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak, 361-84. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- O'Neill, Onora. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pîr Mehmed, Azmî. *Enîsü'l-Ârifîn [1566]*. ed. Fatih Koyuncu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Rossi, Enzo, ve Matt Sleat. "Realism in Normative Political Theory". *Philosophy Compass* 9/10 (2014): 689-701.
- Sariyannis, Marinos. "Political Philosophy' and the Moralism Tradition". *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, 63-98. Leiden: Brill, 2018.
- Shafir, Nir. "Moral Revolutions: The Politics of Piety in the Ottoman Empire Reimagined". *Comparative Studies in Society and History* 61/3 (2019): 595-623.
- Sleat, Matt (ed.). *Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice*. Columbia University Press, 2018.
- Somos, Mark ve Anne Peters (ed.). *The State of Nature: Histories of an Idea*. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- Syros, Vasileios. "Shadows in Heaven and Clouds on Earth: The Emergence of Social Life and Political Authority in the Early Modern Islamic Empires". *Viator* 43/2 (2012): 377-406.
- Türker, Ömer ve Kübra Bilgin Tiryaki (ed.). *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Westphal, Manon, & Ulrich Willems. "Doing Realist Political Theory: Introduction". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26/3 (2023): 319-34.
- Williams, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, 2009.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton University Press, 2018.
- Zagzebski, Linda. *Exemplarist Moral Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017.