

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ERRİN KURTOĞLU İSLÂM
DÜŞÜNÇESİNİN
SİYASAL UFKU



İ L E T İ Ş İ M

ZERRİN KURTOĞLU
İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku

ZERRİN KURTOĞLU Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Yüksek lisansını ve doktorasını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda yaptı. Halen aynı bölümde öğretim üyesi. Diğer kitapları: *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınevi, Ankara, 1992.

İletişim Yayınları' 578 • Politika Dizisi 31

ISBN-13: 978-975-470-740-3

© 1999 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 1999, İstanbul

2. BASKI 2007, İstanbul

DIZI KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ İbn Rüşd'ün *Tahafatü't-Tahafüt* adlı yapıtının
ikinci sayfası ile Süheyl Ünver'in
temsili Farabi minyatüründen kolaj

KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Zerrin Kurtoglu

MONTAJ Şahin Eyilmez

BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ZERRİN KURTOĞLU

İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku

Siyaset Sorunu Açısından
Din-Felsefe İlişkileri



i l e t i ş i m

*Geçmiş bir metindir.
Bugün ise büyük ölçüde onun yorumu...*

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9
Başlarken.....	13
BİRİNCİ BÖLÜM	
Din-Felsefe Çatışması	19
“Felsefenin Tanrı’ya Gizli İsyanı”.....	19
Siyasal Felsefe/Siyasal Teoloji.....	51
İslâm’ın Özüne İlişkin Tartışmalar.....	59
İKİNCİ BÖLÜM	
Din-Siyaset-Felsefe İlişkilerinin İslâm Dünyasındaki Kavramsal Tezahürleri	81
Din ve Felsefenin Siyasal Zemini.....	81
İslâm Siyasal Felsefesi.....	85
İslâm Filozofunun Siyasal Ufku: İnsanî Bilgelik.....	89
Filozofun Toplumla Diyalogu: Farabi.....	93
Filozofun Metafizik Sığınağı: İbni Bacce.....	156
İnsanî Bilgeliğin ‘Yasal’ Statüsü: İbni Rüşd.....	183
İslâm Siyasal Teolojisi.....	207
İslâmî Devlet Idealinden ‘Siyasal İslâm’ İdeolojisine... ..	211
‘Dinsel’ Bir Bilim Olarak Siyaset: Gazali.....	216
‘Dinsel’ Bir Yükümlülük Olarak Siyaset: İbni Teymiye.....	234

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<i>Siyaset Biliminin Kavrayış Modeli</i>	247
---	-----

Siyasal Sorunun Bilimsel Çözümü: İbni Haldun	250
---	-----

SONUÇ YERİNE

<i>Vahiy-İktidar-Akıl</i>	275
--	-----

Bir Yönetim Oyunu Olarak Siyaset	277
---	-----

Siyasal Deneyime Sundukları Olanaklar Bakımından Din ve Felsefe	285
--	-----

Kaynakça	291
-----------------------	-----

ÖNSÖZ

1986 yılında, bir yandan, halen danışmanım olan Ahmet Arslan'ın İslâm dünyası ile kurduğu felsefi-kültürel diyalogun bende yarattığı entellektüel heyecanla; öte yandan hocam Tülin Bumin'in ısrarlı teşvikleriyle, çalışmak istediğim alanı İslâm felsefesi olarak belirlediğimde, İslâm mühürlü ama Batılı kimlik kartı taşıyan bir birey olarak amacım, içinde yaşadığım toplumu, kültürel bakımdan sahip olduğu zenginlik ve zaafıyla kavramaktı. Bu amaçla yola çıkınca, gerek amacın kendi siyasal içeriğinden dolayı ve gerekse 'İslâm'ın yeniden canlanması olarak' adlandırılan "canlanışın" taşıdığı siyasal vurgudan dolayı, İslâm'ı, siyasal-felsefi bir soru yağmuruna tutmak kaçınılmazdı. Doğrusu, son yıllarda, dinin *mit-o-lojik* karakterinin, ona verdiği düşünülen kutsal akılsallık formundan hareketle, 'İslâm' kavramının kendisine işaret ettiği gerçekliğin, 'dinsel' olmaktan çok, 'siyasal' bir gerçeklik haline getirilmiş olması olgusundan dolayı da, çağının *tanığı* olan ve İslâm'la ister bir din olarak, isterse bir kültür olarak, entellektüel-felsefi bir diyaloga girmeyi amaçlayan her insanın, en azından araştırma serüveninin başında -ve hiç değilse- kendisine sorması gereken bir soru, ister istemez düşünce evrenimize girmiş bulunmaktaydı: Genel olarak dinin, özel olarak da İslâm dininin siyasetle ilişkisi nedir/ne olmalıdır? Bu çalışmada, işte bu soru-

nun peşine düşerek, sevgili hocalarımın bana kazandırdığı erdemlerden yalnızca biri olan kavramsallaştırma sanatının yardımıyla, sorularımı, doğrudan doğruya, bugünün, kendisinin bir yorumu olduğunu düşündüğüm metne, geçmişe, ama bu metnin özellikle benim ilgili olduğum entellektüel ifadelerine yöneltmeye çalıştım. Elbette, benim çalışmam, bu sorudan hareketle yapılan ilk çalışma olmadığı gibi, son çalışma da olmayacaktır. Hatta şunu da açık yüreklilikle ifade etmeliyim ki, bu araştırma girişimi, benim, bu konudaki, entellektüel faaliyetimin tamamlanışının değil, bilakis henüz başladığının bir ifadesidir. Zira, kişisel olarak, önce geriye doğru katedilmesi gereken uzun bir sorular-cevaplar tünelinin, henüz başında olduğumu -ve de olduğumuzu- düşündüğümü itiraf etmeliyim.

İslâm dünyasının entellektüel labirentinde sorularıma cevap ararken, bana refakat eden bazı insanlar var ki, entellektüel ve duygusal olarak onlara daima borçlu kalacağım. Öncelikle, öğrencisi olmaktan dolayı kendimi şanslı saydığım, doğrudan ve dolaylı katkılarıyla çalışmamı yönlendiren, ama daha da önce, bir İslâm felsefecisinin, kendi kültürünü kavramaya/kavramsallaştırmaya çalışan bir entellektüelin, hemen yanı başımdaki canlı modelini oluşturarak, labirentte yönümü belirlememe yardımcı olan sevgili danışmanım, hocam *Ahmet Arslan*; yine, özellikle, İslâm felsefesine ilişkin siyasal bir çalışmayı tercih etmem yönünde beni cesaretlendiren ve bu çalışmanın taslağının oluşmasında bizzat, çalışmanın bu son şeklinde de, kendisinden bütün öğrendiklerim vasıtasıyla dolaylı olarak hep yanımda bulduğum sevgili hocam *Tülin Bumin*; ve 'şeytanın avukatı', entellektüel katkıları ve dostluğuyla mesafeleri hükümsüz kılan sevgili dostum ve meslektaşım *Nilgün Toker*; ve bu çalışmanın başından sonuna kadar entellektüel olarak bana refakat eden, çalıştığım konuda, kendisiyle diyaloga girebildiğim nadir insanlardan, sevgili arkadaşım ve meslektaşım *Mehmet Kuyurtar*; ve vicdanımın susturulamayan sesi sevgili dost *Kırami Kılınç*; ve yanımda görmekten mutluluk duyduğum, sevgili dost insan *Sezen Zeytinoğlu*; ve de olağanüstü duyarlılıkları, koşulsuzlukları ve destekleriyle sevgili aile bireylerim -annem,

babam, kardeşlerim ve yeğenlerim-.... Sizler, hepiniz, benim en zor ve en coşkulu anlarımın büyülü isimlerisiniz... Sizler olmasaydınız, bu çalışma, muhtemelen, bu çalışma olmazdı. İyi ki varsınız... Ve burada adını anmadığım diğerleri, teşekkürler...

1995/İZMİR

NOTLAR VE KISALTMALAR

Burada, çalışmamla ilgili birkaç teknik konuyu not etmem gerekiyor. Bu çalışmada, siyasal öğretilerini incelediğim filozof ve düşünürlerin eserlerinden birçoğunun Arapça basımlarına ulaşabildim. İngilizce ve Türkçe basımları da mevcut olanları karşılaştırarak çevirdim ve zaman zaman Arapça'larından takip ederek, Türkçe çevirilerden doğrudan yararlandım. Zikrettiğim *Kur'an* ayetlerini, yine Arapça'sını esas alarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkçe çevirisinden aldım.

Aşağıda adını zikrettiğim eserler, ilk kullanımları hariç, bu çalışma boyunca kısaltılmış halleriyle kullanıldı.

KISALTMALAR

PAW	Persecution and The Art of Writing
WIPP	What is Political Philosophy
HPP	History of Political Philosophy
NRH	Natural Right and History
RCPP	The Rebirth of Classical Political Philosophy
MPP	Medieval Political Philosophy
PTMI	Political Thought in Medieval Islam
TT	Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)
TF	Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)
Arp.	Arapça
Tr.	Türkçe çevirisi
d.n.	Dip not
A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
B.k.z.:	Bakınız
a.b.ç.	Altını ben çizdim
s.a.	Sayfalar arasında

BAŞLARKEN...

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, modern kültür ve Hristiyanlık arasında arabuluculuk yapmak üzere, Protestan ve Katolik teologlar tarafından üretilen liberal ve neo-ortodoks çözümlerin, modern kültürün krizini açıklamakta yetersiz kalışı, XX. yüzyılın son yarısının, adeta bir teolojiler resmi geçidine tanık olmasına yol açmıştır. Yaşanan radikal değer ve anlam krizini, Hristiyan çözümlerle aşma girişiminden çok, modern kültürün temellerinden biri olan Hristiyanlığın bizzat kendisinin sorgulama konusu yapıldığı girişimler olarak üretilen, “Tanrı öldü” teolojileri, “evrensel-tarihsel” teolojiler, “hermeneutik” teolojiler, “siyasal” teolojiler, “narratif” teolojiler, “liberasyon” teolojileri vs., modern kültürel krizde dinin rolünü ve etkisini araştırmaya yönelmişlerdir.

Hristiyan dünyasında, modernitenin krizinden hareketle, dini yeni bir temelde kavramaya yönelik olarak bu gelişmeler yaşanırken, çağdaş İslâm teologlarının en azından bir kısmı, krizin çözümünü bulmuşlardı bile: İslâm. Kendilerini, siyasal İslâm geleneğine bağlayan bu teologlar, etkisini, ‘Batının yörüngesine girmiş’ İslâm ülkelerinde de duyuran krizin tek çözümü olarak İslâm devletini önerirken, İslâm’ın din ve devlet arasında sıkı ve zorunlu bir ilişkiyi talep ettiği varsayımına dayanmaktaydılar. Bu

varsayım, modern dünyanın hem siyasal problemlerinin, hem de değer ve anlam problemlerinin biricik çözümü olarak sunuluyordu. Çağdaş İslâm siyasal teolojileri, radikal, fundamentalist söylemler olarak, modernitenin aklına ve siyasal-ahlaksal normlarına meydan okuyor ve Tanrı adına iktidarı talep ediyordu.

Çağdaş İslâm teolojilerinin akla ve siyasal-ahlaksal normlara meydan okumasının referans noktasında, İslâm'ın tarihsel pratiği yer almaktadır. Tıpkı ortaçağ İslâm dünyasında olduğu gibi, çağdaş İslâm dünyasında da, din, siyasal bir söylemin konusu olarak, kendisine siyasal bir alan yaratmaya çalışmaktadır. Dahası, din ve siyaset arasında böyle doğrudan bir ilişki tesis etmenin, dinsel bilimler dışındaki etkinlik alanlarının, daha da kötüsü siyasetin bizzat kendisinin otonom varlığını tehdit eden boyutunda, modern bireyin siyasal düşünce evrenine bir Ortaçağ hayaleti olarak dalması, Ortaçağ İslâm siyasal düşünce geleneğine ilişkin hafızamızı yeniden canlandırma ihtiyacına yol açmıştır. İşte bu ihtiyaç, Ortaçağ İslâm dünyasındaki din-felsefe ilişkilerini siyaset sorunu açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın eksenini oluşturmuştur.

Din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkilerin felsefi bir sorgulamanın konusu yapılmasını mümkün kılan problemler alanı, kaynağını din ve felsefe arasındaki teolojik-metafizik gerilimin bizzat kendisinde bulmaktadır. Ancak, bu iki etkinlik tarzının teorik düzeydeki çelişkilerinin pratik yaşama düşen siyasal gölgeleri, teolojik-metafizik sorunun siyasal karakterini de açığa çıkarmaktadır. Böylece siyaset, din ve felsefe arasındaki gerilimi arttıran bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, özellikle İslâm ve Yahudi filozofları için din ve felsefe arasındaki karşıtlığın, kendisi içinde telif edilebileceği ortak zemin de yine siyaset olmuştur. Araştırmamız, bu nedenle, din-felsefe-siyaset üçlüsünün ilişkilerini serimlemeye ve ortaya çıkan tabloda İslâm siyaset felsefesinin yerini ve önemini belirlemeye yönelik olacaktır.

Ortaçağ İslâm düşüncesinin temel gerilimini oluşturan din-felsefe çatışmasının çözülme noktasının siyaset oluşu, ilgimizi bu çatışmanın teolojik-metafizik karakterinden siyasal karak-

terine yöneltmemize imkân vermektedir. Söz konusu çatışmanın metafizik nedenlerini konu alan pek çok çalışmanın bize gösterdiği şudur ki, din-felsefe veya vahiy-akıl çatışmasının görünürdeki nedenleri metafiziksel olmakla beraber, bütün metafizik spekülasyonların gerisinde sorgulanmayı bekleyen siyasal bir ard-alanın varlığı kendini duyurmaktadır. Gerek dinsel gerekse felsefi düşünce tarafından, toplumu hakiki mutluluğa taşıyacak bir değerler alanı olarak kendisine işaret edilen siyasal alanın, din ve felsefe arasındaki çatışmanın bizzat kendisinde ve bu çatışmanın, felâsife tarafından önerilen çözümünde oynadığı rolün hiç de tesadüfi olmadığı düşüncesi ve bu düşüncenin tarihsel ve kuramsal argümanlarını oluşturacak olan, ortaçağ İslâm dünyasındaki dinsel ve felsefi tezhürlerin varlığı, hem dini hem de felsefeyi, siyasal bir ışık altında tekrar okumamızı mümkün kıldı.

Ortaçağ İslâm dünyasında, Yunan tarzında felsefe yapma iddiasıyla ortaya çıkan filozofun yüzyüze geldiği tablonun en aslı ögesi vahiy ve bu vahyin vesayeti altında tesis edilmiş insansal yaşam alanlarını örten bir “düşünümezlikler” perdesiydi. Yunan tarzında felsefe yapma iddiası, her şeyden önce, *insanî bilgeliğin kılavuzluğunda* gerçekleşecek erdemli ve mutlu bir yaşam tesis edebilme imkanına yer açmak demektir ve bu, ilahi bilgelikle kutsandığını düşünen bir toplumda tehlikeli bir girişimdi. Zira filozofun, insansal yaşam alanlarının (siyaset, ahlâk, hukuk vb.) biçimlendirilmesi ve hakikatin, siyasal yaşama hedef gösterilen hakiki mutluluğun elde edilmesi için insanî bilgeliğin tek başına yeterli olduğu anlamına gelen iddiası, doğrudan doğruya vahyin değilse bile, vahyin vesayeti altındaki insansal varoluş alanlarının sorgulanmasına, düşünümezlikler perdesinin yırtılmasına ve nihayetinde insanın, kendi yaşamının aktörü ve yönetmeni olarak kavranmasına yol açacak bir sürecin startını veren bir girişimdi.

Filozofun İslâm dünyasında karşı karşıya kaldığı bu tehlikeli tablo, teologların ve fâkihlerin, felsefi aklın gayrı-islamî dolayısıyla da gayrı-meşru olduğuna dair “fetva”larıyla, giderek, daha tehlikeli bir ayrıntının, tablonun neredeyse tamamına

damgasını vurmasıyla sonuçlandı. İslâmî yaşam tarzının, ah-laksal, hukuksal, siyasal vb. bütün insansal alanlarda tesisine yönelen Şeriat, artık, bir *hakemlik* kurumu olmanın ötesinde, bir *tahakküm* merkezi olmaya adaydı.

Dinin, filozofun ufkuna siyasal bir fenomen olarak girmesi-ne neden olan bu tabloda insanî bilgeliğe yer yoktur. Oysa filo-zofun, Ortaçağ İslâm toplumunu resmeden t(d)insel- siyasal toplum tablosunda kendi meşguliyetine bir yer açabilmesinin koşulu, insanî bilgeliğin kabulüdür. İşte bu nedenledir ki, İslâm dünyasında felsefe yapmaya çalışan filozofun ilk girişimi, akıl ve vahiy arasında bir çatışma olmadığını ilan ederek, felse-feyi İlahi Yasa'nın mahkemesi önünde meşrulaştırmaya çalış-mak olmuştur. Felsefenin teorik olarak zaferiyle ancak pratik ve tarihsel olarak reddiyle sonuçlanan bu meşrulaştırma çaba-sında dikkati çeken, filozofun, dinin siyasallığını kabul etmesi-ne rağmen ve üstelik tam da bu kabulden hareketle, siyasetin tek kurucu ilkesinin insanî bilgelik olacağını ilan etmesidir. İş-te bu çalışmanın konusunu, insanî bilgeliğin bu teorik zaferi-nin, insansal-siyasal yaşama sunduğu olanaklar oluşturacaktır.

Böyle bir çalışmayı yapabilmemiz için, önümüzde iki seçe-nek vardı: Ya, filozofları, kendi çağlarının entellektüel figürleri olarak ele alıp, onların siyasal öğretilerini, doğrudan doğruya kendi çağları bakımından inceleyecektik; ya da onları, bizim kendi çağımıza davet ederek, onlarla, burada ve şimdi siyasal bir diyaloga girmeye çalışacaktık. Kuşkusuz, Ortaçağ İslâm si-yasal düşüncesi başlığı altına sokulabilecek bütün düşünürle-rin, siyasal öğretilerini biçimlendirirken kendisinden hareket ettikleri kültürel zemin, onları kendi çağlarının tarihsel ve kül-türel koşullarında değerlendirebilmenin tek yolu... Özel olarak, 'eski' düşünürlerin kendi çağları için ifade ettikleri anlamı so-ruşturan bir araştırmacı için bu yola girmek kaçınılmaz görü-nüyor... Ancak benim girişiminin ufkunda, 'eski'lerin, bugün benim yaşadığım çağın gerçeklikleri bakımından ne ifade ettik-leri ya da edebilecekleri sorusu durmaktaydı ve doğrusu, 'es-ki'lerin, tarihin belli bir anında sıkışıp kalmış sessizliklerini bozmanın, onları bugüne davet etmenin riskleri de yok değildi.

Her şeyden önce, böyle bir davetin tam yerine ulaşmasını sağlayacak medyumlara ihtiyacım vardı. Okuyucularımı, 'eski' filozofların metinlerinin satır aralarını okuyarak, onlardaki gizli şifreleri çözmeye kışkırtan çağdaş bir medyum, bir *entel-lektüel* avcısı olan L. Strauss'a başvurmamın nedeni işte bu ihtiyacı. Ama Strauss'la girdiğim labirentte, 'eski'ler, yalnızca kendi çağlarının değil, neredeyse bütün çağların koşullarına yabancı birer figür olarak durmaktaydılar. Böyle bir kavrayışın kendisi, onları bugüne değil, tarih-ötesi, toplum ötesi bilinmedik mekanlara davet etmek olacaktı. Oysa benim amacım bu değildi. Bu durumda, eski filozofları, doğrudan doğruya kendi çağlarında kavrayan, hatta orada da bırakan bir başka medyum, E.I.J. Rosenthal'i yardıma çağırarak, Strauss'un son tahlilde filozof ve kültür arasındaki bağlantıyı kopartan ve aslında a-politik olan bakış açısının yaratabileceği handikaplardan kurtulmayı ve filozofla kültürel bir atmosferde diyaloga girebilmeyi amaçladım. Ama aslında sonuç olarak bu her iki çağdaş medyum da, bu çalışmanın hedeflediği sorgulamanın ana ekseninde kendileriyle tartışılan temel figürler olmuşlardır. Bununla söylemek istediğim, kuşkusuz bana açmış oldukları kapılarla, çalışmamın kendi gerçek yolunu bulmasına yardımcı olan bu iki figürün, yalnızca *medyum* oldukları, yoksa bu çalışmanın gerçekleştirmeye çalıştığı "eskilerin bir yeniden okunması" girişiminin sahibi olmadıklarıdır.

İşte böyle bir yeniden okuma girişiminin ifadesi olan bu çalışmada, öncelikle din, siyaset ve felsefe arasındaki ilişkilerin tarihsel görünümlerine yer verdik. Verdik ki, din-felsefe ilişkisinin İslâm dünyasındaki özel konumunu, diğerlerinden ayır-dedebilelim. Burada özel olarak göstermeye çalıştığımız şey, din ve felsefe arasındaki çelişkinin, din ve siyaset arasındaki ilişkiye bağlı olarak farklı görünümlere sahip olmasıydı. Yine, bu bölümde, İslâm dünyasında ortaya çıkan iki farklı siyaset anlayışını birbirinden ayırarak, din-felsefe çatışmasını, siyasal teoloji ve siyasal felsefenin kavramlarıyla okuyacağımıza dair ipuçlarını verdik. Ayrıca, din-felsefe çatışması derken, dinle kastettiğimizin ne olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla, İs-

lâm'ın özü sorununu, çağdaş yorumcularla tartışmaya çalıştık.

Din ve felsefe arasındaki çatışmanın, siyasal teolog ve siyasal filozof tarafından sunulan siyasal karakterini ve dinden kastettiğimizin, halk tarafından hayat verilen popüler din değil, ulema tarafından iktidara koşulan resmi din olduğunu belirledikten sonra, ikinci bölümde artık, filozoflar ve teologlar özelindeki tartışmamıza geçebiliriz.

İki ana başlık altında topladığımız ikinci bölümde, öncelikle İslâm filozoflarının siyasal öğretilerini, filozof-toplum ilişkisi bağlamında sorgulamaya çalıştık. Bu amaçla seçtiğimiz üç filozof, Farabi, İbni Bacce ve İbni Rüşd, esas olarak bir aynı felsefe çizgisinin ama üç ayrı durağını oluşturuyordu. Ardından İslâm siyasal teologlarının siyasal öğretilerini konu edindik. Seçtiğimiz iki siyasal teolog, Gazali ve İbni Teymiye, temelde bir aynı idealin, islamî devlet idealinin teorisyenleri olmaları bakımından aynı zeminde yer almakla birlikte, aynı zamanda biri 'bâtın'ı diğeri 'zâhir'i esas alan iki farklı din kavrayışının temsilcileriydiler. Açıktır ki bu özsel farklılık, onların siyasal öğretilerine de yansımaktadır.

Siyasal filozofların ve siyasal teologların öğretilerini tartışırken karşımıza çıkan temel siyasal sorun, siyasetin araçsal kavranılışı sorunuydu. Bu nedenle, İslâm dünyasında, siyasetin, kendinde, otonom bir varlık olarak kavranılabileceği bir başka etkinlik alanının, siyasal bilimin sınırlarına dayandık. İslâm dünyasında siyasal bilim olarak adlandırılacak tek örneğin İbni Haldun tarafından kurulmuş oluşu, bizi, onun kendi bilimsel çözümünü sorgulamaya yöneltti. Sorgulamamız sırasında gördük ki, İbni Haldun'un bilimsel çözümünde siyasal sorun, bu kez de içeriksiz bir insan kavrayışı formunda karşımıza çıkmıştır.

Bütün bu bölümler boyunca gerek filozoflarla, gerekse teologlarla modern bir diyaloga girmeye çalıştık. Filozoflar ve teologlar özelinde karşılaştığımız sorunları, ileriye ertelemeyen, ortaya çıktıkları yerlerde tartışmaya özen gösterdik. Ancak, çalışmamızın en temeldeki sorgulaması olan din-siyaset-felsefe ilişkilerinin kendisinden kaynaklanan sorunlar, sonuç yerine tartışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM

Din-Felsefe Çatışması

“Felsefenin Tanrı’ya Gizli İsyanı”

Din ve felsefe arasındaki gerilimin felsefe tarihi boyunca serimlenen görünümlerine şöyle bir gözattığımızda, karşımıza çıkacak tablonun hemen dikkati çeken yanı, bu gerilimin, bir yandan ortaya çıktığı zaman ve mekandaki din ve felsefe anlayışlarına, bir yandan da din ve siyaset arasındaki ilişkiye bağlı olarak şiddeti farklılaşmakla birlikte, genellikle bir çatışma formu taşıyor olmasıdır. Daha M.Ö. IV. yüzyılda, Antik Yunan’da, ‘*mitostan logosa* geçiş’ olarak adlandırılan ilk karşılaşmalarından itibaren, din ve felsefenin ilişkisi, yüzyılımızda bile henüz aşılamamış olan bir gerilim hattı boyunca -bir ucu ilahi olanı, diğer ucu ise insanî olanı esas alan bir gerilim hattı boyunca- değişik görünümelerde ama hep *telif edilmesi gereken* iki karşıt alanın, hatta iki karşıt otoritenin ilişkisi olarak ortaya çıkmıştır. Diyebiliriz ki, din-felsefe çatışmasının daha ilk bakışta tesbit edilebilecek nedenlerinden biri, din ve felsefenin yukarıda sözünü ettiğimiz -en basit formlarındaki- ilk karşılaşmalarında, insanın Olimposlu tanrıların kaprislerinin kurbanı olmaya karşı attığı ilk adımın, kendi eylemlerinin, dahası kendi düşüncelerinin öznesi olma yolunda, kendisine, dünyaya ve giderek tanrılara

karşı duyduğu hayretin ve veri olana karşı bir soru olan felsefi düşünüşünün, sorgulayıcı, eleştirel ve rasyonel karakteridir. Felsefenin tanrılara karşı bu gizli isyanının ilk kurbanının, site-nin gençlerini tanrılara karşı ayartmakla suçlanan Sokrates olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Çünkü amacı, 'Ze-us'un mağarası'nı felsefenin ışığıyla doldurmak olan Sokrates, İlahi Yasalar tarafından yönetilen, dolayısıyla yasaları tartışma-nın yasak olduğu bir toplumda, gençlerin yanında ve üstelik gençlerle yasaları tartışmıştır. Yine de Sokrates'le birlikte ilgisi-ni pratik alana, polise yönelten felsefe -sitede yaşayanların tanrı değil insan olması, tanrıların insanın pratik yaşamıyla ilgilen-memesi, dolayısıyla dinin, toplumsal yaşamın düzenleyici ilke-si olmaması nedeniyle- klasik Yunanda dinle açık bir çatışmaya girmemiş ve pratik-insanî yaşamla girdiği siyasal ilişki, onu, toplum ve din nezdinde açık bir hedef olmaktan korumuştur.

Geleneksel ve ilahi otoriteye karşıt olarak, gerçekliğin doğal ve rasyonel açıklamasını talep eden felsefenin, Antik dönemde kazanmış olduğu saygınlık, Milattan sonraki ilk yüzyıllardan itibaren sarsılmaya başlamış; siyasal-kültürel çözümlerin be-raberinde getirdiği moral, sosyal ve entellektüel karışıklık, şüpheciliğin, bilinemezliğin mistisizmin ve nihayet irrasyo-nalizmin araladığı dinsel kapısının, Hristiyanlık'la birlikte sonuna kadar açılmasına neden olmuş ve felsefe bu kapıdan ancak bu yeni, mutlak otoritenin ihtiyaç duyduğu ve izin ver-diği ölçüde girebilmiştir. Bu kez felsefe Tanrı'nın ışığıyla dona-tılacaktır. Bu, ontolojik bir problemle yola çıkan ve bu proble-me eşlik eden kozmolojik ve epistemolojik problemleri de ko-nu edinen felsefenin, giderek siyasal, etik ve şimdi de dinsel bir vurgu taşıması anlamına gelmektedir. Düşünce tarihindeki yolculuğunu tanrılara karşı gizli bir isyanla başlatan felsefe, Hristiyan dininin 'dünyevi' zaferiyle birlikte, insanın, yaşamı-nı kendisi uyarınca düzenleyeceği anlam ilkesini, insandan ge-ri alıp, tanrıya, ama bu kez mutlak güce sahip olan Tek Tan-rı'ya iade etmek gibi bir ikilemle karşı karşıyaydı. Üstelik bu, yalnızca insanın tinsel otonomisinin değil, aynı zamanda fel-sefenin otonomisinin de yok oluşu demektir.

Yüzyıllar boyunca bilgelik sevgisini baştacı etmiş olan felsefenin karşısında artık, tanınması ve kendisine yer açması gereken yeni bir evren ve tanrı tasarımı ve bu tasarımın kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğu *vahiy* gibi, her şeyi, bütün zihinsel faaliyetleri masseden ve aklın ilahi hakikat karşısında yetersizliğini ilan eden güçlü bir rakip bulunmaktaydı. Üstelik bu rakip, Tanrı'nın göksel imparatorluğunun yeryüzündeki temsilcisi olan ve her türden insanî etkinlik alanında son sözü söyleyen, tanrısal ve mutlak bir güçle donatılmış Kilise gibi bir kuruma sahipti. Hristiyan Ortaçağı boyunca, Tanrı'nın mutlak hakimiyetini, kendi mutlak hakimiyeti olarak tesis eden Kilise, kendisine yönelebilecek her türlü soru ve eleştiriden muaf olmasının yanı sıra, kendi öğretisi dışındaki farklı yorum ve düşünceleri sapkın ilan ederek mahkûm etme yetkisine sahipti (ve bu yetkiyi kullanmakta hiç tereddüt etmiyordu). Öyle ki tam da bu noktadan hareketle ve kilise-devlet ayırımına rağmen, özel alanı temsil eden İsa figürünün, kamusal alanı temsil eden Kilise karşısında, bir süre için, adeta gerilediği bile söylenebilir. Kuşkusuz bu iddianın kendisi de tartışmaya açıktır. Ancak kendimizi bu tartışmadan muaf tutarak, konumuz açısından asıl vurgumuzun Kilisenin tartışılmaz otoritesi üzerine olduğunu belirtmekle yetinelim.

Şimdi sormamız gereken soru, felsefenin, kendisini Yahudi geleneğine bağlayan, ancak, bu bağı ifade edecek biçimde 'Yeni Ahit' olarak adlandırdığı *İncil*'de, 'Eski Ahit' *Tevrat*'tan farklı olarak evrensel bir mesaja sahip olan ve merkezinde Tanrı-insan İsa'nın şahsiyeti bulunan Hristiyan dininin dramatik evren tasarımından hareketle ortaya çıkan bu yeni sosyo-kültürel gerçeklik karşısındaki statüsünün ne olacağıdır. Aslında bu soruya verilebilecek tek bir cevap yoktur. Çünkü daha Hristiyanlığın henüz bir öğreti formu kazanmamış olduğu patristik dönemde, Kilise babalarının felsefeye karşı tavrı farklılık göstermektedir. Ancak felsefeyi, dolayısıyla aklı bütünüyle reddetmekle, onu Kilisenin himayesine almak arasında değişen çeşitli tavırlarda ortak olan vurgu, felsefenin, dolayısıyla aklın otonom bir varlık alanının olamayacağıdır. Çünkü Kilise baba-

ları için, dinsel hakikatlerle karşılaştırıldığında felsefi hakikatler, Tanrı sevgisiyle karşılaştırıldığında bilgelik sevgisi, imanla karşılaştırıldığında akıl, kendileri bakımından değil, yalnızca tanrısal vahiyle ilişkileri bakımından anlam ve gerçeklik kazanan, ikinci dereceden bir varoluşa sahiptirler. Böylece ayrıntıya girmeksizin, felsefeyle Hristiyan dininin ilk karşılaşmalarında, felsefenin varlık tarzını değilse bile varlığını sürdürebilmesi karşılığında üstlendiği misyonun, tanrısal hakikatlerin ifşa edildiği vahyin, yine vahyin (daha doğrusu yetkisini ve gücünü vahiyden 'alan' Kilisenin) çezeceği sınırlar içinde kavramsallaştırılması olacağını söyleyebiliriz. Felsefenin, felsefe olmak bakımından öteden beri zaten üstlendiği bu 'entellektüel sorumluluk' (kültürün kavramsallaştırılması), bu kez kendisine dayatılan bir *misyon* olarak karşısında durmaktadır. Böylece *teolojiye bir giriş* olarak felsefe, tam da bu nedenle, Ortaçağ Hristiyan dünyasında *meşru* bir zeminde varlığını sürdürebilmiş ve dinin hizmetçisi olmağından, yine dinin kendisine tanıdığı bu meşruluk zeminine dayanarak kurtulmuştur. Hristiyan dünyasında din ve felsefenin uyumunu iddia edenler filozoflar değil, bizzat Kilise babaları yani teologlardır. Oysa daha sonra ayrıntılı olarak ele alıp işleyeceğimiz İslâm dünyasında, din ve felsefenin uyumu iddiası ve talebi *teologa* değil *filozofa* aittir. Patristik dönem Hristiyan teolojisi, özellikle Augustinus'un öğretisinde, Plotinos'un, aklın tinsel gerçekliğe ulaşmada bir basamak olduğuna ilişkin görüşünü temel alarak, akla, dinsel yaşantıya geçmede bir basamak olarak değer vermiştir. Yine ayrıntıya girmeksizin diyebiliriz ki, Hristiyan skolastiğinde ve özel olarak da Aquinolu Thomas'da, akıl, dolayısıyla felsefe, kendisine başlangıçta tanınan meşruluk sınırlarını bir hayli genişleterek, teolojiye devretmiş olduğu sorumluluklarını yavaş yavaş geri almaya, kendisine empoze edilen teolojik yorumlardan kurtulmaya başlamıştır.

Şimdi çok genel olarak, felsefenin Hristiyan Ortaçağındaki macerasını serimlemeye çalıştığımız yukarıdaki tablodan, felsefenin Hristiyan teolojisiyle ilişkisinin bir uyum ilişkisi olduğuna dair bir sonuç çıkartmak mümkün müdür? Sorunun cevabı, ce-

vaplayanın felsefeden ne anladığına bağlı olarak değişecektir. Eğer felsefeden anlaşılan, salt akılsal bir düşünme edimi, kendisini akla dayanarak temellendiren bir önermeler bütünüyse, evet, sözü edilen dönemde din ve felsefenin uyumundan bahsedilebilir. Ya da eğer, daha önce de değindiğimiz gibi, felsefeden kendi çağının kültürünü kavramsallaştırma çabası anlaşılıyorsa, böyle bir uyumdan söz etmek yine mümkündür. Ancak eğer felsefe, kuşkusuz yukarıdaki iki tanımı da içeren ama özünde, doğal ve rasyonel olandan hareketle -ki bu, aklın kendine koyduğu tek sınır ve kendisine dayandığı tek meşru zemindir- veri olan gerçekliğin -ontolojik, teolojik, siyasal, etik, v.b. gibi- istisnasız her parçasına yöneltilen *özgür bir sorgulama* olan bir düşünce etkinliğiye, yukarıda serimlenen tabloda, din ve felsefenin bir uyumundan değil, olsa olsa felsefenin dine *uydurulmasından* söz edilebilecektir. 'Hakikat araştırması' olarak felsefe, 'hakikatin' rasyonel bir araştırmaya gerek kalmayacak bir şekilde, bizzat hakikatin kendisi tarafından, yani Tanrı tarafından ifşa edildiği durumda, soru sormak ya da cevap vermek yerine, zaten verilmiş olan cevapların, akıl tarafından da kabul edilebilir, daha doğrusu teyid edilebilir bir formda tekrarlanmasından ibaret olacaktır. *Dine Karşı Düşünce Tarihi*'nin yazarı Albert Bayet'nin, 'dine karşı düşünür' sütununa yerleştirdiği filozof, onun deyişyle,

"her türlü sorunu tartışmaya hakkı olan adamdır; o bu hakkı kullanırken hiçbir engel veya kısıtlama olmayacaktır."¹

İnanan kişinin (müminin) de araştırma hakkı olduğunu belirten Bayet, müminin bu hakkının sadece bazı alanlarda geçerli olduğuna dikkat çekmektedir.

"Bir Tanrının konuşmadığı, bir kilisenin ilkelerini belirtmediği alanlarda mümin kişi de düşüncesini rahatça geliştirebilir ama Göksel Esin (Tanrısal Vahiy) doğrularının eşğine gelir gelmez eğilmek zorundadır."²

1 A.Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. Ccmal Süreya, Broy Yyn., 1991, s. 6.

2 A.g.c., s.6, (parantez bana ait).

İşte Hristiyan Ortaçağında filozofun durumu, tam da tanrısal hakikatler karşısında eğilmek zorunda kalan müminin durumu gibidir. Yani filozofun giymek zorunda kaldığı teolog cübbesi, onun araştırmasının da sınırlarını belirleyecektir.

Buraya kadar gerilimin nedenleri üstüne tartışmaksızın, din-felsefe geriliminin tarihsel görünümlerinden ikisini -Antik Yunan ve Hristiyanlık- kalın çizgilerle serimlemeye çalıştık. Ortaya çıkan tablodan hareketle diyebiliriz ki, felsefenin dinle ilişkisi, her iki toplumda da -şiddeti farklılaşmakla birlikte- bir çatışma ilişkisi olmuştur. Ancak felsefenin dinle en şiddetli kavgası, yine İbrahim geleneğinden gelen bir başka evrensel dinle, İslâm diniyle karşılaştığında gerçekleşecektir. İslâm filozoflarının ana iddiasının din ile felsefenin uyumu olduğunu kaydederek diyebiliriz ki, filozofun bu uyum iddiasına rağmen, paradoksal olarak çatışmanın Hristiyanlık'ta olduğundan daha şiddetli olması, din ve felsefenin, kendilerini İslâm'da, Hristiyanlık'ta olduğundan farklı bir biçimde sunmuş olmaları olgusundan kaynaklanmaktadır. O halde söz konusu farklılığın ve bu farklılığın nedenlerinin ne/neler olduğunu soralım.

Her şeyden önce biliyoruz ki, Hristiyanlıkla ilişkisinde felsefenin en büyük avantajlarından biri, Hristiyan dininin felsefeye yabancı olmayışındır. Hristiyanlık, felsefenin dinsel bir vurgu taşısa da halen varlığını koruduğu bir kültürel çevrede, Roma İmparatorluğunda kök salan bir din olarak, felsefe ile zaten tanıştı. Yunan felsefesinin son çiçeklenişi olarak tanımlanan ve Plotinos'ta en iyi ifadesini bulan yeni-platoncu dinsel-felsefi sistem, tektanrıci bir dinin kendisinden beslenebileceği birçok düşünsel malzemeyi ihtiva etmekteydi. W.R. Inge'nin, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir tinsel yönlendirici, bir peygamber olarak tanımladığı³ Plotinos'un sisteminde, gerçekten de ruhun alın yazısına ilişkin dinsel problemle, gerçekliğin yapısı ve rasyonel açıklamasına ilişkin felsefi problem yanyana durmaktaydı. Dolayısıyla hakikatin tinselliği, tinsel yaşamın Bir, Nous ve Ruh olarak üçlü görünümü,

3 W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, V:1, III.Eds., Longmans, Green and Co., 1948, s. 7.

tek hakikat olan Bir'in mutlak aşkınlığı ve çokluk içindeki birliği, aklın hakikati kavramada yetersizliği v.b. gibi düşünceler, Hristiyan zihnine hiç de yabancı değildi. Başlangıçta dinsel özelemleri tatmin etme çabasındaki pekçok dinsel girişimden biri olarak ortaya çıkan, çok geçmeden savunduğu inançlara rasyonel bir temel kazandırma amacıyla dinsel bir öğreti formu kazanan Hristiyanlık, önceleri çoktanrıcılığı reddetmek adına uzak durmaya çalışmışsa da giderek, kendisini Yunan felsefesinin mirasçısı ve devamı olarak sunmaya özen göstermiştir.

İslâm dünyası söz konusu olduğunda ise bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Din olarak İslâm, felsefeye tamamen yabancı bir kültürün çocuğudur. O, kendi öğretisini ve otoritesini tesis ederken, felsefeyle değil, yalnızca kendisiyle aynı ilahi koddan hareket eden diğer dinlerle beslenmek; yalnızca bu dinlerle hesaplaşmak gibi tarihsel bir avantaja ya da dezavantaja sahip olmuştur. Bu tarihsel olgudan dolayı İslâm dünyasının felsefeyle tanışması oldukça geç bir tarihte, IX. yüzyıl ortalarında gerçekleşecektir. Gerçi bu tarihe kadar da kelam, tasavvuf, fıkıh gibi kimi İslâmî bilimlerde felsefi denebilecek türden tartışmalar, temellendirmeler yok değildi. Ancak bunların felsefi türden olduklarının farkına varılması için bile, yoğun çeviri faaliyetleriyle Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça'ya kazandırılacağı IX. yüzyıl başlarını beklemek gerekecektir. İslâm bilim sınıflayıcılarının tamamı tarafından, İslâmî-olmayan, yabancı (Acem) bilimler sınıfına dahil edilen felsefenin, *felâsife* adını alan İslâm'daki temsilcileri, felsefeyi, onun Hristiyan dünyasındaki sekiz yüzyıllık macerasından habersiz, dinin dahi kendisine itaat etmesi gereken *tek meşru otorite* olarak sunmaya kalkışınca, Allah'ın Kelamı olan kutsal vahyin, *Kur'an*'ın, mutlak ve meydan okunamaz otoritesini, kendi meşruluğunun tartışılmaz temeli ve kanıtı olarak sunan ve üstelik daha peygamberi Muhammed'in hayatta olduğu dönemlerde bir devlet olarak da⁴ örgütlenmiş olan din, yapması

4 Bu vurgumuzun nedeni, din-felsefe-siyaset üçlüsünün ilişkilerini tartışırken açık hale gelecektir. Ancak şimdiden belirtelim ki, İslâm'ın erkenden bir devlet

gerekeni yapacak ve zaten gayrı-İslâmî olan felsefeyi, daha en başından gayrı-meşru ilan etmekte tereddüt etmeyecektir. Felsefenin, insanların çoğunluğu tarafından şüphe ve nefretle karşılandığına işaret eden James E. Holton'un, Çiçero'nun felsefeyi Roma'ya sunma girişiminde karşılaştığı ilk güçlüğü, "eğer kökenlerinin yabancı olduğu düşünülürse, felsefenin özellikle şüpheli olacağı"⁵ şeklinde ifade etmesi anlamlıdır. Ancak yine de Çiçero, felsefeyi, köken olarak olmasa bile, kültürel olarak felsefeye aşina bir topluma sunması bakımından, İslâm filozoflarının sahip olmadıkları bir avantaja sahiptir. Muhsin Mahdi'nin de ifade ettiği gibi,⁶ İslâm filozofu, "radikal olarak farklı bir kültürel atmosferde" felsefeyi sunma ve savunma problemiyle karşı karşıyaydı. Öyle ki, Platon ve Aristoteles'in pagan felsefelerini övdüğü gerekçesiyle, felâsife dinsizlikle suçlanabildi. Hatta mantık bilimi bile, pagan metafiziğinin müslüman zihni istilasından korkularak, felsefi-olmayan bilim çevrelerince, kendi lehlerine bile olsa kullanılmadı; ta ki Gazali'nin, mantığın masumiyetini kanıtlamasına kadar...

Felsefenin İslâm'a yabancı bir bilim oluşunun önemi, elbette ki bu yabancılığın, felsefenin İslâm'da geniş bir kabul görmemesinin, şüphe ile karşılanmasının tarihsel nedeni olmasındadır. Bu tarihsel nedenin ötesinde esasen öğretisel, yöntemsel nedenlerin göz önüne alınması gerekmektedir -ki M. Mahdi'nin İslâmî kültürel ortama ilişkin vurgusunun asıl gönderimi de İslâm'ın kendisini ifade etme biçimiyle ilgili bu öğretisel, yöntemsel nedenlere ilişkindir.

Özellikle İslâm filozoflarının içinde bulunduğu güvenilmez, tehlikeli durumdan hareketle, felsefe ve dünya arasındaki uyumsuzluğa, felsefenin toplum karşısındaki *tehlikeli* durumuna dikkat çeken Leo Strauss, din-felsefe ilişkisinin İslâm'daki bu farklı tezahürünün, kutsal öğretinin yorumlanma

olarak örgütlenmiş olması, felsefenin İslâm'daki statüsünü doğrudan ve olumsuz bir şekilde etkileyecektir.

5 J.E. Holton, "Marcus Tullius Cicero", *History of Political Philosophy* içinde, Eds. L. Strauss, II. Eds., Chicago U.Pr., Rand McNally and Co., 1972, s. 131.

6 M. Mahdi, "AlFarabi" , *a.g.e.* içinde, s. 182.

biçiminden kaynaklandığını ileri sürmektedir. ‘Felâsife’ sözcüğünün modern Arapça’da halen taşıdığı küçültücü anlamın, felsefenin İslâm’daki statüsü ile ilgili olduğunu düşünen Strauss’un deyişiyle,

“‘felsefe’ ve ‘filozoflar’ın, İslâm dünyasında şüpheli bir meşguliyet ve şüpheli bir grup insan, hatta imansızlık ve imansızlar anlamına gelmesi olgusu, felsefenin İslâm’daki statüsünün ne kadar tehlikede olduğunu yeterince ortaya koyar: Felsefenin meşruluğu kabul edilmemiştir.”⁷

Bunun nedeni, Strauss’a göre, Müslümanlar için vahyin, inançtan çok yasa karakteri taşımasıdır. Hristiyanlık’la İslâm (ve Yahudilik) arasındaki ilk ve en önemli fark da işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. “Hristiyan için “ der Strauss,

“kutsal öğreti vahyedilmiş teolojidir; Yahudi ve Müslüman için kutsal öğreti en azından *öncelikle*, İlahi Yasa’nın (*Talmud* veya *Fıkıh*ın) hukuki yorumudur.”⁸

Şimdi, kutsal öğretinin, biri teoloji, diğeri hukuk olarak, bu iki farklı yorumunun felsefenin statüsü bakımından ne anlama geldiğini soralım. Her şeyden önce, eğer bir din tarafından sunulan ve savunulan dogmalar bütünü, inanç öğeleri olmalarının ötesinde ve *esasen* hukuksal normlar olarak algılanıyorsa, bu, o dinin kendisini, tam da bu nedenle, bir toplum projesinin hizmetine sokması anlamına gelecektir. Nitekim, İslâm uleması tarafından İlahi Yasa olarak algılanan İslâm vahyi, insanların hem özel, hem de kamusal yaşam alanlarını düzenleyen, İlahi Yasa’dan *bağımsız olarak* gerçekleşecek hiçbir etkinliğe, kuşkusuz bu arada aklın, *kendisinden bağımsız olarak* iş göreceği herhangi bir etkinlik alanına da imkân tanımayan, izin vermeyen bir sosyal düzen olarak yorumlanmıştır. İlk Müslümanlar için ‘dinsel’ ve ‘hukuksal’ olan arasında hiçbir

7 L. Strauss, *Persecution and The Art of Writing*, Westport, Conn., Greenwood Pr., 1952, s. 18.

8 A.g.e., s. 19.

ayrım olmadığına dikkat çeken H.A.R.Gibb'in, İslâm'da, hukukun teolojiden daha öncelikli oluşuna getirdiği açıklama, toplumun *pratik ihtiyaçlarının, entellektüel merakın önüne geçmiş olmasıdır.*

“Hukuk, Müslüman okullar için, gerçekte, bağımsız veya empirik bir çalışma değildir. O, Muhammed tarafından va'z edilen dinsel ve sosyal öğretinin pratik görünüşüdür.”⁹

İşte, Gibb'in kendisine işaret ettiği pratik kaygı, İslâm'ın kuramsal tezahürüne de kendi damgasını vurmuştur. Böylece, İslâm'ın hukuksal tezahürü, kendi kuramını da yaratmıştır.

Yine, İslâm'ın öncelikle hukuk olduğuna işaret eden Joseph Schacht'ın deyişiyle “İslâm, bir inançtan çok bir eylem dini-dir”.¹⁰ Hiç kuşku yok ki İslâm yasası teolojik temeller üzerine inşa edilmiştir. Ancak teoloji, İslâm dünyasının temel bilimi olamamış, daha çok fâkih'in ihtiyaç duyduğu teolojik temelleri tesis etme işlevi üstlenen yardımcı bir bilim olarak iş görmüştür. Nitekim I.Goldziher de İslâm'da teoloji ve hukukun gelişim süreçlerini serimlerken, bu noktaya dikkat çekmektedir.

“İslâm'da dogmatik teoloji, dinsel yasaya ilişkin spekülasyonun gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.”¹¹

İşte, hukukun teolojiye bu üstünlüğü nedeniyle, Schacht, İslâmî yaşam tarzının en tipik tezahürü olarak düşündüğü İslâmî yasanın, İslâm'ın *özünü* oluşturduğunu ileri sürmektedir.¹² İslâm'ın özünün ne olduğunu tartışırken tekrar ele alacağımız bu iddia, bizi şimdiki tartışma konumuz açısından yalnızca, yasa

9 H.A.R.Gibb, *Mohammedanism*, A Mentor Book, Pub.by The New American Library, New York, 1955 s.72; Yine, W.M.Watt da İslâm'da hukukun ayrıcalıklı konumuna dikkat çekmektedir Bkz. W.M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London, 1988, s. 24.

10 J. Schacht, “Introduction”, *The Legacy of Islam*, Eds.J. Schacht and C.E.Bosworth 2nd.ed., Clarendon Pr., 1974, s. 2.

11 I.Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans.by Andras and Ruth Hamori, Princeton U.Pr., Princeton, New Jersey, 1981, s.68.

12 J. Schacht, “Introduction”, s. 392.

formunda algılanan vahyin felsefeyle, dolayısıyla akılla ilişkisinin nasıl olacağı, kendisi dışındaki başka varlık alanlarına izin verip vermeyeceği bakımından ilgilendirmektedir.

Schacht, teolojinin İslâm dünyasında hiç de merkezi bir yer işgal etmediğine ilişkin iddiasını, kendi ifadesiyle İslâm'da "mistik dindarlık" şampiyonu olan Gazali'nin bile, dinsel hukuku öte-dünyaya değil, kesinlikle bu dünyaya ait bir bilim olarak düşünmesine rağmen, yine de dünyevi değil, dinsel bilimler sınıfına dahil etmiş olduğuna işaret ederek temellendirmektedir.¹³ Gerçekten de Gazali, fıkıh ilminin dünyayla ilgili olduğu kadar din ile de ilgili olduğuna dikkat çekerken, İslâm'da din ile dünya arasında kurulan integral ilişkinin nedenini en açık biçimde ifade etmektedir. Ona göre,

"din ile sultan (devlet idaresi) ikiz kardeştir. Din asıldır, sultan onun bekçisidir."¹⁴

İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Gazali'nin bu pasajda ifade ettiği iddia, özünde, din ve siyaset arasındaki bağın *doğallığı* iddiasıdır. Bu iddiada fıkıha, din ile siyaset arasındaki işte bu olmazsa olmaz ilişki tarzının bir tür teminatı, garantörü olma gibi aslî bir rol düşmektedir.

Hakikate yalnızca mistik bir aydınlanma yoluyla ulaşılabilceğine inanan, bu nedenle de insanın Allah'la mesafesini en aza indirecek yegâne bilim olarak tasavvufta karar kılan, başka deyişle *zâhire* değil *bâtına* yönelen bir İslâm mistiği olan Gazali, dinin, kendisini gerçekleştirmesinin vazgeçilmez bir ögesi, aracı olarak dinsel hukuka, fıkıha ve siyasete tanıdığı ayrıcalıklı konum nedeniyle, İslâm siyasî düşünce tarihinde çok özel ve önemli bir yer işgal etmektedir. Onun işgal ettiği yeri ikinci bölümde nasılsa ele alacağımıza göre, şimdi Schacht'ın Gazali örneğinde dikkatimizi çektiği asıl konuya dönelim.

Fıkıh, yalnızca Gazali tarafından değil, bütün İslâm bilim sı-

¹³ A.g.e., s. 3.

¹⁴ Gazali, *Al-İktisâd Fî'l İtikâd*, A.Ü. İlahiyat Fk. Yyn., Ankara, 1962, s.236; Türkçe çevirisi: *İtikad'da Orta Yol*, Çev.Kemal Işık, A.Ü. İlahiyat Fk. Yyn., Ankara, 1971, s.177.

nıflamacıları tarafından İslâmî-naklî bilimler sınıfına dahil edilmiştir. Farabi bile, *İhsa al-Ulûm*'da geleneğe uygun bir biçimde, fıkıhla dinin doğrudan ilişkisine işaret etmektedir.¹⁵ Gerçi fıkıhın, bir şeriat koyucunun vaz ettiği şeriate dayanan bir bilim olduğu düşünülduğünde, onun dinsel bilimlere dahil edilmesinin nedeni anlaşılabilir. Ancak öte yandan fıkıhın alanına giren konuların bütünüyle gelip geçici olan dünyevi düzenlemelere ilişkin olduğu düşünülduğünde, İslâm'da vahye dayanmakla birlikte yine de dünyevi olan hiçbir bilimin olmayışı -ki böyle bir bilim için fıkıhtan daha uygunu olamazdı- dikkat çekicidir. Zira bu, dünyanın ya da dünyevi olanın, vahyin öğrettiğinin dışında bir anlamı olmaması demektir. Bu durumda "dinsel bir dünya bilimi" olan fıkıhın, hem iyi bir tebâ, hem de iyi bir mümin olmanın normlarını oluşturması, yalnızca dünyevi işleri değil fakat aynı zamanda dinsel yükümlülükleri de düzenlemesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Daha açık bir deyişle, devlet-toplum ilişkisini düzenlerken devletin kendisi uyarınca iş göreceği ilkelerin yanı sıra müminin kendisi uyarınca eyleyeceği ibadet formlarını da belirleyen fıkıh, hem devlete *ihancin*, hem de *dinden sapmanın* tek karar mercii olmuştur. Öyle ki İslâm'da İlâhi Yasanın, pozitif yasaların kendisine dayanarak tesis edilebileceği bir ölçüt oluşturmaktan çok, adeta pozitif yasalar bütünü olarak algılandığını söyleyebiliriz. Hıristiyanlık'ta, iyi bir hıristiyanın nasıl olması gerektiği sorusu, Kilise nezdinde, en azından teorik olarak inancı çağrıştıırken ve böyle olmakla teologun konusunu teşkil ederken, İslâm'da iyi bir müslümanın nasıl olması gerektiği sorusu, paradoksal olarak,¹⁶ yasayı çağrıştırmakta ve böyle ol-

15 Farabi, *İhsa' al-Ulûm*, Osman Amin neşri, Kahire, tarihsiz, Dar al-Fikr al-Arabi, s.107; İngilizce çevirisi: "The Enumeration of the Sciences", *Medieval Political Philosophy* içinde, Eds. R. Lerner-M. Mahdi, Cornell U. Pr., Ithaca, New York, 1991, s. 27..

16 İslâm'ın, inananlarına tanıdığı en temel özgürlüklerden biri olduğu varsayılan, insanın Allah'la ilişkisinde Kilise gibi aracı bir kurumun kılavuzluğuna ve onayına ihtiyacı olmadığına, İslâm'da herkesin Allah'la mesafesinin birbirine eşit olduğuna ilişkin idealin, müslüman bireye, dini, kendi vicdanında yorumlamasına imkân tanıyan özel bir alan, bir özgürlük alanı sağlamakla birlikte, İslâm'ın tarihsel tezahürlerine baktığımızda, pratikte pek de geçerli olmamış

makla da fâkihin konusunu teşkil etmektedir. I.Goldziher, imanla ilgili olan amel konusunun bile, hukuksal-siyasal sorunlarla ilişkili olarak tartışma konusu haline geldiğine dikkat çekmektedir.

“Bir Müslüman’ı Müslüman yapan şeyi belirlemek bakımından, *amelin* (eylem) asıl rolüne ilişkin tartışmaları başlatan teolojik bir ihtiyaç değildir.”¹⁷

İmanın bile teolojiden çok ve daha önce hukukun konusunu teşkil etmesi, bize, aklın İlahi Yasa karşısındaki konumunun ne olabileceğine dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Çünkü, İlahi Yasanın bu denli merkezi bir yer işgal ettiği İslâm toplu-munda, Strauss’un da belirttiği gibi,¹⁸ vahiy üzerine düşünür-ken filozofun aklına ilk gelen, bir dogmalar bütünü değil, ey-lemleri olduğu kadar düşünce ve kanıları da düzenleyen bir *sosyal düzen* olacaktır. Buna karşılık, Hristiyanlık, Ernest L.Fortin’in ifadesiyle,

“önce temel bir dogmalar bütününe bağlılığı talep eden, ancak öte yandan, inananlarına, sosyal ve siyasal ya-şamlarını bilhassa dinsel olmayan norm ya da ilkelere

olduğunu söylememiz mümkün. Buna ilişkin olarak şeriate aykırı düşükleri için kovuşturmaya uğrayan, kitapları yakılan, katledilen sufileri, filozofları ve bilim adamlarını anımsamamız yeterli olacaktır. Dinsel alanı temsil eden bir kurumun olmayışı, İslâm’da dinsel olan ve dinsel olmayan arasında, din ve devlet arasında bir mesafe, dahası bir dolayım olmayışının açıklayıcı nedenle-rinden biri olarak düşünülebilir. Bu nedenle ve fazla ısrar etmeksizin, inançla ilgili konularda hüküm verme yetkisi olan dinsel bir kurumun varlığının -bu kurum, ortaçağda Hristiyanlıkta olduğu gibi, kendi varlık alanının dışına çı-karak, kendisini siyasal otorite olarak ilan etse bile- mümine, devlet tarafın-dan kuşatılamayan, dolayısıyla devletin kendisi üzerinde tasarrufta bulunama-yacağı, ‘sivil’ bir alan, kamusallaştırılamayan özel bir alan sunabilme imkânını saklı tutacağıının düşünülebileceği kanısındayız. “Fazla ısrar etmeksizin” diyo-ruz, çünkü dinsel olan ve olmayan arasına bir mesafe koyabilmek için gereken nesnelleşmenin, dinsel bir kurumun dolayımından geçmesi, özel alanın, niha-yetinde, toplumsal alan olarak kuruluşunu da beraberinde getirecektir. Özel alanın toplumsallaşması ise yeni bir gerilim ve problem alanına davetiye çı-karmak demektir.

17 I.Goldziher, *a.g.c.*, s. 75.

18 L. Strauss, *PAW*, s. 9-10.

göre düzenleme özgürlüğü bırakan bir inanç veya bir kutsal öğreti olarak ortaya çıkar.”¹⁹

Daha çok Hristiyanlığın erken dönemlerini betimleyen bu cümleler, henüz bize, felsefenin Hristiyanlık'taki statüsünün neden İslâm ve Yahudilik'te olduğundan daha iyi bir durumda olduğu sorusunun cevabını vermiş değildir. O halde soruyu tekrar soralım: Kutsal öğretinin Hristiyan yorumunun, vahyedilmiş teoloji olmasının, felsefenin Hristiyan dünyasındaki statüsüne etkisinin olumlu olmuş olmasının öğretisel nedeni ne olabilir? Her şeyden önce, Strauss'la birlikte diyebiliriz ki, Kutsal öğretinin Hristiyan anlamı, felsefeyle, İslâm ve Yahudilik'te taşıdığı anlamdan çok daha fazla ortaklığa sahiptir. Strauss'a göre, Hristiyanlık'ta felsefe, resmi olarak kabul görmüş, kutsal öğretinin bütünleyici bir parçası haline gelmiştir.

“Bu fark İslâm ve Yahudi dünyasında felsefi araştırmanın, sonunda kısmen ortadan kalkmasını ve Batı Hristiyan dünyasında böyle bir ortadan kalkmanın hiçbir karşılığı olmamasını açıklamaktadır.”²⁰

Dinsel bilimin dogmatik teoloji, *sacra doktrina* değil, hukuk bilimi, *halaka* ya da *fıkıh* olması, İslâm-Yahudi dünyasında felsefenin tehlikeli statüsünü açıklamaktadır. Felsefenin İslâm ve Yahudi dünyasındaki statüsünün paralelliğine dikkat çekmesine rağmen, Strauss'a göre aslında İslâm bu konuda Hristiyanlık'la Yahudilik arasında bir noktada yer almaktadır. Çünkü Hristiyanlık'ta felsefe Kilisenin gözetimi altında meşruluğu resmen kabul edilen bir etkinlik türüyken, Yahudilik'te, öğretisel olarak, İlahi Yasa ve felsefe arasında herhangi bir ilişki kurma imkânı bulunmamaktadır. Yahudi dünyasında bu bağlamda söz konusu olan, İlahi Yasa'nın felsefi bir meşrulaştırmasından çok, felsefenin hukuksal olarak meşrulaştırılmasına ihti-

19 E.L. Fortin, “St. Thomas Aquinas” , *HPP* içinde, s. 226.

20 L. Strauss, *PAW*, s. 18; Ayrıca bkz: L. Strauss and T.L.Pangle, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of L. Strauss*, Chicago U.Pr., 1989, s. 221-222.

yaç duyulmasıdır. Kuşkusuz bu, İslâm filozofları için de doğrudur. Nitekim, Maimonides de İbni Rüşd de, kendi İlahi Yasalarından felsefenin meşruluğunun kanıtlarını çıkartmaya çalışmışlardır. Ancak fark şuradadır ki, Yahudilik'te kutsal öğretilen anlaşılan *öncelikle* değil, *yalnızca* İlahi Yasa'dır. Yani Strauss'a göre, İslâm'ın Yahudilik'ten farkı, kelam biliminin İslâm'da sahip olduğu konumdan kaynaklanmaktadır. Kelam bilimi, yani teoloji, İslâm'da fıkıhtan sonraki en önemli bilimdir.

Lerner ve Mahdi de bu konuda Strauss'la aynı görüşü paylaşırlar. Hristiyanlık, İslâm ve Yahudilik'teki teoloji ve hukuk bilimlerinin relatif pozisyonlarını serimlerken, Lerner ve Mahdi şunu açıkça ortaya koyarlar ki, Hristiyan toplum ilahi bir yasa tarafından değil, kutsal bir öğreti tarafından tesis edilmiştir. Bu nedenle de Hristiyanlık'ta üstün bilim teolojidir. Hristiyan vahyinin İlahi Yasa olarak yorumu IV. yüzyıla rastlamaktadır. Hristiyanlığın bir devlet dini olarak kabul edildiği, dolayısıyla kutsal öğretinin İlahi Yasa formunda siyasal iktidara taşındığı bu tarihe dek, Hristiyanlar, kendilerini, siyasal bir *toplum* olarak değil, ahlaksal bir *topluluk* olarak tanımlamışlardır.

“Hristiyanlık Eski Yasayı iptal ederek başlar ve onu Yeni Yasayla, İnyet yasasıyla değiştirir. Bu yeni yasa *Pentateuch*'un olduğu anlamda kapsayıcı değildir. O, integral bir parçası olarak, insanların yurttaşlar olarak özel ve kamusal yaşamlarını düzenlemeyi içermez. Yeni Ahit'te hiçbir cezaî yasa yoktur. Yeni yasa, Sezar'ın sivil ve kamusal yasalarının yerine geçmekten çok, onları tamamlayan inançları salık verir. Sezar'ın yasası bağımsız olarak gelişir ve önce olduğu gibi, insanların siyasal ve sosyal yaşamlarını düzenlemeye devam eder.”²¹

Bu görüşe, Kilisenin Sezar üstünde kazandığı otorite hatırlatılarak itiraz edilebilir. Ancak Lerner ve Mahdi de bu tarihsel olgunun farkındadırlar. Onlar, Kilisenin Yeni Ahit'e dayanarak Sezar'ın yasası üzerinde bazı değişiklikler yaptığını gözardı et-

21 R.Lerner and M.Mahdi, “Introduction” , *MPP*, s. 12; (*Pentateuch: Tevrat'ın, Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den oluşan ilk beş kitabı*).

mezler. Söz gelimi, pagan ibadet formlarını ve kültlerini düzenleyen eski yasaların iptali; yine sivil ve kamusal yasanın, Hristiyan ahlakının uygulanmasını engellemekten men edilmesi gibi tasarruflar, Kilisenin sivil yasa üzerindeki hakimiyetini giderek güçlendirmesine neden olmuştur. Hatta ekleyelim, Kilise yasası giderek sivil yasayı bütünüyle gaspetmiş, bir din kurumundan çok, siyasal bir kurum olarak iş görmüştür. Zaten, ortaçağı Ortaçağ yapan da, Kilisenin, bütün insanî alanlardaki sınırsız erkidir. Ama her şeye rağmen “Hristiyanlık’ta, İslâm ve Yahudilikte hiçbir benzeri olmayan *ikili bir yasa sistemi* (Kilise-sivil) gelişmiştir.”²² Bu iki yasanın ilişkileri, Hristiyan Ortaçağı boyunca farklılaşmış, bazen çatışma, bazen uyum ilişkisi olarak tezahür etmiş, dahası, oldukça uzun bir süre için sivil yasa, Kilise yasasının egemenliğine boyun eğmiştir; ancak kilise yasası ve sivil yasa, en azından hukuksal olarak, her dönemde iki ayrı yasa olmalarıyla korumuşlardır. Daha basit bir deyişle, imparatorluk tacını asla piskoposun kendisi taşımamıştır.

Şimdi, İslâm’ın, insan iradesinden bağımsız, ezeli ve ilahi olarak verilmiş bir kurallar setinin varlığını savunmakla, bir sosyal düzen projesi olduğuna dikkat çeken Ernest Gellner’e göre, aslında Yahudilik ve Hristiyanlık da birer sosyal düzen projesidir. Ancak bu iki din, öğretisel ve tarihsel olarak İslâm’dan daha az malzeme ihtiva etmektedir. Meselâ Hristiyanlık, başlangıcından itibaren “Sezar’ın hakkını Sezar’a” vermeyi öğütleyerek, siyasal iktidarla kendisi arasında teorik de olsa bir mesafe koyabilmiştir. Gellner’in, Hristiyanlığın bu öğüdüne ilişkin yorumu sosyolojiktir.

“Siyasal iktidar olmaksızın başlayan ve bir süre öyle kalan bir inanç, kendi kontrolü altında olmayan ya da henüz olmayan siyasal düzene uymaktan başka bir şey yapamaz.”²³

22 A.g.e., s. 12.

23 E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge U.Pr., 1983, s.1; Ayrıca Gellner, Şiiliğin siyasal iktidarla ilişkisinde ortaya çıkan *takiyye* anlayışına işaret ederek, bu bakımdan Şiilikle Hristiyanlığın çarpıcı benzerliğine dikkat çekmektedir. Bkz. s. 1-2.

Gellner, başlangıçta siyasal olarak reddedilmiş olanlar arasında geliştiği için, Hıristiyanlığın, Sezar olmaya cesaret edemediğini ve bu tevazu potansiyelini, zaman zaman teokratik istekleri ortaya çıksa da, genellikle koruduğunu belirtir. İslâm'a gelince; Gellner'e göre,

“İslâm'ın başlangıçtaki başarısı öylesine süratli olmuştur ki, o, Sezar'a herhangi bir şey verme ihtiyacı duymamıştır.”²⁴

Gellner, Yahudiliğin 'Vaat Edilmiş Ülke' imtiyazında, güçlü bir teokratik potansiyele sahip olmakla birlikte, Sezar'ın yerine geçme arzusunu gerçekleştiremediğini belirtir. O halde Gellner'le birlikte diyebiliriz ki, İslâm'ın hızlı ve erken siyasal başarısı, gerçekleşmiş bir sosyal düzen projesi olarak onu, diğer iki dinden ayırmaktadır. Yine Gellner, İslâm'ın tamamlanmış ve son din olma iddiasının, bu projenin gerçekleştirilmesindeki rolünü vurgulamayı da ihmal etmez. Öyle ki, İslâm'ın, kendisini -diğer iki dinin de kendisi içinde yer aldığı- İbrahim geleneğinin son halkası, son dini olarak sunması, dolayısıyla, en azından Müslümanlar için, geleneğin tamamlanışını temsil etmesi, onun siyasal alandaki tezahürüne geleneksel, öğretisel ve hatta tanrısal bir olanak sağlıyor gibidir. Böyle bir ön-kabulle yola çıkıldığı taktirde, diğer iki dinin eksik bıraktığı son varlık alanının da Tanrı'nın egemenlik alanına dahil edilmesi olarak yorumlanabilecek olan İslâm'ın siyasal başarısı, onun, söz konusu geleneğin özünün *tam* ve *mükemmel* ifadesi olduğunun da en açık göstergelerinden biri olacaktır.

Ancak, bir din sosyoloğu olan Gellner'in, her biri potansiyel ya da aktüel olarak bir sosyal düzen projesi içeren üç tektanrılı dine ilişkin olarak yaptığı ayrımın asıl vurgusu, tam da, İslâm'ın, din olarak, siyasal iktidarla hiçbir mesafesinin *olamamış olması* üzerinedir. Bu, ona göre, öğretiyi değil, tarihsel koşullarla açıklanabilecek sosyolojik bir olgudur.²⁵

24 A.g.e., s. 2.

25 Nitekim, Gellner, *Muslim Society*'de D.Hume ve İbni Haldun'un kılavuzluğunda, çağdaş İslâm ülkelerinde dinin siyasal iktidarla ilişkisini sorgulamayı ve

İslâm'ın din ve devlet arasında kurduğu ilişkinin *doğallığını* ileri süren farklı görüşlerle tartışmamızı, "İslâm'ın özü" sorununun ele aldığımızda yapacağımızı not ederek, ve Gellner'i de kılavuz kervanımıza katarak, şimdi Strauss'un açtığı yolda ilerleyen Lerner ve Mahdi'nin açıklamalarına geri dönelim.

Demiştik ki, Lerner ve Mahdi'ye göre, Hristiyan toplum kutsal bir öğreti tarafından tesis edilmiştir. Artık, Gellner'in, kutsal vahyin farklı yorumlarının tarihsel koşullara dayandığına ilişkin yorumunu da göz önünde tutarak, Hristiyan kutsal öğretisinin savunucularının hukukçular değil de teologlar olmasının, sonuç itibarıyla Hristiyanlığı felsefeye yaklaştırdığını söyleyebiliriz. İslâm'da ise, -yine muhtemelen, İslâm'ın erken siyasi başarısının öğretiye aktarılan bir sonucu olarak- vahyin hukuksal yorumu nedeniyle fıkıh üstün bilim, fâkih de kutsal öğretinin savunucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu konuda Yahudilik'le benzerlik gösteren İslâm'da, Yahudilik'te olduğundan farklı olarak, teoloji *ikincil* ama yine de *önemli* bir pozisyona sahiptir.²⁶

Tıpkı İslâm toplumu gibi, Yahudi toplumu da tinsel ve zamansal, dinsel ve dünyevi her şeyi kuşatan vahyedilmiş bir yasa tarafından tesis edilir. Ancak Yahudilikte,

"bu yasa ve hukukçuların onu yorumlama, ayırtılma, dırma ve uygulama etkinlikleri ağır basar. Teoloji, önemli, hatta iyi tanımlanmış bir pozisyona sahip gibi görünmez."²⁷

Böylece din-felsefe ilişkisi konusunda İslâm, felsefenin statüsü sorunu bağlamında, kutsal öğretinin İlâhi Yasa olarak kavranılışı bakımından Hristiyanlık'tan; teolojiye ikincil de olsa ver-

bu ilişkinin tarihsel-sosyolojik nedenlerini serinlemeyi amaçlamaktadır.

26 İslâm teoloji okulları örnek verilerek, bu ifadeye itiraz edilebilir. Ancak, tartışılan ilk kelam meselelerine bir göz attığımızda, fondaki siyasal kaygıyı ayır-dedebiliriz. İlk kelam okullarının imamet, özgür irade, büyük günah gibi tartışma konularını, teologun ufkuna sokan, öncelikle İslâm toplumunun pratik-siyasal gerçekliğidir.

27 R.Lerner-M. Mahdi (Eds.), "Introduction", MPP, s. 12.

diği önemli pozisyon bakımından da Yahudilik'ten farklı bir yer işgal edecektir.²⁸

Sonuç olarak denilebilir ki, Hristiyan dünyasında hiç kimse, daha önce ciddi bir felsefe formasyonu olmadan kutsal öğretiye yönelmezken, Yahudilik ve İslâm'da böyle bir formasyona hiçbir ihtiyaç olmaksızın uzman bir talmudist ya da fâkih olunabilmesi, İlâhi Yasa'nın, Tanrı'nın Yasası olmaklığı dışında hiçbir açıklama ve temellendirmeyi kabul etmemesinde anlamını bulur. Ancak Strauss'a göre felsefe, İslâm ve Yahudilik'te, Hristiyanlık'taki gibi olmasa da, yine de özel bir yer edinebilmiştir. Onun sözleriyle söylersek,

“Hristiyan dünyasında felsefenin resmen kabulü, felsefeyi kilisenin gözetimine tabi kıldı. İslâm -Yahudi dünyasında felsefenin içinde bulunduğu tehlikeli durum, ona özel karakterini ve aynı zamanda da onun gözetimden kurtulmasını sağladı.”²⁹

28 İslâm'da *Kur'an*'ın dogmalarını gerek başka dinlere, gerekse *sapkın ilan edilen* bazı mezhep ve fırkalara karşı savunan ve felsefeyle tanıştıktan sonra, bu savunmayı rasyonel kanıtlara dayandıran ihtiyacı duyan teolojik-felsefi çabaların zengin bir literatür oluşturduğunu biliyoruz. Ancak meşruluğunu yine vahyin kendisinde temellendiren bu çabalar bile, siyasal otoritelerin, iktidarlarını pekiştirmek için ihtiyaç duydukları aslı bilimin *fıkıh* olması nedeniyle, kendi meşruluklarını savunmak gibi bir paradoksla karşı karşıya kalmışlardır. Kuşkusuz bu cümlede, ilk bakışta dinsel bir içerik taşıyormuş gibi görünen mezhep ya da tarikat kovuşturmalarının asıl sebebinin siyasal olduğunu itiraf etmiş bulunuyoruz. Ancak, bizce, İslâm'ın İlâhi Yasa olarak yorumlanmış olması da vahyin bizzat kendisiyle değil, tarihsel koşullarla ama özellikle de siyasal tarihle ilgili olduğundan, burada vurgulanması gereken asıl konu, İslâm'da din ile devletin alanlarının, birbirinden bağımsız olarak tanımlanamamış olmasıdır. Başlangıçtaki tarihsel *birlikteliğin*, zamanla tarihsel *işbirliğine* dönüşmesi; bu işbirliğinin, popüler İslâm'a karşı, kendi ulemasına sahip siyasal iktidarlar tarafından dayatılan resmi İslâm ideolojisini üretmesi, bir yandan özel alanı gaspetmiş, gücü ve tanrısallığı 'din adamları' tarafından da teyid edilmiş güçlü devletler yaratırken, öte yandan da 'din'in, kendisini diğer insanî etkinlik alanlarından 'gururla' ayırdığı tinselliğinden, kutsallığından ödün vererek, diğerleri yanında bir başka iktidar söylemi haline gelmesine yol açmıştır. Bunun, kelâmın ikincil bir pozisyona sahip olmuş olması olgusu bakımından anlamı, İslâm teolojisinin öncelikli tartışma konularını, siyasal koşulların dayattığı sorunların oluşturmasıdır. Elbette söylemek istediğimiz, yalnızca, İslâm'da teolojinin, hukukun ve siyasetin gölgesinde kalmış olduğudur; yoksa, İslâm teolojisinin mevcut olmadığı ya da asla kendi özgün konularına sahip olmadığı değil.

29 L. Strauss, PAW, s.21.

İslâm dünyasında dinin, felsefeyle ilişkisini böylece resmettikten sonra, şimdi bir başka sorunun cevabını arayalım. İslâm filozoflarının, İslâm'ın İlahi yasaı karşısındaki tutumları nedir? Bu sorunun cevabı, vahiy üzerine düşünen felâsifenin, din ve felsefe arasındaki telif için neden siyaset felsefesinin alanını tercih ettiğı sorusunun cevabını da beraberinde getirecektir.

Her şeyden önce, şimdiye dek söylenenlerden ortaya çıkmaktadır ki, felâsifenin karşısında spekülâtif bir etkinlik, bir teoloji değil, somut, pratik yaşam alanlarında kurumsallaşmış bir İlahi Hukuk vardır. Bu yüzden de bir İslâm filozofunun aşması gereken ilk güçlük, İlahi Yasanın bizzat kendisi olacaktır. Üstelik o İlahi Yasa ki, belirlemediğı, düzenlemediğı, hak iddia etmediğı hiçbir dinsel ve dünyevi alan yoktur! A.K.S. Lambton'ın da dediğı gibi, böyle bir İlahi Yasa etrafında örgütlenmiş bir toplumda, hiçbir zamansal amaç öğretisi tek başına devlete ait olamayacağı gibi, ezeli-ebedi amaç da tek başına "kilise"ye ait olamayacaktır.³⁰ Kuşkusuz İslâm filozoflarının dini yorumlarken ya da dini anlamaya çalışırken ya da din-felsefe uyumunu savunurken, vahyin kendi kültürlerindeki bu yorumunun dışında ya da uzağında kalmaları düşünülemezdi. Kavramsal-laştırmaya çalıştıkları kültürün, kendisi üzerinde yükseldiğı İlahi Yasa ile, mirasçısı oldukları Yunan felsefesinin kavramları aracılığıyla hesaplaşan İslâm filozofları, E.I.J. Rosenthal'in de belirttiğı gibi, "iki kültür, iki yaşam tarzı" arasında gerçekleştirilen bir sentezin temsilcileri olmuşlardır. Rosenthal'e göre,

"tinin iki egemen dünyası onların zihinlerinde karşı karşıya gelir ve onlar, peygambere ait yasa formundaki vahyi, Yunan site devletinin Nomosu formundaki akılla telif etmeye çalışırlar."³¹

Rosenthal'in işaret ettiğı bu telif, daha açık bir ifadeyle İlahi Yasa olan Şeriatin, insanî yasa olan Nomosla telifi, İslâm felsefesi-

30 A.K.S. Lambton, "İslâmic Political Thought", *The Legacy of Islâm*, (Eds. Schacht and Bosworth), s.404.

31 E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge U. Pr., 1958, s.4.

nin en *hayatî* konusunu teşkil etmektedir. Çünkü vahiy-akıl çatışmasının, İslâm ve Yahudilikte aldığı form, İlahi Yasa-insanî yasa çatışmasıdır. Çünkü Rosenthal'in de vurguladığı gibi "yasa" kavramı, İslâm-Yahudi ve Yunan-Helenistik felsefelerinin ortak zeminini oluşturmaktadır. "Platon ve Aristoteles'in siyasa felsefeye ilişkin araştırması" demektir Rosenthal,

"*felâsîfeye* -bir inanç ve bir yaşam tarzı olarak İslâm'ın dinsel ve siyasal birliği temelinde- İslâm Şeriatinin siyasal karakterini ve önemini daha açık olarak kavrama ve ardından Yahudi dinsel filozoflarına -bağımsız bir Yahudi devleti olmamasına rağmen- *felâsîfenin* yardımıyla, *Tevrat*'ın siyasal önemini kavrama imkânı sağlamıştır."³²

Rosenthal'e göre, siyasal spekülasyonlarının hareket noktasını ya da hareket alanını Şeriatin sarsılmaz otoritesi oluşturduğu ya da belirlediği için, İslâm filozofları öncelikle *müslûman* filozoflardır, Platon ve Aristoteles'in takipçileri değil. Çünkü Rosenthal, *felâsife* için öncelikli olanın İslâm'ın vahyedilmiş yasası olduğunu düşünmektedir. O, bu bakımdan İslâm siyasal felsefesinin Şeriatle sınırlandırılmış olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, en az fâkihler kadar, filozoflar da İslâm devletini dinsel ve siyasal bir birlik olarak anlamışlar, devraldıkları felsefi mirasın yardımıyla, Şeriatin siyasal önemini açıkça görmüşlerdir. Elbette Rosenthal'e göre bunun anlamı, filozofların, fâkihler tarafından ifade edilen siyasal düşünceye ilişkin felsefi yorumlarının sınırlandırılmasıdır. Rosenthal, İslâm filozoflarının Ortaçağda siyasal felsefeyi konu alan bir çalışmaya ancak bu bakımdan dahil edilebileceklerini ileri sürmektedir. Çünkü onlar, siyasal öğretileri açısından önce Müslümandırlar. Böyle olmakla da Şeriatin meşrulaştırılmasına hizmet etmişlerdir.

"Felâsife siyasal düşünce alanında özel bir yer işgal eder. Bu yer, İlahi olarak Vahyedilmiş Yasa temelinde,

32 E.I.J. Rosenthal, *Studia Semitica: Islamic Themes*, V. II, Cambridge U. Pr., 1971, s.VIII-IX.

devlete ilişkin teolojik-hukuksal inceleme ile, İktidar üzerine inşa edilen aktüel Devlete ilişkin araştırmanın sonucu olarak tarihsel-siyasal yaklaşım arasında aracılık olarak tanımlanabilir.”³³

Aslında Rosenthal'in siyaset felsefesi tarihinde İslâm filozoflarına verdiği bu haksız yeri kabul etmemiz mümkün görünmüyor. İslâm filozoflarının siyaset felsefeye katkısını konu alan çalışmamızın hareket noktası bu bakımdan, Rosenthal'in tam karşısında yer almaktadır. Çalışmamız boyunca kendileriyle tartışacağımız düşünürlerden sadece biri olan Rosenthal, bizi şimdi, yalnızca İslâm'da din-felsefe çatışmasının çözülme noktası olarak siyaset alana işaret etmesi nedeniyle ilgilendirmektedir. Kuşkusuz çözümün siyaset alanında aranması, filozofun, İslâm Şeriatinin pratik alandaki hakimiyetini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Ancak, araştırmamız boyunca göstermeye çalışacağımız gibi, bu yalnızca bir *ön-kabuldür*.

Anlaşıyor ki, Rosenthal'e göre, aralarındaki farklılıklara rağmen, yasanın devletteki merkezi pozisyonu zemininde birleştikleri ve bu zeminden hareketle din ile felsefe arasında gerçekleşebilecek muhtemel bir telifin anahtar kavramı olarak “yasa” kavramına başvurdıkları içindir ki, İslâm felsefesinde söz konusu telifin, siyaset felsefesinin çatısı altında gerçekleştirilmeye çalışılmış olması hiç de tesadüfi değildir.³⁴

İslâm'da vahiy ile akıl arasındaki telifin siyaset felsefesinde aranması veya ‘bulunması’, Rosenthal gibi, Strauss için de tesadüfi değildir. Ancak Rosenthal'in, İlahi Yasaya bir çeşit teslimiyet olduğunu düşündüğü, filozofun (İslâm'da) Şeriatle sınırlandırılmışlığı olgusunu, Strauss bütünüyle başka bir açıdan ve başka kavramlarla okuyacaktır. Rosenthal'in yorumunda felsefenin dine verdiği bir taviz gibi görünen, Şeriatin çizdiği sınırların kabulü, Strauss'un okumasında, felsefenin, esoterik bir tarzda, Tanrı'ya karşı gizli isyanının, kendisi arkasına gizlendiği kavramsal sığınanın adı olacaktır. O halde şimdi,

33 A.g.e., s.22.

34 E.I.J.Rosenthal, *PTMI*, s.116.

Strauss'un din-felsefe ilişkileri konusundaki düşüncelerine, bu defa siyaseti de ekleyerek geri dönelim.

Kendisi de bir siyaset filozofu olan Strauss için, İslâm filozoflarının 'pagan hocalarından' devraldıkları yalnızca felsefe değil, aynı zamanda bir felsefe yapma tarzıdır. İslâm filozoflarının kendilerine verdikleri adın, 'Yunan tarzında felsefe yapanlar' anlamına gelen felâsife olduğunu zaten biliyoruz. İşte Strauss'a göre, Yunan tarzında felsefe, esoterik felsefeden, esoterik yazma sanatından başka bir şey değildir. Bu felsefe yapma tarzını hakiki filozof için gerekli hatta zorunlu kılan, felsefe ve bilim (bu ikisi klasik Yunanda aynı anlama gelmektedir) ile toplum (site) arasındaki kaçınılmaz çatışmadır. Yukarıda, Strauss'un, felsefenin İslâm (ve Yahudi) dünyasındaki tehlikeli statüsünün, felsefeye gözetimden uzak, özel bir karakter verdiğine ilişkin düşüncesine yer vermiştik. Strauss, işte bu bakımdan, İslâm-Yahudi dünyasında felsefenin durumunun, klasik Yunandaki durumuna benzediğine işaret etmektedir. *Persecution and The Art of Writing*'de bu benzerlik, insan yaşamının her alanını kuşatan ve düzenleyen *totaliter*³⁵ her toplumda felsefenin aynı tehlikeye maruz kalacağı iddiasından hareketle temellendirilir.

"Yunan sitesinin totaliter bir toplum olduğu sık sık söylenir. O, ahlaki, ilahi ibadeti, trajediyi ve komediyi kuşatmış ve düzenlemiştir. Bununla beraber, esasen özel ve siyaseti-aşan (trans-politics) tek etkinlik vardı: Felsefe. Hatta felsefi okullar bile, otoritesiz insanlar tarafından, özel insanlar tarafından kuruldu."³⁶

Strauss'a göre, felsefenin, İslâm-Yahudi ve Yunan dünyasında, Hristiyanlık'tan farklı olarak, resmi otoritenin gözetimini kabul etmemesi, onun, söz konusu üç toplumdaki statüsünü ve karakterini benzer bir tarzda etkilemiştir. Bu durumda Stra-

35 Burada 'totaliter' sözcüğüyle kastedilen, yalnızca, bütün varoluş formlarının bir aynı ilke veya doğa tarafından belirlenmesidir, yoksa bir siyasal iktidar formu değil.

36 L. Strauss, *PAW*, s. 21.

uss'a, felsefenin bu toplumlarda, resmi otoritenin gözetimini reddetmekle birlikte yine de nasıl olup da varlığını sürdürebildiğini sormamız gerekmektedir. Böyle bir soru karşısında Strauss'un cevabı açıktır: *Esoterik yazma sanatı sayesinde!* Strauss'a göre, esoterik yazma sanatı, filozofun, teolojik-siyasal problem nedeniyle, felsefe yaparken kullandığı, özel, meslekten olmayanlara kapalı bir söylem türüdür.

Felsefe veya bilim ve toplum arasında, daha önce de değindiğimiz gibi, Strauss'a göre, sürekli bir karşıtlık, çatışma vardır. Strauss bu karşıtlığın, çatışmanın nedenini *What is the Political Philosophy*'de şöyle ortaya koyar:

"İnsanın en yüksek etkinliği olan felsefe veya bilim, 'her şey'e ilişkin kanıyı, 'her şey'in bilgisiyle değiştirme çabasıdır; fakat kanı, toplumun bir ögesidir; felsefe veya bilim, bu nedenle, toplumun, kendisi içinde nefes aldığı bu ögeyi yok etme çabasıdır ve dolayısıyla toplumu tehlikeye atar."³⁷

Strauss, aynı pasajın devamında, toplumun devamı için, felsefenin küçük bir azınlığın himayesinde kalması gerektiğine, esoterik yazma tarzının da işte bu nedenle zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü ona göre, filozof, toplumun temel taşlarından biri olan kanılara da saygı göstermelidir. İşte esoterik öğreti, filozofların kanılara, dolayısıyla topluma saygısızlık etmeksizin, hakikati ifşa etmelerini mümkün kılacaktır. Esoterik öğretinin yalnızca çok dikkatli, iyi eğitilmiş okuyucular tarafından keşfedilebileceğine dikkat çeken Strauss, tam da bu nedenle, felsefenin, bir de herkes tarafından anlaşılabilir, böylece toplum huzuruna çıkabilecek bir görünümünün daha olması gerektiğini belirtmektedir. İşte felsefenin ekzoterik görünümü de, felsefenin, Strauss'un deyişiyle, "felsefi-olmayan yaşama, insanî, siyasal yaşama en yakın branşı"³⁸ olan siyasal felsefe olacaktır. Kısaca, felsefenin halka dönük olan ekzoterik yüzü, si-

37 L. Strauss, *What is Political Philosophy: And Other Studies*, Chicago U. of Chicago Pr., 1988, s.221.

38 A.g.e., s.10.

yasal felsefeden başka bir şey değildir. Strauss'a göre, klasik Yunanda, felsefenin 'halk önünde giymesi gereken bir zırh' olan ekzoterik öğreti, siyasal bazı nedenlerle gerekli hale gelmiştir.

"Ekzoterik öğretiye felsefeyi korumak için ihtiyaç duyulur. O, felsefenin, kendisi içinde, siyasal topluma görünür hale geldiği formdur. Felsefenin siyasal görünüşüdür. 'Siyasal' felsefedir."³⁹

O halde Strauss'a, felsefenin, toplumun karşısına çıkmak için neden bir zırha ihtiyaç duyduğunu soralım. Bu sorunun cevabı, İslâm'da siyasal felsefenin neden gerekli olduğu sorusuna da cevap olacaktır.

Strauss'un, toplumun kendisi üzerinde yükseldiği temeli, kanıları sorguladığı için felsefenin toplumu tehlikeye attığına dair iddiası, S.B. Drury'e göre dikkatle yorumlanmalıdır. Çünkü, kendisi zaten tehlikede olan felsefenin, böyle olmakla beraber, toplumun varlığını da tehlikeye attığı iddia edilmektedir. Drury, felsefe-toplum ilişkisindeki bu paradoksun açıklanma ihtiyacında olduğuna işaret eder. Kendi varlık koşullarında birarada olmaları, doğaları gereği pek mümkün olmayan bu iki alan arasında Strauss tarafından kurulan ilişki tarzı, Drury'e göre, ya felsefeyi ya da toplumu temele alarak, iki şekilde yorumlanabilir.

İlk yorumda felsefenin, bizzat kendi varlığını korumak için csoterik olması gerekmektedir. Çünkü, toplumun kendilerine dayandığı değerleri, mitleri vb. (kısaca kanıları) sorgulayan, cleştiren; onların yerine rasyonel-felsefi bir araştırmayla elde edilecek 'hakiki bilgiyi' geçirmeye çalışan ve böyle olmakla toplumu yok etme tehdidi taşıyan felsefe, tam da bu nedenle toplum tarafından reddedilecek ve yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Toplum, kendi kanılarıyla alay eden filozofa kızgınlığını, alay etme, zulmetme ya da yok etme gibi bir dizi yöntemle dışsallaştırdığında -ki düşünce tarihi bunun örnekleriyle doludur- filozof için, hem felsefi hem de biyolojik

39 L. Strauss, PAW, s.18.

varlığını korumanın tek koşulu esoterik öğreti olacaktır. Esoterik öğreti sayesinde filozof hem hakikati ifşa etmeye devam edecek ve hem de toplumun zulmünden kurtulacaktır.

Ancak Drury'e göre bu yorum, yani felsefenin, filozofu zulümden korumak için gizli kalması gerektiği yorumu, Strauss'u bütünüyle yanlış anlamaya dayanır. Çünkü ona göre, Strauss'un asıl vurgusu, yalnızca Antik Yunan ve İslâm gibi 'totaliter' toplumlarda değil, ama *her* toplumda felsefenin toplumla karşıtlık içinde olacağı üzerinedir. Karşıtlık sürekli ve evrenseldir. "Esoterik yazma" der Drury,

"sadece filozofu cehalet ve bağınazlığa karşı korumak için zorunlu değildir. Felsefe ve toplum arasındaki karşıtlığın daha derin ve daha önemli bir çehresine tekabül eden, daha derin ve daha önemli bir neden vardır: Esoterik sanata toplumu korumak için de aynı derecede ihtiyaç duyulur. Felsefe toplumu yalnızca kızdırmaz, onu tehlikeye atar."⁴⁰

Drury'e göre, Strauss'un esoterik öğretinin gerekliliğine ilişkin vurgusunun nedeni işte budur: Toplumu felsefeden korumak! Drury, esoterik öğretinin, filozofu topluma karşı koruma işlevine de sahip olduğunu kuşkusuz reddetmez. Ancak ona göre esoterizmin asıl işlevi toplumun devamının sağlanmasıdır. Drury, yukarıdaki pasajın devamında bu yorumunu şöyle temellendirmektedir: Öncelikle, toplumun devamı için esoterik öğreti gereklidir. Çünkü açıktır ki, kendi kanı ve inançlarına 'koşulsuz bağlılığı' talep eden toplum, felsefenin sorgulamasına karşı koyamayacaktır. Toplamların, varlıklarını sürdürebilmek için mitlere, geleneklere, değer ve inançlara vb. ihtiyaç duyduğu düşünülürse, felsefenin ortaya koyacağı hakikatin, toplum için hiç de yararlı olmayacağı söylenebilir. Felsefenin hakikati ne olursa olsun, toplumun bu temel taşlarının yerine geçemeyeceğine göre, onu açıkça ilan etmenin toplum nezdinde zaten bir önemi olmayacaktır.

40 S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, 1988, s.19-20.

Şimdi, Drury'nin buraya kadarki akıl yürütmesinde, henüz esoterik felsefeyi gerekli kılacak bir durum, bir koşul söz konusu değildir. Bu durumda esoterizm, olsa olsa 'hakikat'e sahip bir avuç insanın, böyle olmak bakımından sahip olacağı bir lüks olabilirdi. Ancak Drury'nin hakikatle ilgili olarak yaptığı bir ikinci vurgu daha vardır ki, o da hakikatin yararlı olmamasının ötesinde *öldürücü* olduğu üzerinedir. İşte bu vurgu esoterik öğretinin neden gerekli olduğunu açıklamaktadır. Hakikat *öldürücüdür*; çünkü, bütün toplumların kendilerine dayanmak zorunda olduğu *kanılarla*, *felsefi hakikatler* sürekli bir *karşıtlık* içindedir. Hakikat *öldürücüdür*; çünkü gizli tutulmadığında, felsefi hakikat toplumun temellerini sarsarak, onu *yok etme tehdidi* taşımaktadır.

"Nedir bu korkunç, öldürücü hakikat"? Drury, Strauss'un 'antiklerin gizli bilgeliği' olarak adlandırdığı esoterik öğretinin hakiki gönderimini, işte bu sorunun peşine düşerek araştırır. Felsefi hakikati toplum için öldürücü hale getiren, toplumun kendisinden beslendiği iki temel, olmazsa olmaz dayanağın din ve moralite olmasıdır. Gerçekten de Strauss için, din ve kaynağını, *ilahi kökene* sahip olduğuna inanılan yasada bulan, dolayısıyla din ile aynı kulvarda yer alan moralite toplumun iki kurucu öğesini teşkil etmektedir. Strauss'un, felsefe-toplum karşıtlığını, onların dayandıkları otoritelerin farklı oluşunda temellendirdiği göz önüne alındığında, 'hakikatin öldürücülüğü' ile ne kastedildiği daha iyi anlaşılabilir.

Strauss için felsefe-toplum ya da daha iyisi, felsefe-din karşıtlığı, asıl anlamını doğa-uzlaşım karşıtlığında bulur. En yüksek otorite olarak *doğayı* kabul eden felsefeye karşıt olarak, toplum ve onun kurucu öğeleri olan din ve moralitenin dayanağı *uzlaşım*dır. Doğa, Strauss'a göre, felsefe tarafından keşfedilmiştir.

"Mitten farklı olarak felsefe, doğa keşfedildiği zaman varlığa gelmiştir; ya da ilk filozof, doğayı keşfeden ilk insandır."⁴¹

41. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago U.Pr., 1963, s.82.

Doğanın keşfi, aslında doğa ve uzlaşım arasındaki temel ayrımın keşfidir. O halde doğa, bir yandan gelenek veya alışkanlığa, diğer yandan uzlaşım veya yasaya karşıt olarak, bir şeyin özünün ne olduğu sorusunda, “(...) nedir?” sorusunda ifade edilen o şeyin özsel karakteridir. Felsefenin başlangıçtaki ilgisi, bu nedenle, doğal şeylere ilişkindir. O, siyasal şeylerle yalnızca ilineksel olarak ilgilenmiştir. Toplumun kendilerine dayandığı kanıların ve dolayısıyla toplumun doğasının ne olduğunu soran ilk siyasal filozofun, Sokrates’in, siyasal şeylere ilişkin kanıların yerine onların hakiki bilgisini geçirmeye yönelik girişiminin hareket noktası, tanrılar üstüne değil, *doğa üstüne konuşan* ilk filozofların keşfetmiş oldukları bu kavramdan hareketle yapılan kanı-bilgi ayrımıdır. O halde Strauss’un dediği gibi,

“kısaca denilebilir ki, doğanın keşfi, en azından kendi anlamına uygun olarak, tarih-ötesi, toplum-ötesi, moral-ötesi, din-ötesi bir insanî imkânın gerçekleşmesiyle özdeşir.”⁴²

Doğanın keşfi ile felsefe arasında kurulan bu ontolojik ilişki, insanın, daha doğrusu felsefe yapan insanın, ‘Zeus’un mağarası’ndan gün ışığına çıkmasının ilk ve zorunlu koşuludur. Çünkü, Platon’un mağara metaforunu ödünç alan Strauss’a göre de toplum bir mağaradır ve bu mağaranın duvarlarını din ve moralite oluşturmaktadır. ‘Felsefe yapmak’ ise ‘mağarayı terk etmek’ demektir.⁴³ Şimdi asıl soru filozofun ‘mağaraya’ geri dönüp dönmeyeceğine ilişkindir. Zira, doğanın keşfi, aynı zamanda siyaset-ötesi bir imkâna da işaret etmektedir.

Kendilerine kalsa, filozofların siyasal yaşam ‘mağarası’na tekrar düşmeyeceklerine dikkat çeken Strauss’a göre, filozof ‘mağaraya’ geri dönmek zorundadır. Çünkü,

42 A.g.e., s.89.

43 A.g.e., s.12, 35; Ayrıca bkz. WIPP, s. 92; *City and Man*, Rand Mc Nolly, Chicago, 1964, s.125.

“kanıdan bilime yükselme çabası olarak felsefe, temel hareket noktası olarak kanı alanıyla ve dolayısıyla siyasal alanla zorunlu olarak ilişkilidir. Bu nedenle, felsefe kendi uğraşı üzerine düşünmeye başlar başlamaz, siyasal alan, felsefi ilginin merkezine yerleşecektir. Kendi amacını ve doğasını bütünüyle anlamak için, felsefe, kendi temel hareket noktasını ve dolayısıyla politik şeylerin doğasını anlamak zorundadır.”⁴⁴

O halde karşımıza çıkan tabloya daha yakından bakalım. Klasik siyaset filozofları ve Strauss’la aynı metaforik söylemi kullanarak diyebiliriz ki, mağaraya geri dönen filozof, mağaranın duvarları için, yani din ve moralite için ciddi bir tehdidi de beraberinde getirmiştir. Din ve moralitenin hakiki bilgi olarak sunduğu şeyin bilgi değil yalnızca kanılardan ibaret olduğuna; bu duvarların özünde *doğal* ve bu yüzden de *zorunlu* olan hiçbir malzemeye sahip olmadığına; bu bağlamda toplum mağarasının hakiki bilgiyle ilişkisini kesen bu duvarlardan kurtulması gerektiğine ilişkin bilgi, yalnızca mağaranın duvarlarına değil bizzat mağaranın kendisine de yönelen bir tehdit oluşturacaktır. James E. Holton’un, filozof Çiçero’nun Roma devleti ile ilişkisini, kendisi uyarınca kurduğu siyasal sorumluluktan söz ederken vurguladığı gibi,

“çıplak ve su katılmamış hakikat, felsefi hakikat, verili bir siyasal düzenin hakiki temellerini sarsabilir. Çiçero, felsefenin siteye nihai bağlılığının ve dolayısıyla eğer varlığına devam edecekse, sağlıklı bir siyasal düzenin gelişmesine müdahale etmenin, felsefe için zorunlu olduğunun farkındaydı.”⁴⁵

Bu pasajda ifade edilen filozofun *siyasal sorumluluğu*, felsefi hakikatin, toplumun, yok olmasına neden olacak bir kaosa yol açmaması konusunda dikkatli olmaktır. J.E.Holton’un çarpıcı ifadesiyle,

44 L. Strauss. WIPP, s.92.

45 J.E. Holton, “Marcus Tullius Cicero”, HPP, s. 132.

“o halde filozof, neyin *arzu edilir* olduğu kadar, neyin *mümkün* olduğuna ilişkin bir kavrayışla başlamalıdır.”⁴⁶

Şimdi Drury’nin iddiasına geri dönelim. O, esoterik öğretinin, filozofun kovuşturmadan kaçınmak için geliştirdiği bir sanat olduğunu düşünmenin, Strauss’u yanlış anlamaktan kaynaklanan bir yanılgı olacağını iddia ediyordu. Strauss’un kendisinin de bir esoterik yazma sanatı ustası olduğuna dikkat çeken Drury, iddiasının kanıtlarını da bizzat Strauss’un kendi yazma stilinde aramaktadır. Esoterik yazmanın, felsefenin doğasına ve onun dünya ile ilişkisine dair özel bir kavrayışı içerdiğine, dolayısıyla Strauss’un anladığı şekliyle antiklerin bilgelikliğini tamamladığına, onların felsefelerinin zorunlu bir parçasını teşkil ettiğine işaret eden Drury, aksi taktirde, yirminci yüzyılda, Kuzey Amerika’da yazan Strauss’un, hangi kovuşturmadan korkarak esoterik stilde yazdığını açıklamanın mümkün olamayacağına dikkat çeker. Ona göre,

“hayran olduğu antik filozoflar gibi, Strauss da bir sosyal sorumluluk duygusundan ve nezaketinden dolayı kendi görüşlerini gizlemek zorunda kaldı. O, felsefi hakikatin, yalnızca bütün zamanlar için beğenilmeyen bir şey olmadığına, aynı zamanda siyasal yaşam için de tehlikeli olduğuna inandı. Bu nedenle filozofun görevi, bu hakikati halkın görüşünden gizli tutmaktır.”⁴⁷

Drury’nin iddiası, Strauss’un felsefenin din-dışı bir etkinlik olduğunu düşünmesinde anlam kazanır. Ona göre Strauss, felsefenin toplum karşısında daima tehlikede olduğunu ileri sürerken, aslında zımnen, onun dine karşı bir etkinlik olduğunu ima etmektedir.

Şimdi esoterik öğretiye ilişkin bu geniş serimlemeye ihtiyaç duymamıza neden olan asıl soruya dönerek, bütün bu söylenenlerin, İslâm filozoflarının din-felsefe telifini siyaset felsefe-

46 A.g.e., s.132 (a.b.ç.).

47 S.B. Drury, “The Esoteric Philosophy of Leo Strauss”, *Political Theory*. V:13, N:3, 1985, s. 316.

sinde gerçekleştirme girişimlerinin tesadüfi olmaması ile iliş-
kisini daha açık olarak ifade etmeye çalışalım.

Biliyoruz ki, İslâm dininin en özğün çehresi, onun daha
peygamberi hayattayken bir devlet olarak örgütlenmiş olması-
dır. Bunun anlamı, felsefenin, din temelinde biraraya gelmiş
bir toplumda, İslâm toplumunda, esoterik öğretiye muhteme-
len daha fazla ihtiyaç duyacak olmasıdır. Öncelikle, felsefenin
ortaya çıktığı zaman diliminde mevcut olan İslâm devletinin,
Abbasi devletinin, gerçekten bir *din devleti* olup olmadığı tar-
tışmasını bir yana bırakarak diyebiliriz ki, devletin, kendisiyle
nitelendirildiğı sıfat ne olursa olsun, din, bu toplumun her ha-
lûkârda vazgeçilmez bütünleyici öğelerinden biridir. Yine yu-
karıda defalarca ifade etmiş olduğumuz gibi, önceleri İlahi Ya-
sa vurgusundan dolayı ve özellikle sözü edilen dönemde yöne-
ticinin yönetimle ilgili kişisel taleplerinden ötürü, İslâm'da en
üstün bilim teolojiden çok fıkıh olmuştur. Hatta, İslâm'ın iki
büyük mezhebi olan Sünnilik ve Şiiilik arasındaki çatışmanın
nedeni de, dogmatik ya da öğretisel değıl siyasaldır.

Bu durumda, İslâmî olmayan bir bilimin temsilcisi olarak fi-
lozofa düşen nedir? Strauss'un düşünce çizgisini izlersek, İslâm
filozoflarının, içine doğıdukları bu yeni *mağaradan*, doğa
ve aklın kılavuzluğunda kurtulmak ama bunu kendilerine ve
topluma zarar vermeden yapmak gibi bir ikilemle karşı karşı-
ya olduklarını söylememiz gerekiyor. Filozof bu ikilemi, her
toplumda olduğı gibi, İslâm toplumunda da esoterik yazma
sanatı ile aşacaktır.

“Niçin felsefe veya niçin bilim? Bu soru, felsefenin baş-
langıcındaki tartışmanın merkezinde yer alır.”⁴⁸

Antik Yunan'da, sitenin, siyasal toplumun mahkemesi önün-
de cevaplanması ve meşrulaştırılması gereken bu soru, İslâm'da, İlahi Yasanın mahkemesi önünde cevaplandırılacak ve
her şeyi kuşattığı ve sorulabilecek bütün soruların mutlak ce-
vaplarını içerdiği iddia edilen dinin yanında felsefenin neden

48 L. Strauss, RCPR. s.216.

gerekli olduğu meşrulaştırılacaktır. Üstelik, “Niçin felsefe?” sorusu, Hıristiyanlıkta olduğu gibi teologun kendi kendisine değil, filozofa yönelttiği bir sorudur. Bu can alıcı farklılık, entellektüel misyonları bakımından aynı çizgide yer alan İbni Rüşd ve Aquinolu Thomas’nın, tarihsel olarak farklı noktalar da durmalarını da açıklamaktadır. İlk filozof, İlahi Yasanın yanında felsefenin gerekli olup olmadığına ilişkin sorunun peşine düşerken, ikincisi, felsefenin değil, onun yanında başka bir bilimin yani kutsal öğretinin gerekli olup olmadığı sorulamaktadır.

Demiştik ki, vahiy üzerine düşünen bir İslâm filozofu, öncelikle eylemleri, düşünceleri ve kanıları düzenleyen, hem tinsel ve hem de dünyevi yaşamı kuşatan bir sosyal düzen üzerine düşünmektedir. Bunun sonucu olarak da Strauss’un çarpıcı ifadesiyle,

“sadık filozoflar olarak *felâsife*, felsefe meşguliyetini İlahi Yasanın mahkemesi önünde meşrulaştırmak zorunda kalıyordu.”⁴⁹

Bunun anlamı ise, Strauss’a göre, dinin, İslâm filozofunun uf-kuna öncelikle siyasal bir olgu olarak girmiş olmasıdır. “Bu nedenle” demektedir Strauss,

“dinle ilgili felsefi disiplin, din felsefesi değil, siyasal felsefe veya siyasal bilimdir.”⁵⁰

O halde Strauss da Rosenthal gibi, din-felsefe telifinin siyasi alanda gerçekleştirilme çabalarının nedenini, dinin İlahi Yasa olarak yorumundan hareketle açıklamaktadır. Ancak bir farkla ki, Rosenthal için İslâm siyaset felsefesi, straussçu bir tarzda, felsefeyi toplumdan veya toplumu felsefeden korumak için değil, bizzat din kendisini yasa formunda dışsallaştırdığı için gereklidir.

49 L. Strauss, PAW, s. 10.

50 L. Strauss, RCPR, s. 223.

Siyasal Felsefe / Siyasal Teoloji

Siyasal felsefenin İslâm-Yahudi ve Hristiyan dinsel toplumlarının her üçünde de hem mümkün hem de önemli olduğuna dikkat çeken Lerner ve Ma'idi, dinin nasıl olup da siyaset felsefesinin konusu haline geldiğini sorarlar. Siyasal felsefenin yönetim türleri ve özellikle en iyi yönetimle ilgilenmesi, yalnızca bu bile, dinin siyasal felsefenin konusu olmasının yeterli açıklamasını verecektir. Çünkü siyasal felsefenin, yönetim türlerini birbirinden ayırdetmekte kullandığı en genel ayrımlardan biri, yönetimin siyasal formlarının, kendilerine yönedikleri farklı amaç ve hedeflerle ilgilidir. Şimdi, yönetimlerin kendilerine dayandıkları yasa, insanî yani insanlar tarafından yapılmış bir yasa olabileceği gibi, ilahi ya da doğal bir yasa da olabilir. Bu durumda, bu yasaların statülerinin ve birbirleriyle ilişkilerinin sorgulanması gerekecektir. O halde bu soruşturmayı hangi disiplin yapacak? Cevap açıktır: Siyasal felsefe.

“Hristiyan dinsel toplumunda, insanî yasaya dayalı bir yönetimin, ilahi Yasaya dayalı bir yönetimle ilişkisi açıklanmak ihtiyacındadır; yani sivil yasanın ve insanî yönetimin -devlet ya da imparator-, kilise yasası ve ilahi yönetimle -kilise ya da papa- ilişkisi. Bir başka yönetim formu, insanların Tanrı tarafından yönetimidir. Bu araştırma, ilahi Yasaya (*lex divina*) ya da dinsel Yasaya (*Şeriat* ya da *Tevrat*) ve onun ayırdedici özelliklerine ilişkin bir soruşturma ile başlar. İslâm ve Yahudilikte dinsel Yasanın her şeyi kapsayan karakteri, Yasanın veya bu Yasayı neşreden peygamberin amaçları üzerine özel bir vurgu taşır. Bu şekilde vahiy, özel bir dinsel toplumu tanımlamak bakımından peygamber yasa-koyucunun faaliyeti ve dinin kendisi; bunların hepsi siyasal felsefenin konusu haline gelir.”⁵¹

Şimdi daha fazla ilerlemeden, dinin hukuksal yorumu, onun siyasal yorumunu beraberinde getirdiğine göre, dinsel

51 R.Lerner-M.Mahdi (Eds.), *MPP*, s. 6.

toplumlarda siyasal alana ilişkin araştırmayı kendisine konu edinen bir başka disiplini, siyasal felsefeden ayırdetmemiz gerekmektedir: *Siyasal teoloji*.

Siyasal felsefeyle kastettiğimiz, siyasal eyleme, siyasal şeylerin ilkelerine veya doğasına ilişkin bir araştırmadır. Ya da başka bir deyişle, siyasal şeyler hakkındaki kanıların yerine, onların hakiki bilgisini geçirme çabasıdır. Siyasal teoloji ise, Strauss tarafından, ilahi bir vahiyde temellendirilen siyasal öğretilere ilişkin bir araştırma olarak tanımlanır.⁵² Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, siyasal teoloji, kutsal teolojinin bir kısmı olarak, vahyin siyasal öğretilerinin bir açıklamasıdır. Siyasal İslām'ın ağdaş temsilcilerinden Ebu'l A'la Mevdudi, *Kur'an*'ın siyasal öğretilerini konu alan çalışmasında, *Kur'an*'ın teolojik öğretilerinden siyasal yönetime ilişkin sonuçlar çıkarırken, siyasal teolojinin ağdaş bir örneğini sunmaktadır.⁵³

Siyasal felsefenin siyasal toplumu konu edinmesinden ve Ortaçağda, bu toplumun özel bir din tarafından tanımlanmış olmasından hareketle, söz konusu olanın, siyasal felsefe mi yoksa siyasal teoloji mi olduğu sorulabilir. Lerner ve Mahdi'nin de ifade ettiği gibi,⁵⁴ her ikisi de konuları bakımından siyasal olan bu iki etkinlik tarzını birbirinden ayırmak, her Ortaçağ siyasal filozofunun problemidir. Çünkü bu iki siyasal etkinlikten her biri, siyasal şeylere ilişkin kendi kapsamlı açıklamasına sahiptir. Filozof, filozof olmak bakımından felsefi açıklamaya, özel bir din tarafından tanımlanmış bir toplumun bir yesi olmak bakımından da teolojik açıklamaya yakındır. Dolayısıyla Ortaçağ siyasal filozoflarının problemi, yalnızca siyasal felsefeyi, siyasal teolojiden ayırmak değil, aynı zamanda bu ikisi arasında bir ilişki kurmaktır. Rosenthal'in yorumunu hatırlarsak, İslām'da vahiy, kendisini, İlahi Yasa formunda ifade ettiği için, felsefe de dinle telif iddiasını, *Nomos* kavramı temelinde gerçekleştirmek durumundaydı. Bu durum, filozofun,

52 L. Strauss, WIPP, s. 13.

53 A.A.Maudoodi, "Economic and Political Teachings of the Quran", *The History of Muslim Philosophy* içinde, Ed.M.M.Sharif, V:1, Wiesbaden, 1963, s 192-198.

54 R.Lerner-M.Mahdi, MPP, s. 8.

kendisini, hem siyasal felsefenin ve hem de siyasal teolojinin kavramsal çatısı altına yerleştirmesine yol açacaktır. İslâm filozofları için bu son derece hayati bir problemdir. Çünkü İslâm filozofu, tanrısal kökenli bir egemenlik anlayışı temelinde örgütlenmiş, dolayısıyla aynı anda hem dinsel, hem siyasal ve hem de moral bir topluluk oluşturan İslâm toplumunda; kutsal öğretinin özü olarak yorumlanan siyasal teolojinin tek meşru siyasal düşünce etkinliği olarak kurumsallaştığı böyle bir toplumda, felsefeye layık olduğu statüyü kazandırmak gibi zorlu bir görevi üstlenmiştir. İslâm'da bağımsız bir siyasal düşünce olmayışının yöntemsel nedeninin, Müslümanların siyaseti nadiren ilgili disiplinlerden bağımsız bir bilim olarak ele almış olmaları olduğuna işaret eden Hamit İnayet'in de çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğu gibi,

“devletin mahiyeti, hükümetin türleri, yöneticilerin vasıfları, iktidarlarının sınırları ve yönetilenin hakları gibi sorunlar, hukuk ve ilahiyatla ilgili kapsamlı makalelerin bir bölümü olarak, *Şeriatın sarsılmaz duvarları arasında güvenli bir şekilde tartışılmışlardır*.”⁵⁵

İnayet'in siyasal teoloji adını vermeksizin, İslâmî siyasal teolojiyi betimlediği bu pasaj, aynı konuları felsefi bir sorgulamaya tâbi tutan İslâm siyasal filozofunun nasıl bir problemle karşı karşıya kaldığını açıkça ortaya koymaktadır. Yine İnayet gibi, İslâm'da siyaset biliminin bağımsız bir disiplin değil, teolojinin bir bölümü olduğunu düşünen A.K.S. Lambton'ın vurgusu da siyasal teolojinin, İslâm devletinin mevcudiyetine ilişkin varsayımı üzerinedir. Ona göre, İslâmî yönetim, Şeriat üzerine temellendirilmiş ilahi bir sözleşmeden dolayı var olduğu için, hiç kimse devletin varlık nedenini sormaz. Devlet ve toplum arasında ya da kilise ve devlet arasında hiçbir ayrım olmaması, A.K.S. Lambton'a göre, İslâm'da din, siyaset ve moral arasında da hiçbir ayrımın olmaması anlamına gelmektedir.

55 H. İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yyn., İstanbul, s. 16-17 (a.b.ç.).

“Müslimin spekülâtif etkinliği ve onun devletle ilişkisi, metafizik ve dinsel bir temele sahip olduğu için, bundan, dinsel ihtilafın siyasal soğukluğa hatta ihanete varacağı sonucu çıkar.”⁵⁶

İşte İslâm filozofunun hayati problemi budur. Bir kere, yasanın ilahi karakteri, onu (yasayı), dokunulmaz kılmaktadır. Öte yandan, siyasal felsefenin sorgulayamayacağı hiçbir siyasal kavram ve alan yoktur. İslâm filozofu, bu nedenle, din-felsefe telifini, siyasal teoloji ile siyasal felsefe arasında gerçekteştirecektir.

şimdi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, siyasal teolojiyi ve siyasal felsefeyi birbirinden ayırmak ve bu iki etkinlik türü arasında bir ilişki kurmak, her Ortaçağ siyasal filozofunun, bir noktada, mutlaka yüzyüze geldiği bir problemdir. Lerner ve Mahdi'nin açıklamalarını izleyerek, söz konusu problemle ilgili iki yaklaşım tarzını birbirinden ayırdedebiliriz. Yaklaşımlardan biri, siyasal teolojiyi, siyasal felsefenin çatısı içinde düşünmektir. Diğer yaklaşım ise, tersine, siyasal felsefeyi, siyasal teolojinin çatısı içine yerleştirmektir. Bu iki yaklaşımı biraz daha ayrıntılı olarak ele alalım.

Siyasal teolojiyi, siyasal felsefenin çatısı içinde düşünmenin temelinde, siyasal teolojinin, ilkelerinin özel bir vahiy ve İlâhi Yasadan çıkarılması nedeniyle, kapsamlı bir araştırma olamayacağı iddiası vardır. Siyasal teoloji, doğası gereği, ilkelerini kendisinden çıkardığı vahyi ve İlâhi Yasayı sorgulayamayacaktır. Oysa siyasal şeylere ilişkin kapsamlı bir araştırma, dinsel içerikli bile olsalar, bazı ilke ve kaynakları inanç öğeleri olarak veya sorgulanmaz, mutlak hakikatler olarak kabul edemez. Daha açık bir ifadeyle diyebiliriz ki, siyasal felsefe, siyasal teolojinin mutlak olarak kabul ettiği ve bu yüzden de sorgulama alanı dışında bıraktığı siyasal ilkeilerin doğasını araştırdığı içindir ki, siyasal teolojiden daha kapsamlı bir araştırmadır; ve böyle olmakla da siyasal teoloji, siyasal felsefenin çatısı içinde yer almalıdır.

56 A.K.S. Lambton, “Islamic Political Thought”, *The Legacy of İslâm*, (Eds. Schacht and Bosworth), s.404.

Böyle bir araştırma siyasal teolojinin araştırdığı konuları da zaten içereceğine göre, siyasal felsefenin olduğu yerde, siyasal teolojiye ihtiyaç var mıdır? Cevabı Lerner ve Mahdi'den alalım.

“Siyasal teolojinin siyasal felsefeye bu tâbiliği, ona duyulan ihtiyacı ya da siyasal ve pratik bir disiplin olarak onun önemini azaltmaz. O, bu inançlara katılmayan veya onları kabul etmeyen diğer dinsel topluluklar için herhangi bir yararı olmasa da, kendisi içinde benimsendiği özel dinsel topluluk için hem zorunlu hem de faydalıdır.”⁵⁷

Bu pasajda hemen dikkatimizi çeken, siyasal teolojinin, kendisine inanan özel dinsel topluluk için zorunlu oluşudur. Farklı dinsel topluluklar için hiçbir yararı olmaması, onun yalnızca ortaya çıktığı o özel, dinsel-siyasal topluluğa ilişkin olarak konuşmasındandır. Siyasal felsefe ise, kuşkusuz veri olan siyasal gerçeklikle ilişkisi olmakla birlikte, ondan bağımsız, evrensel bir araştırmadır. Dolayısıyla, siyasal teoloji, özünde, inanç üzerinde temellenen siyasal bir öğretilen başka bir şey değildir. Çünkü siyasal öğreti, siyasal felsefeden farklı olarak, kanı, inanç ve bilgi arasındaki farkla ilgilenmez. Çünkü onun ilgisi, *burada* ve *şimdi* mevcut olan *belli* bir siyasal düzene yöneliktir. Strauss'un da belirttiği gibi, siyasal düşünce, en uygun ifadesini, kanunlar ve yasalarda, şiir ve hikayelerde bulacaktır.⁵⁸ Siyasal felsefenin ise herhangi bir özel dinsel ya da dünyevi yönetimle ilişkisi yoktur. Bu siyasal teolojinin sorgulamasının bittiği yerde, siyasal felsefenin araştırmayı daha ileri götürebilmesi anlamına gelir.

Siyasal teolojiyi, somut bir referans kaynağı olmadığı için daha kapsamlı bir soruşturma olan siyasal felsefenin altına yerleştiren bu ilk yaklaşımı benimseyenler, Müslüman siyasal filozofları; onların siyasal öğretilerini izlediği ölçüde Maimonides ve Hristiyan Batı'da Latin İbni Rüşdcülüğüdür.

57 R.Lerner-M.Mahdi, MPP, s.9.

58 L. Strauss, WIPP, s. 12.

Siyasal felsefeyi, siyasal teolojiye tâbi kılan ikinci yaklaşım, tahmin edilebileceği gibi, felsefi değil dinsel ilkelere dayanır. Siyasal düşünce tarihinde, bu ikinci yaklaşımın, biri felsefi araştırmayı gereksiz kılan, diğeri ise felsefi araştırmaya saygın bir yer veren, iki farklı temellendirmesi ile karşılaşırız. İlk temellendirmede, siyasal teologun araştırması bütünüyle pratik bir düşünce tarafından yönlendirilir. Pratik kaygı öylesine öncelikli ve güçlüdür ki, araştırma, o anda veri olan dinsel toplumun, kendisi uyarınca yaşamını düzenleyeceği siyasal ilkelerin, vahiyden hareketle çıkarsanan siyasal ilkelerden başkası olamayacağı öncülünün zaferiyle, dolayısıyla siyasal felsefenin gereksizliğinin ilanıyla sonuçlanır. Şöyle ki, bir dinsel topluluğun üyeleri için en önemli olan şey, ilahi yasa tarafından önerilen yaşam tarzını yaşamaksa, siyasal teologun yapması gereken tek şey, o ilahi yasanın, toplumun hem bu dünyadaki, hem de öte dünyadaki iyiliği, mutluluğu için gereken bütün donanımına sahip olduğunu göstermekten ibarettir. Siyasal alanda yapılabilecek tek araştırma, bu nedenle, siyasal teoloji adını alacaktır. Siyasal felsefe ise, gereksiz olmakla birlikte, siyasal teolojinin amacına yardım ettiği yerde ve ölçüde varlığını devam ettirebilecektir. İslâm, Yahudi ve Hıristiyan teologlarının ve teoloji okullarının birçoğu, genel özellikleriyle serimlemeye çalıştığımız bu yaklaşımın temsilcisi durumundadır. Bizi ilgilendiren kısmıyla, özellikle İslâm'da Gazali ve İbnî Teymiye de dahil olmak üzere, çeşitli teolog ve hukukçular tarafından üretilen hilafet kuramları ve hatta çağımızda radikal siyasal İslâm'ın terorisyenlerinin siyasal İslâm teorileri, siyasal teolojinin bu ilk temellendirilişinin örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Yine siyasal felsefeyi, siyasal teolojinin çatısı altında düşünmekle birlikte, siyasal teolojinin, daha teorik bir zeminde siyasal felsefeye üstün kılındığı ikinci temellendirmeye gelince; bu temellendirmeyi diğerinden farklı kılan en belirgin özellik, temellendirmenin bizzat kendisinin felsefi oluşudur. Bu yaklaşımda,

“siyasal teoloji, siyasal felsefeden daha kapsamlı bir bilim olarak tasarlanır; o, siyasal felsefeden daha ileriye ve

daha derin bir biçimde görür. Siyasal teoloji, bu anlamda, vahiy ve İlahi Yasa üzerine temellenen bilginin dışında, bizim siyasal felsefeye ihtiyacımız olup olmadığını araştırmakla başlamaz. Daha doğrusu o, siyasal felsefe tarafından sağlanan bilginin dışında, siyaset felsefesinin sunduğu ya da sunabildiği bilgiden daha başka bir şeye, daha yüksek bir bilgiye ihtiyacımız olup olmadığını sorarak başlar.”⁵⁹

Böyle bir soru, sıradan müminin sorusu olamaz. Sorunun muhatabı, vahyin siyasal öğretilerini, siyasal teoloji vasıtasıyla savunacak olan teologdur. Vahyedilmiş siyasal öğreti, siyasal teolojinin ilkelerini verir. Bu ilkeler de, tıpkı vahyin kendisi gibi, insan zihninin yardım almaksızın, kendi başına kavrayamaya-çağı ilkelerdir. İşte bu bakımdan da onlar, siyasal filozof için, bilinebilir en yüksek ilkelerden daha yüksek ilkelerdir. Dolayısıyla siyasal teologun öğretisi, siyasal filozofun öğretisinin de kendisine dahil edildiği daha kapsamlı bir siyasal öğreti olacaktır. Kuşkusuz, siyasal felsefeye, ilk temellendirme tarzında olduğundan farklı olarak, ikincil ama saygın bir yer veren bu ikinci temellendirmede kurulan ilişki tarzı da siyasal felsefeyi sınırlamaktadır. Ancak siyasal teolog, böyle yapmakla, siyasal felsefeyi “daha yüksek bir ışığın imtiyazıyla donattığını”⁶⁰ düşünmektedir. Bu yaklaşım tarzının en önemli temsilcisi, Aquinolu Thomas’dır. Onun, teoloji ve felsefenin alanlarını birbirinden ayırma girişimi, siyasal felsefeyi, siyasal teolojinin çatısı altına yerleştiren yaklaşımın en iyi örneği olarak yorumlanabilir. Yeri gelmişken hemen ifade edelim ki, İslâm siyasal filozoflarının siyasal düşüncelerinin merkezinde Şeriatın yer aldığını, bu nedenle de onların *Nomосу*, Şeriate tabi kıldıklarını ileri süren rosenthalci bir yaklaşım, açıkça beyan etmese de, onları siyasal filozoflar olarak değil, siyasal teologlar olarak okumaktadır.

Siyasal teoloji ve siyasal felsefe arasında kurulan bu farklı ilişki tarzlarını, İslâm siyasal filozofları ve siyasal teologları

59 R. Lerner-M.Mahdi, *MPP*, s. 10.

60 *A.g.e.*, s. 11.

özelinde daha ayrıntılı olarak yeniden ele alacağız. Şimdiki amacımız açısından gördük ki, Ortaçağlarda siyasal alanla ilgili konuları araştıran ve her biri, siyasal şeylere ilişkin en kapsamlı açıklamaya kendisinin sahip olduğunu iddia eden iki siyasal disiplin söz konusudur. Dahası, siyasal alan üzerine konuşan her Ortaçağ filozofunun siyasal söylemi bu iki etkinlik türünün kavramlarıyla beslenmek durumundadır. Siyasal teologun spesifik işlevi, vahyin siyasal öğretisini tesis etmek, açıklamak ve savunmaktır. Siyasal filozof ise, siyaset felsefesinde, kendisinin de içinde yaşadığı özel dinsel toplumun siyasal ilkelerini tesbit eden siyasal teolojiye, kendi siyasal etkinliğinin integral bir kısmı olarak yer vermek durumundadır. Buna, ortaçağ siyasal filozofu için, söz konusu iki siyasal etkinlik türü arasında kesin sınırları çizilmiş bir ayrımın, çoğunlukla mümkün olmadığını da eklemeliyiz.

Şimdi diyebiliriz ki, vahiy ve akıl arasındaki karşıtlığın siyasal alandaki tezahürü, İlahi Yasa ve Nomos arasındaki karşıtlık; din ve felsefe arasındaki çatışmanın siyasal alandaki tezahürü ise siyasal felsefe ve siyasal teoloji arasındaki karşıtlıktır. Din-felsefe karşıtlığının siyasal okuması, karşıtlığın antagonist niteliğinden -nispeten- kurtulduğu, taraflar arasındaki telifin -nispeten- daha mümkün hale geldiği ortak bir zeminin varlığını duyurmaktadır. Filozofun siyaset felsefesine duyduğu ihtiyacı, ister straussçu bir okumayla, filozofun, hakikatin ifşaatının hem kendisi hem de toplum için doğuracağı tehlikeleri öngöerek 'mağara'yı yok etmek yerine, felsefenin ışığıyla aydınlatma ve böylece hakiki bilgiyi, siyasal bir maskenin ardına saklanarak koruma çabası olarak; isterse rosenthalci bir okumayla, din ve felsefe arasındaki karşıtlığı gerçekten ortadan kaldırmaya yönelik samimi bir çaba olarak yorumlayalım, her halükârda, hem felsefenin ve hem de dinin, insanî-pratik yaşama en yakın olduğu alanının siyasal alan olduğunu ve biri insanî, diğeri İlahi Yasa temelinde olsa da, her ikisinin de aynı insanî-pratik alanı düzenleme iddiasında olması bakımından, felsefenin ve dinin birbirlerine en çok yaklaştıkları alanın da yine siyasal olan olduğunu söyleyebiliriz. Hiç kuşkusuz, din ve felsefe arasında-

ki karşıtlığın, her ikisinin de farklı otoritelere dayanarak, aynı insanî alanlarda hak iddia etmelerinden, kendilerini bu alanlarla ilgili olarak tek meşru otorite ilan etmelerinden kaynaklandığını düşünürsek, karşıtlığın, ancak, onların her birinin kendi otonom varlık alanlarına sahip olması durumunda ortadan kalkabileceğini söylemek daha uygun olacaktır. Nitekim felsefe tarihi boyunca, bu yöndeki çabaların varlığını biliyoruz. İbni Rüşd, İbni Haldun, Aquinolu Thomas, Spinoza, Kant ve şimdi adını anmadığımız başka birçok filozofun, din ve felsefenin alanlarını ayırmaya yönelik entellektüel-felsefi girişimleri, iki alanın çatışmasındaki uzlaşmaz niteliği dönüştürmeyi bir ölçüde başarabilmiştir. Yine de hem dinin, hem de felsefenin bir 'yaşama tarzı' teklif ediyor olması, onları tekrar tekrar karşı karşıya getirecek potansiyellerin her zaman mevcut olacağına dair kuşkumuzu güçlendirmektedir. Ne var ki, felsefe tarihi, aynı zamanda, dinsel ve felsefi yaşam tarzını, şu ya da bu nedenle, bir aynı potada birleştirebilmiş filozof örneklerini de kaydetmektedir. Bu açıdan bakıldığında, aslında her ikisinin de önerdiği yaşam tarzının etik vurgular taşıdığını söyleyebiliriz. O halde, asıl konumuzdan uzaklaşmadan, çok kalın çizgilerle diyebiliriz ki, din-felsefe karşıtlığının, iktidar ya da tanrı konulu bir tartışma yerine, ahlak konulu bir tartışmada uzlaşabileceğini düşünmek daha uygun olabilir. Böyle bir tartışmada, elbette, ahlakın, din ve siyasetle ilişkisinin ne olduğu/olacağı başlı başına bir sorun olarak kendini duyuracaktır.

İslâm'ın Özüne İlişkin Tartışmalar

Çalışmamızın başından beri, İslâm'ın ortodoks yorumunun, İlahi Yasa olarak yorumu olduğuna değiniyoruz. Ayrıca, onun bu hukuksal yorumuna siyasal yorumunun da eşlik ettiği ortadadır. İslâm'da fıkıhın üstlendiği işlevin yalnızca toplumun bireylerinin, kendileri uyarınca, birbirleriyle ilişki kuracakları hukuksal normlar oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda bireyin devletle ilişkisini ve dahası Allah'la ilişkisini yani doğru ibadet formlarını da düzenlemek olduğunu göz önüne alırsak,

onun hukuksal yorumunun, toplumsal-ahlak ve siyaset olmayı zımnen de olsa, zaten içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Sözü ettiğimiz bu yorumun, hukukçular, teologlar ve filozoflar tarafından benimsendiğini biliyoruz. Fıkıh, yönetimin yalnızca dinsel formlarını değil, aynı zamanda siyasal formlarını da belirleme çabası içindedir. Kelam, ona keza, Kur'an'ın siyasal öğretilerini fıkıhın hizmetine sunmaktadır. Felâsife ise, karşısına çıkan bu siyasal din tablosunu eleştirmek yerine, tabloda kendine de yer açma kaygısıyla, dinin hukuksal yorumuna, kendi siyasal telifini ekleyerek, İslâm'ın siyasallaştırılması sürecine, entellektüel plandaki en önemli katkıyı yapmaktadır. Bu tabloya bakarak diyebiliriz ki, İslâm'ın siyasallaştırılması sürecine katkısı olmayan tek etkinlik tarzı -en azından tarikatleşmeden önce- tasavvuftur. Üstelik tasavvuf hareketi, tam da, dinin zahirî yönüne yapılan toplumsal-siyasal vurguya, dinin gerçek, ahlaksal özünün 'yitirilmiş' olmasına bir tepki olarak -hatta dinin, salt tinsel bir iç-yaşantı, ruhsal ve bireysel bir inanç olduğunu vurgulayarak, neredeyse 'İslâm toplumu' idealini bile anlamsız kılacak denli aşırı bir tepki olarak- ortaya çıkmıştır. İslâm'da, "yasal ve toplumsal öğelerin tümüyle, özellikle dinle bütünleşen"⁶¹ Şeriatin, hakikatin tezhürlerinden yalnızca biri olma özelliğini yitirerek, bizzat hakikatin kendisiymiş gibi yaşamın bütün alanlarında hak iddia etmesine ve insanla Allah arasında kurulabilecek ilişki biçimlerini, bir tek ilişki biçimine indirgeyerek yasa temelinde tanımlamasına tepki olarak, tasavvuf, dinin bâtınına, çekirdeğine, dolayısıyla hakikate sahip çıkarak, insanla Allah arasındaki ilişkiyi aşk temelinde tanımlamıştır. Şeriat karşısında, sufinin durumu da, tıpkı filozofun durumu gibi, tehlikededir. Tasavvuf ve felsefeyi, Şeriat karşısındaki pozisyonları bakımından aynı kaderi paylaşımlarının dışında, birbirine yaklaştıran -esoterizm, temaşa vb. gibi- başka unsurlar da vardır. Ancak bunlar, başka bir araştırmanın konusudur.

Şimdi bu kabaca resmettiğimiz tabloyu hafızamıza yerleştirelim.

61 René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yın., İstanbul, 1989, s.29.

rerek, araştırmamızın şimdiye kadarki yorumlarının kendisine dayandığı temel iddiayı tekrarlayalım: İslâm öncelikle bir İlahi Hukuk olarak algılanmıştır. Bu iddia İslâm'ın tarihsel olarak nasıl tezahür ettiği sorusuna verilmiş bir cevap olduğu kadar, onun özünün İlahi Yasa olduğu düşüncesini de zımnen içermektedir. O halde, şimdi, daha fazla ertelemeyen, şu can alıcı sorunun cevabını araştırmaya geçelim. İslâm'ın özü nedir? O, gerçekten de, özü itibarıyla bir İlahi Yasa mıdır?⁶² Bu soruyu sormak öncelikle, İslâm'la İlahi Yasa arasında kurulan bağın, doğal, özsel bir bağ olup olmadığına karar verebilmek bakımından elzemdir. Ayrıca, ikinci olarak, İslâm'ın özünün 'ne olduğu sorusuna verilmiş başka cevapların varlığını duyurmak ve İslâm'ın, pratik aklın siyaset ve ahlak gibi diğer etkinlik alanlarıyla ilişkisini sorgulamak açısından önem arz etmektedir. Ve son olarak da elbette, İslâm'da din-felsefe çatışmasını siyasal bir okumaya tâbi kılan bir çalışmada, bu çalışmada, 'din'le kastedilenin ne olduğunun ortaya konulması bağlamında kaçınılmazdır.

Kuşkusuz, daha İslâm'ın bir devlet olarak cisimleştiği erken dönemlerde bile bir cevaplar çokluğu ile karşı karşıya kalan, 'İslâm'ın özü nedir' gibi bir sorunun cevabı, yöntemsel olarak, kendisini, *Kur'an*'ın bizzat kendisiyle sınırlamakla yetinemez. Çünkü, Allah'ın ezeli-ebedi, değişmez ifadeleri olarak insanlara duyurulan ve kendilerine uyulması istenen dogmalar bütünü, bu ifşa anından itibaren, artık, ezeli-ebedi tanrısal düzeyden, gelip-geçici dünyevi düzeye inmiş durumdadır. Başka deyişle, zaman-dışı olan tanrısal kelam, zamanda kendisini açıklamış ve böylelikle, dogmatik mutlaklığı ve değişmezliği baki kalmak üzere, insan aklının kendi sınırları içinde kavranılabilir, yorum-

62 Hemen ifade edelim ki, bu soruya verilebilecek olumsuz bir cevap bile, İslâm'ın en azından tarihsel görünümünde hukuk olarak tezahür etmiş olduğu olgusunu iptal etmeyecektir. Dahası, günümüzde bile, hâlâ, İslâm entellektüellerinin önemli bir kısmı ve Oryantalistlerin büyük çoğunluğu tarafından, İslâm öncelikle bir İlahi Yasa, bir şariat olarak algılanmaktadır. Buradaki tartışmamız, bu yüzden, İslâm'ın doğası ve dogması gereği böyle bir algılamaya izin verip vermeyeceği üzerine olacaktır; yoksa onun tarihsel görünümünün ve bu görünümde taşıdığı vurgunun ne olduğu üzerine değil.

lanabilir bir boyut kazanmıştır. Bu ise, *Kur'an* dogmalarının, bir bakıma, tıpkı dil gibi yaşayan bir varlık olarak, İslâm toplumunun sosyo-kültürel gerçekliklerinden biri haline gelmesi demektir. Yani, diyebiliriz ki, insanların algılarına sunulduğu andan itibaren, tanrısal bir kelam bile, artık insanların onun özüne ilişkin algılamalarından bağımsız bir gerçeklik taşımamaktadır. Başka deyişle, İslâm'ın özü, tam da ona inanan insanların, onu algılama ve yaşama tarzlarında ortaya çıkacaktır.

Şimdi, Allah'ın Kelamı'nın kendisine referansla "İslâm'ın özü nedir?" sorusu sorulduğunda ortaya çıkan/çıkacak cevaplar çokluğu şunu açıkça ortaya koyacaktır ki, böyle bir sorunun, kesin sınırları belirlenmiş tek bir cevabı yoktur. Bu iki nedenle böyledir. İlk neden 'öz' sorusunun içerdiği metafiziksel güçlüklerle ilgilidir. İkinci neden ise *Kur'an*'ın bir öğreti bütünlüğü arz etmemesi ve ondaki kimi ayetlerin müteşabih karakterde oluşu ile ilgilidir. İlk nedenden kaynaklanan güçlükleri metafizikçilere bırakarak, bizzat *Kur'an*'ın kendisinden kaynaklanan güçlüklerin, konumuz bağlamındaki önemine işaret edelim. *Kur'an*'ın öğretisel bir bütünlük arz etmemesi ona referansla oluşturulabilecek bir öğretiler çeşitliliği ile karşılaşmamıza neden olmaktadır. Böyle *Kur'an* kaynaklı öğretiler çokluğuna, daha ilk fıkıh ve kelam okullarının, kendilerini, birbirlerine karşı bizzat vahye giderek temellendirmelerinden, birbirlerine taban tabana zıt yorumlarına Kur'anî kanıtlar bulabilmelerinden itibaren aşınayız. Bu nedenle, İslâm'ın özünün ne olduğu konusunda *Kur'an* bir yanıla suskun kalmakta, ama diğer yanıla bir cevaplar çokluğuna izin vermektedir. Dahası, İslâm'ın özünün ne olduğuna dair, hukuk, siyaset, ahlak vb. gibi, bir cevap verilebildiğinde bile, bu defa, onun ne tür bir hukuk, siyaset ya da ahlak olduğu sorusunun yaratacağı güçlüklerle başetmek gerekecektir.⁶³

Ayrıca hemen eklemeliyiz ki, söz konusu güçlük, yalnızca İslâm'a özgü değildir. Nitekim, söz gelimi Hristiyan dinine ilişkin olarak bile, kilise gibi kurumlaşmış, resmi bir otoriteye

63 Hemen akla gelebilecek bir örnek, İslâm'daki dört büyük fıkıh okulunun, dördünün de kendilerini aynı kaynaklara dayanarak temellendirmiş olmalarıdır.

rağmen, birden fazla öz tanımlı yapılabildiğini biliyoruz. Çünkü bu soru, öncelikle, bir dinin özünün ne olduğuna ya da ne olması gerektiğine ilişkindir. Söz gelimi, dini, “evreni yöneten ve insanlıkla moral ilişkilere sahip olan bir Tanrı’ya inanmak”⁶⁴ olarak tanımladığımızda, bu tanımdan hem politik hem de etik bir yorum çıkarmak mümkündür. Ya da yine, dini “dindarlık adı verdiğimiz, saf ve huşû içindeki bir zihin durumu”⁶⁵ olarak tanımlarsak, onun özünün bireysel ahlak olduğunu ve dolayısıyla mistisizm kapısının açık olduğunu ima ediyoruzdur. Ya da “ferdî ve içtimâi yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü içinde toplayan bir kurum olarak”⁶⁶ dinden söz ettiğimizde, vurgumuz, dinin, etik ama bu defa sosyal-etik yanı üzerinedir. Hatta, biraz daha ileri giderek, bu tanımda içerilen ‘toplumsal’, ‘sistemli bir teori ve pratik’, ‘bir dünya görüşü’ ifadelerine referansla, dinin ideolojik yanını öne çıkarabiliriz. Bu durumda tanımları daha fazla çeşitlendirmeksizin diyebiliriz ki, dine ilişkin her yeni tanımlama girişimi, onun farklı bir çehresini vurgulayacaktır. Yine de söz konusu ettiğimiz üç tek tanrılı dinle -Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm- ilgili olarak, felsefi bir ortak zemin tesbit edebiliriz. Yani din, insanı içinde yaşadığı evrenle anlamlı, doyurucu bir ilişkiye sokmayı amaçlayan bir etkinlik olduğuna ve insanın evrenle ilişkisi, bire-çok bir ilişki olduğuna göre, bu üç dinle ilgili olarak diyebiliriz ki, onların üçü de, insanın hem bireysel, hem de toplumsal boyutuna seslenen bir yapı arz etmektedirler. Yine din sosyologu Ronald L. Johnstone’un kılavuzluğunda aynı saptamayı sosyolojik olarak da yapabiliriz. Dini, formel olarak, “bir insan grubunun kutsal olduğuna inandığı şeye duyduğu sorumluluk ve bu duyguyu, kendileri vasıtasıyla anlamlandırdığı bir inançlar ve pratikler sistemi”⁶⁷

64 William P. Alston, “Religion”, *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, Ed. Paul Edwards, V: 7/8, The MacMillan Co. and Free Pr., New York, 1972, s. 140.

65 Aynı yer.

66 M. Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü.Yn., İzmir, 1987, s. 5.

67 R.L. Johnstone, *Religion in Society*, III. Eds., Prentice Hall, New Jersey, 1988, s. 13.

olarak tanımlayan Johnstone, bir dinde, din olmak bakımından ortaya çıkan iki boyut ayırdeder: Kişisel boyut ve toplumsal boyut. Kişisel boyut, dinin, doğrudan bireye hitap ettiği, kutsal, özel düzeyidir. Toplumsal boyut ise, geniş bir topluluğun o dini kabulüyle ortaya çıkar.⁶⁸ O halde, İslâm'ın özünün ne olduğu sorusuna dönersek, çok kaba bir bölümlemeyle, onun biri kişisel, biri de toplumsal boyutu öne alan en az iki cevabı olacağını söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu cevaplara, onun her iki boyutunu da içeren üçüncü bir cevabı eklememiz de mümkün. Ayrıca, söz gelimi toplumsal boyutu öne alarak, onun, bir toplumsal ahlak ya da bir hukuk ya da bir siyaset ya da bir ideoloji olduğu şeklindeki iddialarla cevapları daha da çeşitlendirmemiz; hatta, diyelim ki o bir siyasetse, nasıl bir siyaset olduğu sorusuna verilebilecek cevapları da düşünersek, kendimizi bir cevap enflasyonunun ortasında bulmamız da mümkün... O halde ne yapmalıyız? Nasıl bir yöntem benimsemeliyiz ki, böyle bir açmazdan kurtulabilelim? İslâm'ın ne olduğunu anlayabilmek için, onun başlangıçta, yani kökeni itibarıyla ne olduğuna bakabiliriz; ya da onun tarih içinde kendini nasıl ifade ettiğini araştırabiliriz. Dinlerin ne olduğunu anlayabilmek için, onların hayata aksettirdiklerine bakmak gerektiğine dikkat çeken W.M. Watt'a göre,

“bir dinin vizyonu, dünyaya bakış açısı ve dünya ile alış-verişindeki yöntemidir. Hayat nedir ve nasıl yaşanmalıdır sorularına verilen cevaptır. Birbirlerini tamamladıklarından dolayı, sorunun ve cevabın, teorik ve pratik yönleri birbirinden ayrılamaz. Belki de vizyondan bahsederken, onun öncelikle teorik yönünü düşünürüz ve eğer teori ve pratiğin ayrı şeyler olmadığını anlarsak, bu bizi yanlış yollara sevk etmez.”⁶⁹

Watt'ın bu yaklaşımını benimseyerek, İslâm'ın teorik ve pratik tezahürlerinin sorgulanmasına yönelik bir çalışmanın be-

68 A.g.e., s. 8.

69 W.M. Watt, *İslâm Nedir?*, Çev. Elif Rıza, II.Baskı, Birleşik Yyn., İst., 1993, s. 9-10.

nimsenebilecek en sağlıklı yöntem olacağını düşünüyoruz. Ancak, böyle bir çalışmanın başlı başına bir araştırma konusu teşkil edeceği; ve bizim şimdiki ilgimizin nedeninin, yalnızca İslâm'ın hukuksal-siyasal yorumunun içerdiği din ve devlet arasındaki bağın zorunluluğuna ilişkin varsayımın sorgulanması; bu varsayımın, felsefenin, İslâm dünyasında hâlâ tehlikede olan statüsü açısından sonuçlarının neler olabileceğinin serimlenmesi ve bir de dinin hukuksal-siyasal yorumunun dışında başka yorumlarının mümkün olup olmadığının araştırılması olduğu göz önüne alınırsa, yöntem olarak benimsemekle birlikte Watt'ın önerisine uymamızın, bizi, konumuzla kuşkusuz ilgisi olan, ama asıl araştırmamızın uzağına düşmemize neden olacak bir İslâm tarihi araştırmasına sevk edeceğini düşünüyoruz. Bu nedenle sorgulamamızı, İslâm'ın özüne ilişkin düşünce ve kuramlarını zaten böyle bir araştırma üzerine oturtmuş olan, çağdaş düşünürlerin, aynı tarihi ama farklı biçimlerde okuyarak geliştirdikleri kuramların kılavuzluğunda yürütmeyi tercih ettik. Bu durumda, İslâm'ın özünün *ne olduğu ya da ne olmadığı ya da ne olması gerektiği* konusunda günümüzde yapılan tartışmaların kritik bir serimlemesini yapmaya çalışacağız. Böylece, teolojik-siyasal problem olarak adlandırdığımız, siyasetin dinselleştirilmesi veya İslâm'ın siyasallaştırılması problemini, beraberinde getirdiği diğer problemlerle birlikte, günümüzde taşıdığı anlam bakımından da sorgulama imkânı bulacağız.

O halde şimdi, İslâm'ın özüne ilişkin olarak şimdiye kadar verilmiş cevapların bir dökümünü yaparsak, göreceğiz ki, bu sorunla ilgili olarak verilen cevapları, çok genel olarak üç kategori altında toplayabiliriz: İslâm'ın bireysel, kişisel boyutunu öne alarak, onu bireysel ahlak olarak yorumlayan yaklaşım; İslâm'ın toplumsal boyutunu öne alarak, onu, bir hukuk ya da bir siyaset ya da bir toplumsal-ahlak olarak yorumlayan yaklaşım; ve sözü edilen her iki boyutun da Hakikat'in tezahürleri olmak bakımından, İslâm'ın özünü yansıttıklarını ileri süren yaklaşım.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: İslâm'ın, İlahi Yasa ve devamla siyaset olarak yorumlanması doğası ve dogması gere-

gi midir? Başka deyişle, İslâm vahyinin, dinsel, siyasal ve moral yükümlülük alanlarının, deyim yerindeyse özdeşleştirilmesine ve dolayısıyla, özel alanın kamusal alan içinde eritilmesine yol açacak şekilde, pozitif yasalar toplamı olarak okunması, vahyin kendisi açısından zorunlu mudur; yoksa bu, bütünüyle ilineksel, tarihsel bir olgu mudur?

Öncelikle hatırlayalım ki, İslâm'ın hukuksal-siyasal yorumu, 'İslâm'da din ve siyaset arasında integral bir ilişki olduğu' varsayımına dayanmaktadır. İslâm'ın çağdaş yorumcularından J. Esposito, "Allahü Ekber" ifadesinde İslâm'ın özünün saklı olduğunu düşünmektedir. İslâm'ın dinsel-siyasal bir hareket olarak tezahür ettiğini vurgulayan Esposito'ya göre,

"'Allahü Ekber!' Tanrı'nın merkeziliğini ve İslâm'da kişisel-dinsel inanç ve siyasal yaşamın birliğini özetler."⁷⁰

Esposito'nun, bu ilk bakışta şaşırtıcı çıkarımının nedeni, 'Allahü Ekber'in, İslâm'da savaş narası olarak kullanılmasıdır. İlk kez Medine döneminde tarih sahnesine çıkan, Allah yolunda kutsal savaş anlamındaki *cihad* gibi siyasal-toplumsal bir eylemin, kendisine yarattığı bu teolojik zemin, yalnızca ona meşruluğunu vermekle kalmayıp, aynı zamanda din ve devlet arasında, doğal, zorunlu bir bağı da ima etmektedir. Nitekim Esposito, İslâm'ın, dinin kendisi içinde siyasal iktidara koşulduğu bir inanç olduğunu ileri sürerken, tam da bu bağı doğalılığı varsayımından hareket etmektedir.

"İslâmî yasa, yöneticinin ya da yönetimin dinsel vaadi veya moral niteliği değil, bir İslâm devletinin meşruluk kriteridir."⁷¹

Siyasal İslâm'ın, modern zamanlardaki en şiddetli savunucularından olan ve İslâm'ı, yaşamdan ve toplumsal düzenden uzak bir çağrı gibi algılayanları ihanetle suçlamakta bir sakınca görmeyen M.Ziyouddin Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Ta-*

70 J. Esposito, *Islam and Politics*, 2nd.rev.ed., Syracuse U.Pr.,1987, s. 1.

71 A.g.e., s. 28.

rihi başlıklı eserinde, İslâm'ın özünün siyaset olduğuna getirebilecek Kur'anî ve tarihsel argümanların tam bir dökümünü verirken, din ve devlet arasındaki 'zorunlu' bağa işaret etmektedir. Ona göre İslâm, öznel ve nesnel her şeyi düzenleme yetkinliğinde olan bir dindir. M.Z.Rayyıs'ın siyasal İslâm militanlığı, neredeyse, bireylerin kendi vicdanlarına bırakılmış olan, Allah-kul ilişkisinin bile bir devlet dolayımına ihtiyaç duyduğunu söyleyecek sınırlara dayanmıştır. Ona göre,

"İslâm'ın yalnızca bir inanç olduğunu, insanla yüce Allah arasında yalın bir bağı anlattığını, sosyal yapı ve düzenlemeyle ilgisinin bulunmadığını öne sürmeye ve benimsetmeye çalışanların zavallılığı,"⁷²

din ve siyasetin birbirinden bağımsız olduğu 'tekerlemesinde' ifadesini bulur Başka deyişle Rayyıs'a göre, İslâm salt bir ahlak olmakla yetinemez. O, yetkinliğinin ifadesi olan kendi özü gereği, aynı zamanda ve daha çok siyaset ve hukuk olmak zorundadır. Bu iddianın varabileceği en 'iyimser' sonuç, bu durumda, İslâm dininin Allah'a teslim olma düşüncesinde ima edilen bir inanç ve iman olmaklığından çıkıp, dünyevi yaşamın kendisine göre düzenleneceği bir bilgi içeriği taşıması; yani deyim yerindeyse, İslâm dininin, neredeyse, İslâm 'bilimi' haline gelmesidir.

M.Z.Rayyıs, İslâm Şeriatinin dünyevi değil, semavi olduğunu iddia eden ve İslâm'ın özünü bireysel ahlak olarak tanımlayan Ali Abdurrazık'ı, İslâm'ın dünya ile ilişkiyi kesmeyi ve dolayısıyla rahipliği öneren bir çağrı olmadığını hatırlatarak eleştirir.⁷³ A.Abdurrazık'ın iddiası, hilafetin dinde yeri olmadığı, Muhammed'in ölümüyle birlikte hem risâletin hem de devlet başkanlığının sona erdiği ve bu görevlerin hiç birinde, hiç kimsenin ona halef olamayacağıdır.

"Kur'an'da İslâm dininde siyasetin varlığını isbat edecek gizli ya da açık hiçbir delil yoktur. Hadis-i Şerif'de de

72 M.Z. Rayyıs, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yyn., İst., 1990, s. 44.

73 M.Z. Rayyıs, *a.g.e.*, s. 202.

böyledir. Dinin bu iki kaynağı da elimiz altındadır. Bunları baştan başa incelediğimizde değil delil, delile benzer bir şey bile bulamayız.”⁷⁴

‘İslâm’ın özü nedir?’ sorusuna verilmiş farklı bir cevabı ihtiva eden bu pasaj, öz tekeli elinde bulundurduğundan kuşku duymayan diğer siyasal İslâmcılarla birlikte, M.Z.Rayyis’in da saldırılarına hedef olacaktır.⁷⁵ M.Z. Rayyis’a göre, *Kur’an*, elbette siyasal öğretileri içermekte ama onların üzerinde ayrınıtıyla durmamaktadır. Rayyis, toplumsal ölçü ve yasaların, *Kur’an*, Hadis ve Sünnette mevcut olduğunda ısrarlıdır. Ona göre, söz konusu ana kaynakların sunduğu temel ölçüler şunlardır: Yargıda adalet, Şura, birlik, kardeşlik, dayanışma, tüm hayırlarda yardımlaşma, veliyülemr, itaat, savunma, cihad vb...⁷⁶ Ancak, A. Abdurrazık, sözü edilen temel ölçülerin siyasal hiçbir bağlamı olmadığını belirterek, bunların bir siyasal İslâm kuramının ifadesi olarak yorumlamasına karşı çıkar.⁷⁷

Öte yandan, Abdurrazık, peygamberlik ve hükümdarlık arasında hiçbir gerçek, doğal, zorunlu bağ olmadığına dair iddiasını, Muhammed’in kurduğu birliğin yalnızca dinsel bir birlik olduğunu, hiçbir siyasal içerik taşımadığını öne sürecek denli ileri götürmektedir.

“Peygamberin ne dünyevi bir hakimiyeti, ne de bir hükümeti olmuştur: Kelimenin siyasî anlamında hiçbir hükümdarlık veya kanunla eşanlamlı başka bir şey kesinlikle tesis etmemiştir.”⁷⁸

74 A. Abdurrazık, *İslâmda İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s. 92.

75 Muhammed Abduh’un öğrencisi olan A. Abdurrazık, 1924’te Hilafetin kaldırılması üzerine başlayan tartışmaya cevaben yazdığı yukarıdaki makalesinden dolayı, El-Ezher Üniversitesinin bir ulema şurası tarafından cezalandırılmış ve kamu görevine girmesi yasaklanmıştır.

76 M.Z. Rayyis, *a.g.e.*, s. 208.

77 A. Abdurrazık’ın *İslâmda İktidarın Temelleri* adlı eseri bütünüyle, İslâm’ın siyasal yorumcularının, *Kur’an*, Sünnet ve Hadisten çıkarsadıkları kanıtları çürütmeye tahsis edilmiştir.

78 A. Abdurrazık, “Hilafet ve İktidarın Temelleri”, *Değişim Sürecinde İslâm*, Der. J.Esposito-J.Donohue, Çev. A.Yaşar Aydoğan-Aydın Ünlü, İnsan Yyn, İstanbul,

Görüldüğü gibi Abdurrazzık, Muhammed'in ilk İslâm toplumunun dinsel olduğu kadar, siyasal lideri de olmuş olduğu olgusunu reddetmektedir. Onun iddiası, Muhammed'in, fethedilen milletlerin siyasal yönetimlerine müdahalede bulunmadığı, yönetim tarzlarında herhangi bir değişiklik yapmadığı, bu nedenle de asla siyasal bir niteliğe sahip olmadığıdır. Ancak, özellikle, Belâzurî'nin, Muhammed'in yönetimle ilgili uygulamalarını ve İslâm devletinin kuruluş yıllarını, tarihi şahsiyetlere başvurarak anlattığı, İslâm devletinin kökenlerini araştırmaya tahsis edilmiş eserini⁷⁹ referans alırsak, Abdurrazzık'ın, Muhammed'in siyasal bir otoriteye asla sahip olmadığına ve Peygamber zamanında kurulan birliğin siyasi değil, dini bir birlik olduğuna dair iddiası pek gerçekçi görünmemektedir. Ayrıca, Muhammed zamanında kurulmuş olan toplumun yalnızca dinsel bir toplum olduğunu iddia ederken, bu toplumun, bugünkü devlet kavramında içerilen hiçbir niteliğe sahip olmadığı şeklindeki anakronist bir yanılgıya düşmesi de onun, konuya ilişkin düşüncelerinin -peygamberlik ve hükümdarlık arasında zorunlu, doğal bir bağ olmadığına ilişkin iddiasına katılmakla birlikte- tarihsel gerçekliğe pek tekabül etmediğini söylemek durumundayız. Bu konuda, Mısırlı düşünür M.Said al-Ashmawy'nin düşünceleri, kanımızca gerçeğe daha uygundur.

Siyasal ve eylemci kökten dinciliğe karşı akılcı ve maneviyatçı bir köktendinciliği savunan Mısırlı düşünür M. Said al-Ashmawy, kendilerini İslâm dogma ve tarihinde temellendiren çağdaş siyasal İslâm kuramlarına, onlarla aynı kaynaklara -Kur'an, Hadis ve Sünnet- giderek yönelttiği eleştirisine şu çarpıcı cümle ile başlamaktadır:

1991, s.a. 34-43, s. 35; Abdurrazzık'a göre, Peygamber, Allah'ın ona verdiği misyonu tam olarak ifa ettikten sonra bu dünyadan ayrılmıştır. Eğer Allah'ın verdiği misyon, siyasal bir boyut da taşıyor olsaydı, o, kuşkusuz bu misyonu da ifa ettikten, en azından bu konuda emir ve tavsiyelerde bulunduktan sonra görevini tamamlamış olacaktı. Ancak görünen odur ki, Muhammed, ölümünden sonra siyasal çekişme ve çatışmalar içine girilmesini engelleyecek, devlete ilişkin kesin emir ve tavsiyelerde bulunmamıştır. Bkz., A.g.m., s.40.

79 İbn Jâbir Balâdhuri, *The Origins of the Islamic State or Kitâb Futûh al-Buldân*, V:I, Trans.by Philip Khûri Hitti, 1968 ; V:II, Trans.by Francis Clark Murgotten, Ams Pr., New York, 1969.

“Allah İslâm’ın bir din olmasını istemişti; ama insanlar onu bir siyaset yapmaya kalkıştılar.”⁸⁰

Ashmawy’ye göre din, siyaset gibi dar bir alanla sınırlanamaz. Çünkü din ve siyaset, birbirlerinin yerine ikâme edilemeyecek iki farklı alandır. Ashmawy, dinin siyasetle sınırlandırılmasının, onu dar bir alana, belirli bir topluluğa, bölgeye ve zamana mahkûm etmek olacağı düşüncesinden hareketle, dinsel siyasallaştırılmasına karşı çıkar. Gerçekten de, İslâm’ın İlahi Yasa yorumundan hareketle siyasallaştırılmasında ortaya çıkan paradoks budur. Ezeli-ebedi, sabit ve değişmez bir İlahi Yasa çerçevesinde oluşturulan siyasal İslâm kuramlarının geleceği, tam da İslâm’ın, durağan bir ideal yapı olarak kendisini inkar etmesine bağlı gibidir. Kuşkusuz, İslâm dogmalarının, yani teorik öğretinin değil, yalnızca Şeriatin, yani pratik uygulamaların değiştiği şeklinde bir iddia ile bu görüşe itiraz edilebilir. Ancak, teori ve pratik arasındaki karşılıklı ilişkiden vaz geçip teoriyi sabitleştirerek pratiği bütünüyle ona tabi kılmak ne kadar gerçekçidir? Üstelik de İslâm tarihinin, teorinin pratiğe uygulandığı realist bir görünüm sergilediği düşünülürse!..

Nitekim, Ashmawy’nin de dediği gibi, İslâm tarihi, Halife Osman’ın, kendi aşiretini kayırması ile başlayan siyasal karışıklıklar döneminden itibaren, din kisvesine bürünmüş, aşiret karakterli siyasal çekişmelerin tarihi olmuştur.⁸¹ Ashmawy’nin kendi sözleriyle,

“dinselin siyasallaştırılması ve siyasetin kutsanması, sivil toplum düzleminde Müslümanları, her biri şu ya da bu ayete, şu ya da bu hadise dayanan ve şeflerinin görüşleri ve fâkihlerin fetvaları ardına gizlenen mezhep ve tarikatlere bölmüştür.”⁸²

80 M.S.al-Ashmawy, *İslâma karşı İslâmcılık*, Çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yın., İst., 1993, s. 11; Yazarın kitabının orjinal adı *Al-Islâm al-Siyasî*’dir. Çevirmen, kitabın içeriğine ilişkin açık bir mesaj verebilmek amacıyla, kitaba daha uygun bulunduğu bu adı vermiştir.

81 A.g.e., s. 14.

82 A.g.e., s. 16.

Ashmawy'ye göre, ortaya çıkan bu yeni tabloda asıl resmedi-
len, 'dinin alevinin sönmesi' olacaktır. İslâm'daki ilk siyasal
hareket olan Haricilerin, "Hakimiyet yalnızca Allah'ındır" (*lâ
hüküm illâ lillâh*) sloganıyla dine giydirdikleri siyasî cübbe,
özellikle Abbasi halifeleri döneminde, hukukçuların, hüküm-
darların hizmetine girmeleriyle birlikte İslâm dinine yakıştırı-
lan tek kıyafet haline gelmiştir. Ignaz Goldziher'in da açıkça
ifade ettiği gibi,

"kilise ve devletin, kendisi içinde birleştirildiği Pers yö-
netim ideali, açıkça, Abbasi programıdır. Yeni din yal-
nızca devletin ilgi konusu değildir; o, devletin temel iş-
levidir."⁸³

Diğer yandan Ashmawy de Harici sloganın Mısır kaynaklı
olduğuna ve bu slogan ekseninde oluşan siyasal İslâm'ın, İs-
lâm'ın kendi ruhu ile uyuşmazlığına dikkat çekmektedir. Yine
Ashmawy'den hareketle, İslâm'ın siyasallaştırılması sürecinde,
kendisine başvuru 'tarihî' şahsiyetin, aslında, ilk İslâm top-
lumunun lideri durumundaki Muhammed değil, Yahudi pey-
gamberi Musa'nın siyasal otoritesi ile donatılmış, bu nedenle
de taşıdığı asıl vurguyu, ahlaksal vurguyu yitirmiş 'hayalî' bir
şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ashmawy, siyasal İs-
lâm'ın kaynaklarından biri olarak Yahudi etkisine dikkat çek-
mektedir. Ona göre, Musa'nın peygamberliğinin taşıdığı hu-
kuksal vurgu, Muhammed'in peygamberliğine aktarılmıştır.
Oysa Muhammed'in peygamberliği esas olarak, hukuksal veya
siyasal değil, ahlaksal vurgu taşımaktadır. Hukuksal boyut, ta-
rihsel koşulların dayattığı bir *eklemlemeden* başka bir şey de-
ğildir.⁸⁴ Bu nedenle de, diyebiliriz ki, 'vahyî hafızası' olan
Muhammed'in, ilk İslâm toplumunun siyasal önderi olması,
yalnızca, o özel tarihsel koşulların gereği olarak, ama -Pey-
gamber olmaklığı nedeniyle ona duyulan saygı ve hayranlık
gibi psikolojik bir neden dışında- kesinlikle dinsel bir temeli

83 I.Goldziher, A.g.e., s.46.

84 M.S. al-Ashmawy, *İslâma Karşı İslâmcılık*, s. 33.

olmaksızın gerçekleşen tarihsel bir olgudur.

Ashmawy, *Kur'an'a* dayanarak dinin siyasal bir yorumunun mümkün olup olmadığını, *Kur'an'daki* ayetlerin bir sınıflamasını yaparak sorgular. Onun bildirdiğine göre, yaklaşık *altı bin* ayet içinde yalnızca *yedi yüzü* ibadet ve insanî ilişkiler (mu'amalat) konusunda yasal hükümler içermektedir. Bu yedi yüz ayetin de yalnızca *iki yüzü* insanî ilişkiler üzerinedir. Bu, siyasal bir kuramın kendisine dayanacağı ayetler toplamının, *Kur'an'ın* yalnızca *otuzda biri* kadar olduğunu göstermektedir. Üstelik söz konusu edilen bu iki yüz ayetten, yüz yirmi kadarı da yürürlükten kaldırılmıştır. Ashmawy'e göre, İslâmî düşünce, işte bu iki yüz ayet üzerinde yoğunlaşarak yargılar, fetvalar vermiş, sonuçta, islamî terminolojide 'Allah'ın yolu' anlamına gelen ve *Kur'an'da* da bu anlamda olmak üzere, sadece dört kez geçen şeriatle hukuk iç içe geçmiştir.⁸⁵ Ashmawy'ye göre, bu, İslâm'ın bir anlamda Yahudileştirilmesi demektir.

“Eğer *Kur'an'da*, yasama yönü ahlaki yönden daha önemli olsaydı, içerdiği hukuki kurallar çok daha fazla, kesin ve tam olurdu. Tabii, buradaki hükümler, hem de en iyi biçimde uygulanmalıdır; ancak bunlar üzerinde odaklaşıp da *Kur'an'ın* en önemli yönünü, yani etik ve rahmete ilişkin değerlerini gözardı etmek doğru olmaz.”⁸⁶

Özellikle, Haricilerin siyasal isyanıyla başlayan ve Abbasi halifeleri zamanında doruklarına ulaşan siyasal İslâm'ın, kendisini temellendirmek için *Kur'an'da* bulduğu 'hükm' kavramının anlamını sorgulayan Ashmawy, bu kavramın, *Kur'an'da* siyasal otoriteye değil, yargıçlığa (IV:58), bilgeliğe (XII:22) işa-

85 Roger Garaudy de Ashmawy ile aynı görüşü paylaşmaktadır. O da *Kur'an'ın* hukuksal bir kanun kitabı değil, dinsel ve ahlaksal bir çağrı olduğunu vurgulayarak, *Kur'an'ın* ana mesajının, her müslümanı, herhangi bir din adamının aracılığı olmadan kendi başına düşünmeye çağırarak olduğunu ileri sürmektedir. Ancak tıpkı Ashmawy gibi, Garaudy de, manevi bir anlam taşıyan şeriatin fıkıhla özdeşleştirilmesinin, İslâm'ın siyasallaştırılmasında önemli bir adım olduğunu savunmaktadır. Bkz. R. Garaudy, *Entegrizm*. Çev. K.Bilgin Çilecöp, Pınar Yyn., İst., 1992, s. 91-93.

86 R.Garaudy, *a.g.e.*, s.34.

ret ettiğine dikkat çekmektedir. Dine, tarih içinde giydirilen siyasal kıyafet nedeniyle, kavram, siyasal iktidar anlamına gelmeye başlamıştır. Yine bunun gibi, cihad kavramı da, tarih içinde, Mekke’de taşıdığı ve onun özünü teşkil eden ahlaki ve manevi anlamdan uzaklaşmış; Medine’de kazandığı maddi anlamı da aşarak siyasal bir içerik taşımaya başlamıştır.

Şimdi Ashmawy’nin ileri sürdüğü bütün bu düşüncelerden hareketle denilebilir ki, tarihsel olarak ilk İslâm toplumunun lideri durumunda olan Muhammed’in siyasî liderliği hakkında, o, bunun Muhammed’in peygamberliğinde içerilen zorunlu bir nitelik olmadığını söyleyecektir. Yani ona göre, Muhammed’in liderliği altında birleşen Müslümanların oluşturduğu ilk İslâm devleti, İslâm dininin doğal, zorunlu bir tezahürü değildi. Hatta ve hatta,

“siyasal iktidar, ilk Müslümanlar için Allah’tan kaynaklanan dinsel bir iktidar değil, insanların iradesinden çıkarılan sivil bir iktidardır.”⁸⁷

Bu, laiklik üzerine düşünen ve özellikle Muhammed önderliğinde biraraya gelen ilk İslâm toplumuna referansla, İslâm ve laiklik arasındaki ‘antagonist’ çelişkiyi vurgulayan gerek İslâmî militan kesimin, gerekse laik militan kesimin zihinlerini alt üst edecek bir iddiadır. Ancak, Ashmawy’nin akılcı ve maneviyatçı köktendinciliği, onun, böylesi bir iddiayı, bu kadar rahatlıkla ileri sürebilmesinin entellektüel zeminini yaratmıştır. Ona göre, Müslüman bir topluluk için devletin gerekli olduğu savı, herhangi bir topluluk için devletin gerekli olacağı savından başka bir anlam içermemektedir. Başka deyişle, devletin gerekliliği öncülünden, onun zorunlu olarak, bir hilafet, bir imamet veya bir İslâmî devlet olması gerektiği sonucu çıkmaz. Ashmawy de din ile devlet arasında bir tür ilişki kurmaktadır, ama bu ilişki yalnızca İslâm dini temelinde kurulmadığı gibi, siyasal bir ilişki de değildir. Onun önerisi -ki o, ilk İslâm devletini de böyle yorumlamaktadır- her devletin, halkının ço-

87 A.g.e., s. 88.

ğunluğunun dinsel ilke ve değerleri üzerine yaslanması gerektiği yönünde etik bir öneridir. Ona göre,

“İslâm din ve devlettir’ formülünü, devlet ile toplumun aynı dinsel, insanî değerleri paylaşması gerektiği şeklinde yorumlayabiliriz.”⁸⁸

Muhammed’in gerçek siyasal otoriteye, ancak Medine döneminde sahip olduğunu ileri süren ve İslâm siyasal düşüncesi-nin temel kavramlarına ilişkin araştırmasına, Muhammed’in kurduğu İslâm devletinin, onun ilahi hakikatin taşıyıcısı olarak ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren sahip olduğu siyasal potansiyeli açıklayarak başlayan W.M. Watt, İbni Haldun’u anımsatan bir biçimde, Muhammed’in ve onun başlattığı hareketin, sıradan Mekkelilerin ekonomik, toplumsal vb. hoşnutsuzlukları nedeniyle, Mekke’nin yönetimini üstlenmiş büyük tüccarlar sınıfı tarafından, kendilerine yönelik bir isyan olarak düşünüldüğünü belirtir.⁸⁹ Burada sözü edilen siyasal potansiyel, toplumsal koşulların Muhammed’in çağrısına *yüklediği* anlamdır. Aslında Muhammed’in siyasal etkinliğinin başlangıcı, Watt’ın da işaret ettiği gibi, onun Medine’ye hicreti (M.S.622) ile olur. Muhammed’in Medine’li kabilelerle yaptığı anlaşmalar, Watt’a göre, yeni bir siyasal yapının inşası anlamına gelmektedir. Üstelik bu yeni siyasal yapı, Kur’anî idelerin siyasal potansiyellerinin de gerçekleştirilmesine hizmet edecektir.⁹⁰ Watt’ın bu düşüncesi, İslâm’da din-siyaset ilişkisinin, Kur’anî idelerle de desteklendiğini duyurmaktadır. O halde diyebiliriz ki, Watt, İslâm’ın siyasallaşması sürecini, Muhammed’in Medine’de kurmuş olduğu topluluktan itibaren başlatmaktadır.

Watt, Muhammed’in siyasal kariyerinin başlangıcına, Medine’de yaşayan Müslümanlarla, Medine’li Yahudiler arasında gerçekleştirilen bir anlaşmanın metni olan “Medine Vesika-sı”nı yerleştirir. Ancak bu Vesika’da da Muhammed henüz İslâm toplumunun veya ümmetinin şefi olarak, siyasal bir önder

⁸⁸ A.g.e., s.19.

⁸⁹ W.M.Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg U.Pr., 1968, s. 3-4.

⁹⁰ A.g.e., s. 4.

olarak ortaya çıkmamaktadır. Vesika'daki asıl vurgu, onun Allah'ın elçisi olduğu üzerinedir.

Muhammed'in, peygamberliğinin ilk on-on iki yılında hiçbir siyasal güce sahip olmadığını vurgulayan Watt, Muhammed siyasal isteklere sahip olmakla suçlandığı zaman, *Kur'an*'ın, onun yalnızca bir uyarıcı olduğuna dair teyidlerini göz önüne alarak, Muhammed'in siyasal güce, ancak Medine'de sahip hale geldiğine işaret etmektedir. (Gerçekten de *Kur'an*'da, Muhammed'in misyonu ile ilgili olarak en sık geçen kelime, 'uyarıcı' anlamına gelen *nezîr* kelimesidir.)

Yine I.Goldziher da, Muhammed'in siyasal otoritesinin başlangıcı olarak, Medine dönemine işaret etmektedir. Ona göre, Medine'deki yeni koşullar Muhammed'i "bir savaşçıya, bir fatihe, bir devlet adamına"⁹¹ dönüştürmüştür. Böylece, Medine'de, islâmî toplum, yasa ve siyasal düzenin ana hatları ortaya çıkmaya başlamıştır. Goldziher, İslâm'ın gerçek tarihini bu nedenle Medine döneminden başlatır. Goldziher'den farklı bir anlam yükleyerek, bir inanç sistemi, bir din olarak İslâm'ın değil ama bir uygarlık, bir kültür olarak İslâm'ın başlangıcına yerleştirebileceğimiz Medine dönemini, dinsel ve siyasal otoritenin, özel tarihsel koşullar gereği ama ilk kez orada biraraya gelmiş olması nedeniyle, İslâm'ın İlahi Yasa olarak yorumlanması ve dolayısıyla siyasallaştırılması sürecinin de başlangıcına yerleştirebileceğimiz kanısındayız. Çünkü, P.Crone ve M.Hinds'in kılavuzluğunda diyebiliriz ki, ilk hilafetin (ilk dört halife), bütün dinsel ve siyasal otoriteyi kendinde toplamış olmasının nedeni, dinsel otorite ve siyasal otoriteyi temsil eden Peygamber'in ölümüyle birlikte, dinsel otoritenin sona ermiş ve siyasal otoritenin devletin yeni liderine geçmiş olmasına rağmen, dinsel otoriteyi, onu temsil edecek kilise gibi bir kurumun olmayışı ve ulema sınıfının henüz ortaya çıkmamış olması nedeniyle, Peygamberin sahabesinin -ki ilk dört halife de bunlardandır- temsil etmesidir.⁹²

91 I.Goldziher, a.g.e., s. 8.

92 P.Crone-M.Hinds, *God's Caliph*, II.Pr., Cambridge U.Pr., Cambridge, 1990, s. 1-2.

H.A.R.Gibb, Muhammed'in siyasal otoritesinin, onun peygamberlik misyonunda içerilip içerilmediği konusunda, Medine döneminin, Peygamber'in niteliğinde özsel bir değişiklik meydana getirdiğini ileri süren Goldziher'den tamamen farklı düşünmektedir. Ona göre, Hicret'in, Muhammed'in nitelik ve etkinliğinde yeni bir çağın işareti olduğu doğru değildir. Muhammed, en baştan beri, zaten siyasal bir niteliğe sahiptir.

“O halde Medine'deki yenilik, dinsel toplumun, teoriden pratiğe geçmesidir.”⁹³

Daha önce, İslâmî hukukun, İslâm'ın özü olduğunu ileri süren J.Schacht'ın, İslâm'da din ve devlet arasındaki doğal olduğu varsayılan ilişki tarzının, siyasal düşünce ya da siyasal felsefe açısından önemli bir sonucuna değindiğinden söz etmiştik. Ona göre, İslâm'ın özü hukuk olduğu için, İslâm'da hiç kimse devletin varlık nedenini sorgulayamazdı. Schacht'la aynı noktadan hareket eden A.K.S. Lambton da, İslâmî yönetime ilişkin bütün tartışmaların, Tanrı yasası olan Şeriaten hareket etmesinin, Şeriatin topluma ve devlete önceliği kavrayışından dolayı, devlete ilişkin Müslüman siyasal teorinin alanını sınırlandırdığını ve bu nedenle, devletin niçin varolduğu sorusunun Müslüman siyasal teorinin araştırma konularına dahil edilemediğini söylemektedir. Lambton'a göre,

“Müslüman siyasal teorinin hareket noktası, hakların ve ödevlerin Allah tarafından belirlendiği ve vahyedildiği; ve dolayısıyla O'nun ya da O'nun ifşa ettiği İlâhi Yasa'nın nihaî egemen olduğu varsayımdır.”⁹⁴

Lambton, bu varsayımın en önemli sonuçlarından birinin, devletin otoritesinin temeli ve onun yasalarının kaynağına ilişkin problemler alanının sorgulanamazlığının kabulü olduğunu söylemektedir. Siyasal iktidarla tanrısal vahiy arasında kurulan bu ilişki tarzında, iktidarın ilkesi, kendisinden ayrılmış ve tek

93 H.A.R.Gibb, *Mohammedanism*, s. 30.

94 A.K.S.Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford U.Pr., 1981, s. xiv.

meşruluk kaynağı olan Allah'a verilmiştir. Meşruluğunu Allah'tan alan bir iktidar, daha baştan sorgulanamazlığını ilan ediyor demektir. Bu, aynı zamanda, devletin, kendinde amaç değil, bağlı olduğu ilke bağlamında bir araç olarak tesis edilmiş olması anlamına gelmektedir. Böylece siyaset de otonom bir etkinlik ve disiplin olarak değil, dinsel idealin gerçekleşmesine hizmet edecek bir araç olarak meşruluk kazanacaktır. Çağdaş İslâm siyasal düşünürlerinden Hamit İnayet'in ifade-
siyle,

“hem fiziki, hem manevi ihtiyaçlar alanında insan doğasını kapsamasıyla İslâm, ideallerinin salt ortaya konuluşuyla yetinmez, onları uygulayacak araçları da ister. Ve iktidar, bu amacın kaçınılmaz vasıtasıdır.”⁹⁵

Devlet-hukuk ilişkisine ilişkin modern hukuksal teorilerden hareketle, İslâm'da devlet ve hukuk kavramlarını sorgulayan F. Hassan, bu iki kavram arasında kurulabilecek üç farklı ilişki tarzı ayırdetmektedir. İlk teoriye göre, devlet hukuka üstündür ve onu yaratır. İkincisinde, hukuk devletten önce gelir ve devlet varlığa geldiğinde onu bağlar. Üçüncü teoride ise, devlet ve hukuk farklı bakış açılarından incelenen aynı şeylerdir.⁹⁶ F. Hassan, teorik bakımdan İslâm'ın ikinci görüşe yakın olduğunu düşünür. Teorik bakımdan; çünkü pratikte, *icthad* ve *icma* da Şer'i yasaların kaynakları durumundadır.⁹⁷

F. Hassan'a göre, bütün kılavuz ilkelerinin *Kur'an*'dan çıkarılmasından hareketle, İslâm devletinin dinsel bir kurum olduğu ileri sürülemez. O'nun ifadesiyle,

“gerçekte İslâm devleti, yasa yapma hakkına sahip kilise otoritelerinin olduğu Ortaçağ Batı teokrasisi gibi bir dinsel kurum değildir.”⁹⁸

95 H. İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s.15 (a.b.ç.).

96 Farooq Hassan, *The Concept of State and Law in Islam*, U.Pr. of America, 1981, s. 30.

97 A.g.e., s. 37-38.

98 A.g.e., s. 46.

Ancak Hassan'a göre, İslâm devletinin dinsel bir kurum olması, onun terimin modern anlamında dünyevi olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü İslâm devleti, her ne kadar tinsel olmayan, dünyevi yönetim işlerini gerektiriyorsa da, modern dünyevi devletlerden farklı olarak moral bir temele sahiptir; çünkü o, din tarafından yönlendirilmektedir. F. Hassan, İslâm'da devletin asıl fonksiyonunun, İslâm'ı korumak, hem dinsel, hem de dünyevi işleri *Kur'an* ve Sünnete uygun olarak yönetmek olduğunu düşünür. Bu bakış açısına yerleşerek savunduğu düşünce ise, yine, din ve devlet arasında kurulmuş olan bağın zorunlu olduğudur. Ona göre, İslâm devletinin, devlet dini İslâm olmak zorundadır.⁹⁹

İslâm'ın ne olduğuna ya da ne olması gerektiğine ilişkin, çok genel hatlarıyla serimlemeye çalıştığımız bu tartışmaları, daha da çeşitlendirmek ve derinleştirmek mümkün... Ancak daha bu tartışmalar bile göstermektedir ki, aslında İslâm'ın özü sorusunun tek bir cevabı olması mümkün değildir. Aynı Kur'anî ve tarihsel kaynaklara dayanarak, onun bir siyaset olduğu cevabını da, bir ahlak olduğu cevabını da vb. vermek aynı ölçüde mümkündür. Ayrıca, her ne kadar bu tartışma süresince, İslâm'ın özü gereği bir siyaset olduğu iddialarına katılmamış olsak da ve yine İslâm'ın hiçbir öğretisel kaynağında din ve siyasetin içiçeliğine dair *kesin bir kanıt* bulunamayacağına ikna olmuş olsak da, yine de insana ve evrene ilişkin bir tasarım olması bakımından *Kur'an*'ın öğretilerinden siyasal bir teoloji çıkarabilmenin imkânını da reddetmiyoruz. Ne var ki, bu tartışmanın da ortaya koyduğu gibi, İslâm'ın özüne ilişkin tartışmalarda tercihimizi yaparken, hangi yorumun daha az totaliter ve daha çok hoşgörülü bir toplum modeline izin vereceğine, modern birey ve toplumun olanak ve talepleri göz önüne alınarak, hangi yorumun diğer insanî etkinlik alanlarının otonomilerini tehlikeye atmayacağına ve özellikle bizim durumumuzda, felsefeye layık olduğu statüyü kazandıracağına ilişkin entellektüel bir sorgulama kaçınılmaz görünmektedir Ancak,

⁹⁹ Aynı yer.

bunun yerine, bu çalıřmada ‘din-felsefe atıřması ya da iliřki-leri’ derken ‘din’ ile kastedilenin, bu satırların yazarı tarafından ‘din’den anlařılan řeye tekabül etmediđini; çatıřmanın taraflarından biri olan dinin, çođunlukla, saraylı memur dūřūnūrler tarafından, egemenin siyasal çıkarları gōzetilerek ūretilen ‘resmi’ ya da ‘ortodoks’ İslām olduđunu belirtelim.

Din-Siyaset-Felsefe İlişkilerinin İslâm Dünyasındaki Kavramsal Tezahürleri

Din ve Felsefenin Siyasal Zemini

Ortaçağ İslâm siyasal düşüncesi, bir yandan dini, öte yandan da felsefeyi kendisine konu edinmek durumunda kalmıştır. Dini konu edinmek durumunda kalmıştır, çünkü bir yasa dini ve kaçınılmaz ödevler bilgisi olarak İslâm, kendisine inananların hem dünyevi ve hem de tinsel yaşamlarını, tanrısal kökenli bir egemenlik anlayışı temelinde düzenleme eğilimiyle, dinsel-siyasal bir toplumun, kendisi uyarınca örgütleneceği ilkenin bilgisine sahip olma iddiası taşımaktadır. İslâm'ın bu tarz kavranılışının kendisinin de tartışmalı bir konu olduğuna daha önce değinmiştik. Ancak böyle bir tartışmanın varlığı, İslâm'daki en erken spekülasyonların, toplumsal-siyasal yaşamı düzenlemeye yönelik olduğu gerçeğini ve İslâm'ın siyasal projesine hizmet eden bir kurum olarak Şeriatın varlığını; dahası Muhammed'in ölümüyle ortaya çıkan siyasal otorite sorununu çözmek için geliştirilmiş olan hilafet kuramının, İslâm tarihi boyunca, din ve devletin, dolayısıyla dinsel ve siyasal otoritelerin birliğini sembolize eden bir kuruma dönüşmüş olduğu olgusunu iptal edememektedir. O halde böyle, kamusal-siyasal yaşamı düzenleyici normlara sahip olan bir dinin, siyasal düşüncenin konu-

su olması kaçınılmazdır. Hemen belirtmeliyiz ki, yalnızca İslâm değil, siyasal-toplumsal yaşam üzerine konuşan, Tanrı'nın tinsel iktidarının dünyevi izdüşümünü talep eden her din, bu bağlamda siyasal düşüncenin konusu olmaya adaydır. Nitekim, Yahudilik ve Hristiyanlık da -ilki İlahi Yasa vurgusundan dolayı; ikincisi ise özellikle IV.yüzyılda, yeryüzü devletiyle girdiği iktidar ilişkisinden dolayı- bundan muaf değildir.

İslâm'da felsefenin de siyasal düşüncenin konusu olmasına gelince; açıktır ki, İlahi Yasa merkezinde tesis edilen bir hukuk sisteminde yaşayan filozof, öncelikle kendi meşguliyetinin meşru ya da daha doğrusu yasal zeminini teşkil edecek olan Şeriatın icazetini almak durumundadır. Böyle din merkezli bir toplumda, filozofun ve felsefenin yerinin, statüsünün ne olacağı sorusunun cevabı, önce de belirttiğimiz gibi, İlahi Yasanın mahkemesinde verilecektir. Bu, felsefenin hukuken ve siyaseten yargılanması anlamına gelmektedir.

Yine, din-siyaset-felsefe üçlüsünde, din ve felsefe de, kendi paylarına, siyasetten uzak duramamışlardır. Siyaset olarak tanımlanmış bir dinin, kendi toplumsal ideallerini gerçekleştirebilmek için, en uygun araç olarak siyaseti baştaçı edeceği açıktır. Yine felsefenin de ister varlığını sürdürebilmek için koruyucu bir zırh olarak olsun, isterse insanı en yetkin mutluluğa götüren bir kılavuz olarak, siyasete ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu açıdan bakınca, siyasetin, her biri kendi hakikat kavrayışından hareketle, siyasal alanın düzenlenmesine dolayısıyla iktidara talip olan din ve felsefe arasındaki yeni bir çatışma alanının adı olacağını söyleyebilir miyiz? Bir bakıma evet, çünkü ne dinin siyasete ilişkin kavrayışı, teologun teolojik evren tasarımı-ndan bağımsız olacaktır; ne de felsefeninki, filozofun metafizik evren tasarımı-ndan... Doğal olarak, her ikisi de kendi hakikatlerini, kendi tarzlarında siyasal arenaya taşıyacaklardır. Bu durumda, söz konusu iki etkinlik türü arasındaki teolojik-metafiziksel sorun, siyasal-teolojik sorun olarak ister istemez siyasal alana da taşınmış olacağından, daha *siyasetin ilkesinin ne olacağı* sorusundan itibaren din ve felsefe arasında bir çatışma kaçınılmaz olacaktır. Çünkü, araştırmamız boyunca gös-

termeye çalışacağımız gibi, teologun kavrayışında siyaset, insanî olanın Tanrı'nın mutlak ve sınırsız egemenliğine terk edildiği, dahası, insanın yaratılışı gereği toplumsal olduğu öncülünden hareketle, biri ve diğeri arasındaki kamusal ilişkinin garantörü olarak Tanrı kavramını, teolojik-siyasal sürecin gizli ama gerçek öznesi kılan bir etkinlik olacaktır. Bu, tanrısal söylemin, siyasal alanla ilgili tek meşru söylem olarak sunulması, dolayısıyla siyasal alanın din tarafından düzenlenmesi demektir. Oysa filozofun kavrayışında siyaset, ilkesi insanî bilgelik olan ve biri ve diğeri arasındaki ilişkiyi, insan doğasından hareketle açıklayan, dolayısıyla insanı, doğal-siyasal sürecin öznesi kılan bir etkinlik olarak anlam kazanacaktır. Böylece siyasal yaşamın, kendisi uyarınca düzenleneceği ilke, amacı bakımından gayri-siyasi bile olsa, yine de insanî bir ilke olacak, dolayısıyla filozofun siyasal söylemi, siyaseti dinin alanına terk etmeyecektir. Gerçi, ileride göstermeye çalışacağımız gibi, teolog, siyasal alanda felsefi akla hiçbir şekilde yer vermezken, hatta dinsel söyleme aykırı olmadığını düşündüğü noktalarda, filozofun siyasal öğretisini dahi, vahiyle temellendirmeye yönelirken; filozof, insanî bilgeliğin yanında vahye de yer vermekte ve siyasal yaşamın düzenlenmesinde dinin rolünü kabul etmektedir. Kuşkusuz bu kabulün gerisindeki temel dayanaklardan biri, filozofun din ve felsefe arasında bir çatışma değil, bir uyum ilişkisi olduğu iddiasıdır. Ancak, yine ileride göreceğimiz gibi, filozofun bu iddiası ve bu kabulü, gerçek anlamını, dinin alanının ve sınırlarının, teologun asla onaylamayacağı bir şekilde yeniden belirlenmesinde bulacaktır.

İşte en genel görünümünü sunmaya çalıştığımız bu tablo, siyasete ilişkin biri felsefi, diğeri teolojik, iki kavrayış tarzının, siyasal alana eklediği sorun ve olanakların tartışılmasına adanmış bu çalışmanın, kendisi üzerinde yükseleceği zemini oluşturacaktır.

O halde hemen sormamız gereken soru şudur: Din-siyaset-felsefe üçlüsünde siyasete verilen rol, yani onun, ya dinsel hakikatin, ya felsefi hakikatin ya da her ikisinin birden gerçekleştirilmesine hizmet eden bir araç olmağı, siyasetin bizzat ken-

disi açısından nasıl bir anlam taşımaktadır? Daha açık bir deyişle, siyaset, din ve felsefe tarafından kendisine biçilen değere razı olacak mıdır? Ya İlahi Yasayla taçlandırılan din tarafından, ya da Mutlak Hakikatle taçlandırılan felsefe tarafından masseyilen siyasal alan, kendisine dayatılan bu araçsal, ilineksel varlığının dışında, kendisine has bir gerçekliğe, varlığa sahip olabilir mi? Bu sorunun cevabı, İslâm'da dinsel-metafizik alandan bağımsız, otonom bir siyasal alan tesis edebilmenin mümkün olup olmadığı sorusunun cevabını da beraberinde getirecektir. Çünkü -pozitif hukukun meşruiyetini sağlayacak ilkeler olarak kendilerine başvurulabilecek kavramlar olmaları bağlamında-vahyin ya da mutlak aklın gözetimi altında bile olsa, yine de kendi iç dinamiklerine sahip, otonom bir siyasal alanın varlığı, günümüz toplumlarının, demokrasi idealinin gerçekleşmesinin olmazsa olmaz koşulu gibi görünmektedir. Yine özellikle İslâm ülkelerindeki entellektüellerin gündemini teşkil eden, mutlak ve değişmez bir İlahi Yasanın tezahürü olarak Şeriatle, iktidarın dünyevileşmesinin günümüzdeki en yetkin örneği olarak demokrasi arasındaki gerilimin; ya da başka bir deyişle, İslâm uleması tarafından din ve devlet arasında kurulmuş olan "zorunlu" ilişkinin tartışılmasına olanak tanıyacak entellektüel-siyasal bir zemini hazırlaması bakımından da otonom siyasal bir alanın varlığı zorunlu gibi görünmektedir.

Böylelikle, kuytuda bekleyen, İslâm'da siyasal alanın İslâm'ın bizzat kendisi tarafından, kendi dinsel idealini gerçekleştirmek üzere yaratılıp yaratılmadığı meselesini gün ışığına çıkarmak için gereken ilk adımı atmış olacağız. Bu, İslâm'ın siyaset olup olmadığı sorusunun ötesinde, özellikle, Ortaçağ siyasal teologlarının öğretilerinin çağdaş versiyonlarını üreten fundamentalistlerin iddia ettiği gibi, İslâm'ın tek meşru siyaset olup olmadığı sorusunu sormak anlamına gelmektedir.

Şimdi, bu soruların ve bunlara eşlik etmek üzere bekleyen, henüz sormamış olduğumuz başka bazı soruların cevaplarını verebilmek için, siyaset sorununu, özellikle din ve felsefeyle ilişkisi bağlamında, konu edinen Ortaçağ İslâm siyasal düşüncülerinin kuramlarına daha yakından bakmamız gerekiyor.

Bu amaç doğrultusunda yaptığımız sınıflamada, İslâm'da siyaseti, yukarıda sözü edilen bağlamda konu edinen iki siyasal düşünce grubunu birbirinden ayırdetmiş bulunuyoruz: Siyasal felsefe ve siyasal teoloji.

İslâm Siyasal Felsefesi

İslâm filozoflarının siyasal felsefelerini araştıran biri, aradığını, onların, psikoloji kuramları ile beslenmiş peygamberlik (nübüvvet) teorilerinde bulacaktır. Felsefenin, dinin siyaset olduğuna ve dolayısıyla peygamberin dinsel otoritesinin yanı sıra, hatta 'tam da bundan dolayı' siyasal otoriteye de sahip olduğuna ilişkin kabulü hatırlandığında, yukarıdaki cümlelerin ilk anda yaratabileceği şaşkınlık, yerini, İslâm filozofunun dehasına duyulan hayranlığa bırakacaktır. Zira, peygamberlik teorisi her şeyden önce, artık yaşamayan ve Allah'ın son elçisi olduğu bildirilen bir peygamberin, Muhammed'in, İslâm toplumu için taşıdığı sosyal-psikolojik önemden hareketle, peygamberliğin siyasal-felsefi bir temellendirmesini amaçlayan; dolayısıyla içinde yaşadığı toplumu en hassas noktadan yakalayan; böylelikle oluşturacağı kendi meşruiyet minderinde, icazetini "ilk yönetici"den, peygamberin bizzat kendisinden almayı uman filozofun, felsefi dehasının bir ürünü gibi görünmektedir.¹⁰⁰ Kuşkusuz bundan, filozofun bu girişiminde samimi olmadığı gibi bir sonuç çıkartmak, onun dehasını basit bir kurnazlığa feda etmek olurdu. Bizim altını çizmek istediğimiz nokta, İslâm filozofunun, kendisini içinde yaşadığı toplumla 'barıştırabileceğini' düşündüğü, diğerleriyle daha evrensel planda paylaştığı (ve felsefi girişim için de söz gelimi *Şeriatten* daha az tehlikeli) ortak bazı kavramlara felsefi bir renk kazan-

100 Kuşkusuz burada, vahiy kavramına felsefi bir zemin kazandırmak gibi teorik bir ilgiyi gözardı etmiyoruz. Ancak altını çizmek istediğimiz asıl konu, peygamberin yasa koyucu-siyasal niteliğine verilen önemdir. Felâsifenin asıl vurgusu, peygamberin vahiy aracılığıyla kazandığı bu siyasal nitelik üzerinedir. Nitekim biliyoruz ki, örneğin İbni Sina'da, pratik bilgeliğin yani siyasal bilimin işlevlerinden biri peygamberliğin zorunluluğunu kanıtlamaktır (Bkz. Avicenna, "On the Division of the Rational Science", MPP, s.97).

dırma çabasının kendisidir. Zaten felâsifenin ana iddiası, yani din ile felsefenin bir ve aynı hakikatin iki farklı düzeydeki ifadeleri olduğu iddiası bile, peygamberle filozofu yöntemleri bakımından değil ama hakikatle ilişkileri bakımından denkleleyen bir içerik taşımaktadır. Nitekim Farabi ve İbni Sina'nın siyasal felsefelerinde de peygamberin siyasal karakteri, platoncu terimlerle "filozof-kral" olarak tanımlanmaktadır.

Şimdi İslâm siyasal felsefesine ilişkin sorgulamamızı ayrıntılandırmadan önce onun genel karakterine değinmemiz yerinde olacaktır. Şöyle ki, İslâm-Yahudi felsefesi ile Hristiyan skolastiği arasındaki farkın, en açık olarak pratik felsefe alanında ortaya çıktığına dikkat çeken Strauss, İslâm filozoflarının, karşı karşıya kaldıkları bu özel durumda, yani İlahi Yasa olarak algılanan din ile felsefeyi telif etme girişiminde, kendilerine kılavuz olarak Platon'u seçtiklerine işaret eder. Ona göre,

"teorik felsefe hususunda hem İslâm-Yahudi felsefesi, hem de Hristiyan skolastiği, esasen aynı gelenek üzerinde yükselir. Fakat siyasal ve moral felsefede fark, temeldir."¹⁰¹

Strauss'un sözünü ettiği farklılık, İslâm-Yahudi felsefesinin siyasal ve moral felsefede, Platon'un *Devlet*'inin ve *Yasalar*'ının öğretisine, Batı dünyasındaki siyasal bilimin ise Aristoteles'in *Politika*'sına dayanmış olmasıdır. Strauss'a göre, İslâm-Yahudi felsefesi ile Hristiyan skolastiği arasındaki hiçbir fark bundan daha açık değildir. Bu farkın görünürdeki nedeni, İslâm-Yahudi dünyasının Aristoteles'in *Politika*'sına yabancı oluşudur. Eğer bu görünür nedenin peşine takılırsak, felâsifenin siyasal felsefede kılavuz olarak Platon'u seçmiş olmasını bütünüyle tarihsel bir olguya bağlayacağız ve diyeceğiz ki, *Politika* Arapça'da mevcut olmadığı için, İslâm siyaset felsefesi Platoncu bir karaktere sahip olmuştur. Ancak ne Strauss, ne Mahdi, ne Rosenthal, ne Walzer, ne de bu satırların sahibi, bu seçimin, gerçekte ve tek başına böyle tarihsel bir 'talihsizliğin' ürünü oldu-

101 L.Strauss, RCPR, s.224.

ğunu kabul etmekte acele etmeyeceklerdir. Çünkü felsefe, kendileri de üzerine düşündükleri fenomenin bir parçası olan filozofların, kendilerine sunulan deneye ilişkin bir yorumu olarak, yöntemini değil ama konusunu, ortaya çıktığı tarihsel ortamdan alacaktır. Nitekim İslâm filozofları da islamî deneyin kendilerine sunduğu kavram ve problemleri, Antiklerin yöntemi ile ele almışlardır. İslâm'ın kavramsal çatısına şöyle bir göz attığımızda karşılaşacağımız İlahi Yasa, vahiy, peygamberlik, Şeriat vb. gibi kavramlar, İslâm filozoflarının pratik felsefelerinde neden Platon'a yöneldiklerini açıklayabilecek kilit kavramlardır. Platon'un yasaların ilahi kökenine ilişkin vurgusu hatırlandığında, din ve felsefeyi uzlaştırmaya, üstelik de bu uzlaşımı siyaset alanında gerçekleştirmeye çalışan filozofun, Aristoteles'tense Platon'a yaslanması son derece makuldür. Yine R.Walzer de Farabi'nin (siyasal teorisinde) Platon'a ilgisinin, kendi zamanındaki gerçek islamî problemlerden kaynaklandığına ve Platon'un ona, orijinal ve etkili bir çözüm bulma olanağı verdiğine dikkat çekmektedir.¹⁰²

Aynı şekilde, *Politika*'nın Latincedeki mevcudiyeti de, tek başına Hristiyan pratik felsefesinin Aristotelesçi karakterini açıklayamaz. Lerner ve Mahdi'nin de işaret ettikleri gibi,¹⁰³ Hristiyan filozofların Aristoteles'in *Politika*'sına yönelmelerinin nedeni, Hristiyan toplumunda İlahi Yasadan ayrı bir sivil yasanın mevcudiyetidir. Çünkü *Politika*'da tartışılan, yasaların ilahi kökeni değil, bağımsız bir araştırma alanı olarak siyasal meselelerdir.

“Sonuç olarak bir yandan İslâm'daki siyasal yaşam olguları ve Platon tarafından tartışılan meseleler arasında; öte yandan Hristiyanlık'taki siyasal yaşam olguları ve Aristoteles'in *Politika*'da benimsediği tarz arasında bir yakınlık vardır.”¹⁰⁴

102 R.Walzer, *Oriental Studies:Greek into Arabic*, V:1, Ed. S.M. Stern-R.Walzer, Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1963, s.19.

103 Lerner&Mahdi, “Introduction”, MPP, s. 17.

104 Age., s.17.

Kuşkusuz bu sözler, İslâm pratik felsefe geleneğinin Aristoteles'e kapalı olduğu ya da Hristiyan pratik felsefesinin hiçbir Platoncu öge taşımadığı anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce, *Nikomakhos Etiği*'nin, Farabi, İbni Bacce ve İbni Rüşd'ün pratik felsefelerinin temel kaynaklarından biri olduğunu biliyoruz. Ancak bizim kastettiğimiz, İslâm siyasal felsefesinin, Aristotelesçi ögeler taşımakla birlikte, Platoncu bir ruha sahip olduğudur. Rosenthal de bu Platoncu etkinin kaynağı olarak, İslâm filozofunun kültürel atmosferine dikkat çekmektedir. Hatta felâsifenin peygamberlik teorisinin Platon'a değil, Stoacı Panaitios'a dayandığını ileri süren Fazlur Rahman'ı eleştiren Rosenthal, İslâm filozoflarının, İslâm'ı popüler bir din olarak avama terketmediklerini vurgulamakta ve şu hatırlatmayı yapmaktadır.

“Unutmamalıyız ki, islamî devlet, *hilafet*, en az hukukçular kadar, filozoflar tarafından da dinsel ve siyasal bir birlik olarak anlaşılmıştır. Klasik islamî siyasal teori, bu özsel, karakteristik birliği ifade etmiştir. Yunan siyasal felsefesiyle, özellikle Platon'un siyasal felsefesiyle tanışma, *Felâsifenin Şeriat*ın siyasal önemini daha açık olarak görmesini sağlamıştır. Bu aynı zamanda, onların, hukukçular tarafından anayasal hukukla açıklanan siyasal düşünceye ilişkin yorumlarını da sınırlamıştır.”¹⁰⁵

Ancak, F. Rahman'ı, Farabi ve İbni Sina'nın, peygamberliğin siyasal karakteri konusundaki görüşlerinin islamî köken ve temelini gereğinden fazla değersizleştirdiği için eleştiren¹⁰⁶ Rosenthal'in vurgusu hep, Şeriatın kabulünün, filozofun geleneksel inanç ve kanılara felsefi kavramları uygulama özgürlüğünü ciddi olarak sınırlandırmış, koşullandırmış olduğu üzerinedir. Onun -bildiğimiz kadarıyla- kendisiyle açıkça tartışmadığı, yalnızca birkaç yerde adını zikretmekle yetindiği Strauss ise, İslâm filozoflarının eserlerinin satır-aralarında okunmasını

105 Rosenthal, *Studia Semitica*, s.137.

106 A.g.e., s.138.

önermekte, böylelikle bu sınırlandırılmışlığın yalnızca yazma tarzı ile sınırlı kaldığının görülebileceğini iddia etmektedir. İslâm siyasal felsefesini daha ayrıntılı olarak ele alacağımız alt-bölümlerde, Rosenthal ve Strauss'la tartışma imkânı bulacağımızı düşünerek, bu tartışmayı şimdilik ihmal ediyoruz.

İslâm Filozofunun Siyasal Ufku: İnsani Bilgelik

İslâm siyaset felsefesi, Platoncu-Aristotelesçi kavramlarla temellendirilmiş sağlam bir epistemolojik zemin üzerinde yükselir. Platon ve Aristoteles'ten devraldığı zengin kavramsal mirasa kendi kültürünün damgasını vurarak, İslâm teorik ve pratik felsefesinin, kendisi üzerinde yükseleceği zemini hazırlayan Farabi, "siyaset ve dinin, insan yaşamının tümü üzerindeki çatışan talepleri"¹⁰⁷ sorununu çözmek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalmıştır. Mahdi'nin işaret ettiği bu sorun, felsefe meşguliyetini meşrulaştırmaya çalışan filozofun, İslâm ulema-sının din ve siyaset arasında zorunlu bir bağ olduğuna ilişkin iddiasını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kabul, İslâm siyaset felsefesinin zaman zaman siyasal teolojinin sınırlarında dolaşmasına yol açmıştır. Öyle ki D.E.Luscombe ve G.R.Evans, Farabi'yi, kendisi içinde din ve felsefenin biraraya geldiği ve metodik çalışmayı kabul eden bir siyasal teolojinin yaratıcısı olarak düşünebilmektedirler.¹⁰⁸ Ancak ilk bölümde de değindiğimiz, Ortaçağlarda siyasal felsefe ve siyasal teoloji arasında kesin sınırlar çizilemeyeceği, bu iki disiplinin konuları bakımından değil, ancak yöntemleri bakımından birbirinden ayırddilebileceği düşüncesinden hareketle, şuna dikkat çekmek istiyoruz ki, sırf teolojik-siyasal bir zeminden hareket ettiği gerekçesiyle, İslâm filozoflarının siyasal öğretilerini siyasal teoloji olarak okumak, olsa olsa oldukça yüzeysel ve dikkatsiz bir çalışmanın ürünü olabilir. Esposito'nun o çok çarpıcı ifadesiyle söylersek, "islami inanç ve pratiğe ilişkin bir kavra-

107 M.Mahdi, "Alfarabi", HPP, s.182.

108 D.E.Luscombe&G.R.Evans, "The Twelfth-Century Renaissance", *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Ed. J.H.Burns, s.a.:306-341, s.331.

yış, Tanrı ve Peygamberi ile başlamak zorundadır.¹⁰⁹ Aksi taktirde, kendimizi, özellikle günümüzde sıklıkla karşılaştığımız bir entellektüel yanılsamanın, bir yandan, İslâm'ın kültürel mirasını, kendisinden beslendiği hayat damarları kesilmiş bir düşünceler yığını olarak telakki etme, öte yandan da felsefi girişimin kendisini, soyut bir idealar teorisine indirgeme yanılsamasının eşiğinde bulmamız kaçınılmazdır. Bu nedenle ne İslâm kültürü, kendisi ile nitelendirildiği İslâm'ın, özünde akla değil vahye dayalı bir din olduğu gerçeği unutulurak kavranılabilir; ne de İslâm felsefesi ortaya çıktığı yer ve zamanın ona sağladığı malzemeyi hesaba katmaksızın, soyut bir felsefi girişim olarak bir anlama sahip olabilir. Filozofu bir teolog olmaktan alıkoyan şey, onun Tanrı hakkında konuşmaması değil, tam tersine Tanrı ile *felsefi bir diyaloga* girebilmesidir. Felsefeyi Şeriatin mahkemesi önünde meşrulaştırma girişiminin kendisi bile, bir “düşünülemezler” dünyasında yaşayan filozofun, vahiyle diyaloga girme çabasının bir göstergesidir. Bu nedenle İslâm filozofu, sırf bu adı hak edebilmek için bile, bakışını, Yunan felsefi mirasına olduğu kadar, kendi toplumunun inanç ve kanılarına da çevirmek zorundadır. Nitekim, İslâm'daki felsefe girişimleri arasında, vahiy ve Şeriatle girdikleri diyalog bakımından marjinal örnekler teşkil eden filozoflar bile, felsefi söylemlerini, kendi dinsel-toplumsal gerçekliklerinden itibaren başlatmaktan kaçınmamışlardır. Adil bir Tanrı'nın peygambere ihtiyacı olmayacağını öncülünden hareketle, peygamberliğin gereksiz bir kurum olduğunu kanıtlamaya girişen, insan aklının hiçbir yardıma gerek duymaksızın kendi başına Tanrı'nın bilgisine ulaşabileceğini iddia eden Zekeriyya Razî'den ve “mütevahhid” İbni Bacce'den söz ediyoruz. Hal böyleyse, şimdi yapmamız gereken, İslâm filozofunun siyasal ufkunun sınırlarını çizebilecek bir sorgulamayı başlatmaktır.

Bu durumda öncelikle, İslâm'da siyaseti kendisine konu eden tek düşünce etkinliğinin felâsifeninki olmadığını tekrarlayarak başlayalım. Biliyoruz ki, daha Muhammed'in ölümün-

109 J.Esposito, *Islam and Politics*, s.1 (a.b.ç.).

den itibaren, hayati bir sorun olarak kendisini dayatan siyaset, öncelikle ve özellikle fâkihlerin ve kelamcılarının spekülasyonlarına konu olmuştur. Bu iki grubun İslâm siyasal düşüncesine en önemli katkıları, İslâm toplumundaki siyasal otorite sorununu çözmek üzere geliştirilen *hilafet kuramı* ve bizim siyasal teoloji adını vereceğimiz *şer'i siyaset* kavrayışları olmuştur. Müslüman hukukçular ve teologların kullandığı şekliyle siyaset terimi hilafet kuramına göndermektedir. Onların kavrayışında siyaset, asıl olarak,

“insanî işlerin Şeriate uygun olarak idaresi -bu dünyada huzur ve adaleti, öte dünyada kurtuluşu sağlayan mü-kemmel siyasal rejim, şer'i siyaset-”¹¹⁰

anlamına gelmektedir. Nitekim, siyasal teolojinin İslâm'daki en önemli iki temsilcisi olarak ikinci kısımda ele alacağımız, Gazali ve İbni Teymiyye'nin de siyasetle kastettikleri, İlahi İrâdenin gerçekleşmesinin bir aracı olarak İslâm devletine işaret eden şer'i siyasetten başkası değildir. O halde soralım: Şeriatın siyasal otoritesini kabul etmeleri ya da daha iyi bir deyişle, vahyi İlahi Yasa olarak yorumlamaları bakımından, İslâm hukukçuları ve teologları ile uyuşan felâsifenin siyasal ufku, bu durumda, siyasal teologunkiyle aynı mıdır? Ya da İlahi Yasayı kabul etmesi, filozofun siyasal öğretisini sınırlamakta mıdır? Ya da filozofun siyasal öğretisinde İlahi Yasanın yeri ve insanî bilgelikle ilişkisi nedir?

İslâm filozofları, siyasete yaklaşım yöntemleri, ve insanın nihai amacının doğasına ilişkin kavrayışları bakımından Yunan hocalarına sadıktırlar. Siyasal teologun kavrayış modeli, rasyonel olmaktan çok, teolojiktir. Nitekim İbni Haldun, şer'i siyasetin en ayırdedici özelliği olarak, onun bir Şeriat sahibi aracılığıyla, Tanrı tarafından va'z edilen İlahi Yasa temelinde biçimlendirilmiş oluşuna dikkat çekmektedir.¹¹¹ Hareket noktası

110 F.Najjar, “Siyasa in Islamic Political Thought”, *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M.E.Marimura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s. 101.

111 İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, V:1, Tr. F.Rosenthal, Routledge Pub., London, 1958, s. 386; Türkçe Çevirisi: *Mukaddime*, Haz. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s.541.

Mutlak, İlahi Yasa olan ve siyaseti bu yasa ile ilişkisinde tanımlayan bir siyasal düşünce etkinliğinin, hareket alanının, hem bütün varlık alanlarını kapsayacak denli geniş, hem de her şeyi tek bir İlahi Yasanın sınırlarına hapsedecek kadar dar olacağını söylememizde bir sakınca yoktur. Ancak şimdi tartışacağımız esas konu bu değildir. Zira, felâsifenin siyasal öğretisinde de hakikatin bilgisinde temellenen eylem alanı olarak siyaset, böyle olmakla, hem bütün varlık alanlarını kuşatmakta, hem de erdemli siyasal etkinliği, metafiziksel hakikatin, o, her şeyi kendine isteyen devasa ellerine terk etmektedir. Dolaşısıyla, ilk bakışta görülebileceği gibi, her iki etkinlik türünde de siyaset, otonom, kendi yapısı ve işleyişi olan bir alan olarak tasarlanmamaktadır. Bunun siyaset açısından sonuçlarını son bölümde tartışmak üzere, şimdi vurgumuzu, siyasete ilişkin bu iki kavrayışı birbirinden ayırdetmemize olanak veren ve filozofun siyasal uskunun sınırlarını belirlemek açısından büyük öneme haiz olan en canalcı noktanın üzerine yapalım.

Bu canalcı nokta, İlahi Yasa ve insanî bilgelik arasındaki bir seçimle ilgilidir. Siyasal teolojide, teologun araştırmasının sınırları İlahi Yasa tarafından çizilmekte ve bu yasanın kendisi, sorgulanamaz bir mutlaklık taşımaktadır. Öyle ki, siyasal teolojide söz konusu olan, bir sorgulamadan çok, İlahi Yasanın bir temellendirmesidir. Oysa siyasal felsefe, adına yaraşır bir şekilde, sorgulamaya kapalı bir alanın varlığını reddedecektir. Çünkü, Strauss'un deyişiyle,

“felsefe esas olarak, hakikate sahip olma değil, hakikati aramadır.”¹¹²

İşte İslâm filozofu da hakikati va'z eden değil, arayan biri olarak, genel olarak yönetimin, özel olarak da islamî yönetimin ilkelerini sorgulama konusu yapacaktır. Dahası siyasal-teolojik sorunun çözümü de, ona göre, ancak böyle rasyonel-felsefi bir sorgulama ile mümkün olacaktır. Doğal olarak, böyle bir sorgulama, İlahi Yasanın değil, insanî bilgelik kılavuzlu-

112 L.Strauss, *WIPP*, s.11 (a.b.ç.).

ğunda gerçekleşecektir. O halde, artık, bir yandan din ile felsefenin uyumunu iddia eden, öte yandan da İlahi Yasanın mutlak otoritesine meydan okuyan filozofun siyasal kavrayışına daha yakından bakmanın zamanıdır.

Filozofun Toplumla Diyaloğu: Farabi

Her şeyden önce biliyoruz ki, siyasal felsefe, felsefenin bir dalıdır; üstelik Strauss'un önemle vurguladığı gibi, felsefenin siyasal yaşama, felsefi olmayan yaşama, insan yaşamına en yakın dalıdır. Yine biliyoruz ki, felsefi etkinliğin en ayırtedici özelliklerinde biri, onun kanı-bilgi ayrımı temelinde gerçekleştirilen bir hakikat araştırması olmasıdır. Bu durumda siyasal felsefe de, siyasal alanla ilgili kanıların yerine hakiki bilgiyi geçirme çabası olacaktır. Strauss'un deyişiyle,

“siyasal felsefe, siyasal temeller konusundaki kanıları, onlar hakkındaki bilgiyle değiştirmek için, bilinçli, tutarlı ve amansız bir çabadır.”¹¹³

Şimdi diyebiliriz ki, İslâm filozoflarının siyasal felsefeleri de, onların genel felsefelerinin integral bir kısmıdır. Bunun anlamı, onların siyaset felsefelerinin, teorik felsefelerinin bir uzantısı, bir açılımı olduğudur. Başka deyişle İslâm'da da, felsefenin diğer branşlarıyla beslenen siyaset felsefesi, filozofun avamla paylaştığı tek yaşam alanını -kamusal yaşam alanını- konu edinir ve üzerinde yükseldiği metafiziksel ard-alanın hakimiyetini, bir kez de bu alanda tesis etme imkânı sunar. Tek farkla ki, İslâm'da siyasal alan İlahi Yasa tarafından düzenlendiği için, İslâm filozofu siyasal sorgulamasına, bu İlahi Yasayı ve bu yasanın bilinmesine ve uygulanmasına aracılık eden peygamberi de dahil etmek durumundadır. Dolayısıyla İslâm'da siyasal ve dinsel fenomen, filozofun ufkuna bir aynı anda girmektedir. Mahdi'ye göre bu olgu, siyasal düşünce tarihinde yeni bir geleneğin, siyasal ve dinsel fenomeni anlamak

113 A.g.e., s.12.

ve incelemek için felsefi bir yaklaşıma dayanma geleneğinin habercisidir ve söz konusu geleneğin kurucusu da Farabi'dir.¹¹⁴ Dolayısıyla Farabi, özel olarak da İslâm siyaset felsefesinin kurucusudur.

İslâm felsefesine aşina olan herkes Farabi'nin İslâm dünyasındaki ilk filozof figürü olmadığını bilir. İslâm'daki ilk filozof figürleri olan Kindî, Râvendi ve Zekeriyya Razî, kapsamlı bir felsefi sistem kurmamakla birlikte, İslâm dünyasında din ile felsefenin gıyaben tanışıklıklarının gerçek bir tanışmaya dönüşmesinin habercisi olan -ve kendilerinden sonraki bütün İslâm filozoflarını meşgul edecek- bazı metafizik ve etik sorunları ortaya koyarak¹¹⁵ İslâm felsefesinin temellerini atmışlardır. Ancak, bir sistem geliştirmemiş olan bu filozofların mirası, Farabi'nin zihninde, incelikle örülmüş bir felsefi sistemin yapı taşlarını oluşturmuştur. Farabi'nin, İslâm felsefesini sistemleştiren ilk filozof olması, onun, kimi felsefe tarihçileri tarafından, ilk gerçek İslâm filozofu olarak düşünülmesine yol açmıştır. Bu durumda, Farabi'nin İslâm felsefesinin kurucusu olarak düşünülmesinin, felsefe tarihçilerinin, felsefe tarihini, felsefi sistemler tarihi olarak okuma eğiliminden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak hemen belirtelim ki, böyle bir eğilimin, yalnızca, bir sistem kurmamış ama felsefi diyalogun başladığının müjdecisi olan sorulara imzasını atmış filozofları değil, Farabi gibi kapsamlı bir felsefi sistemin mimarı olan filozofları da, haksız bir tutarlılık ve bütünsellik eğilimine mahkûm etmekten; felsefi sistemleri, filozofun kendi kendisiyle girdiği bir diyalog, dolayısıyla bir monolog olarak algılamaktan; böylece bilgelik sevgisini, yalnızca mantıksal tutarlılığı olan bir önermeler dizgesine indirgemekten başka bir anlamı olmayan bir anlayışın ürünü olduğunu düşünüyor ve ekliyoruz: Unutmamamız gereken, felsefenin, *logosun* ürünü olmakla birlikte, onunla nitelendirilen

114 M.Mahdi, "Alfarabi", *HPP*, s.182-183.

115 Söz gelimi, din ve felsefenin uyumu, ilahi ve insanî bilgi arasındaki paralellik, yaratım, bireysel ruhların ölümsüzlüğü, tikellerin bilgisi, peygamberlik vb. gibi sorunlar, Farabi'den önce bu filozoflar tarafından ifade edilmiştir.

diğer etkinlik türlerinden farklı olarak, bir *philo-logia*, yani mantık, bilim sevgisi değil, bir *philo-sophia*, yani bilgelik sevgisi olduğudur. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi artık, Farabi'yi İslâm siyasal felsefesinin başlangıcına yerleştirmemizin nedenine geçebiliriz.

İslâm dünyasında, temel bir felsefi disiplin olarak siyaset bilimi ilk kez Farabi'nin “en iyi rejim” arayışında ifadesini bulmuştur. Ondan önce, yukarıda adı zikredilen filozofların siyasete ilişkin eserlerinde, asıl ilgi siyasete değil, etiğe ilişkindir. Erken islamî düşüncede ve İskenderiye ve Atina'daki daha erken geleneklerde mistik ve metafizik bir Platon'la karşılaşılacağına dikkat çeken Mahdi'ye göre,

“birdenbire Farabi, bize, mistik ya da metafiziksel olmayan, ama öncelikle ve ağırlıklı siyasal olan bir Platon sunar. Burada, *Timaeus*'u kozmoloji üstüne bir eser değil, yurttaşları doğru kanılara yöneltmeyi amaçlayan siyasal bir eser olan bir Platon vardır.”¹¹⁶

Gerçekten de *Platon'un Felsefesi*'nde, Farabi'nin Platon'u bir siyaset filozofudur. Bu, Farabi'nin, Platon'un metafizik-kozmolojik öğretisiyle tanışık olmadığı değil, yalnızca Platon'un siyasal öğretisini ön plana çıkarmayı tercih ettiği anlamına gelmekte ve İslâm siyasal felsefesinin Platoncu karakterinin hiç de tesadüfi olmadığını bir kez daha teyid etmektedir.

Farabi, kendisini klasik siyaset felsefesi geleneğine bağlayan “insanı hakiki mutluluğa götürecek en iyi rejimin hangisi olduğu” sorusunu, diğer bütün klasik siyasal filozoflar gibi, “bu rejimin kendisine dayanacağı hakikatin ne olduğu” sorusundan bağımsız düşünmez. Hemen belirtelim ki, İslâm ve özellikle Hristiyan siyasal teologları için böyle bir sorunun anlamı yoktur; çünkü sorunun cevabı, zaten Tanrı tarafından verilmiştir.¹¹⁷ Farabi ise, zaten verilmiş bir cevabın değil, bu cevaba

116 M.Mahdi, “Alfarabi and the Foundation of Philosophy”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, Ed. P.Morewedge, Caravan Books, Delmar, NY, 1981, s.14.

117 “Özellikle Hristiyan teologlar için” diyoruz, çünkü Hristiyanlığın henüz siyasal bir vurgu taşımayan ilk dönemlerinde bile “Tanrı Sitesi” ideali, Hristi-

rağmen verilebilecek insanî cevabın peşindedir. Kuşkusuz o da ekzoterik olarak teologun ön-kabulüne iştirak edecektir, ancak, çalışmamızı ayrıntılandırıdıkça göreceğimiz gibi, onun ufkunun sınırları, bu ön-kabulün çok ötesindedir.

Farabi'nin en çok bilinen eserleri, siyasal rejimler ve siyasal yaşam aracılığıyla mutluluğun elde edilmesiyle ilgili olup, onun, metafizik, kozmolojik, fizik, psikolojik ve siyasal öğretilerinin tamamını kapsamakta ve insanî dünya ile örtüşen bir alan olarak siyaset, onun metafizik öğretisi ile başlayan felsefi söyleminin son konusunu oluşturmaktadır. Çünkü Farabi'ye göre,

“yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri *bilməsi* ve onları yapması gerekir.”¹¹⁸

Farabi'nin bu pasajda ve burada zikretmediğimiz başka pek çok pasajda vurguladığı ana tema, teorik bilgi ve onun gerçekleştirilmesi arasındaki, yani bilgi ve eylem arasındaki ilişkidir. Bilgi ve eylem arasında kurulan bu zorunlu ilişki, ustaları gibi Farabi için de, hakikatin bilgisi olmaksızın mutluluğun elde edilemeyeceği, dolayısıyla doğru eylemin ancak doğru bilgi ile gerçekleştirilebileceği anlamına gelmektedir. Farabi, *Tahsil*'de, mutluluğun elde edilebilmesi için, teorik, fikrî, ahlakî erdemler ve pratik sanatlara sahip olunması gerektiğini; teorik erdemin, varlıkların bilgisini, akılla kavrandıkları biçimde kesin ispatlarla verdiği için, dördü içinde en üstünü olduğunu belirtir ve bu erdeme sahip olunabilmesi için katedilmesi gereken

yan öğretinin bir kısmını oluşturmaktadır. Oysa İslâm'da, teologun asıl dayanağı öğretisel değil, tarihseldir. Muhammed önderliğinde gerçekleştirilmiş olduğu için İslâmî siyasal rejimin en yetkin örneği olduğu düşünülen 'ilk İslâm devleti', İslâm siyasal teologunun, en iyi rejimin İslâmî rejim olduğuna ilişkin ön-kabulünün en güçlü kanıtını oluşturmaktadır.

118 Farabi, *Al-Siyâsa Al-Madaniyya*, Ed. FNajjar, Imp. Catholique, Beyrouth, 1964, s. 43; Türkçe Çevirisi: *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, Çev. M.Aydın-A.Şener-R.Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980, s.78 (a.b.ç.).

-mantık, matematik, fizik ve metafizik adımlı- yolun ayrıntılı bir haritasını çizer.¹¹⁹

O halde Walzer'le birlikte diyebiliriz ki, metafizik, psikoloji ve siyasal teori, Platon'un düşüncesinde olduğu gibi, Farabi'nin ideal devlet teorisinde de derin bir biçimde birbirine bağlanmaktadır.¹²⁰ Çünkü açıktır ki, Farabi'ye göre de insan, ancak hakikatin bilgisi vasıtasıyla ideal devleti tesis edebilir; ya da başka deyişle insan, ancak Tanrı ile kozmosun ilişkisini bilirse, bu ilişkinin bir *takliti* olacak olan ideal, erdemli devleti tesis edebilir.

"Bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Nedeni takip ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan itibaren sahip olanlar, İlk Nedeni ve onun gayesini ta baştan itibaren taklit ederler. Bundan dolayı onlar ebedi mutluluğu tadarlar ve en yüksek mevkileri işgal ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan beri sahip olmayanlar, elde etmeyi umdukları bu şeye, kendisiyle yöneldikleri bir kuvvete sahiptirler. Onlar bu şekilde İlk nedenin gayesini taklit edebilirler. Erdemli şehrin de böyle olması gerekir."¹²¹

Bu pasajın gönderimi açıktır. Varlıklar hiyerarşisinde işgal ettiği mertebeye uygun olarak her varlık, kendi mutluluk ve mükemmelliğini elde etmek için, İlk Neden'in kozmosa yerleştirdiği düzeni takip etmek durumundadır. Felsefe mükemmelliğin peşinde olduğuna göre, bu durumda, felsefenin amacı, filozofun İlk Neden'i, Tanrı'yı taklit etmesini sağlayacak bilgiye

119 Farabi, "The Attainment of Happiness", *The Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, Tr. by Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York, 1962, s.13-27, 41; Türkçe çev.Mutluluğun Elde Edilmesi(Tahsil al-Saade), Çev. A. Arslan, Yayınlanmamış, s.1-18; 35;.

120 R.Walzer, *Greek into Arabic, Oriental Studies*, V:1, Ed. S.M.Stern-R.Walzer, Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1963, s. 20.

121 Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.A.Arslan, Kültür Bakanlığı Yyn., Ankara, 1990, s. 74; *Mabâdi Arâ' Ahl al-Madina al-Fâdila*, İngilizce çevirisi ile birlikte, Ed., Tr. and Com. by Richard Walzer, Clarendon Pr., Oxford, 1985, s.238/239.

ulaşmak olacaktır. Çünkü, mümkün olduğu ölçüde “Tanrı gibi olma”, hakiki mutluluk ve mükemmelliğin ta kendisidir. Görüldüğü gibi bu kavrayışın temelindeki varsayım, kozmik düzenin insan hayatının modelini oluşturduğu varsayımdır. Böyle bir varsayımdan hareket edildiğinde varılabilecek ilk durak, insan davranışının kurallarının, evrenin tanrısal kurallarından çıkarsanmasını mümkün kılacak olan, *taklit* durağı olacaktır. Böylelikle, Farabi’nin kozmolojik, etik ve siyasal parçalardan oluşan düşünce mozağinde, parçaların birbiriyle integral ilişkisini kuran temel kavramlardan birine ulaşmış bulunuyoruz: *Mimesis*, taklit yahut *Tanrı gibi olma*. Nitekim aşağıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, Farabi’nin evren tasarrımında bütün varlıklar, hiyerarşik bir düzen içinde, Stoacı evrensel sempati bağı ile birbirlerine bağlanmışlardır. İdeal düzeni tesis edebilmek için kendisine başvurulacak yegane örnek de evrendeki bu yapısal düzendir. “Çünkü” der Farabi,

“İlk Nedenin diğer varlıklara nisbeti, erdemli şehrin hükümdarının, onun diğer kısımlarına olan nibeti gibidir. Çünkü maddeden kurtulmuş olan varlıkların mertebeleri İlk Neden’e yakındır. Onların altında göksel cisimler, göksel cisimlerin altında da maddi cisimler bulunur. Bütün bu varlıklar İlk Neden’in izinden giderler, onu takip ederler, onu kılavuz olarak alıp taklit ederler. (...) Bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Nedeni takip ederler.”¹²²

Antik felsefenin, özellikle de Plotinos’un ve Stoacılığın, evrendeki uyum ve güzellik anlayışından esinlendiği açık olan bu pasaj, Allah’ın, varlıkları nasıl bir düzen içinde yarattığını anlatan *Kur’an*’la da uyum içindedir. *Kur’an*’ın pek çok ayetinde, insanların yeryüzünde ve gökyüzünde yaratılmış olan varlıklara bakarak, onlarda Allah’ın hikmetini görmeleri istenmekte ve doğa adeta Tanrı’nın ikinci kelamı olarak düşünülmektedir.¹²³ Ancak *Kur’an*’da, Allah’ın varlığının, mükemmelliğinin

122 A.g.e., Arslan, s. 73-74/ Walzer , s. 236-238.

123 Mesela bkz. *Kur’an*, 6/99; 16/12-13; 21/30-32; 50/6; 65/12; 67/3; 71/15 vb.

delillerine işaret eden bu temayül, Farabi'de Yunan felsefi kavramlarıyla renklendirilmiş bir evren tasarımı olarak ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bizim için dikkate değer bir başka nokta da, Bir ve çok arasındaki ilişkiyi açıklarken Farabi'nin gizli ustası olan Plotinos'un, benzer bir evren tasarımı siyasete hemen hiçbir yer vermemiş oluşudur. Evrensel sempati öğretisini kabul etmesine rağmen, Plotinos için insan, esas olarak izole edilmiştir. O, Aristoteles ve Platon için olduğu gibi, siyasal bir varlık değildir. Mutluluğun peşinden koşmada, Tanrı'yı aramada, toplum hiçbir yere sahip değildir. Çünkü Plotinos'a göre bilge, aslında, bir başka monadla ilgisi olmayan bir monad'dır. Bilgenin bu tanımı, daha çok İbni Bacce'nin "mütevahhid"i ile örtüşmektedir. Elbette, İbni Bacce'nin mütevahhidinin, erdemli bir rejimin mümkün olmaması durumunda Plotinos'un monadik bilgesi haline geldiğini göz ardı etmemek koşuluyla... Her iki filozofun da, sonuç olarak aynı mistik eğilime iştirak ettikleri düşünüldüğünde bu örtüşmenin nedeni açık hale gelecektir.

Oysa Farabi, Bir'in saf akıl olması, kendi kendini düşünen düşünce olması, faal aklın epistemolojik işlevi vb. gibi kavrayışlarla, Plotinos'un, siyaseti anlamsız ve gereksiz kılan evren tasarımı, hakiki mutluluğa götüren bilim olarak en yüce payeyi siyasete veren, kendi siyasal kozmolojisini ya da kozmolojik siyaset öğretisini kotarabilmiştir. Kuşkusuz, devreye soktuğu Aristotelesçi ve Stoacı kavramlar, toplumla paylaştığı tek alan olduğu ve dolayısıyla kendisini toplum karşısında meşrulaştırabilmesinin tek yolu olduğu için, siyaseti dinin alanına terk etmek istemeyen filozofun temel dayanaklarını oluşturmuştur.

O halde şimdi *mimesis* , taklit nosyonuna geri dönelim. Farabi'ye göre bir şehrin yönetimi ile ilgili düzenlemelerin, kendisine referansla oluşturulacağı ilke, kozmolojik bir ilkeydi. Farabi, kozmos ile şehir arasındaki bu benzerlik ilişkisini şöyle betimlemektedir:

"Bu bakımdan şehir, doğal varlıklara ve şehrin mertebeleri de İlk Sebepten başlayıp, ilk madde ve dört unsur

da son bulan varlıkların mertebelerine benzer. Bu mertebelerin bağlanış ve uyumu ise, değişik varlıkların birbiriyle olan bağlanış ve uyumuna benzer. Bu şehrin yöneticisi de başka varolanların kaynağını oluşturan İlk Sebebe benzer.”¹²⁴

Böylece, Farabi’de toplumun yapısı ve doğasının ne olduğu sorusunun cevabı da verilmiş olmaktadır. Bu cevaptan hareketle diyebiliriz ki, toplum, doğal düzenin bir izdüşümü olarak, onunla aynı ilkelere tâbi, doğal bir müessesedir.

Şimdi, evren ve toplum, birbirinden bağımsız alanlar olmadıklarına göre, evrenin ve toplumun kural ve yasaları bir ve aynı yasalar olacak, dolayısıyla evrenin bilgisi toplumun da bilgisi olacaktır. Böylece, evrenin yapısını, özünü araştırmak, aynı zamanda toplumun özünü araştırmak anlamına gelecektir. İşte daha şimdiden, felsefenin ve filozofun, toplumsal yaşamdaki liderliği tesis edilmiş bulunuyor! Yine de burada vurgulanması gereken asıl konu, evren ve toplum arasında kurulan ilişkinin bizzat kendisidir. Zira böyle bir ilişkide, toplumun doğal, doğanın da toplumsal olması şeklinde ifade edebileceğimiz bir doğa metafiziği ile karşı karşıyayızdır. O halde soralım: Bu kavrayışın siyasal açıdan sonuçları nelerdir?

“Eğer toplum bir doğa metafiziği içinde eritilirse ve bu toplumun bir parçası olmak sıfatıyla varlık kazanan insan da aynı doğaya tâbi kılınırsa, yapma olan her şey de bu zorunluluk içinde açıklanacaktır.”¹²⁵

Bu pasajda “yapma olan”la kastedilen, toplumun kendisi uyarınca örgütlendiği yasalar ve toplumun bizzat kendisidir. Kuşkusuz bu, insanın doğayı keşfiyle başlayan serüveninde, doğa-uzlaşım karşıtlığı olarak düşünce evrenimize giren ve yüzyılımızda doğal-kültürel kavram çiftinden hareketle, evrensel-ye-

124 Farabi, *Al-Siyâsa Al-Madaniyya*, s.84; Tr. s.49.

125 N.Toker, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke’un “Yönetim Üzerine İki İnceleme”sinin Yeri*, E.Ü. Sosyal Bilimler Ens., İzmir, 1989, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 14.

rel ilişkisine dair tartışmaların temel gıdasını da oluşturan bir siyaset kuramının, doğal hukuk kuramının, kendisi üzerinde yükseleceği bir zemin sağlaması açısından önemlidir. Ancak burada ve şimdi, bu sorunla ilgilenmeyeceğiz. Bunun yerine, hakiki mutluluk ve hakiki bilgi arasında böyle doğrudan ve zorunlu bir ilişki kurmuş olan Farabi'nin, kozmolojik tasarımının sonuçları ile ilgileneceğiz. O halde önce taklit nosyonunun islâmî gelenekle nasıl buluştuğuna dikkat çekelim.

Muhammed'in yaşamının, bir ideal olarak taklit edilmesi (sünnet) maksiminin İslâmî-Arap literatürde önemli bir yer işgal ettiğini biliyoruz. Toplumsal boyuttaki tezahüründe sünnet, İslâm hukukunun *Kur'an*'dan sonraki ikinci kaynağı olarak otorite kazanmıştır.¹²⁶ Şimdi bu kavrayış bile, özünde, Farabi'nin tezinin islâmî zeminini oluşturmaktadır. Zira Farabi'de de söz konusu olan, en yüksek ideal olarak Tanrı'nın taklit edilmesidir. İslâm hukukçularının, hukukun ilk kaynağı olarak otoritesine teslim oldukları *Kur'an*, Tanrı'nın, evren, insan ve öte dünya üzerine kelamı olarak, zaten, toplumsal yaşamın kendisine göre tesis edileceği ilke ve kurallar bütününe, üstelik de doğal ve tarihsel delillerle bezenmiş bilgisini içermektedir. Bu durumda İslâm hukukçularının, toplumsal-hukuksal düzenlemelerin başvuru kitabı olarak *Kur'an*'ı otorite kabul etmekte, kendisinden hareket ettikleri varsayım, *Kur'an*'ın, Tanrı'nın evrene yerleştirdiği uyum ve düzenin, adaletin bilinmesini ve dolayısıyla taklit edilmesini sağlayacak bilgileri içeren bir "manifesto" olduğu varsayımıdır. Muhammed, teorisyeninin Tanrı olduğu düşünülen işte bu manifestoda öngörülen toplumsal yaşamın pratisyeni olarak, İslâm hukukçusunun gözünde ikinci bir ideali ve otoriteyi temsil edecektir. Üstelik, A.J. Arberry'nin de belirttiği gibi,¹²⁷ Muhammed'in eylemleri ve sözleri, *Kur'an*'ınki kadar bağlayıcı bir otoriteye sahip olacaktır. Dolayısıyla Muhammed'in yaşamını ve uygulama-

126 Ama öte yandan da, özellikle sufi literatürde, peygamber, Tanrı'nın kendisiyle "ilişki kurduğu" insan, dolayısıyla en yetkin insan modeli olarak düşünüldüğünden, "sünnet", bireysel-ahlaksal bir vurgu da taşımaktadır.

127 A.J.Arberry, *Revelation and Reason*, G.Allen & Unwin Ltd. 1971, s. 11.

malarını taklit etmek, onun nihayetinde bir *insan* olması nedeniyle daha ikincil planda olsa da, bir bakıma Tanrı'yı taklit etmek anlamına gelecektir.

Farabi'nin ilk yöneticisi de, zikredilen pasajlarda da görüldüğü üzere, erdemli şehir halkının ve de daha sonraki yöneticilerin kendisini taklit etmeleri gereken kişi olarak Muhammed'in kine benzer bir konum işgal etmektedir. Üstelik, ilk yönetici filozof-peygamber olarak da düşünüldüğüne göre, bu bağlamda Farabi'nin de "sünnet" in otoritesini onaylayacağını söylememiz mümkün. Ancak, Farabi'nin, "Tanrı gibi olma" kavrayışını, İslâmî kavrayıştan ayıran en önemli özellik, onun ilk otorite olarak felsefi ve bilimsel araştırmaya verdiği roldür. Bu durumda, peygamber, felsefi ve bilimsel araştırma olmaksızın, Farabi'nin söylemi ile, tahayyül (imgelem) gücüyle aldığı vahyin uygulayıcısı olarak, Tanrı'yı taklit etmenin, ikinci dereceden bir ifade si olacaktır. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz. Şimdi yapmaya çalıştığımız şey, Farabi'nin, mimesis kavrayışı itibariyle, İslâm düşüncesi ile paylaştığı ortak noktalara dikkat çekmekten ibaretti. Çünkü, L.Berman'ın da vurguladığı gibi,¹²⁸ Tanrı'nın en yüksek ideal olarak taklit edilmesi kavrayışı, İslâm felsefi literatüründe, *yöntemi bakımından* islamî ideale karşıt ama aynı derecede önemli bir yer işgal etmektedir.

Farabi'nin *mimesis* kavrayışının felsefi kaynağına gelince; "Tanrı gibi olmak" düşüncesinin ilk kaynağı, Platon'un *Thaetetos*'udur.¹²⁹ Ancak Rosenthal, Farabi'nin bu konudaki dolaysız kaynağının Plotinos olduğunu düşünmektedir.¹³⁰ Plotinos'un, *Thaetetos*'un söz konusu pasajının bir yorumu olan Erdemler Üstüne başlıklı makalesini incelediğimizde, onda, *Nikomakhos Etiği*'nin etkisini görebiliriz. Plotinos burada, moral ve entellektüel erdemler olmak üzere, iki tür erdemden söz

128 L.Berman, "The Political Interpretation of Maksim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica*, Vol. XV, 1961s.a.53-61, s.53.

129 Platon, "Theaitetos", Çev.M. Gökberk, *Diyaloglar 2* içinde, Yay.Haz. Mustafa Bayka, Remzi Kit., İstanbul, 1986, 176 b, "...Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış, Tanrı'ya elden geldiği kadar benzemekle olabilir".

130 E.I.J.Rosenthal, *PTMI*, s.123.

etmekte ve hangi erdemlerin, insanı Tanrı gibi yapacağını sorgulamaktadır.¹³¹ Onun, Platon'un erdem anlayışına ilişkin yorumu oldukça ilginçtir. Çünkü Plotinos'a göre, Platon, Tanrı'ya benzemenin bu dünyadan kaçmakla mümkün olacağını söylemektedir. Aslında Platon da iki tür erdemi kabul etmektedir; ama ona göre Tanrı'ya benzemek, siyasal erdemle değil, saf teorik erdemle mümkündür. Bu yorumun ilginç olmasının nedeni, Plotinos'un *mistik* bir filozof olmasıdır. Üstelik, daha önce de değindiğimiz gibi, o, insanı siyasal bir hayvan olarak düşünmeyen, bu nedenle sisteminde, felsefi bir disiplin olarak siyasete hiç yer vermeyen bir filozoftur. Ancak, hemen belirtelim ki, onda entellektüel mistisizm, bu dünyayı reddederek değil, tersine tam da bu dünyayı, hem de Bir'in, İyi'nin ışığının en az aydınlattığı tikel nesnelerden itibaren, keşfederek başlayan bir yolculuğun adıdır. Çünkü duyusal dünya, kavranılır dünyanın mümkün en iyi imajıdır ve böyle olmakla da, insanın tanrısallaşma serüveninin başlangıcında, çokluk içindeki birlik ya da birlik içindeki çokluk olarak, bütün ihtişamı ile duyusal dünya vardır.¹³² Siyaset de, ruhun kendi gerçek mekânına doğru yolculuğunun ilk uğraklarından biridir. Ancak Plotinos için bunun anlamı, iyi bir yurttaş olmaktan başka bir şey değildir. Yani o, en iyi siyasal yaşam formunun, tinsel hakikatin doğaya yerleştirdiği düzeni taklit etmesi gerektiği ile ilgili değildir. Çünkü, duyusal dünyadaki bütün varlıklar gibi, siyasal varlıklar da İyi'ye katılmakla, ondan pay almakla vardır ve dolayısıyla var olan her şey, kendi varlık mertebesinde iyidir. Görüldüğü üzere Plotinos'tan bir praksis kuramı çıkarmanın imkânı yoktur.

Ancak, özellikle Plotinos tarafından geliştirilerek, mistik bir sistemin ideali olarak sunulan "Tanrı gibi olmak" Platoncu maksimi, Farabi'de, veri olan siyasal yaşamın, kendisi rehberliğinde aslında olması gerektiği şekilde yeniden düzenleneceği

131 Plotinus, *Enneads*, Tr. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd., 3. Ed., London, 1966, I.2.

132 Plotinos'un duyusal dünya kavrayışı için bkz. Z. Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992, s. 119-122.

bir praksis kuramının ilkesi durumundadır. Kuşkusuz Farabi için de duyusal dünya mümkün dünyaların en iyisi olacaktır. Ama insan iradesinden kaynaklanan ahlak, siyaset gibi pratik felsefenin alanına giren varlık alanlarında, *olan*, Farabi'ye göre, ne yazık ki *olması gereken* değildir. O halde, iradenin evrenin düzenine aykırı formlar ürettiği yerde, iradi olmayan, doğal akılsalların öncülüğü geçerli olacaktır -ki biz de burada, "Tanrı gibi olmak" maksiminin, Plotinos ya da Gazali'de ortaya çıktığı şekliyle, yani teorik yönüyle değil, Farabi'de ve ardıllarında ortaya çıktığı şekliyle, yani pratik yönüyle ilgiliyiz.

O halde, son söylenenlerin ışığında, Farabi'nin şehrin yöneticisi ile İlk Sebep arasında kurduğu benzerlik ilişkisini nasıl yorumlamalıyız? Her şeyden önce belli ki, İlk Sebebin, kendisinden çıkan ve ay-altı alemine inildikçe ontik ve etik değer kaybına uğrayan varlıklarla ilişkisi ne ise, erdemli şehrin ilk yöneticisinin, kozmosla aynı ontik ve etik hiyerarşiye tâbi olan siyasal varlıklarla ilişkisi de o olacaktır. Ya da bir başka deyişle, ilk yönetici, metafiziksel ve fiziksel hakikatlerin bilgisine sahip olarak, İlk Sebep olan Tanrı'nın evrene yerleştirdiği adalet, düzen ve yasayı, toplumsal-siyasal planda taklit edecek ve böylece, insanları hakiki mutluluğa götürecek olan tek siyasal rejimi, erdemli toplum modelini tesis edebilecektir. Farabi'ye göre, evrenin yapısını araştıran biri,

"şehrin ve toplumun içine aldığı her şeyin benzerinin evrenin bütününde mevcut olduğunu açıkça görür. Çünkü nasıl ki evrende bir ilk ilke, sonra bir düzen içinde onu takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve bir düzen içinde bu varlıkları takip eden başka varlıklar varsa ve bu, varlık bakımından en aşağı derecede bulunan varlıklara ulaşıncaya kadar böyle devam ediyorsa, aynı şekilde toplum ve şehrin içine aldığı her şeyde de bir ilk önder, sonra onu takip eden diğer önderler (...) vardır. Böylece şehrin içine aldığı şeyler evrenin içine aldığı şeylerin benzerleridir."¹³³

133 Farabi, *The Attainment ...*, s.24; Tr.s.15.

Görüldüğü gibi, kavranılır ve duyuşal dünyalarda egemen olan düzenin siyasal yaşamda da aynen geçerli olduğunu ifade eden bu açık pasajda sözü edilen siyasal bilim, taşıdığı teorik vurgu nedeniyle, daha önce sözü edilen teorik erdemlerden biri olarak sunulmaktadır. Mantık ve matematik, doğal bilimler, metafizik ve siyaseti düşünce nesnesi yapan teorik erdemi, filozofun hakikat arayışının hem başlangıcı hem de zirve noktası olarak gören Farabi, burada, Aristoteles'in en yetkin, en mükemmel bilgi ve hakiki mutluluk olduğunu düşündüğü temaşayı, tek erdemli ve felsefi yaşam tarzı olarak sunmaktadır. Ancak temaşa, ona göre en üstün bilgi ve hakiki mutluluk olmakla birlikte, kendisinde kalınmaması, tersine kendisiyle pratik-toplumsal yaşama geri dönülerek, insanları hakiki mutluluğa götürecektir. yönetim sanatının kazanılmasına ve erdemli toplumun tesis edilmesine hizmet etmesi gereken bir bilgidir. Bu bakımdan, saf temaşa, Farabi'den çok, İbni Bacce'nin "mütevahhid'inin hakiki mutluluğu olmaya adaydır. Evet, Farabi'ye göre ilk yöneticinin en önemli özelliği, onun teorik erdeme sahip olmasıdır. Yine "filozof" adı da, esas olarak, teorik erdeme, yani temaşaya işaret eder. Ama ona göre tek başına bu erdem, hakiki mutluluk için yeterli değildir. Filozof, aynı zamanda, doğası gereği yatkın olduğu pratik bilimlere de önem vermek durumundadır. Çünkü,

"hakiki anlamda tam ve mükemmel bir filozof, hem teorik ilimlere sahip olan, hem de onları, kapasitelerine uygun olarak, bütün başka insanların yararına kullanma gücüne sahip olan insandır."¹³⁴

O halde, Farabi için hakiki bilgiye sahip olmanın kendi başına yeterli olmadığını, sahip olunan bilginin eyleme dönüşmesinin zorunlu olduğunu söylemek durumundayız. Nitekim Rosenthal de, Tanrı'ya benzeme konusunda Farabi'nin asıl vurgusunun *bilgide temellendirilmiş eylem* üzerine olduğunu belirtmektedir.¹³⁵ Gerçekten de Tanrı'yı taklit etme, Farabi'ye

134 Age., s.43; Tr.s.38.

135 Rosenthal, PTMI, s.272, d.n.5.

göre, en yüksek mükemmellik ve mutluluktur. Onun siyasal felsefesinin merkezi teması da budur. Filozof, yalnızca temaşa ediminde kalarak Tanrı'yı taklit edemez. Zira biliyoruz ki, Farabi'nin, kendi kendini düşünen saf düşünce olan Tanrı'sı da, bu düşünme ediminin zorunlu sonucu olarak taşmış ve ilk akıldan itibaren başlayan bir varlıklar hiyerarşisinin İlk Sebebi olarak, sahip olduğu sıfatlara bir yenisini eklemiştir. Kuşkusuz Farabi'nin Tanrı'sı, çokluğu açıklamak için taşmak zorundadır, yoksa çokluğa sebep olmadığı takdirde, mükemmelliği ve mutluluğu eksik olacağı için değil!.. Filozofun durumuna gelince, o, Tanrı'yı taklit ediminin bir sonucu olarak, mağaraya geri dönmek, orada Tanrı'ya yakışır bir rejim tesis etmek zorundadır. Ama, Tanrı'dan farklı olarak filozofun edimi zorunlu bir taşma değil, iradi bir "yaratım" edimi olacaktır. Çünkü en iyi rejim, Strauss'un da dediği gibi,¹³⁶ konusunu filozofun yorumladığı istek nesnesidir. O halde soralım: Tanrı, kavranılır ve duysal dünyalara varlık vermeden önce de, kendi kendine yeterli, mükemmel ve mutlu olduğuna göre, onu taklit eden filozofun, salt temaşa ediminde kalarak, temaşasına toplumsal bir boyut eklemeksizin hakiki mutluluğu elde edememesinin nedeni nedir?

Bu sorunun mümkün cevaplarından biri, felsefe-din ve felsefe-toplum çatışmasının filozofa dayattığı pratik kaygılar olsa gerektir. Zira, Farabi gibi İslâm filozoflarının karşısında, felsefeninki gibi, yalnızca kavranılır dünyayı temaşa etme kapasitesindeki bir avuç insana değil, istisnasız bütün insanlara hakiki mutluluğu vaad eden bir din vardı. Filozofların bütün çabası da, hakikate ve mutluluğun bilgisine zaten sahip olduğunu, bu yüzden kendisi dışındaki herhangi bir etkinlik alanının ya gereksiz, ya da zararlı olacağını iddia eden bir kavrayış karşısında, felsefenin meşruluğunu kanıtlamaktı. Gerçi felsefenin dinle ortak olarak paylaştığı tek alan siyaset değildi, ama toplumun onayını almanın tek yolu, felsefenin, bütün insanların peşinden koştuğu mutlulukla, dolayısıyla insanların pratik ya-

136 L.Strauss, *NRII*, s.139.

şamlarıyla bağını kurmaktı. Esoterik olarak yalnızca seçkinler için mümkün olan hakiki mutluluğun, eksoterik olarak bütün insanlara vaad edilmesi, filozofların pratik bilgiğe, hakiki mutluluğun olmazsa olmaz ikinci koşulu olarak özel bir yer vermelerine neden olmuştur. Öyle ki, *görünürde*, artık filozofun bile hakiki mutluluğu, teorik bilgiğe refakat eden pratik bilgelik olmaksızın gerçekleştirilmesi imkânsız olan, erdemli bir siyasal rejimde mümkün olabilecektir. Ancak, *gerçekte* erdemli rejimin varlığı, filozof için değil, çoğunluk için zorunludur. Yine de, filozofun söylemindeki bu esoterik ve eksoterik yanları bütünleyerek diyebiliriz ki, filozofun, hakiki mutluluğu, toplumun, felsefi girişimin meşruluğunu kabul etmesine bağlıdır. Zira, kendi toplumu tarafından etkinliği kuşku ile karşılanan, dolayısıyla, kendisine düşman bir ortamda yaşayan filozofun, böyle bir ortamda saf temaşa edimini gerçekleştirebilmesi, böylece hakiki mutluluğu elde etmesi bile pek mümkün görünmemektedir. Elbette, filozofun, kendisini toplumdan tecrit etmemesi koşuluyla... Ancak, toplumun felsefeye karşı tavrının *bilgisizlikten* kaynaklandığını söyleyen Farabi'nin filozofu, toplumunu terk etmeyi değil, tersine, toplumu ile diyalog kurmasını mümkün kılacak araçları keşfetmeyi tercih edecektir. Üstelik, bu tercih, teorik olduğu kadar, pratik yaşamla da ilgilenen bilgiğin ruhuna daha uygun olacaktır. Bunu ileride tartışacağız. Şimdilik, filozofun, toplumla mümkün bir diyalogunun, başlı başına bir mutluluk vesilesi olduğunu söylemekle yetinelim.

Felsefenin bu eksoterik çizgisindeki tek istisna İbni Bacc'e'dir. Çünkü o, filozofun mutluluğunu, toplumunkinden bağımsız olarak düşünmekte ve erdemli bir toplumu oluşturmak mümkün olmadığı taktirde bile, filozofun yalnızca teorik bilimlerle, hakiki mutluluğa ulaşacağını açıkça ifade etmektedir. Nitekim ona göre hakiki mutluluk, yalnızca filozofun veya onun verdiği adla "mütevahhid" in mutluluğudur.¹³⁷ Zaten bu adın kendisi bile filozofun toplumla ilişkisinin hiç de zorunlu

137 İbn Bajjah, *Opera Metafizika*, Ed. M. Fahri, Beyrut, 1991, s. 91.

bir ilişki olmadığının delilidir. Rosenthal, İbni Bacce'nin bu istisnai durumunu, onun, Şeriatin etkisi altında kalmayan tek İslâm filozofu olmasıyla açıklamaktadır.¹³⁸ Rosenthal'in, İslâm filozoflarının siyasal felsefelerini Şeriat aynasındaki görüntülerine bakarak değerlendirmesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu yorumla tartışmamızı şimdilik erteliyor ve asıl konumuza dönüyoruz.

Şimdi görüldüğü üzere, Tanrı gibi olmak, Farabi'nin siyasal yorumunda, filozofun, erdemli siyasal rejimi tesis ederek, kendisiyle birlikte, mutsuz çoğunluğu da hakiki mutluluğa taşıması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mutluluk, İslâm filozoflarının pratik felsefelerinin merkezi kavramıdır. O halde şimdi, insanların mutluluğa ulaşmalarını sağlayacak olan siyasal felsefenin, elbette İslâm siyasal felsefesinin kavram ve problemlerini incelemeye ve böylelikle İslâm filozofunun siyasal ufkunun sınırlarını belirlemeye başlamalıyız.

Felâsifeye göre felsefe, teorik ve pratik felsefe olmak üzere iki kısımdan ibarettir. Farabi (ve ardılları), teorik felsefeyi, bilebileceğimiz, ancak yapamayacağımız şeylerin (aristotelesçi terminolojiyle zorunlu varlıkların) bilgisi olarak tanımlar.¹³⁹ Bu durumda, insanî eylem, irade ve sanatlardan bağımsız olarak var olan şeylerin, söz gelimi Tanrı'nın, fizik ve matematik varlıkların bilgisi, teorik felsefenin konusu olacaktır. İnsanî eylem ve iradenin sonucu olarak varlığa gelen şeyler (olumsal varlıklar) ve onlara ilişkin doğru kanılar da pratik felsefenin konusunu oluşturacaklardır. Bu tanıma göre, ENajjar'ın ifadesiyle, "teorik bilgeliğin amacı hakikat, pratik bilgeliğinki ise iyi"¹⁴⁰ olacaktır. Farabi'de ve diğer İslâm filozoflarında, hakikat ile iyinin özdeş olduğu hatırlandığında, felsefenin her iki kısmının da aynı amaca sahip olduğu görülecektir.

138 Rosenthal, *PTMI*, s.6.

139 Farabi, *Tanbih alâ Şehîş-Saade*, Sahban Khalifat neşri, Amman, 1987, s.223; Türkçe Çevirisi: *Mutluluk Yoluna Yöneltilme*, Çev. H. Özcan, Anadolu Mat., İzmir, 1993, s.52.

140 ENajjar, "Siyasa in Is.Pol.Thought", s.103.

Bu durumda, Farabi'nin siyasal felsefesinin bir tür doğal olan-iradi olan ayrımı üzerinde yükseleceğini söyleyebiliriz. Doğası gereği var olan şeylerle, insan yapımı olan şeyler arasındaki ayrım, doğadaki düzeni taklit ederek oluşturulacak olan toplumun bile hiç de doğal olmadığını, insanın iradesi ile gerçekleştirdiği yapay, bir adım ileri giderek, uzlaşımsal bir organizasyon olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Farabi'nin tanımıyla da, siyaset bilimi, iradi eylem ve yaşam tarzlarının çeşitlerini araştıran bir bilimdir.¹⁴¹ O halde sorun şudur: Farabi'nin "Tanrı gibi olmak" kavrayışında toplum, yapısı ve işleyişi bakımından *doğal* olarak kavranılıyordu. Şimdi ise, onun *iradi* olduğu söylenmektedir. Çelişik görünen bu iki yaklaşım, bir aynı sistemde nasıl bir araya gelmektedir? Cevap, Farabi'nin erdemli toplum ve irade anlayışındadır.

"Her insan, kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliği elde etmek için, birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fıtra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri, kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır."¹⁴²

Bu pasajda da açıkça ifade edildiği gibi, Farabi için de insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan tek başına, ne biyolojik varlığını sürdürebileceği ne de kendi doğal amacı olan mutluluk ve mükemmelliğe ulaşabileceği için, işte bu bağlamda, toplum doğal bir oluşumdur.

"Niçin bir devlet olmalıdır?" Bu sorunun cevabı, erdemli olsun ya da olmasın, bütün toplumsal organizasyon türlerinin temelini oluşturur. Öyle ki, toplumun kökeni, aynı zamanda devletin de kökenidir. Çünkü insan, yaşamsal gereksinimlerini karşılamak için, diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar. Toplumsallaşma ihtiyacının doğal bir ihtiyaç olduğu görüşü, Platon ve Aristoteles kaynaklıdır. Ve bu görüş filozof olsun ya da

141 Farabi, *İhsa*, s.102; İng.s.24.

142 Farabi, *Arâ*, Arslan s.69/Walzer, s.228/229.

olmasını, İslâm'da siyaset üzerine düşünen herkesin, söz gelimi bir siyasal teolog olan Gazali'nin ve bir siyasal bilimci olarak onun tam karşısında yer alan İbni Haldun'un- ortak olarak paylaştığı bir ön-kabuldür.¹⁴³ Fark, pratik kaygılarla tesis edilen toplumun moral boyutundadır.

Şimdi, Walzer haklı olarak, dikkatimizi, toplumsallaşma ihtiyacının ikinci ve kuşkusuz Farabi için daha önemli kaynağına çekmekte ve siyasetin, Farabi'nin hiçbir eserinde, tamamen faydacı bir bakış açısından ele alınmadığını, yine devletin de salt bir menfaat ve güç mekanizması olarak açıklanmadığını not etmektedir.¹⁴⁴ En üstün iyilik ve mükemmelliğe, şehirden daha eksik bir toplulukta ulaşamayacağını söyleyen¹⁴⁵ ve böylelikle, hakiki mutluluğun elde edileceği tek toplum olarak siyasal topluma işaret eden Farabi'nin, devleti, a-moral bir kurum olarak düşünmediği açıktır. Tersine o, veri olan rejim türlerini, tam da bu nedenle eleştirmektedir.

Farabi'ye göre, erdemli ve erdemli olmayan toplumları birbirinden ayıran çizgide, devletin amacının sorgulanması gerekmektedir. Ona göre, yurttaşlarının, mümkün en iyi varoluşa, hakiki mutluluğa ulaşmasını amaç edinen bir devlet, erdemli devlet olacaktır. İşte bu noktada, insan iradesi devreye girmektedir. Berman'ın da belirttiği gibi,¹⁴⁶ Farabi, insanın hakiki mutluluğu amaç olarak seçerek, eylemlerini buna uygun bir biçimde düzenleyeceği özgürlüğe sahip olduğunu düşünmektedir. Nitekim Farabi insanın,

143 Hemen not edelim ki, Gazali gibi teologların, toplumun doğal olduğuna ilişkin bu ön-kabulleri, siyasal-teolojik öğretilerinin dünyevileştirilebileceği umudundan çok, onların, islami olmayan toplumların da mevcut olduğunu teslim eden siyasal realizmine göndermektedir.

144 R.Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", *Arâ*, Arslan, s.214; Walzer, s.429.

145 Farabi, *Arâ*, Arslan, s.70; Walzer, s.230/231; Farabi, niceliğine göre üç toplum türü ayırdetmektedir: Şehir, şehirlerin biraraya gelmesiyle oluşan ulus ve ulusların biraraya gelmesiyle oluşan umran.

146 L.Berman, "The Ideal State of the Philosophers and Prophetic Laws ", *A Strath Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Ed. R. Link-Salinger, The Catholic Un. of America Pr., Washington, D.C., 1988, s. 11.

“düşünen bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, *düşünme ve isteme* ile dir”¹⁴⁷

derken, irade ile yönetim tarzları arasında, doğrudan bir ilişki kurmaktadır.

Farabi'ye göre, ay-altı dünyasını yöneten Faal Akıl, insana, bir toplum oluşturmak için kazanması gereken yetkinlikleri kendi başına araştırmasını sağlayacak bir güç ve ilke verir. İnsanın bu ilkenin bilgisine sahip olabilmesi, öncelikle, onun duyum yetisinin gelişmiş olmasına bağlıdır. Faal Akıl bu aşamada, 'duyumdan gelen istek olarak irade'yi yaratır. Sonraki aşamada, 'hayal gücüne bağlı bir istek olarak irade' ortaya çıkar. Bu iki irade türü, bütün canlı varlıklarda bulunur. Ancak Farabi'nin *seçme* (ihtiyar) adını verdiği üçüncü bir irade türü vardır ki, 'bu irade düşünme ile bağlantılı olup', yalnızca insana özgüdür. Seçme sayesinde, insanın iyiyi ve kötüyü yapma gücüne sahip olduğunu söyleyen Farabi'ye göre, ödül ve ceza, iradenin bu türüyle ilişkilidir.¹⁴⁸

O halde diyebiliriz ki Farabi'nin kavrayışında insan, yaradılış gereği iyi ya da kötü değildir. Ama Farabi'nin buna ekleyeceği bir şey daha vardır. Ona göre,

“bir insanın, tabii olarak, *doğuştan*, bir dokumacı veya bir katip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir *fazilet* veya *eksikliğe* sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak, tıpkı yaz-

147 Farabi, *Al-Siyâsa Al-Madaniyya*, s.68; Tr. s. 33.

148 İslâm teologlarının en gözde konularından olan özgür irade sorununda, Farabi'nin, Tanrı'nın adil olduğu öncülünden hareketle irade özgürlüğünü savunan, aksi takdirde ödül ve cezanın bir anlamı olmayacağını iddia eden Mu'tezili kelamıyla bu noktada buluştuğunu kaydetmeliyiz. Nitekim Walzer de, Farabi'nin, kadere ilişkin yaygın İslâmî inanca rağmen, hiç *tereddüt etmeksizin* irade özgürlüğünden bahsetmesine dikkat çekmekte ve Farabi'nin tavrının, bu bakımdan, zamanında hâlâ çok canlı olan Mu'tezilenin ahlaki postullarına, tam olarak aykırı olmadığına değinmektedir. Ancak Walzer haklı olarak, Farabi'nin, insanın sorumluluğuna ilişkin bu kavrayışının kaynağı olarak Aristoteles'e işaret etmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, *Arâ*, Arslan, s.186-187; Walzer, 407-408.

ma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya, tabii olarak mütemayil (ve hazır) olması mümkün olduğu gibi, (...), fazilet ve aşağılık durumlarına tabii olarak mütemayil olması da mümkündür.”¹⁴⁹

İşte Aristoteles’e yakışan bir Farabi! Erdem, insanın doğuştan, doğası gereği sahip olduğu bir şey değildir. Doğuştan olan, olsa olsa bir temayül, bir yatkınlıktır. Ya da Aristoteles’in ifadesiyle,

“erdemler ne doğal olarak, ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.”¹⁵⁰

Farabi’nin, toplumun tesis edilmesinde insana verdiği rol önemlidir. İnsan, iradi olarak iyiyi ya da kötüyü seçebildiği için, oluşturulacak yönetim tarzının niteliğini belirleyecek olan da bizzat o toplumu oluşturan insanların iradeleri olacaktır. Peki, insan iradi olarak kötüyü seçebilir mi? Farabi’nin bu soruya cevabı açık değildir. Erdemli olmayan şehirlerden ‘cahil şehir’ halkı, hakiki mutluluğun ne olduğunu bilmediği için kötüyü seçerken, ‘fâsık şehrin’ halkı, hakikati bilmesine rağmen kötüyü seçmektedir. Şimdi iyi olduğu zannedilen bir eylemi yapmakla, iyi olmadığı bilinen bir eylemi yapmak arasındaki çizgide, Farabi’nin psikolojisi devreye girecektir.

Kendi isteğine bırakıldığı ve bir dış güç tarafından harekete geçirilmediği takdirde, insanın doğası gereği yatkın olduğu şey yöneleceğini düşünen Farabi, insandaki doğal yatkınlıkların alışkanlık haline getirilmesinin, yani irade ile eğitilmesinin

149 Farabi, *Füsulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. H.Özcan, D.E.Ü. Yın., İzmir, 1987, s.31.

150 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik(I-V)*, Çev. Saffet Babür, Hacettepe U. Yay., Ankara, 1988, 1103a20-25; Ayrıca Farabi’nin , Aristoteles’i, erdemın doğuştan olduğunu ileri süren Platon’la nasıl uzlaştırdığına ilişkin olarak bkz. Farabi, “Platon ve Aristoteles’in Fikirlerinin Uzlaşdırılması”, Çev. M. Kaya, *Felsefe Arkivi*, İstanbul Ün. Yay., Sayı:24, 1984, s.237-240.

imkânını vurgulamaktadır. İnsanın doğal amacı mutluluk olduğuna ve mutluluğa da ancak doğru bilgide temellenmiş eylemlerle ulaşılabileceğine göre, iradenin bu yönde kullanılması nasıl mümkün olacaktır? Farabi'ye göre, iradi iyiliğin ortaya çıkması, ruhun yetilerinin sağlıklı kullanımı ile mümkündür.

“Çünkü irade, duysal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyi, arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul mü edilmesi, yoksa red mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir.”¹⁵¹

Farabi, insanın, hakiki mutluluğu ancak ilk bilgileri oluşturan ilk akılsalların Faal akıl tarafından insana verilmesi ile bilebileceğini, ancak her insanın yaratılışının, bu ilk akılsalları almaya yatkın olmadığını belirtmektedir. Ona göre, her insan doğası gereği eşit olmayan güçlere ve farklı hazırlıklara sahip olduğu için, insanlardan bazıları, ilk akılsalların hiçbirini almaya yatkın değildir. Yine bazı insanlar da onları, nasılsalar öyle kabul edebilecek yatkınlıktadırlar. Farabi, bu iki farklı yatkınlıktaki insanların yanında, bir de ilk akılsalları, olduklarından başka türlü kabul eden insanlardan -deliler- söz etmektedir.¹⁵² Böylece Farabi'nin toplumsal sınıfların kökenine ilişkin açıklamasına da ulaşmış oluyoruz. Farabi'ye göre , akılsalları alma kapasiteleri farklı olan insanlar, farklı toplumsal sınıflara ait olacaktır. Daha şimdiden anlaşıyor ki, akılsalların bilgisini, kendinde olduğu şekliyle alabilen insanlar, diğerlerinden daha üstün bir mertebeyi işgal edecektir. Çünkü Farabi'ye göre, ancak bu grup, yani onun deyişiyle “yaratılışları sağlıklı” grup, hakiki mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılabileceğini bilecek, dolayısıyla hakiki mutluluğa ulaşacaktır. Ruhun bütün yetilerinin -teorik ve pratik düşünme, arzu etme, imgelem ve duyum- birbirleri ile işbirliği! Sağlıklı bir ruhun vazgeçilmez koşulu işte budur. Yalnızca, Faal akıl vasıtasıyla mutluluğun bilinmesi, bilinen şeyin arzu edilmesi, bu

151 Farabi, *Arâ, Arslan*, s.46; Walzer, s.170/171.

152 Farabi, *Al-Siyâsa Al-Madaniyya*, s.74-75/Tr. s.40-41.

isteğe götürecek eylemlerin düşünülmesi, gerçekleştirilmesi ve duyum ve imgelemin, bu son aşamada, düşünme gücüne yardımcı olması, boyun eğmesi vasıtasıyla ki, erdemli şhrin en ayırdedici özelliği olan iradi iyilik gerçekleşebilir. Iradi kötülüğe gelince, o, düşünme gücündeki eksiklikten, imgelem ve duyumun, mutluluk olduğu *sanılan* şeyi elde etme isteğine boyun eğmesinden başka bir şey değildir. O halde, Farabi'nin, iradi kötülüğü, ruhun irrasyonel öğelerine bağlayarak açıkladığını söyleyebiliriz. Çünkü onda da, Aristoteles'te olduğu gibi, ruh, bitkisel, hayvansal ve insansal ruhu, bir bütün olarak içermektedir. Iradi kötülük de, ruhun akılsal ögesinin bir eksikliğinden (cahil şehir halkının durumu) ya da bitkisel ve hayvani kısmının akılsal kısma direnmesinden (fâsık şehir halkının durumu) kaynaklanmaktadır. O halde son söylenenlerin ışığında tekrar düşünelim: İnsan iradi olarak kötüyü seçebilir mi?

Bir kere Farabi'ye göre, insan iradesi ile olmayan hiçbir şeyde kötülük yoktur. Ayrıca, insanların çoğu, varlıkların ilkelerini, Faal aklı, mutluluğu vb. bilecek yaratılışta veya yatkınlıkta değildir. Bu ayrıcalığa sahip olan, yalnızca küçük bir azınlıktır. Şimdi demek ki, insanların çoğunluğu, Farabi'nin "bir hastalık durumu olarak telakki" ettiği, hayal güçlerinin bozulmuş olması, yanlış kanıları, düşünme faaliyetlerindeki bir eksiklik vb. nedeniyle, hakiki mutluluğa asla ulaşamayacaktır, en azından, bu bilgiye sahip olan birinin kılavuzluğu olmadan... Bu durumda, eğer, insanın doğası gereği iyi ya da akılsal olduğu gibi bir postulaya sahip değilseniz, akılsalları almaya yatkın olmayan bir ruh durumunun "sağlıksız" veya "hastalıklı" olduğunu ya da insanın "doğal" amacının mutluluk ve mükemmelliğe ulaşmak olduğunu neye dayanarak söyleyebilirsiniz? Ya insan doğası gereği iyidir ve iradesini bu yönde kullanmadığında, kendi doğasına aykırı davrandığında, 'hastalık' durumu ortaya çıkar ve o, eğitimle iyileştirilmeye çalışılır. Ya da insan doğası gereği ne iyi ne de kötüdür ve kendi doğal yatkınlıklarını iradi hale getirdiğinde, doğasına uygun davranıyordur. Sorun, bir insan doğası tanımlı olmadığı takdirde, onun doğasına uygun, dolay-

sıyla sağlıklı olan şeyi belirleyecek bir ölçütten mahrum olmamızdır. Farabi'nin çözümü, insanın iyisinin ne olduğunu belirleyecek ölçütü, metafiziksel hakikatte aramaktır. Yani o, insana, kendi doğasında olmayan, dış bir ilkeyi hedef göstermekte ve insan için iyi ve doğru olanın, onun, akılsal yetisi vasıtasıyla Faal akılla temasa geçerek, gerçek mekanı duyuşal dünya değil, metafiziksel dünya olan bir iyiliğe yönelmesi olduğunu söylemektedir. Siyasal yaşamın kendisini, böyle gayri-siyasal bir ilkeye adamanın, siyaset açısından sınırlılıklarını daha sonra tartışmak üzere, bu konuya şimdilik bir nokta koyup, toplumun doğallığı sorununa geri dönelim.

Demiştik ki, insanların yalnızca fiziksel varoluşlarını korumak için değil, aynı zamanda en mükemmel varoluşlarını gerçekleştirmek için de, toplum zorunludur. “Ancak” demektedir Farabi,

“gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilebilir bir özelliğe sahip olduğundan, kötülükler de ancak seçme ve iradenin ürünü olduklarından, bir şehrin, kötü olan birtakım amaçların elde edilebilmesi için, insanların birbirlerine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması mümkündür.”¹⁵³

Yani Farabi'ye göre, insanlar, fiziksel varlıklarını devam ettirmenin yanı sıra, refah, haz, şeref, güç ve özgürlük gibi, mutluluk olduğunu düşündükleri bazı ‘kötü’ imajlar nedeniyle de bir toplum oluşturabilirler. Farabi'nin toplum sınıflamasında, “cahil şehirler” kategorisine giren bu toplumlarda egemen olan, yalnızca kanılardır. Bu şehirlerin halkı, Farabi'nin deyişiyle, “mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile, onu ne anlayacak, ne de ona inanacaklardır”.¹⁵⁴ Farabi'ye göre, hakiki mutluluğa ancak, entellektüel ve pratik bilgeliğe ulaşmış olan kişiler -yani filozoflar ve onlara karşılık düşen diğerleri- tarafından, doğa düzeninin bir taklidi olarak tesis edilmiş, halkı-

153 Farabi, *Arâ*, Arslan, s.70; Walzer, s.230/231.

154 Age., Arslan, s.80; Walzer, s.254/255.

nın eylemleri hakiki mutluluğa doğru yöneltilmiş bir şehirde, *erdemli şehirde* ulaşılabilir.

“O halde, insanları, kendileriyle hakiki mutluluğun elde edildiği şeyler için, birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (madīnâ fādila).”¹⁵⁵

Böyle bir şehrin üyelerinin etkinlikleri, düzen ve adaletin hakim olduğu dünyaya ilişkin doğru kanıları belirleyecektir. Berman, burada, doğal yasaya ilişkin bir kavrayışla karşı karşıya olduğumuza dikkat çekmekte ve eklemektedir:

“Bu, aynı zamanda doğal da olan, geneldeki toplumsal organizasyon ihtiyacının nedenine karşıttır.”¹⁵⁶

Gerçekten de Farabi’de, insan için doğal olana ilişkin iki temel düşünce göze çarpmaktadır. Bir yandan formu ne olursa olsun, toplumsal organizasyonun insan için doğal olduğunu düşünülmektedir -ki buna göre toplum, insanın fiziksel varlığını sürdürebilmesinin doğal koşuludur. Diğer yandan da, insan, kendi doğal varoluş amacı olan mükemmellik ve mutluluğa, ancak ve ancak erdemli toplum modelinde ulaşabilir -ki erdemli toplum, hem insanın doğal amacını gerçekleştirmesinin koşulu olarak, hem de doğal düzenin bir taklidi olarak doğaldır. Görülüyor ki, toplumun doğal oluşunun, Farabi’de, biri insanın fizik doğasını, diğeri, kozmik düzenin doğasını temele alan, iki doğal nedeni vardır. Doğa, ilk anlamında insanın fizik koşullarının, ikinci anlamında ise, insanın etik ve ontik varoluş durumunun adıdır. Bu nedenle de Berman’la birlikte diyebiliriz ki, insan için doğal olanın bu ikinci anlamı, *normatiftir*. Böylece o, yine Berman’nın dediği gibi,

“erdemli şehrin üyelerinin eylem ve inançlarının, en yüce kriteridir.”¹⁵⁷

155 Agc., Arslan, s.70; Walzer, s.230/231.

156 Berman, “The Ideal State of the Philosophers ...”, *A Straight Path*, s.12.

157 Agc., s.12.

Bu durumda, insana ilişkin ikili bir doğa tasarımıyla karşı karşıyayız: Fizik veya *reel* doğa ve etik veya *ideal* doğa. Bu ikinci yani ideal doğa, hem erdemli yönetim türünün -çünkü insan, ideal doğasını ancak bu yönetim türünde gerçekleştirebilir-, hem de toplumsal hiyerarşinin -çünkü fizik koşulları eşit olmakla birlikte, insanlar ideal doğalarını gerçekleştirme kapasitesi bakımından farklıdır- temelini oluşturacaktır.

Şimdi küçük bir hatırlatma yapalım. Farabi, kozmosun, evrenin oluşumunu sudür (emanasyon) kavramıyla açıklıyordu. Kendi kendini düşünen düşünce olan İlk Neden'den, bu düşünme ediminin bir sonucu olarak taştan ilk akıldan, onuncu akıl olan Faal akıla ve bu son aklın, kendisine form veren ilkeyi temaşa ederek biçimlendirdiği ay-altı dünyasına kadar, bütün kozmos, varlığını, saf akıl olan İlk Neden'in, kendisine yönelik düşünme edimine borçluydu. Yaratan ve yaratıkları arasında herhangi bir uçuruma mahal vermeyen bu rasyonel kozmoloji vasıtasıyla, Farabi, evrenin tamamına yayılmış bir adalet ve düzenin varlığına işaret etmektedir. Bu doğal düzendeki varlıklar hiyerarşisi, onun siyasal felsefesinde toplumsal bir hiyerarşi olarak yerini alacaktır. Yine Farabi'nin kozmolojisinin, oluşun mükemmellikten tedrici bir uzaklaşma olarak kavranılması nedeniyle, aynı zamanda etik bir kozmoloji olduğunu da söyleyebiliriz. Bu etik vurgu da, onun insanın etik/ideal doğasına ilişkin kavrayışının gerçek zeminini oluşturmaktadır. O halde, şimdi parçaları bir araya getirerek, Farabi'nin erdemli toplumunda egemen olacak yasaların, doğal yasalar olacağını söyleyebiliriz. Öyleyse, bir bakıma bir doğal hukuk kuramıyla karşı karşıyayız. Hatta, Farabi'nin siyasal kuramını, doğaya uygun yaşam olarak tanımlanan iyi yaşamın genel karakterini belirleyen kurallar bütünü olarak, klasik doğal hukuk geleneğine dahil edebiliriz. Yalnızca bu da değil, en iyi rejim öğretisi de Farabi'yi bu geleneğe bağlamamızı gerekli kılmaktadır. Zira, Strauss'un dediği gibi, orijinal biçimde klasik doğal hukuk öğretisi, en iyi rejim öğretisiyle özdeştir. "Çünkü" der Strauss,

“doğası gereği haklı olan şeyin veya adaletin ne olduğuna dair soru, tam cevabını en iyi rejimin gerçekleşmesinde bulur.”¹⁵⁸

Ancak doğal yasalara bakılarak oluşturulacak olan toplumsal yasalarla, insanın doğal varoluş amacını gerçekleştirebileceği erdemli bir yönetim tesis edilebilirse, bu, insan doğası gereği toplumsal olduğundan, onun mükemmel doğasının, toplumsal erdemi, adaleti içermesi demektir. Dolayısıyla adalet ve hak doğaldır. Böylece insan, doğası gereği birtakım haklarla donatılmış olacağından, ideal toplumsal düzende hukuk, insanın bu haklarını tesis edecek yasalar toplamından ibaret olacaktır.

Şimdi, biliyoruz ki, ilk akılsalları alına ve dolayısıyla hakiki mutluluğa ulaşma kapasiteleri bakımından, yani etik/ideal doğaları bakımından insanlar birbirlerinden farklıydılar. Gerçi, Farabi, doğuştan iyi ya da kötü olmak gibi bir kavrayışı reddediyor, bunun yerine iyiye ya da kötüye bir yatkınlıkta ısrar ediyordu. Ancak, yukarıda da tartıştığımız gibi, Farabi’nin iradi kötülüklerle ilgili açıklamasında, ‘ruhun sağlığını yitirmesi’nden söz etmesi bile, aslında insan için doğal olanın, iyiliğe, hakiki mutluluğa yönelmesi olduğu şeklindeki bir yoruma olanak vermektedir. Çünkü, demiştik ki, insan doğası gereği iyi ya da kötü olarak tanımlanmamasına rağmen, iradenin iyiye yönelmesi ideal durumsa ve aslolan doğal düzenin taklidiyse, insan doğası gereği iyi olmak zorundadır. Bu durumda kötülük, ancak insan, iradesini kendi doğasına aykırı bir şekilde ve yönde kullandığında ortaya çıkacaktır; aksi takdirde, kötünün kötü olmasını, bir hastalık durumu olmasını anlamlandırmakta güçlük çekilecektir. Hele de kötünün tek mekanı olarak insan iradesine işaret eden bir kavrayış için, iradenin doğru kullanımının kriteri doğal bir şey olmak durumundadır. Ya da Strauss’un sözleriyle söylersek,

“insan için neyin iyi olduğunu ya da doğal insansal iyinin ne olduğunu belirlemek için, insanın doğasının ya

158 Strauss, *NRH*, s.144.

da insanın doğal yapısının ne olduğu belirlenmelidir. Klasiklerin anladığı şekliyle, doğal hukuk için temel sağlayan, insanın doğal yapısının hiyerarşik yapısıdır.”¹⁵⁹

Farabi'nin doğal düzeni temel alan toplumsal düzen anlayışı, özellikle Stoacılığın doğa kavrayışıyla karşılaştırılabilir paralellikler taşımaktadır. Aristoteles'in Faal aklını, doğayla, Tanrı'yla ve insan aklıyla özdeşleştirerek, onu evrenin organizasyonunu sağlayan bir ilke olarak tasarlayan ilk dönem Stoacıları için, insansal yasaların kendisine referansla oluşturulabileceği tek kriter, doğadır. Özellikle Sofistler tarafından iddia edilen *physis* (doğa)-*nomos* (yasa) karşıtlığı, Stoiklerde, *physis* ve *nomos* arasında kurulan bir özdeşlik ilişkisi ile çözülmektedir. E.Bloch'un 'kozmomorphik' yasa tasarımı olarak adlandırdığı bu Stoik kavrayışta, “bütün bireysel ‘doğalar’, evrensel logosun tikel formlarıdır”.¹⁶⁰

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, evrensel, hatta kozmik bir hale gelen doğa yasası, Stoacılar için, aynı zamanda kutsal, ilahi bir şeyin adıdır. Onlara göre, bütün evren, her parçasında aynı ilkenin var olduğu uyumlu bir birliktir ve insan da bu birliğin bir parçasıdır. Evrensel sempati teorisinin özü de budur. Hareket noktaları farklı olmakla birlikte, Farabi'nin ve Stoacılığın, evrendeki akılsal düzene ve insanın da bu düzenin bir parçası olduğuna ilişkin kavrayışları bir noktada birleşmektedir.

“Bu evren anlayışı, Stoacılığı, insanın akılsal bir varlık olduğu ve en yüksek insansal iyinin, bu akla uygun yaşam, yani doğaya, insan doğasına uygun yaşam olduğu görüşüne götürdü.”¹⁶¹

İlk dönem Stoacılığında siyasal değil, etik bir yaşamın ilkesi olan doğaya uygun yaşam, orta dönem Stoacılığında siyasal bir

159 Age., s.127.

160 E.Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Tr, by D.J. Schmidt, MIT Pr., Cambridge, 1988, s.15.

161 N.Toker, a.g.e., s.87.

kavrayışın temeli olacaktır. Farabi'nin ilk dönem Stoacılığı ile paylaştığı kavrayış, özellikle, insanın kendi mükemmelliğinin ve mutluluğunun kılavuzu, modeli olarak doğal düzen kavrayışıdır. Elbette bu kavrayış Farabi için de etik bir ideali de temsil etmektedir. Zaten etik ve siyaset, ona göre, insanî mükemmelliğin, sırasıyla, biri bireysel diğeri toplumsal plandaki tezahürüdür. Klasik doğal hukuk öğretilerinin en ayırdedici özelliklerinden biri de budur, yani sivil toplumun ya da devletin moralitesinin bireyinki ile aynı, özdeş olması...

Strauss'un sokratik-platoncu klasik geleneğe dahil ettiği, ama özellikle eşitlikçi anlayışı bakımından bu gelenekten ayrılan ilk dönem stoacılığının, evrensel doğa yasası temelinde, insanlar arasındaki eşitliği tesis etme kaygısı, Platon'un sadık bir öğrencisi olan Farabi'nin eşlik edemeyeceği bir kaygıdır. Stoa, bu kavrayışı ile, bütün insanları, bir aynı akıla katılmaları bağlamında eşitleyerek kozmopolis idealinin teorik temellerini atmıştır. Oysa, görmüş olduğumuz gibi, Farabi'de, özellikle akılla -elbette Faal akılla- ilişkilerinde insanlar eşit değildir.

“Klasikler moral ve siyaseti, insan mükemmelliğinin ışı-
ğıyla gördükleri için, eşitlikçi değildirler. Onlara göre ba-
zı insanlar doğaları gereği diğerlerine üstündürler ve bu
nedenle doğaya uygun olarak diğerlerini yönetirler.”¹⁶²

İnsanların toplumsal eşitsizliklerini, insanda, biri herkeste ortak olan, diğeri yalnızca her insanın kendine özgü olan, iki doğa olduğunu ileri sürerek açıklayan orta dönem stoacısı Panaitios, bu bakımdan, ilk dönem stoacılarından ayrılmakta ve platoncu bir anlayışın, ‘herkes, doğasına uygun olanı gerçekleştirmelidir’ anlayışının,¹⁶³ Stoik canlanışını temsil etmektedir. Bu platoncu anlayış, Farabi'nin siyasal felsefesine de hakimdir. Üstelik Farabi, platoncu insanların eşitsizliği anlayışını, Aristotelesçi bir psikoloji ile beslenmiş bir epistemoloji ile temellendirmektedir.

162 Strauss, *NRH*, s.134-135.

163 N.Toker, *Age.*, s.90.

O halde gelelim, en iyi rejimin, doğaya uygun rejim olduğunu ileri süren Farabi'nin, bu bilgisinin kaynağına... Farabi'nin kendisini, bu bilgi ediminin öznesi kılarak diyebiliriz ki, o, insanı hakiki mutluluğa ulaştıracak olan bu bilgiyi, entellektüel temaşa yoluyla, Faal akılla temaşa geçerek elde etmiştir. Peki, bu temas nasıl mümkün olmuştur? Farabi, insanî aklın üç düzeyini ayırdederek, Faal akılla 'ittisal'i¹⁶⁴ açıklamaya girişir. O, insanî ruhta, önce de belirttiğimiz gibi, önce teorik ve pratik akıl olmak üzere, iki akıl ayırdeder. Pratik akıl, aklın, insanî-toplumsal dünyaya dönük yüzüdür. Teorik akıl ise, esas olarak, insanın kavranılır dünya ile temaşacı ilişkisini mümkün kılar. Şimdi teorik akılda, daha aşağıda olanın, daha yukarıda olanın maddesini, ya da yukarıda olanın, aşağıda olanın formunu teşkil ettiği üç farklı düzey vardır: Bilkuvve (maddi veya edilgin) akıl, bilfiil akıl ve kazanılmış akıl. Söz konusu akılların mahiyet ve işlevleri ile ilgili fazla ayrıntıya girmeksizin, kabaca ifade edersek diyebiliriz ki, Farabi, Faal akıl tarafından düşünülen bilkuvve aklının, bilfiil akıl haline gelmesi ile elde ettiği, saf, maddeden bağımsız bilfiil akılsalları ve doğaları gereği daima bilfiil olan soyut formları, bir tür sezgi ile kavrayan kazanılmış aklının ulaştığı bu seviyede, Faal akılla temaşa geçerek, tanrısal-kozmik hakikati temaşa etmiştir.¹⁶⁵ Bir de Farabi'nin anlatımına kulak verelim:

164 Farabi, 'ittisal' kavramını kullanır. Bu kavram, Tanrı ile mistik birliği, 'vahdet-i vücud'u ifade eden 'ittihad'dan farklı olarak, birleşme değil birleşmeyi, ya da bir olmayı değil, birliği ifade eder.

165 Filozofumuzun akıl öğretisini böyle ifade etmenin naifliğinin farkındayız. Ancak amacımız yalnızca, dekorlarını Farabi'nin hazırladığı siyasal sahnede, filozofa verilen başrolün , önce Farabi tarafından oynanması gerektiğini hatırlatmaktır. Çünkü bilindiği üzere Farabi, teorik olarak değil ama pratik yaşamında, siyasetten uzak, neredeyse bir münzevi olarak yaşamıştır. O, bırakın başrolü oynamayı, yönetmenliği bile reddederek, metafizik hakikatlere adanmış bu siyasal yaşam oyununun yalnızca senaristi olmakla yetinmiştir. Bunun nedeni, sanırsız, değer bakımından insanî herhangi bir şeyden mutlak olarak üstün olan bir hakikati aranmaya adanmış bir yaşamın, temaşacı yaşamın, siyasal yaşama feda edilmek istenmeyişidir. Bu bile, Farabi için, siyasetin, aslında, siyaset dışı bir meşguliyetin -felsefenin- kuşkudan arınmış, otonom bir alana sahip olabilmesine hizmet etmek üzere dikkate değer olduğunun bir göstergesidir.

“İnsanın kendisiyle insan olduğu ilk mertebe, bilfiil akıl olmaya hazır olan, kabul edici, alıcı doğal istidadın ortaya çıkmasıdır. Bu istidat, bütün insanlarda müşterektir. Onunla Faal akıl arasında iki mertebe vardır: Edilgin aklın bilfiil olması ve kazanılmış aklın meydana gelmesi mertebeleri. O halde, bir insan olmanın ilk mertebeleri ile Faal akıl arasında iki mertebe vardır. (...) Doğal istidat, bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl, kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl, Faal aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, *kendisine Faal aklın indiği insan* olur.”¹⁶⁶

Böylece, Faal akıl, insanın, kendisi vasıtasıyla, kavranılır dünyayı temaşa ettiği, metafiziksel bir aracıdır. Bu sayededir ki insan, mükemmelliğe ulaşır, bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olur. Görüldüğü gibi, Faal akıl kavramı, Farabi’nin sisteminde, Aristoteles’te sahip olduğundan bambaşka bir işleve sahiptir.

Farabi’ye göre Faal akılla ‘ittisal’, erdemli şehrin yöneticisi olmanın en önemli ve vazgeçilmez koşuludur. Ona göre, erdemli şehrin yöneticisi, hem doğası bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalı, hem de yöneticilikle ilgili iradi yetileri ve tutumları kazanmış olmalıdır. Ancak insanın ulaşabileceği bu en yüksek mertebede yalnızca iki tür insana, filozofa ve peygambere yer vardır. Bununla beraber, bu iki insanın Faal akılla ilişkisi kurma tarzı aynı değildir. Yukarıdaki pasajın devamında, “Faal aklın inmesi” ile kastedilen, İlk Neden’den, Tanrı’dan, Faal akla, ondan da kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve tahayyül yetisine taşan “vahiy”dir.

“Ve bu insan, Faal akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir *filozof*. tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir *peygamber*,

166 Farabi, *Arâ*, Arslan, s. 76; Walzer, s. 242/243 (a.b.ç.).

geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haberci olur.”¹⁶⁷

O halde, maddeden kurtulmuş kazanılmış akli seviyesinde Faal akılla ilişki kurarak, hakikati kavrayan böyle bir insan, insanlığının ve mutluluğunun en üst mertebesinde olacağından, bu insanın, başka birinin yönetimi altına girmesi mümkün değildir. Bu nedenle de o, erdemli şehrin *ilk yöneticisi* olacaktır.

Burada biraz duralım ve vahiy meselesine geri dönelim. Farabi’ye göre, bu durumda ilk yönetici, ister istemez filozof-peygamber olacaktır. İlginç olan, Faal aklın taşmasından söz edilmesidir, çünkü bu taşmanın adı “vahiy”dir. Onu alanın filozof mu yoksa peygamber mi olduğunu belirleyen, vahyin, ruhun hangi yetisini harekete geçirdiği, ya da daha doğrusu, vahyi alan yetinin hangisi olduğudur. Yani insan Faal akılla, ya akıl vasıtasıyla birleşir ve bir filozof olur; ya da tahayyül yetisi vasıtasıyla birleşir ve bir peygamber olur. Ama her iki durumda da, Faal akıldan taşan şey “vahiy”dir.

Farabi’nin vahiy kavramını felsefileştirme çabasının bir ürünü olarak yorumlanabilecek olan bu kavrayış, insanî aklın ya da imgelemin, Faal akıldan taşan tanrısal ışığı alabilecek yakınlığa, kapasiteye ulaştığı noktaya kadar insansal olan bir süreci, tam bu noktada durdurup, ilahi bir vahyi devreye sokmaktadır. Ardılları ve yorumcuları için Farabi’nin mistik eğilimine işaret eden bu sıçrama, farklı bir yoruma izin verir mi? Ya da, vahyin mistisizme düşmeksizin rasyonel-felsefi bir temellendirmesi mümkün müdür?

Her şeyden önce biliyoruz ki, vahiy, özü itibarıyla akıldan kaçan, akıl-dışı ya da akıl-üstü bir içerik taşımaktadır. Zira, insanın hiçbir yardım almaksızın, yalnızca kendi akıl yetisi vasıtasıyla, tanrısal hakikate ulaşabileceği bir durumda, vahiy, dolayısıyla peygamber, anlamını yitirecektir. Böyle bir doğal din, ya da daha iyisi, doğal teoloji anlayışında vahye ihtiyaç duyulmayacaktır. Elbette -söz gelimi Stoacı kavrayışta olduğu gibi- bütün insanların, hakikate mesafelerinin eşit olması, başka de-

167 A.g.c., Arslan, s.76-77; Walzer, s.244/245 (a.b.ç.).

yişle akılsal çeşitliklerinin kabul edilmesi koşuluyla... Şimdi, Farabi'de de, görmüş olduğumuz gibi, bir doğal teoloji kavrayışı vardır. Ancak, insanlar yaratılışları gereği eşit olmadıkları için, hakikat yalnızca, onu kavrayacak donanımına, yatkınlığa sahip bir avuç insana açık olacaktır. Ama Farabi'nin, bir sır diniyle değil, bütün insanların anlamalarına açık kılınmış, popüler bir dinle, üstelik de vahye dayalı bir dinle barışmaya çalıştığı anımsandığında, onun sisteminde vahye yer vermesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Vahyin taşıyıcısı olan öznenin peygamber olması ve de vahyi, aklıyla değil imgelem gücüyle alması, geri kalan insanların tamamının, hakikate, imgelem gücü ile ulaşabilmesinin zeminini hazırlamaktadır. Çünkü, çoğunluğu teşkil eden sıradan insanlar (avam), hakikati, kendinde olduğu şekliyle bilme yatkınlığına sahip değildirler, ama doğru sembol ve allegorilerle taklit edildiğinde, onu, hayal güçlerinde canlandırabilirler, dolayısıyla kendi doğalarına uygun mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşabilirler.

Farabi oldukça kritik bir noktada durmaktadır. Vahyi alanın yalnızca peygamber olması durumunda, peygamber, alenen filozofa tâbi olacaktır. Zira, peygamber, hakikati, insanın yetkinliğinin aynası olan akıl yetisi ile değil, tahayyül yetisi ile kavramaktadır. Ve biliyoruz ki, Farabi, ruhun yetileri hiyerarşisinde, bütün diğer düzeyleri de içeren aklı, en üst düzeye yerleştirmiştir. O halde Farabi, muhtemelen, bir yandan filozofun bilme edimini vahiyle ilişkilendirerek, diğer yandan da tahayyül yetisini akılla aynı düzeye getirerek, bu sorunu çözmeyi amaçlamıştır. Çünkü böylece o, ekzoterik olarak, filozof ve peygamberi, aynı vahyin biri entellektüel, diğeri imajinatif düzeydeki taşıyıcıları olmaları bağlamında *denklemtedir*.¹⁶⁸ Ayrıca bu konuda gösterdiği ustalık da dikkate değerdir. Onun ustalığı, zikrettiğimiz pasajlarda da görüldüğü gibi, peygamberin, filozoftan daha üstün bir statüde olduğunu veya hiç değilse filozoftan daha aşağıda olmadığını düşündürtmesindedir.

168 Altını çizdik, çünkü bizce burada bir özdeşleştirme değil, denkleştirme ya da eşitleme söz konusudur.

Ancak, özellikle, en felsefi eseri olduğunu düşündüğümüz *Tahsil*'de, peygamber ve din, açıkça filozofun ve felsefenin altına yerleştirilmektedir.

Nitekim Rosenthal de, salt teorik aklın Faal akıl ile birleşmesi olarak tanımlanan *Tahsil*'in 'vahyinin', *Arâ*'nın, Faal akıldan taşan ve insanın pratik aklını etkileyerek, onu bir peygambere dönüştüren vahyinden farklı olduğunu teslim etmektedir.¹⁶⁹ Gerçekten de *Arâ*'dan farklı olarak *Tahsil*'de, Faal akılla temasta, tahayyül yetisinin rolü ve yeri yoktur. Bu yetinin önemi, akılla kavranılan hakikatlerin çoğunluğa öğretilmesi sırasında ortaya çıkar. Buna daha sonra ayrıntılı olarak değineceğiz. Şimdiki sorununuz, Rosenthal'in sözünü ettiğimiz teslimiyetine rağmen, Farabi'yi bir *dindar* olarak görmek istemesindeki ısrardır. Onun, Farabi'nin eserlerindeki ihmal ve vurgu farkları konusundaki açıklaması, hiç de tatmin edici değildir.

Evet, Rosenthal'in de tesbit etmiş olduğu gibi, Farabi, *Siya-set*'te peygamberi, *Tahsil*'de hem peygamberi hem de vahyi, *Fu-sûl*'de ise filozofu ihmal etmiştir. Rosenthal'in bundan çıkarttığı sonuç, Farabi'deki tutarsızlık ve ihmallerin, Yunan tarzında felsefe yapma çabasının, dindar bir müslümanın zihninde yaratmış olduğu gerilimden kaynaklandığıdır. Ama o bir yandan da, Farabi'nin bu eserlerin her birinde gözönünde tuttuğu farklı amaçlardan söz etmektedir. Rosenthal, Farabi'nin, farklı kitaplarında, merkezi problem (mutluluk ve en yüksek iyi) hep aynı olmakla beraber, farklı yönleri vurgulamasından hareketle, bu farklılıklara kronolojik bir açıklama getirmeyi bile dener. Ancak değerli olmakla birlikte, yeterli, doyurucu bir bilgi sağlamayan Rosenthal'in bu çabası, bizde, onun kendisini de esoterik okuma isteği uyandırmaktadır. Çünkü, Rosenthal, *Tahsil*'in, mutluluğa ve ideal devlette ona nasıl ulaşılabileceğine ilişkin en özlü ve en olgun ifadeyi temsil ettiğini düşünmesine rağmen, yine de esas alınması, güvenilirliği gereken eserin *Arâ* olduğunda ısrar etmektedir. *Arâ*, Farabi'nin din ve felsefeye neredeyse eşit mesafelerde durduğu bir eser olarak, Rosent-

169 Rosenthal, *PTMI*, s.129.

hal'in yorumunun temel dayanağını oluşturmaktadır. Diyecğimiz şu ki, Rosenthal, Farabi'yi adeta dinin lehine esoterik okuyarak, onun, *Tahsil*'de ilk yöneticiyi peygamber değilse bile, imam ve yasa-koyucu olarak tanımlamasının, İslâm'da imamın dinsel lider ve yasa-koyucunun peygamber olması nedeniyle, dinsel bir içerik taşıdığını ileri sürmektedir.¹⁷⁰

FNejjar, Farabi'nin, özellikle yorumcuları tarafından sık sık ilişkilendirildiği Şiilikle karşılaştırılmasına tahsis ettiği bir makalesinde,¹⁷¹ Rosenthal'in yorumuna karşı çıkmaktadır. Nejjar, imam teriminin Farabi'de dinsel lider anlamında kullanılmadığına dikkat çekerek, onun bu terimi filozof, kral ve yasa-koyucu ile birlikte kullanmasının, Rosenthal'in dediği gibi, felsefeyle vahyin mutlak hakikatini teyid etme anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. İmam, Farabi'nin kendisinin de dediği gibi,¹⁷² insanların izleyeceği hedefleri, mükemmellikleri yerleştiren kişidir.

“O, imamı, bir dinsel bilimler ustası olarak değil, ‘teorik bilime’, ‘fikri erdemlere’ ve filozofun bütün diğer niteliklerine sahip olan biri olarak nitelendirir.”¹⁷³

Öte yandan Strauss da Farabi'nin eserlerindeki ihmal ve tutarsızlıkları felsefe lehine esoterik bir okumaya tâbi tutmaktadır. O, özellikle *Özet*'te ihmal edilen konu ve kavramlarla ilgilenir. *Özet*'te felsefe ve filozof terimleri ve bu terimlerden türeyen başka terimlerin ihmal edildiğine, felsefe bütün varlıkların özlerinin bilimi olarak tanımlandığı için, bu eserde “varlık” teriminin kullanılmadığına dikkat çekmekte ve eklemektedir:

“filozof zorunlu olarak cumhura (halka) karşıt anlaşıldığı için, felsefe konusundaki suskunlukla nitelendirilen *Özet*, *cumhur* sözcüğünü kullanmaktan kaçınır.”¹⁷⁴

170 Rosenthal'in konuyla ilgili düşünceleri için bkz. Age. s. 140-141.

171 FNejjar, “Farabi's Political Thought and Shi'ism”, *Studia Islamica*, V.XIV, 1961, s.a.57-72.

172 Farabi, *The Attainment...*, s.46-47; Tr. s. 42;.

173 FNejjar, A.g.ın., s. 70.

174 L.Strauss, “How Farabi Read Plato's *Laws*”, WIPP, s.138.

Strauss'a göre, *Özet*'in felsefe konusundaki suskunluğunu anlamak için *Platon'un Felsefesi*'nin, başka konulardaki suskunluğunu düşünmek gerekir. Strauss'un tesbitlerine göre, *Platon'un Felsefesi*'nde, felsefe, mutluluğun zorunlu ve yeterli koşuludur. Bu kitapta, tanrılar, öteki hayat, vahyedilmiş yasa, kutsal yasa vb. gibi konulardan söz edilmemesine rağmen, *Özet*, mutluluğun, daha çok, kutsal yasaya ve tanrılara boyun eğmekle gerçekleştiğini öğretmektedir. Strauss'a göre bu iki kitap arasındaki ilişki, felsefe ve kutsal yasa arasındaki ilişkiyi yansıtır. Farabi'nin *Özet*'te felsefeyi bilinçli olarak ihmal etmesinin nedeni, kendisinin de önsözde belirttiği gibi, bilimin, ona layık olmayanların eline düşmesini engellemek olsa gerektir.¹⁷⁵ Gerçekten de, Farabi, *Platon'un Yasalar*'ını anlamak isteyenlere yardım olsun diye kaleme aldığını söylediği *Özet*'te, felsefeden hiç söz etmemektedir. Oysa onun, *Platon'un felsefesinden* anladığı tam da, siyasetin bile felsefi temelleridir.

Şimdi, bize göre, Farabi, elbette ki islamî bir zeminde durmaktadır. Ancak bu zemin, önce de belirttiğimiz gibi, filozofun, malzemesini, ancak kendi evreninden ödünç alması bağlamında islamîdir. Yoksa o, bir filozof değil, bir teolog olarak adlandırılırdı. Kuşkusuz Rosenthal'in bu ayrımın farkında olmadığını söylemek istemiyoruz. Ancak, onun, Strauss'un tam karşısındaki bir noktada durma ısrarı, İslâm filozoflarının siyasal felsefelerini, onların İslâm dinini samimiyetle benimsemiş olduğunun bir göstergesi olarak okumasına, dolayısıyla siyasal öğretilerinin felsefi değerini küçültmesine yol açmaktadır. Rosenthal'den beklediğimiz, Strauss gibi esoterik bir okumayla, Farabi'nin, deyim yerindeyse *takiyye* yaptığı gibi bir sonuç çıkarması değildir. Ancak, İslâm filozofunun, İslâm diniyle felsefeyi uzlaştırma çabasının hiç de ekzoterik bir çaba ol-

175 Farabi, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, Haz. F. Olguner, Kültür ve Turizm Bak. Yay. Ankara, 1985, s.26-27; Ayrıca not edelim ki, bu eserin Türkçe çevirisinde, bir defa olmak üzere "filozof" terimi kullanılmaktadır. Elimizde Arapça orijinali bulunmadığı için denetleyememekle birlikte, çevirinin genel ruhunun Strauss'ın söylediklerine uyması nedeniyle ve çevirinin arkasında yer alan sözlükten anladığımız kadarıyla, bu terimin 'hakim' sözcüğünün çevirisi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. bkz. s.62.

madığını, tersine samimi bir çaba olduğunu iddia etmenin, filozofun, neredeyse, bir siyasal teolog gibi algılanması ile sonuçlanması, bize hiç de adil görünmemektedir. Ayrıca Rosenthal'e cevaben sorulabilecek bir soru vardır: Farabi'nin (ve Rosenthal'in aynı kategoride düşündüğü diğer filozofların-İbni Sina, İbni Rüşd-) İslâm'ı bir teologun veya sıradan bir müminin anladığından daha farklı bir şekilde anlamış olması mümkün değil midir? Yani, o, aslında İslâm'a samimiyetle inandığını göstermek için, sıradan bir müslümanın olduğu anlamda dindar olmak zorunda mıdır?¹⁷⁶ Bu soru ile kastettiğimiz, İslâm'ın birey, hele de filozof birey nezdinde farklı anlamlara sahip olabileceğidir. Yani mesele, Farabi'nin (ve diğerlerinin), müslümanlığında samimi olup olmadığı değil, müslümanlığı nasıl anladığı meselesidir. Bu durumda, ona entellektüel bir müslüman olma imkânı ve fırsatı tanımanın, onun -eğer varsa- samimiyetini yok etmeyeceğini düşünüyoruz. Böylelikle, onun eserlerindeki vurgu ve ihmal farklılıklarının, felsefe yapma çabasının, dindar bir zihinde yarattığı gerilimlere, kitapların kronolojik sıralamasına değil, hitap ettiği kitleye özgü olduğunu daha büyük bir kesinlikle söyleyebilme imkânı yaratılabilir.

Strauss'un yorumuna gelince, onun yorumunu Rosenthal'in-kinen daha adil bulduğumuzu itiraf etmeliyiz. Ne Farabi'nin ne de diğerlerinin inanç kesinliği ve samimiyetiyle ilgili, bütün kuşkulardan arınmış bir yorum yapılamayacağını düşünmemizce rağmen, din ve felsefenin, karşılaştıkları her seferinde, ortaya çıkanın, hep bir çatışma ve hatta rekabet ilişkisi olduğunu, toplumun felsefe karşısındaki tavrının, felsefi çabanın değerini taktir ettiğinde bile, hep bir kuşkuyu saklı tuttuğunu, diyalog kurma çabasının toplum veya dinden felsefeye değil, felsefeden onlara doğru olan bir çaba olduğunu teslim ederek, İslâm filozoflarını esoterik okumanın, onların samimiyetiyle değil ama felsefi çabalarıyla daha adil bir ilişkiyi sağlayacağına ikna ol-

176 Özellikle *Arâ*'daki dindarlık eleştirilerini ve *İhsa*'daki kelam eleştirisini göz önünde bulunduruyoruz. Bkz. *Arâ*, Arslan, s.92-93,103-104; Walzer, s.278/279-282/283, 304/305-306/307; *İhsa*, s.107-113.

muş bulunuyoruz. Şimdilik bu kadarla yetinip, artık Farabi'nin özel olarak dinle ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

Farabi'nin dine ilişkin kavrayışının en iyi ifadesi, onun, hakiki mutluluğun ne olduğunun halka öğretilmesi konusundaki düşüncelerinde bulunur.

“İnsanların yaratılışca farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denilebilir ki, her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun bu amaç için bir öğretmen (muallim) ve kılavuza (mürşid) ihtiyacı olur.”¹⁷⁷

Bu pasajdan da anlaşılıyor ki, insanların doğal kapasitelerinin farklılığı, onların hakiki mutlulukla ilişki tarzını da belirleyecektir. Burada sözü edilen öğretmenin, varlıkların bilgisini elde etmiş olan filozof veya peygamber olacağı açıktır. Ve yine açıktır ki, Faal akılla ilişkilerindeki yöntem farklılıklarından dolayı, onların öğretim yöntemleri de farklı olacaktır. Faal akılla, akıl yetisi aracılığıyla birleşen filozofun yöntemi, *kesin kanıtlama*, tahayyül yetisi vasıtasıyla birleşen peygamberin yöntemi ise *ikna* olacaktır. Bu iki yöntem, aynı zamanda felsefe ve dinin birbirlerine göre konumlarını da belirlemektedir. O halde, Farabi'nin felsefe ve din tanımlarına başvuralım.

“Şimdi, varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde, onların kavramları akılla kavranılıyorsa ve kesin kanıtlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içeren bilim *felsefedir*. Fakat eğer onlar, kendilerini taklit eden misaller aracılığıyla, tahayyül yoluyla biliniyorsa ve onlar hakkında tahayyül edilen şey, *ikna* yöntemleri ile tasdik ediliyorsa, o zaman eskiler bu bilgileri içeren şeyi *din* olarak adlandırır.”¹⁷⁸

177 Farabi, *Al-Siyāsa Al-Madaniyya*, s.78/Tr.43.

178 Farabi, *The Attainment...*, s.44; Tr.s.39; (Farabi *Al-Siyāsa*'da da, varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu vb. akılla kavrayan ve tasdik edenleri *bilge*; bu şeyleri, imajlarıyla benimseyen ve amaç edinenleri *mümin* olarak adlandırır. Bkz. s. Arp.86/Tr.51).

Bu durumda felsefe akla, din kalbe hitab edecektir. Çünkü tahayyülün yeri kalptir. Bu tanımlar da göstermektedir ki, tıpkı tahayyül yetisinin akla tâbi olması gibi, din de epistemolojik bakımdan felsefeye tâbi olacaktır. Açıktır ki, varlığın, kendinde olduğu şekliyle bilgisini içeren kanıtlama yöntemi, imajlarla, sembollerle iş gören ikna yönteminden, dolayısıyla felsefe, dinden daha üstün olacaktır. Pasajı okumaya devam edelim.

“Eğer bu akılsalların kendileri benimsenir ve *ikna* yöntemleri kullanılırsa, o zaman onları içeren din, *popüler*, *meşhur* ve *zahirî* felsefe olarak adlandırılır. Bundan dolayı, eskilere göre din, felsefenin bir taklididir.”¹⁷⁹

Burada sözü edilen popüler felsefe, akılsalları oldukları gibi kavrayan ama onları halka öğretebilmek için ikna yöntemini, yani retoriki kullanan filozofun siyasal felsefesinden başka bir şey değildir. Şimdiye kadar yapmış olduğumuz din-siyaset-felsefe ilişkisine dair tahliller de bunu teyid eder niteliktedir. O halde, siyasal felsefenin, dinin karşısına, bir tür felsefi din olarak çıkartıldığını söyleyebilir miyiz? Bu soruya cevabımız ‘evet’ olacaktır. Zira, filozof hakikatin bizzat kendisini temaşa eden biri olarak, kendi metafizik dünyasında, hakikati yalnızca tahayyül eden bir etkinliği muhatap almayı reddedecektir. Biri hakikatin, diğeri imajların dili olmak üzere iki farklı dili benimsemiş olmalarından dolayı, orada, felsefe ve dinin bir diyalogu mümkün değildir. Ama siyasal-insanî yaşama ilişkin lisansları aynı olduğu için, toplumsal planda bir diyalog pekala mümkün olabilir. Nitekim biliyoruz ki felâsife, kelamcılarla teolojik değil, siyasal alanda tartışmayı yeğlemiştir. Oysa teologun filozofla asıl tartışması, teolojik konulara ilişkindir. Ancak filozof, siyasal alanı din adamlarına terk etmemekte ısrarlıdır. Çünkü pratik felsefe, iradi akılsallar ile ilgilidir; ve bu bakımdan tıpkı teorik felsefe gibi filozofun yetki alanındadır.¹⁸⁰

179 Farabi, *The Attainment...*, Aynı yer.

180 Burada hemen belirtelim ki, Farabi’nin dinle ilgili görüşleri, yalnızca *dinle ilgili* görüşleridir. Şunu söylemek istiyoruz ki, o, din ile vahyi birbirinden us-

Din ile felsefenin ilişkisi bu tarzda tesis edildi mi, bu ilişki-
den çıkartılacak sonuçlar ard arda sıralanacaktır. Bir kere fel-
sefe ve din, dinin felsefi hakikate dayanması koşuluyla, aynı
konuları ama farklı tarzlarda içerecektir. Yani ikisi de, varlıkla-
rın ilk ilkesi ve ilk nedeni ile ilgili bilgiler verir, ancak felsefe
entellektüel algı veya kavrayışa dayanırken, dinin dayanağı
hayal gücüdür. Bu nedenle din, doğal kapasiteleri bakımından
akılsalları kavrama gücünde olmayan çoğunluğa, onların du-
yusal benzerlerini hayal ettirerek hakiki mutluluğu öğretir.
Ancak, akılsalların hayal edilmesi, onların bizzat kendilerinin
değil, yalnızca taklitlerinin kavranılmasıdır. Burada biraz du-
rarak, tahayyül yetisinin taklit işlevini nasıl gerçekleştirdiğine
bakalım.

Farabi, *Arâ'da* tahayyül yetisinin üç işlevinden söz etmekte-
dir. Ona göre bu yeti, duyum nesneleri ortadan kalktığında,
onların duyusal imajlarını muhafaza eder; ayrıca, bu duyusal
imajları birleştirme veya ayırma, böylelikle daha kompleks
imajları biçimlendirme işlevine sahiptir; ve bu yetinin son işle-
vi de "taklit"tir. Farabi'ye göre, tahayyül yetisi, kendisinde
muhafaza ettiği duyusalları taklit etme kudretine sahiptir.¹⁸¹
Bu kuvvet yalnızca duyusalları değil, arzular, tutkular ve akıl-
sallar dahil olmak üzere kendisine maruz kaldığı her şeyi ka-
bul edebilir. Ancak duyusallar dışında hiçbir şeyi, oldukları gi-
bi kabul edemez. Bu nedenle onları duyusallara dönüştürerek
canlandırır ve taklit eder. Dolayısıyla tahayyül yetisi, hem in-
sanî fiillerin konusu olmayan akılsalları kavrayan teorik akılla,
hem de iradi akılsalları ve tikelleri kavrayan pratik akılla ilişki-
-taklit ilişkisi- içindedir. İnsanın tahayyül yetisinin muktedir
olduğu en mükemmel faaliyeti ise, derece ve mahiyeti baki-
mından akıldan aşağıda olmakla birlikte, akılsalları halka öğ-

talıkla ayırmaktadır. Gerçi Farabi, vahyi, doğal teolojinin üstüne yerleştirme-
mektedir ama, Walzer'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, vahyin, dinden
ayırılması ve bunun yerine, felsefeyle birleştirilmesi gerektiğini düşün-
mektedir Buradaki temel ayırım, vahyin evrenselliği, dinin ise, evrenselin yal-
nızca sembolik bir ifadesi olmasıdır. Bkz. R.Walzer, "Açıklama Yorumlar",
Arâ, Arslan, s.229; Walzer, s.440.

181 Farabi, *Arâ*, Arslan, s.62; Walzer, 210/211.

retmede akla yardımcı olan ilhamlı sezgiye dayanan peygambersi kavrayıştır.¹⁸² Bu kısa açıklamadan sonra şimdi artık felsefe ve dinin ilişkileri meselesine dönebiliriz.

“Aynı şekilde felsefenin, kanıtlayıcı ve kesin bir açıklama verdiği her şeyde, din ikna edici delillere dayanan bir açıklama verir. Sonuç olarak felsefe, zaman bakımından dinden öncedir.”¹⁸³

Hakikat, imajından önce geleceğine göre, onun ifadesi olan felsefenin dinden önce gelmesi kaçınılmazdır. Farabi'nin deyişiyle, teorik ve pratik şeyler, imajlar yoluyla halkın ruhunda meydana getirilip, tasdik ettirildiklerinde gerçekleşirler. Onlar, Farabi'nin filozofla eşitlediği yasa-koyucunun ruhunda bulunduklarında felsefe, çoğunluğun ruhunda bulunduklarında ise dindirler. Farabi'ye göre, yasa-koyucunun imaj ve ikna yöntemini kullanmasının nedeni, hakikate başka türlü ulaşamayan çoğunluğun eğitilmesidir. O halde, Farabi'yle birlikte tekrarlayalım:

“Onlar başkaları için bir dindir; [yasa-koyucunun] kendisi için felsefedir.”¹⁸⁴

Bütün bu ifadelerin zorunlu sonucu şudur: Hakikat, dolayısıyla felsefe tektir; ancak onun imajları farklılık gösterir, dolayısıyla hakikatin tek bir sembolik ifadesinden söz edilemez. Bu, hakikate tekabül eden tek bir sembolik söylemin, yani tek bir dinin olamayacağı anlamına gelmektedir. Zira, felsefenin kanıtlanmış hakikatleri, dinin ürettiği allegoriler, taklitler vb. ile, çoğunluk tarafından kazanılır. Ancak toplumların sahip oldukları kültürel farklılıklar nedeniyle ve çoğunluğun doğası ve alışkanlıkları farklılık gösterdiğinden, her bir topluma uygun allegoriler, semboller üreten farklı dinsel inançlar olacaktır. Dahası, bu yalnızca farklı toplumlarla ilgili değildir, yani, bir aynı toplum

182 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ara, 14. Bölüm, ve Walzer'in bu bölümle ilgili açıklama ve yorumları.

183 Farabi, *The Attainment*, s. 45; Tr.40.

184 Age.,s.47; Tr.43.

farklı zamanlarda farklı sembollere ihtiyaç duyabilir. Bu bakımdan, her durumda farklı semboller, imajlar kullanmak suretiyle, akılsalların taklitlerini, her topluluk için -onların zaman içindeki değişimleri de göz önüne alınarak- ortaya koymak mümkündür. “Bundan dolayıdır ki” der Farabi,

“hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin ruhlardaki görüntüleridir.”¹⁸⁵

Farabi'ye göre, her biri farklı bir topluluğun anlayabileceği sembol ve allegoriler üreten ve bu bakımdan, yani taklit olmaları bakımından aynı düzeyde yer alan dinler arasında, yalnızca temsil ettikleri hakikate mesafeleri bakımından bir derecelendirme yapılabilir. Çünkü onlar hakikatin kendisi değil yalnızca taklit yoluyla elde edilen imajları olduğundan, hepsinin arasında, daha iyi, daha yetkin olan bir imaj gerçeğe daha yakın olacaktır. O halde hepsi bir şekilde hakikatin duyusal üretimi ile ilgili olan dinler arasında kurulabilecek tek hiyerarşik ilişki, onların “hakikate ne kadar tekabül ettiği” sorusuna cevap vermek zorundadır. Bu durumda hakikatin en uygun ve en yakın temsilini ve taklidini içeren bir din, bu bakımdan -ama yalnızca bu bakımdan- diğerlerine üstün olacaktır. Farabi'nin önerisi, elbetteki hakikatin en yetkin taklidinin diğerlerine tercih edilmesi olacaktır.¹⁸⁶

Hakikatin bizzat kendisine sahip olan, üstelik de din ve felsefenin telifine niyetlenen bir filozof olarak Farabi'nin dine ilişkin düşünceleri özel bir dikkati gerekli kılmaktadır. Walzer, haklı olarak, onun dine ilişkin bu düşüncelerinin, zamanın

185 Farabi, *Al-Siyâsa*, s.86; Tr.51; ayrıca bkz. Arâ, Arslan, s.92; Walzer, s.280/281.

186 *Al-Siyâsa*, s.86/Tr.51; Farabi'nin bu önerisi, onun toplumların anlayış farklılıklarına ilişkin görüşüyle uyummamaktadır. Zira, en yetkin taklit, sanırız, hakikatin o topluluk için en uygun, en mükemmel ifadesi olmak durumundadır. Yalnızca, toplumsal farklılıkların ortadan kalkması durumunda, Farabi'nin önerisini gerçekleştirme imkânı yaratılabilecektir. Ancak, onun kendisi için bile, bu imkân dahilinde değildir.

Müslümanlarının çoğu tarafından, delice, saçma ve sapkınlık sınırında bir görüş olarak düşünülmüş olabileceğine dikkat çekmekte ve eklemektedir:

“Bununla birlikte bu görüş, Farabi’nin gerek Müslüman gelenekçileri (fundamentalistler), gerekse kendi zamanında mevcut farklı türden Müslüman diyalektik Tanrı-bilimcileri (kelamcılar) hakkındaki alışlagelen eleştirisiyle tutarlıdır.”¹⁸⁷

Gerçekten de Farabi’nin dinleri yerleştirdiği bu yeni zeminde, dinler eleştiriye açık hale gelmekte, mutlaklık iddiaları ellerinden alınmaktadır. Başka deyişle, dinler akla değil kalbe hitab ettikleri, dolayısıyla kesin kanıtlamayı değil, ikna yöntemini kullandıkları için, Farabi’ye göre, her seviyede eleştiriye açık olacaklardır. Zira, kesin kanıtlarla bilinen şeylere, hiçbir noktada karşı çıkılamaz; oysa akılsalların taklitleri tahayyül yetisi vasıtasıyla ve ikna yöntemi ile üretilip benimsetildiğinden, onlara karşı çıkmak her zaman imkân dahilinde olacaktır.¹⁸⁸

Aslında Farabi’nin, dinsel inançların çokluğuna ilişkin düşünceleri, günümüz demokratik toplumlarının en yetkin insanî erdem olarak, düşünce tarihinin her sayfasını, onun meşalesinden yayılan ışık altında yeniden okudukları hoşgörü kavramının, kendisinden beslenebileceği zengin bir malzeme sunmaktadır. İster “kutsalın intikam aldığı” bir çağın tanığı olarak düşünölsünler, isterse “aklın öz-eleştirisine” tanık olan toplumlar olarak, her durumda, günümüz toplumları, hoşgörü kavramını yeniden düşünmelerini gerektiren bir siyasal, ahlaksal, dinsel, vb. inanç ve yaşantı çeşitliliği ile yüz yüze gelmekte ve bu çeşitliliği ya bir aynı potada eritmek ya da bu çeşitlilikten, kendi kültürel mozaiklerini oluşturmak gibi bir tercihe yönelmektedirler. Kuşkusuz inanç ve yaşantı çeşitliliği karşısında alınacak tavır, o toplumun totaliter mi, yoksa demokrat mı olduğu sorusuna cevap aranırken, kendisine baş-

187 Walzer, “Açıklama Yorumlar”, *Arâ*, Arslan, s.287; Walzer, s.480.

188 Bkz. Farabi, *Age.*, Arslan, s.92-93; Walzer, s.480/481/482/483.

vurulması gereken en açık göstergelerden biridir. İşte bu yüzden, Farabi'nin yorumunun, hakikatin kendisine değil, yalnızca sembollerine sahip olan dinler arası hoşgörünün entellektüel zeminini sunan bir yorum olarak; ama daha da önemlisi, hakikatin kendisine sahip olan 'akıl devletinin', her biri hakikatin sembolik, allegorik bir ifadesi olduğu için, farklı toplumsal düzeylere tekabül eden farklı siyasal, ahlaksal ve dinsel söylemlerle ilişkisinin ve mesafesinin, biri ya da diğeri lehine değişmemesi gerektiğine ilişkin bir yorum olarak özel bir ilgiyi hak ettiğini düşünüyoruz. Dahası, devletin, farklı dinsel ve ideolojik vb. söylemlerden herhangi biri lehine ya da aleyhine bir tercihte bulunup bulunamayacağına ilişkin olarak, Farabi'den hareketle sorulabilecek sorular göz önüne alındığında, günümüz toplumlarındaki, ama daha acil olarak kendi toplumumuzdaki, devlet ve toplum ya da başka bir deyişle, devlet ve artık tek bir metafizik hakikatin değil, ama farklı insanî siyasal-kültürel hakikatlerin ifadesi olan sivil toplum arasındaki çatışma sorununu sorgularken, Farabi'nin, yirmi birinci yüzyıla adım attığımız şu zaman diliminde bile, hâlâ, söyleyecek çok sözü olduğu düşünüyoruz.

Dinler arası hoşgörüye gelince; tıpkı, Iring Fethcher'in, teolog Paul Tillich'ten hareketle ifade ettiği gibi, biz de Farabi'den hareketle diyebiliriz ki, "hoşgörüsüzlük, mutlak olanın sınırlı sembolünü, tanrısal olanın kendisi olarak kabul etmekten"¹⁸⁹ kaynaklanmaktadır. Farabi, dinlerin zorunlu allegorik, sembolik söyleminin, bu söylemin konusu olan hakikatle arasındaki sınırı, daha X. yüzyılda net bir şekilde çizmiş ve bütün dinleri bir aynı hakikatin, ortaya çıktıkları çevrenin entellektüel-kültürel yapısına özgü taklitleri olarak birbirleriyle aynı düzeye yerleştirmiştir. Ancak, hemen belirtelim ki, Farabi'nin hakikat ve sembolleri arasında yaptığı bu ayırım, onun siyasal felsefesinin bir parçasıdır. Ya da şöyle diyelim: Farabi, bütün dinlerin hakikatin sembolleri olarak aynı düzeyde olduğunu ifade ederken, bir din mensubunun değil, *bir yöneticinin* bakış

189 I.Fetscher, "Hoşgörü: Küçük Bir Erdemi Zorunlu Hatırlatma", Çev. A. Arslan, *Tarih ve Toplum*, Sayı:110, Şubat 1993, s.37-42, s.40.

açısına sahiptir. Onun, kendisi üzerine yerleştiği bu siyasal zemin, din olmaları bakımından dinlerin birbirine hoşgörüsünün, kuşkusuz bir istek nesnesi olarak arzu edilir olmakla birlikte, ütöpik karakterini vurgulamamıza izin vermektedir. Zira, hoşgörü unsurları taşısa bile, hiçbir dinin -eğer siyasal bir söylemi yoksa-, hakikatin, kendisi dışındaki temsillerini, tezhürlerini hoşgöreceğini düşünmüyoruz. Eğer, belli bir dinin getirdiği hakikat, ya kendi siyasal alanını yaratarak bir din devleti formunda, ya da veri olan siyasal alanın integral bir parçası haline gelerek bir devlet dini formunda iktidara taşınmışsa, işte o zaman, o dinin taşıdığı hoşgörü unsurları, dinsel değil ama siyasal bir hoşgörünün hayata geçirilebilmesini mümkün kılabilir diyoruz. Farabi'den hareketle, dinsel hoşgörünün imkânına ilişkin sorununun mümkün cevaplarından birini böylece ifade etmiş olarak, şimdi kaldığımız yerden devam edelim.

En son, Farabi'nin dinleri, hakikatin sembolik ifadeleri olarak birbirleriyle eşitlediğini söylemiştik. Kuşkusuz, hakikatin daha uygun sembollerini üreten bir dinin, Farabi'ye göre diğerlerinden daha üstün olduğu hatırlatılarak bu yoruma itiraz edilebilir. Ancak biliyoruz ki, Farabi de kültürel farklılıkların, erdemli toplumlar söz konusu olduğunda bile, yok edilemeyeceğinin farkındadır. Ayrıca, burada dikkat edilmesi gereken, hakikatin upuygun sembolüne sahip olsa bile, hiçbir dinin, hakikatin *bizzat kendisine* sahip olamayacağıdır. Bu, dinler arası bir diyalogun gerçekleşmesi için iyi bir başlangıçtır. Fethcher'in önerdiği, "görecilik uçurumuna düşmeksizin", yani "inanç kesinliği korunarak" gerçekleştirilebilecek bir hoşgörü kavrayışının, en azından monoteist bir dinin ürettiği hakikat sembollerinin, allegorilerinin dünyasında yaşayan bir filozof tarafından ilk seslendirilişinin, muhtemelen, Farabi'de bulunabileceğini düşünmek yeterince heyecan vericidir. Onun dinlere ilişkin bu kavrayışının, günümüz toplumlarının hesaplaşmak durumunda kaldığı her türden insanî-toplumsal farklılığa, çeşitliliğe ilişkin olarak yeniden yorumlanabilmesine olanak veren bir zenginliğe sahip olduğunu düşünmek de abartılı

olmayacaktır.¹⁹⁰ Hiç kuşkusuz, Farabi'nin söz konusu düşünceleri, hoşgörü kavramının, İslâm dünyasındaki serüvenini ele alacak bir çalışmanın, bu, monoteizmin *hakikat formundaki son ve tek*¹⁹¹ alegorik dünyasında bulabileceği en önemli yol ayrımlarından biri olacaktır. Böyle bir çalışmanın yapılması umuduyla, Farabi'nin dinsel çeşitliliğe ilişkin görüşlerinin, bizim ilgili olduğumuz bağlamına geri dönelim.

Demiştik ki dinler hakikati yalnızca taklit ederler. Yani onlar, hakikatin popüler düzeydeki ifadeleri olarak, bir bakıma vazgeçilmez bir işleve de sahiptirler. Çünkü “anlatılan ‘hakikatin’ hikayesidir”. Ve çünkü Walzer’in de dediği gibi,

“efsaneler bir bütün olarak filozof olmayanlara hakikati ifade etmek için mevcuttur ve çeşitli dinler, kendi özel tarzlarında bu görevi yerine getirirler.”¹⁹²

Öte yandan biliyoruz ki, Farabi, akılsalların bizzat kendilerini kavrayan ve ikna yöntemleri kullanan bir dinin, popüler felsefe olarak adlandırılacağını söylüyordu. Bu durumda daha önce de söylediğimiz gibi, akılsalların kanıtlayıcı bilgisine sahip olan filozofun, erdemli şehri tesis edebilmek için, doğal-kozmik düzeni, yani hakikati taklit ederek, halk için oluşturacağı yasalar da, hakikatle ilişkileri bakımından, dinlerin sahip olduğu statüde olacaktırlar. Yine, Farabi'nin en yetkin, gerçe-

190 Onun siyaseti de bir tür felsefi din olarak düşündüğünden bahsetmiştik. Bu durumda, siyaset de dinle ortak bir paydaya sahiptir.

191 Çünkü tarihsel tezahürleri ne olursa olsun, İslâm dogması, Tanrı'nın diğer kitaplarının değiştirildiği ve İslâm'ın, Tanrı'nın *en son* ve diğerleri değiştirilmiş olduğu için *hakiki* Kelamına sahip olduğu iddiası üzerinde yükselir. Kuşkusuz, diğer iki monoteist dinin iddiası da farklı değildir. Ancak, İslâm vahyinin, en azından zamansal olarak diğerlerinden sonra geldiğini biliyoruz. Bu nedenle, İslâm'ın iddiası, diğerlerinininkinden daha total bir iddia gibi görünmektedir. Zira, biliyoruz ki, o, diğer iki dinin, kendisi dışındaki gerçekliklerini tanımaz. Yani onları, yalnızca kendisinin sahip olduğu ezeli hakikatin, ‘ezeldeki’ , artık bozulmuş ifadeleri olarak kabul eder. Farabi'nin yaklaşımını andırmakla birlikte, kendi toplumları için hâlâ geçerli ve uygun alegoriler üreten bu iki dinin, artık iptal olduğu duyurusu, İslâm'ı, Farabi'nin, muhtemelen bilinçli olarak uzak durduğu bir noktaya taşımaktadır. Kuşkusuz bu konu da ayrıca araştırmaya değerdir.

192 Walzer, “Açıklama Yorumlar”, *Arâ, Arslan*, s.285; Walzer, 478-479.

ğe en yakın taklitle kastettiği de, muhtemelen bu, siyasal dindir. Dinsel allegoriler, insanı inancı ile başbaşa bırakırken, yasalar onu, kamusal olmaya zorlayacağı için, yasaların anlamı, dinin allegorilerinden ve sembollerinden daha açık ve daha bağlayıcıdır. Çünkü Farabi'ye göre, erdemli şehir halkının her biri, hem hakiki mutluluğun ne olduğunu, hem de onu elde edeceği fiillerin ne olduğunu bilmelidir. Ayrıca

“bu fiillerin yalnızca bilinmesiyle yetinmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönlendirilmelidir.”¹⁹³

İşte, yasalar, erdemli halkın doğru fiillere yöneltilmesi işlevine sahiptir. Ve işte bu yüzden, ilhamlı sezgiye dayanan peygamberi bir kavrayışın teklif ettiği bir din, aynı zamanda siyaset de olmak zorundadır.¹⁹⁴

O halde Farabi'ye şunu sorabiliriz: Dinsel semboller ve allegoriler, hitap ettikleri toplumun yapısına göre değişebildiğine göre, yine toplumu hakiki mutluluğa götürmek üzere oluşturulmuş olan yasalar da değişebilir mi? Bu sorunun cevabı Fa-

193 Farabi, *Al-Siyāsa*, s.85; Tr.50.

194 Şimdi, eğer Farabi'nin bu düşüncelerinin islami bir yorumu yapılabilirse karışımıza çıkacak olan tablo aşağı yukarı şöyle olacaktır: Peygamber Muhammed, Allah'ın Kelamının bir elçisi olarak, insanların bu ve öte dünyada mutluluğu elde edebilmeleri için gereken bilgi ve ritüelleri içeren Allah'ın mesajını, yalnızca aktarmakla yetinmemeli, onların yerine getirildiğinin takipçisi de olmalıdır. Bu ikinci görevi, peygamber, yalnızca, peygamberliğinden aldığı yetki ile yerine getirecektir. Çünkü o, hakikati bir kez duyurduktan sonra, yaşamını bu hakikate adanarak, herkesin hakikate teslim olmasını sağlamaya çalışacaktır. Mutluluğun bilgisine sahip olup da ümmetini bundan mahrum eden veya mahrum etmese bile, ümmetinin Allah'ın sözüne itibar etmemesine göz yuman bir peygamber tasarımı mümkün görünmemektedir. Bu durumda peygamber, ya Muhammed gibi yönetici olmak, ya da İsa gibi kendini, insanların zaman-dışı günahlarının (ilk günah) bedelini ödemek üzere kurban etmek (kefaretdurumundadır. Dolayısıyla peygamber, aynı zamanda siyasal bir otoriteye de sahip olmalıdır. Böylece din ve devlet arasında, zorunlu, doğal bir ilişkinin varlığı teslim edilir. Kuşkusuz, Farabi'nin dinden anladığı şeyin, hakikatin, mutlak bilgisi değil, yalnızca halka dönük yüzü olduğu unutulmamak koşuluyla... Çünkü bu koşul hatırlandığında, Farabi'de, peygamberin, *peygamber olma sıfatıyla değil*, yalnızca, hakikatin bilgisine sahip olması nedeniyle, doğası gereği yönetici olduğu görülecektir.

rabi için açıktır. O, ilk yöneticinin koyduğu yasaları, sonra gelenlerden birinin değiştirebileceğini şöyle ifade eder:

“Onlardan biri, bir zaman için kendi koyduğu yasayı (Şeriat) değiştirmeyi yararlı gördüğünde, bir başka vakit nasıl değiştirebilirse, yaşayan yönetici de kendinden öncekinin koyduğu yasayı değiştirebilir. Çünkü önceki, şimdiki şartları görseydi, onu kendisi de değiştirirdi.”¹⁹⁵

Şimdi eğer Rosenthal'in ileri sürdüğü gibi, Farabi, ilahi bir yasadan söz ediyor olsaydı, yasaların değişmez, mutlak yapısından söz etmesi gerekirdi. Farabi'nin yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, sözünü ettiği toplumsal yasalar, ilahi değil, *insanî-akılsal* yasalardır. Onlar olsa olsa, kökeni nedeniyle ilahi olan doğal yasaların taklidi olmaları bağlamında ilahidirler. Tıpkı dinsel semboller gibi, hiçbir yasa da hakikatin bizzat kendisi değildir. Yasalar yalnızca, insanların çoğunluğunu hakikate taşıyan araçlardır. Bu yüzden, her yeni durumda, o duruma uygun yeni yasalar oluşturulabilir ve ayrıca oluşturulmalıdır da! Daha da önemlisi, toplumsal yasalar, *İlahi Yasanın* değil, *İlahi Hakikatin* temsilcisidirler. Bu ayrım son derece önemlidir. Zira, hakikatin içeriği dahi, Farabi'de yasa olarak belirlenmemektedir.

FNejjar, Farabi'nin siyasal öğretisini, bu bakımdan Şii siyasal öğretisiyle karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırmada varılan sonuç, her iki öğretilerde de “yaşayan aklın yönetimi”nin, yasanın yönetimine üstün olduğudur. Nejjar'a göre, aralarındaki tek fark, Şii siyasetinde, *imamın* aklının ya da bilgeliğinin ilahi kökene sahip olmasıdır. Nejjar, “*oysa ilk reisin bilgeliği insanî bilgeliktir*”¹⁹⁶ derken, Farabi'nin yasalarının insanî kökenine dikkat çekmektedir. Yine Strauss da Farabi'de İlahi Yasanın tek işlevinin, yazılı yasalar olmaksızın yöneten ve zamanın değişimine uygun olarak yeni düzenlemeler yapabilen mükemmel filozofun, yaşayan aklın yönetiminin yerine geçmesi olduğunu

195 Farabi, *Al-Siyâsa*, s.80-81; Tr.46.

196 FNejjar, “Farabi's Political Thought and Shi'ism”, s.70 (a.b.ç.).

söylemektedir.¹⁹⁷ Strauss'un Farabi ve Maimonides arasında İlahi Yasa kavrayışları açısından yaptığı karşılaştırma göstermektedir ki, Maimonides, ikinci felsefi otorite olarak kabul ettiği Farabi'yi, bu noktada terk etmektedir. Maimonides, İlahi Yasaya karşıt olarak, Nomosun yalnızca bedenın refahıyla ilgili olduğuna, ilahi şeylerle ilgilenmediğine dikkat çekerek, evin idaresi söz konusu olduğunda yaşayan aklın yönetimini ama şehir yönetimi söz konusu olduğunda İlahi Yasanın yönetimini tercih edecektir. Nomos , o halde, dinsel bir devletten ayrı olarak, sivil bir devletin düzenidir.

Şimdi, Farabi'de Nomosun, insanî aklın bir ürünü olmasına rağmen, onun işlevinin, insanın hakiki mutluluğa yöneltilmesi olduğu, dolayısıyla sadece bedenın refahıyla değil, ilahi şeylerle de ilgili olduğu hatırlatılarak, bu noktadan hareketle, onun, aslında "sivil" bir devletin imkânını kabul etmediği, ilahi ibadetin sivil toplumun temel işlevi olduğu şeklinde bir itiraz yöneltilirse, cevabımız, Strauss'unkiyle aynı olacaktır:

"Nomos gerçekte yönetsel bir din tarafından veya mit tarafından takviye edilmesine rağmen, din, Nomosun ve onun düzenlediği toplumun asıl niyetinin bir kısmı değildir."¹⁹⁸

Bunun anlamı şudur: İnsani yasa, yönetimin hizmetinde olan bir dini gerektirse de, din, onun, kendi insanî bilgelik ve mükemmellik amacını gerçekleştirmesinin öğretimsel aracından başka bir şey değildir. Farabi'nin dinle ilgili açıklamaları da bunu teyid eder niteliktedir. İlahi olarak vahyedilmiş yasaların yönetiminde ise, tam tersine, yönetim, hakikatin, hakiki dinin hizmetindedir. Elbette bu bakımdan, yani İlahi Yasanın yönetiminin, evrensel ve değişmez bir yapıda olması bakımından, yaşayan aklın yönetiminden daha yüce, daha üstün olduğu söylenebilir. Ancak, öte yandan da, İlahi Yasanın yönetimi, kolaylıkla, insanî aklın ve hayal gücünün tehdidine maruz kala-

197 L.Strauss, WIPP, s.163.

198 Age., s.164.

bilir. Söz gelimi, yaratım gibi bir dogmanın, kamusal tartışması, böyle bir yönetimin kendisine ve taraftarlarına zarar verebilir. Bu nedenle, dogmayla ilgili tartışmaların, İlahi yasayı totaliter olmaya zorlayan bir zafiyet yaratacağını söylemek, derinlikli olmamakla birlikte, yanlış da olmayacaktır. Strauss, İlahi Yasanın yönetiminin, insanî yasanın yönetiminde söz konusu olmayan bir tehlikeyi de beraberinde getireceğine dikkat çekmektedir. Bu tehlike, insanlar arasında yeni bir uyumsuzluk kaynağının yaratılmasıdır.¹⁹⁹ Gerçekten de İlahi Yasanın yönetiminde insanlardan talep edilen bir *kabul* değil, bir *boyun eğmedir*. Siyasal iktidarı, *mutlak hakikatin* bir sembolü değil de, *bizzat kendisi* olan İlahi yasaya teslim eden bir kavrayışın, insanlar arası diyalogun daha başlamadan sona erdirilmesini buyuran dogmatik yapısı, insanî aklın, “düşünülemezlik”, “dokunulamazlık” ve “tartışılmazlık” tuğlalarıyla örülü bir mutlaklık duvarının karşısındaki ezeli-ebedi çaresizliğini duyurmaktadır. Kuşkusuz, ilahi olarak vahyedilmiş bir yasanın, insanî akla belli bir otonomi tanıdığı bir dinsel-siyasal kavrayış modeli de mümkündür. Ancak bu durumda bile, aklın, İlahi Yasanın onaylanması dışındaki her türlü etkinliği, İlahi Yasanın tahakkümü altına alınmış olacaktır.

Farabi'nin siyasal öğretisinde de benzer bir sorundan söz edilebilir mi? Yani, onun sisteminde de, yasalar, insanın etik doğasını gerçekleştirmesine kurulu olduğuna göre, insanî akıl, gerçekten özgür müdür? Şimdiye kadar ki argümanlarımız, bu soruya olumlu bir cevap verebilmemizi mümkün kılmaktadır. Şöyle ki, akıl, kendisinin en yetkin ifadesi olduğu insanın etik doğasının gerçekleşmesine hizmet edecek olan, ruhun akılsal olmayan öğelerinin iradi olarak akılsallaştırılması kararıyla, insanı kendisi dışında bir hedefe değil, kendi insanî doğasını keşfetmeye davet etmektedir. Bu durumda akıl, elbette ki, özgürdür. Ancak Farabi'nin öğretisinin, İlahi Yasa öğretisi ile bir noktada buluştuğunu da teslim etmeliyiz. Tıpkı İlahi Yasanın, her türden insanî etkinliği “dogmaya uygunluk” kriterine uy-

199 Age., s.164-165.

maya zorlaması gibi, Farabi'nin siyasal öğretisi de, insanî etkinlikleri "akılsal" olmaya zorlayacaktır. Elbette buradaki "zorlama" sözcüğü, Farabi'de, İlahi Yasanın yönetiminde sahip olduğu anlamı içermemektedir. Çünkü, Farabi, mutluluğa ilişkin bilginin, her topluma, o toplumun kendi kültürel kimliğine, anlayışına uygun allegoriler ve yasalar yoluyla öğretilmesini ve mutluluğa götüren eylemlerin bu yolla benimsetilmesini önermektedir. Aslında bu bile, toplumun anlayıp kabul etmeyeceği bir bilginin, ona zorla dayatılamayacağının bir ifadesidir. Ya da başka bir deyişle, hakikatin değil ama, bu hakikatin toplumsal plandaki tezahürlerinin -sembollerin, yasaların vb.- toplumun rızasını talep ettiğinin zımni bir ifadesi...

İşte tüm bu söylenenler nedeniyledir ki, Farabi'nin siyasal ufkunun sınırlarını Şeriatin duvarları arasında aramak beyhude bir çaba olacaktır. Farabi'nin filozof-yöneticisi, "Tanrı'yı taklit eden" biri olarak, halkın anlayıp kabul edeceği bir formda, halkın iyiye yönelmesini sağlayacak yasaları tesis eder. Bu yasalar yalnızca ilahi hakikatin taklitleri olmaları bakımından ilahidirler. Üstelik yaşayan akıl olarak, en yüce yönetici, Mahdi'nin ifadesiyle söyleyelim,

"önceki İlahi Yasaları iptal etme ve yeni yasalar koyma yetkisine sahiptir."²⁰⁰

Şimdiye dek, erdemli şehrin yöneticisinin, Farabi tarafından, Platon'un *Devlet*'inden hareketle sıralanan niteliklerini ihmal ederek, yalnızca, yöneticinin, Faal akılla birleşerek akılsalların bilgisine (filozof) ya da sezgisine (peygamber) sahip olan biri olması gerektiğine dikkat çektik. Yine böyle birinin, sahip olduğu bu bilgiden dolayı, -sadece bundan dolayı- imam, yasa-koyucu ve hükümdar sıfatları ile de nitelendirildiğinden söz ettik. Ama artık, ilk yöneticinin niteliklerine ilişkin daha ayrıntılı bir araştırma yapmanın zamanıdır. Zira, ilk yöneticinin nitelikleri, Farabi'nin siyasal felsefesinin dayandığı temellerin bir özeti gibidir.²⁰¹

200 M.Mahdi, "Alfarabi", HPP., s.189.

201 Yine de burada, yöneticinin Farabi'ce sıralanan on iki (veya en azından altı)

Farabi'nin, erdemli şehrin yöneticisinde bulunması gerektiğini düşündüğü ilk ve vazgeçilmez nitelik, Faal akılla temas kurabilme yeteneği ya da kapasitesi idi; bu yeteneğe sahip olanlar da yalnızca filozoflar ve peygamberlerdi. Farabi, Faal akılla birleşme yoluyla edinilen bilgiyi "teorik erdem" olarak adlandırmaktadır. Bu erdem, daha önce de değindiğimiz gibi, yalnızca doğal akılsalların değil, aynı zamanda iradi akılsalların da bilgisini içermektedir. Yani, matematik, fizik, metafizik varlıklar yanında siyasal varlıklar da, teorik erdemin konusudurlar. Ancak Farabi'ye göre, teorik bilimlerin kazanılması, mutluluğu elde etmek için zorunlu olmakla beraber yeterli değildir. Zira, bir şeyin akılla kavranılması, onun akıl-dışındaki bilfiil varlığını içermez. Dolayısıyla bir şey hakkında akılsal bir açıklama vermek, o şeyin bilfiil varlığı hakkında akılsal bir açıklama vermek anlamına gelmez. Teorik bilimin sözü edilen sınırlılığının nedenini, Farabi şöyle ifade etmektedir:

"Akılla kavranan şeyler, böyle olmaları bakımından, ruhun dışında varoldukları zaman kendilerine ait olacak olan hal ve arazlardan korunmuşlardır."²⁰²

Burada sözü edilen akılsallar özellikle, 'tür bakımından bir olan' iradi akılsallardır. İnsanın hakiki mutluluğu, iradi akılsalların bilfiil varlığına ilişkin bilgi olmaksızın elde etmesi mümkün değildir. Mutluluğa götürecek olan bilgi, o halde, yalnızca evrensellerin değil, bilfiil gerçekleşmiş tikel varlığın da bilgisi olmak durumundadır.

Teorik erdem tek başına yeterli olmadığına göre, ona eşlik etmesi gereken ne türden bir erdemdir? Mahdi, bu kritik noktada, Farabi'nin, din ya da İlâhî Yasa ya da -ekleyelim- ilâhî bilgelik gibi bir cevabı tercih etmediğine dikkat çekmektedir. Mahdi'nin deyişiyle,

niteliğinin ayrıntısına girilmeyecektir. Bizim asıl ilğimiz, yöneticinin, deyim yerindeyse, öz-nitelikleri olduğunu düşündüğümüz, Aristotelesçi erdemlerle yöneliktir -ki Farabi'nin sıraladığı oniki nitelik de bu erdemlerin ayrıntılandırılmasıdır. Özel olarak yöneticinin nitelikleri ile ilgili olarak bkz. Arâ, Arslan, s.79-80; Walzer, s.250/251-252/253; *The Attainment...*, s.lng.48; Tr.43.

202 Farabi, *The Attainment...*, s.25; Tr.s.16.

“problem, dört insanî başarıya ek olarak, ilahi yardıma ihtiyaç duyup duymadığımız değil, fakat teorik erdem ve onun mükemmelliği dışında başka herhangi bir erdem ve sanata ihtiyaç duyup duymadığımızdır.”²⁰³

Farabi'nin problemi gerçekten de budur. Ona göre, teorik erdem eşlik etmesi gereken, ilahi bir yasa veya erdem değil, fikri ve ahlaki erdemler ve pratik sanatlardır. Mahdi'nin de vurguladığı gibi, bu noktada tartışılan sorunun, din ve İlâhî Yasayla hiçbir ilişkisi yoktur.

Şimdi, teorik erdemin ilk eşlikçisi, değişken arazlara sahip olmaları nedeniyle değişiklik gösteren iradi akılsalları kavrayacak olan “fikri kuvvet” veya “fikri erdem”dir. Fikri erdem, Farabi'ye göre

“kendisi sayesinde, akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırdettiğimiz maharet ve yetidir.”²⁰⁴

Fikri erdem, belli bir amaç ve bu amaca götürecekt en yararlı, en uygun aracın bilgisiyle ilgilidir. Elbette *erdemli* bir amaç ve iyi bir aracın bilgisiyle... Farabi'nin, siyasal idealizmi, yalnızca amacın değil, bu amacın gerçekleştirilmesini sağlayacak olan aracın da, etik niteliğini vurgulayacaktır. Dolayısıyla, Farabi, fikri erdemi, amaca götüren herhangi bir aracın değil, en iyi aracın bilgisi olarak düşünmekle, siyasal düşüncesinin hiçbir adımında, bugünden bakarak makyevelist dēnilebilecek herhangi bir sapmaya izin vermeyecektir. Çünkü Farabi'ye göre, iyi bir erdemli amacın gerçekleştirilmesinde, en yararlı aracın keşfedilmesi, ahlaki erdeme sahip olmaksızın mümkün değildir. Dolayısıyla, ahlaki erdemler, fikri erdeme uygundur ve fikri erdemlerin otoritesi ne kadar güçlü ise, onunla birlikte bulunan ahlaki erdemin otoritesi de o kadar güçlü olacaktır.

203 M.Mahdi, “Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. G.F.Hourani, State U. of New York Pr., Albany, 1975, s.55.

204 Farabi, *The Attainment...*, s.28; Tr.19.

Farabi, fikri erdemin en güçlü otoriteye sahip olan, yani *hakim türünün*, toplumları etkileyen bir olay meydana geldiğinde, o toplum için ortak bir erdemli amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı şeyi keşfetme kuvveti olan *siyasi fikri erdem* olduğunu söylemektedir. Ona göre, o toplum için ortak olan ve uzun zaman süreleri içinde değişen şeylerin keşfi ile ilgiliyse, siyasi fikri erdem, daha çok *yasa-koyma gücüne* benzer. Yok, eğer kısa süreler için değişen şeyleri keşfetmeyi sağlıyorsa, bu daha çok *tedbir alma* ile ilgili siyasi fikri kuvvettir.²⁰⁵ Şimdi, en tam ve en güçlü otoriteye sahip olan fikri erdem, siyasi fikri erdem olduğuna göre, en tam ve en güçlü ahlaki erdem de, onunla birlikte bulunan ahlaki erdem olacaktır. Yine, bu hakim erdeme eşlik eden pratik sanat, yani *siyaset sanatı* da, bütün diğerlerinin kendisine tâbi oldukları, *hakim sanat* olacaktır.²⁰⁶ Sonuç olarak, Farabi, hakiki mutluluğu elde etmek için, bu dört insanî maharetin -teorik erdem, fikri erdem, ahlaki erdem ve pratik sanat- birbirlerinden ayrılamayacağını vurgulamaktadır.

“Aksi takdirde son (üçü) bozuk, kusurlu ve hakimiyet bakımından eksik olacaktır.”²⁰⁷

Şimdi, görüldüğü üzere, Farabi, erdemlerle ve sanatlarla ilgili olarak siyasete özel bir vurgu yapmaktadır. Tek başına bu vurgu bile, onun, toplumun mutluluğuna, dolayısıyla siyasete verdiği önemi göstermeye yeter. Bütün bu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki, siyasi erdem, yöneticinin *doğal* niteliklerinden biridir. Bunun nedeni. teorik siyasal bilginin, konusu iradi akılsallar bile olsa, aklın (pratik aklın) konusu olmasıdır.

Farabi, Aristoteles'i izleyerek, bütün bu sözü edilen “erdemleri kuvve halinde içeren” felsefeyi en üstün bilim ilan eder. Biliyoruz ki, Farabi, başkalarının yararına kullanmadıkça, salt teorik bilime sahip olmanın, eksik olacağını; teorik bilime sahip olunmadıkça da diğerlerinin bozuk ve kusurlu olacağını

205 Bkz. Age., s.30; Tr.22.

206 Age. s.31; Tr.24.

207 Age. s.32; Tr.25.

vurgulamaktaydı. Ona göre, hakiki filozof, yalnızca teorik bilime sahip olması nedeniyle değil, bunun yanı sıra, özellikle hakim fikri ve ahlaki erdemlere ve pratik sanata sahip olması nedeniyle en yüksek yöneticidir. Çünkü, Farabi'ye göre,

“teorik konuların içerdiği şeyi, başkalarının yararına kullanma gücüne sahip olan, bu tür şeyleri akılsal kılma kadar, onlardan iradeye bağlı olanları da bilfiil varlığa getirme gücüne sahiptir. *Bu sonuncuyu yapma gücü ne kadar büyükse, onun felsefesi o kadar mükemmeldir.*”²⁰⁸

Ayrıca Farabi, akılsal bilginin, iradi-siyasal eylemle bu ilişkisini, seçkin-avam ayırımına da uygular. Ona göre,

“her kimin siyasal bir görevi üzerine almaya kendisini salahiyyetli kılan daha mükemmel bir sanatı varsa, o, seçkinler sınıfı içine sokulmaya daha fazla layıktır.”²⁰⁹

İşte felsefe de, insanın siyasal bir göreve talip olmasını sağlayan en mükemmel sanattır.

Mahdi, Farabi'nin metafizik teori ve siyasal pratik arasında kurduğu bu karşılıklı ve zorunlu ilişkinin, orijinal felsefe ve bilgelik nosyonuna hiç de karşıt olmadığına dikkat çekmekte; felsefe ve bilgeliğin, saf temaşa, saf teori olarak tanımlanmasının içerdiği sınırlılıklardan hareketle, bu iki insanî etkinliğin, kökeni itibariyle, asla, insanın pratik yaşamından kopuk olmadığını vurgulamaktadır. Mahdi'nin o çok çarpıcı yorumunu, onun kendi sözleriyle tekrarlayalım.

“*Farabi bir mucit değildir. Mucitler, bilimin anlamını, yalnızca teorik bilimle sınırlayanlardır. Bu sınırlamanın avantajları ne olursa olsun, bilgeliğin ve felsefenin orijinal anlamından ayrılır. Orijinal ve daha geniş bir perspektiften bakıldığında, teorik bilim araştırmaları, yalnızca en yüksek bilgeliğin araştırılmasından ibaret değildir. Teorik bilgiye ulaşan felsefe, çoğunluğun ka-*

208 A.g.e., s. 43; Tr.38 (a.b.ç.).

209 A.g.e., s.42; Tr.36 (a.b.ç.).

rakterini eğitime ve biçimlendirme gücü olmaksızın, eksik felsefedir. Farabi'nin bilim, felsefe ve bilgelik nosyonu, aynı zamanda mükemmel ve en tam nosyon da olan, orijinal nosyondur.”²¹⁰

Anlaşıldığı üzere, Mahdi'ye göre, saf olarak teorik bilim kavramı, kısmi ve eksik bir kavramdır. Eğer felsefe, böyle bir tanımla sınırlanmış olsaydı filozofun, en yüce yönetici olmaması gerekirdi. O halde diyebiliriz ki, Mahdi'ye göre, filozofu bilim adamı olmaktan alıkoyan şey, tam da onun saf olarak bilginin değil, *bilgeliğin* peşinden koşmasıdır.

Mahdi'nin sesine kulak verdiğimizde, kendimizi gerçekten de, saf anlamda bilgiye sahip olmakla, *bilgeliğe* sahip olmak arasındaki ayrım noktasında buluruz. Bilgide temellenen ama bilgi ile yetinmeyen *bilgeliğin*, insanî eylem alanındaki mevcudiyeti, bilginin toplumun uzağında kalamayacağını bir göstergesidir. Yani dememiz o ki, bilgi değil, *bilgelik sevgisi* olarak tanımlanan felsefe, daha bu tanımda bile kendini duyuran pratik yaşamla bağı kopartıldığında, kuşkusuz “mağara”nın karanlık ve tehditkar gölgelerinden kurtulup, “fildişi kule”nin kendisine sunduğu güvenli ve kutsal dünyanın keyfini çıkartacaktır. Ancak, kökeni itibariyle, evrene ve insan yaşamına ilişkin tanrısal söylemleri bile, kendi etkinlik alanının sınırı nişanı olarak kabul etmeyen, felsefenin, hele de, “çağının kültürünü kavramsallaştırma çabası” olarak tanımlanmaya en çok layık olan bir etkinlik olarak, daha güvenli bir ortam sağlamak için bile olsa böyle bir lüksünün olmadığını düşünüyoruz. Kuşkusuz, Farabi'nin ve Mahdi'nin ifade ettiği gibi, felsefe ve iktidar arasında, bilgi-eylem ilişkisi nedeniyle kurulması zorunlu olan bir ilişkiden söz etmiyoruz. Yani, felsefenin, insanî pratik yaşamla zorunlu bağından söz ederken kaygımız, bilgiyi iktidara taşıyacak, böylelikle filozofun yönetici olmasını sağlayacak bir formül geliştirmek değildir. Hatta ve hatta felsefe ve siyasal-toplumsal yaşam arasında bu tarz kurulacak bir ilişkinin -hem felsefeyi, ideolojilerin dar sınırlarına hapset-

210 M.Mahdi, “Remarks on...”, s.60-61.

mesi, hem de insanî-pratik yaşamı, metafizik hakikatlere adanması bakımından- sınırlılıklarına ve tehlikelerine dikkat çekmek istiyoruz. Bu tartışmayı çalışmamızın son bölümünde yapmak üzere, şimdilik, felsefe ve pratik yaşam arasında kurulabilecek tek ilişki tarzının bu olmadığını ifade etmekle yetinelim ve Mahdi'nin,

“bizim dilimiz ne Arapça ne de Yunancadır; bu bilime sahip olanların dilidir.”²¹¹

cümlesinde ifade ettiği gerçeğin, filozofun toplumla ilişkisinde nasıl aşılacağına bakalım.

Öncelikle Farabi'ye soralım:Peki bütün bu teorik ve pratik erdemler ve siyaset sanatı kazanıldığında, bunlar şehir ve milletlerde nasıl gerçekleştirilecek? Ya da çoğunluk hakiki bilgi ve mutluluğa ulaşma kapasitesinde olmadığına göre, filozof, kendisi ve bütün diğerleri adına elde ettiği bu bilgiyi, felsefenin dilinden anlamayan çoğunluğa nasıl aktaracak? Bu noktada Farabi'nin eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerini araştırmak durumundayız. Zira, bu soruların cevabı, doğrudan doğruya onun eğitim felsefesi ile ilgilidir. Farabi'ye göre, eğitim ve öğretimin en bariz farkı, ilkinin, doğru eylemlerle, ikincisinin ise yalnızca sözle ilgili olmasıdır. Bu durumda, öğretim, doğru bilginin; eğitimse, bu bilgidен hareketle, doğal yatkınlıkların iradi alışkanlıklar haline getirilmesinin, yani bilgide temellenmiş doğru eylemin, çoğunluğa benimsetilmesi sürecinin adıdır. Öğretme, önce de belirttiğimiz gibi, seçkinler sınıfı (*havass*) için *kanıtlama*; çoğunluk (*avam*) için *retorik* yöntemi ile gerçekleştirilir. Retorik, teorik bilimle elde edilen akılsalların, bu kez ikna yöntemi ile elde edilmesidir. Farabi'ye göre, poetik (şiir), ikna yöntemleri ile kabul edilen akılsalların imgelelerini, misallerini içerdiğinden, retorığın yardımcısıdır.

Şimdi, Rosenthal, Farabi'nin, Platon'la uyuşmayan bir şekilde, erdemli şehrin gerçekleşmesinde retoriğe verdiği role dikkat çekerek, retoriğe ilişkin düşüncelerinde onun islamî ze-

211 Age., s.63.

minde durduğunun bir kanıtını görmektedir.²¹² Rosenthal'in iddiası, retoriğin, İslâm felsefesindeki macerasına ilişkin kısa bir hatırlatma yapmayı gerekli kılyor.

Retoriğin İslâm felsefesindeki önemini kavramak için, bir yandan Farabi'nin önerisine uyarak, Sokrates ve Thrasy-machus arasındaki fark üstüne, bir yandan da Muhammed'in retoriği üstüne düşünmeliyiz. Farabi, kanıtlama yöntemini kullanan Sokrates'le, retoriği kullanan Thrasy-machus arasındaki farka değinerek, ikincinin, gençliğin karakterini biçimlendirmede ve çoğunluğu etkilemede, ilkinden daha yetenekli olduğunu teslim eder. Ona göre

“Sokrates, yalnızca adalet ve erdemlerin bilimsel araştırmasını yapma yeteneğine ve sevme gücüne sahipti, fakat gençliğin ve çoğunluğun karakterini biçimlendirme yeteneğine sahip değildi. *Filozof, kral ve yasa-koyucu her iki yöntemi de kullanabilmelidir*. Seçkinler için Sokratik yöntemi, gençler ve çoğunluk içinse Thrasy-machus'un yöntemini.”²¹³

Görülüyor ki, Farabi'ye göre, Sokrates'in trajedisi, sahip olduğu hakikati, çoğunluğa anlatacak yöntemi, retoriği bilmemesi ile başlamaktadır. O, kendisine yöneltilen suçlamaları, bir filozof olarak sahip olduğu felsefi dille cevaplamış, ama bu dili anlamayan çoğunluğu, kendisi ve dolayısıyla felsefi hakikat lehine etkileyememiştir. Bu sadece Sokrates'in değil, felsefenin de trajedisidir. O halde, filozofun hem kendisini, hem de felsefi etkinliği koruyabilmesi için retoriğe ihtiyaç vardır.

Ayrıca, C.E.Butterworth'un da söylediği gibi,²¹⁴ Muhammed'in, Müslüman retorikçilerin en iyisi olduğu düşünüldüğünde, meselenin İslâm toplumunda siyasal felsefenin pozisyo-

212 Rosenthal, *PTMI*, s.140.

213 Farabi, “*The Philosophy of Plato*”, *The Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, Tr. by Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York, 1962, s.66-67.

214 C.E.Butterworth, “*The Rhetorician and His Relationship to the Community*”, *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M.E. Marmura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s.a.111-137, s.112.

nu üzerine düşünenler için ne kadar önemli olduğu görülecektir. Bu çalışmanın başından beri göstermeye çalıştığımız gibi, İslâm filozofu, felsefenin meşruluğunu kanıtlama girişimini, dini reddederek değil, tersine dinden itibaren başlatmıştır. Bu girişimin, Farabi'yle ulaştığı noktada, din, hakikatin değil, hakikatin sembolünün sahibi olması nedeniyle, felsefenin altına yerleştirilmiş olsa da, onun, özellikle çoğunluğu eğitime işlevi - ki bu işlev retorikle doğrudan bağlantılıdır- baki kalmıştır.

Butterworth, Farabi'nin, retorığı kendisiyle kuşatıldığı yanlış kavrayışlardan kurtardığına dikkat çekmektedir. Çünkü Farabi, kesin bilgiyi, "bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmak" olarak tanımlamakta ve bu inancın "icma"dan farklı olmadığını, dolayısıyla aslında kesin bilginin de bir kanaat olduğunu söylemektedir.²¹⁵ Bu durumda, Farabi'ye göre, retorik, zorunlu önermelerden oluştuğunda, doğru ve kesin bilgiye götürebilir. Yani iknayı amaçlayan bir retorik konuşmada kullanılan önermeler, eğer zorunlu önermelerse kesinliğe götürür; yok, eğer olumsal önermelerse, kanının sınırlarını asla aşamaz. Farabi'ye göre, bir kanaatin, doğru olmasının, dolayısıyla kesin bilgi olmasının tek koşulu, onun, ifadesi olduğu dıştaki varlığa tekabül etmesidir. Böylece Farabi, retorığe, kesin bilgiye götürebilme niteliği atfetmektedir.

Butterworth, Farabi'nin, retorığe kesin bilgiye götürebilme niteliği atfetmesini, İslâm'la ilişkilendirerek yorumlar. Ona göre,

"denilebilir ki, kesinliği kanaat türüne dahil etmekle Farabi, yalnızca Muhammed'in retorığıne hazırlık yapmaya çalışıyordu."²¹⁶

Gerçekten de Farabi'nin retorik tanımı, Muhammed'in Müslümanlar için tartışılmaz otoritesinin onaylanması olarak değerlendirilebilir. Daha önce de, Faal akılla ittisal konusunda, Muhammed'in otoritesi onaylanmıştı. Ancak, Farabi'nin retorik tanımı ve ona verdiği rol, böyle bir onayın ötesinde bir işleve da-

215 Farabi, *Şera'it ul-Yakîn*, Türkçe çevirisi ile birlikte Yayına Haz. ve Çev. M. Türker-Küyel, Atatürk Kültür Mer. Yay., Ankara, 1990, s. Arp.45/Tr.55.

216 Butterworth, "The Rhetorician and ...", s.115.

ha sahiptir. Zira o, bu tanımla, aynı zamanda filozofun mağaraya geri dönmesinin felsefi gerekçesini de sunmaktadır. Böylece filozofun, hakiki bilgiden uzaklaşmadan, felsefi dili bilmeyen çoğunlukla diyalog kurabilmesinin yolu açılmaktadır.

Butterworth, Farabi'nin retorik konusundaki düşüncelerinin, gerçekte bir retorik eleştirisi olduğunu söylemektedir. Ona göre, kullananın niyetine bağlı olarak kesin bilgi ile ilişkisi farklılaşan bu yöntem, Farabi için, her halükârda aşılması gereken bir yöntemdir. O, yalnızca, kanıtlayıcı açıklamaya bir hazırlık olması bakımından değerlidir. Butterworth, retorüğün kesin bilgi ile ilişkisini, İslâm'a verilmiş bir taviz olarak yorumladığı için olsa gerek, Farabi'nin, felsefe öğrencisine son nasihatının şu olacağını söylemektedir;²¹⁷ “*Uzak dur!*”

Ancak, yukarıda Farabi'den zikrettiğimiz pasaj, eğer söz konusu olan, tamamı filozoflardan oluşan bir toplum değilse, Farabi adına böyle bir nasihatte bulunulmasına izin vermemektedir. Üstelik, daha önce de belirttiğimiz gibi, Farabi, erdemli yönetimler söz konusu olduğunda bile, bütün insanların, hakiki mutluluğa, bir başkasının kılavuzluğu olmaksızın, kendi başlarına ulaşabileceklerinin en önemli ve belki de tek göstergesi olacak olan, *yasasız bir toplum* modelinden söz etmemektedir. Bu durumda, filozofun bu nasihate uyması mümkün görünmemektedir. O halde Farabi muhtemelen, böyle bir nasihate imzasını atmamayı tercih edecektir. Onun nasihati bunun yerine, muhtemelen, “*yaklaş ama durma!*” olacaktır.

Farabi'nin, retorüğü, metafizik bir hakikate adanması gereken bir araç olarak kabul ettiği konusunda Butterworth haksız değildir. Çünkü, Farabi, siyasal yaşamı, kendisi bakımından değil, çoğunluğu hakiki mutluluğa taşıması bakımından değerli bulmaktadır. Butterworth, retorüğün, Müslüman gelenek tarafından ihmal edilen, ustalık gerektiren bir sanat olma yönünü vurgulayan İbni Sina'nın, bu bağlamda Farabi'den daha siyasal bir noktada durduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, retorik konusunda Aristotelesçi olan İbni Sina da retorüğü, duyusal

217 A.g.m., s.119.

alanla sınırlamamakta, akılsalları da onun konularına dahil etmektedir. Ancak o, düşünen insanı siyasal yaşamdan vaz geçmeye zorlamaması bakımından Farabi'den ayrılmaktadır. Bu nedenle, onun retorığı, Farabi'ninkinden daha siyasaldır.²¹⁸

Butterworth'a göre, retorığın mantıksal yönünü vurgulaması bakımından Farabi'nin takipçisi İbni Rüşd'dür. O da Farabi gibi, iknanın, mantıksal sınırlılıklarına dikkat çekmektedir. Ancak onun, retorığın mantıksal sınırlılıklarını göstermekteki amacı, siyasal topluma daha iyi hizmet edilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla, hareket noktası Farabi'ninkiyle aynı olan İbni Rüşd, sonuçta vardığı noktada İbni Sina ile uyuşmaktadır. Butterworth'a göre, Farabi, erdemli rejimin tesis edilebilmesi için, erdeme ilişkin popüler bir kavrayıştan fazlasını talep etmektedir. Oysa İbni Sina ve İbni Rüşd için, böyle bir kavrayış, siyasal bir reformu mümkün kılabilir.²¹⁹

Şimdi, Farabi'nin siyasal felsefesini, önemli bulduğumuz bazı ayrıntılarında ele almaya çalıştığımız bu kısımda gördük ki, o, filozofun niteliklerine sahip bir insanın yönetimi altında, hakiki mutluluğa ulaşabilme amacıyla biraraya gelen erdemli insanların oluşturacağı erdemli rejimin peşindedir. Peki böyle bir rejimin tesis edilmesi mümkün mü? Evet ve hayır! Evet, çünkü,

“klasiklerin anladığı biçimiyle en iyi rejim, yalnızca en istenilir şey değildir; aynı zamanda, yeryüzünde mümkün olanı da ifade eder. O hem en çok istenilendir ve hem de mümkündür; çünkü doğaya uygundur. Doğaya uygun olduğundan, onun gerçekleşmesi için, insan doğasında hiçbir olağanüstü değişiklik gerekmez.”²²⁰

Ve hayır, çünkü,

“onun gerçekleşmesi zordur, bu nedenle umulmaz. Çünkü insan, onun, kendisi altında bilfiil hale geleceği koşul-

218 Daha geniş bilgi için bkz. A.g.m., s. 119-129.

219 Daha geniş bilgi için bkz. A.g.m., s. 129-136.

220 L.Strauss, *NRH*, s.139.

ları kontrol edemez.(...) Doğaya uygun rejim, eylemden ayrı olarak, konuşmada var olma özelliğine sahiptir. Tek kelimeyle, en iyi rejim, bizatihi, bir ütopyadır.”²²¹

Farabi de erdemli rejimin, belki de asla gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. O, bu durumda, filozofun yaşayabileceği en uygun, dolayısıyla erdemli şehirden sonraki en meşru rejimin, demokrasi olduğunu düşünmektedir. Çünkü, özgürlük temelinde tesis edilen demokratik şehirde, “zamanla erdemli kişilerin yetişmesi mümkündür”.²²² Farabi’ye göre, yine de bu şehirlerde, gerçek anlamda erdemli olan birinin yönetici olma şansı yoktur. Bir şekilde bu mümkün olsa bile, erdemli yönetici, uzun süre iktidarda kalamayacaktır. Zira cahil şehirlerde yaşayan insanlar, yalnızca kendi arzu ve isteklerine ulaşmalarını kolaylaştıracak bir yöneticiyi talep ederler.

Aslında bu, klasik siyaset felsefesinin en karmaşık meselelerinden biridir. Çünkü bir yandan, yaşamını, mutlak hakikatin aranmasına adanmış olan bilgenin, filozofun, siyasal yaşama dönmek konusundaki isteksizliği ile başedilmelidir. Bu durumda, değer bakımından daha aşağıda olan, daha yukarıda olanın önüne geçeceğinden, doğaya aykırı bir durum ortaya çıkacaktır. Öte yandan, bilge siyasal yaşama girmeyi kabul ettiğinde ise, bu defa kendi bilgeliğini, diğerlerinin onayına sunmak zorundadır. Çünkü, Strauss’un çarpıcı ifadesiyle,

“site, bilgeliğin, rıza ile uzlaştırılmasını talep eder. Ama rızanın gerekliliğini, yani bilge olmayanların rızasının gerekliliğini kabul etmek, bilge olmama hakkını, yani akılsal olmayan bir hakkı kabul etmeyi varsayar. Sivil yaşam, bilgelik ve aptallık arasında temel bir uyumu gerektirir ve bu akılla kavranan doğal hak ve yalnızca kanıya dayanan hak arasında bir uzlaşma demektir. Sivil yaşam, doğal hakkın, uzlaşım hakla sulandırılması demektir.”²²³

221 Aynı yer.

222 Farabi, *Al-Siyâsa*, s.Tr.65/Arp.101.

223 Strauss, *NRH*, s.152-153.

Bu pasajda ifade edilen sorun, Farabi'nin de sorunudur. Bir kere, bilgenin yönetimi, bilge olmayanların seçimi veya rızasına bağlandığında, bu doğaya aykırı olacaktır. Zira, doğası gereği daha yukarıda olan bilge, doğası gereği daha aşağıda olanların kontrolüne tabi olacak, onların onayı ile yönetici olabilecektir. Öte yandan, bilgenin, çoğunluğu zorla yönetemeyeceği de açıktır. Bu durumda bilgenin tek silahı iknadır. Buradaki siyasal problem, bilgelik ve rıza arasındaki uzlaşım problemidir.

Retorikle ilgili düşüncelerini bir yana bırakırsak, Farabi, bu problemin çözümü konusunda suskundur. O, ilk yöneticinin, yönetme niteliğinin, nasıl olup da bilfiil hale geleceği meselesini ihmal etmiştir. Onun söylediği, felsefenin, yönetimin bir parçası olmaktan çıkması durumunda, eğer, şehrin fiili yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunmazsa, o şehrin, belli bir süre sonra yok olmasının kaçınılmaz olduğudur.²²⁴ Ayrıca, hakiki filozof mertebesine ulaşan biri, çoğunluğun onu dinlememesi nedeniyle, yöneticilik görevini yerine getirmekten alıkonduğu takdirde, bu, Farabi'ye göre filozofun değil, çoğunluğun hatasıdır. Böyle bir durumda bile, onun hükümdar olma niteliği baki kalacaktır. Zira,

“ne imamın imamlığı, ne filozofun filozofluğu, ne de hükümdarın hükümdarlığı, fiillerinde kullanacağı aletlere veya amacına ulaşmada yararlanacağı insanlara sahip olmaması nedeniyle ortadan kalkar.”²²⁵

Görüldüğü gibi, Farabi, kendisini hükümdar kılacak bir sanata sahip olan birinin, *tebası olmasa bile*, hükümdarlık niteliğine sahip olmaya devam edeceğini söylemektedir. Burada Fa-

224 Farabi, *Arâ*, Arslan, s.80; Walzer, s.252/253 Farabi'nin siyasal felsefesini, olandan değil de olması gerekenden hareket ettiği gerekçesiyle eleştiren İbni Haldun'un, devletlerin, döngüsel oluş ve yok oluşlarından söz ederken, hâziri umrandaki ahlâkşâl çözülmeye dikkat çekmesi anlamlıdır. Eğer Farabi'nin bu sözlerini, felsefenin, çıkar çatışmalarına feda edilmek istenmeyen bir devletin, kendisine dayanması gereken ahlaki kriterini oluşturduğu şeklinde yorumlarsak, bu bakımdan, İbni Haldun'un tahlilinin, Farabi'ninkiyle uyuştuğunu söyleyebiliriz. Bu konuyu, İbni Haldun'un siyasal öğretilerine ayırdığımız kısımda tekrar ele alacağız.

225 Farabi, *The Attainment...*, s.49; Tr.45.

rabi'ye sorulması gereken soru şudur: Doğal eğilimlerin, tekrarlar vasıtasıyla iradi alışkanlıklara dönüştürülmesi ilkesi, filozofun yöneticiliği söz konusu olduğunda neden iptal edilmektedir? Doğal eğilimi iyiye doğru olan biri, bu eğilimi, iyi eylemleri tekrarlayarak, iradi bir alışkanlığa dönüştürmedikçe, "iyi" olarak adlandırılamayacağına göre, hükümdarlık gibi bir sanat, bilfiil hale gelmeksizin, nasıl korunabilir? Farabi, bir hekimin, hastalara şifa verme kudretinden dolayı hekim olarak adlandırıldığını, hiçbir hastayı tedavi etme olanağına sahip olmasa bile, onun hekimliğinin sona ermeyeceğini söyleyerek, iddiasını temellendirmeye çalışır.²²⁶ Ancak, Farabi'nin cevabı tatmin edici olmaktan uzaktır. Zira, ne hekimlik sanatı, ne de hükümdarlık sanatı, pratik eylem alanına sahip olmaksızın, yani ilgili olduğu insanî deneyim alanında bilfiil icra edilmeksizin, salt teorik olarak bilinmekle elde edilemez. Teorik bilgi veya doğal olarak sahip olunan kudret, ister, hekimlik, ister marangozluk, isterse hükümdarlık sanatı olsun, yalnızca bir potansiyele işaret eder. Ancak bu potansiyelin bilfiil hale gelmesiyledir ki, bir sanat erbabı olunabilir. O halde Farabi'nin sözlerini nasıl yorumlayabiliriz?

Problem, Farabi'nin, yöneticilik sanatını, felsefenin bir branşı olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Yöneticilikle, hakiki mutluluğun bilgisi arasında, böyle doğrudan ve zorunlu bir ilişki kurulduğunda ve bilgelik ve rıza arasında bir uzlaşma sağlanamadığında, yani doğası gereği yönetici olan bilge ya da filozofun bilfiil yönetici olamadığı durumda, filozofun sahip olduğu bilginin içeriği ve bu bilgi nedeniyle ona eklenen yöneticilik, yasa-koyuculuk gibi nitelikler değişmeyecektir. Bu durumda Farabi'nin tek çaresi, yöneticilik sanatını, filozofun yetki alanından çıkarmak yerine, çoğunluğun tercihlerini eleştirmektir. Nitekim o da bunu yapmaktadır.

Öte yandan Farabi, erdemli bir şehrin kurulması, mümkün değilse, filozofa, toplumdan kaçmayı öğütleyen bir mütevahhid de değildir. Gerçi erdemli olmayan toplumlarda yaşamak duru-

226 Aynı yer.

munda kalan filozofun, bundan ıstırap duyacağını, bu nedenle eğer kendi zamanında mevcutsa erdemli şehirlere *hicret etmesi* gerektiğini, bu da mümkün olmadığı takdirde, erdemli kişinin bu dünyada bir *yabancı (garip)* olacağını, hatta ve hatta bu kişi için *ölümün hayattan daha iyi olacağını* söylemektedir.²²⁷ Ancak, Farabi, hiçbir yerde, filozofa toplumdan uzaklaşmayı, kendisine “fildişi kuleler” inşa ederek, orada güvenli ve mutlu bir *yalnız* olarak yaşamayı öğütlememektedir. Tersine o, her şeye rağmen, filozofun toplumla diyalogunu sürdürmesinden yanadır. Mutluluğa ulaşma konusunda toplumu değil, filozofu, dolayısıyla bireyi öne alarak, toplumun, topluma rağmen mutluluğu gibi asla gerçekleşmeyecek bir idealdense, bireyin, elbette filozof bireyin mutluluğu gibi gerçekleşebilecek bir idealin peşine düşen ilk İslâm filozofu İbni Bacce olacaktır.

Filozofun Metafizik Sığınağı: İbni Bacce

Farabi ile arasında iki yüzyıl olan İbni Bacce’yi, toplumla ilişkisinde gelenek-dışı bir tavır almaya götüren nedenlerin başında, kuşkusuz, zamanının siyasal karışıklıkları gelmektedir. Yine Farabi ile arasında, İslâm’ın delili Gazali’nin *Tehafüt al-Felâsife*’si olan İbni Bacce’nin, kendine kadarki felsefeyi

227 Farabi, *Arâ*, Arslan, s.90; Walzer, s.276/277; *Fusul*, s.71; Dunlop, *hicret* kelimesinin, Muhammed’in hicretini hatırlatmak üzere bilinçli olarak seçildiğine dikkat çekmektedir. Her millete, o milletin anlayacağı sembollerle hitap etmek gerektiğini düşünen Farabi’nin, bu seçimini, bu bağlamda yorumlamak, sanırız, daha makuldür. Ayrıca, “ölümün hayattan daha iyi olacağı”na dair ifadenin de oldukça şairane bir ifade olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Farabi’nin bu düşüncesi, İslâm-öncesi Arap şairlerinin ana temalarından biridir. Söz gelimi bu şairlerden biri, Ta’abbata Sharran der ki;

“Onursuz yaşam ve ölümün soğuk yüzü;
ikisi de kötü ve zor sanırım.
kaçış yoksa biri ya da diğerinden,
asilce ölüme yürümeyi yeğlerim.”.

(Bkz. İbni Bajjah, *Opera Metafizika*, Ed. M. Fahri, Beyrut, 1991, s. 78).

Farabi’nin, cahil bir şehirde yaşamak zorunda kalan filozofun ıstırabını, içinde yaşadığı topluma anlatabilmesinin daha uygun bir yolu var mıydı, biliniyoruz. Ancak, bu ifade, bugün bile, söz konusu ıstırabın derinliği konusunda yeterince bilgi vermektedir.

meşrulaştırma çabalarının bir bakıma “başarısızlığına” tanık olması da onun, toplumsuz bir mutluluk projesi geliştirmesinde etkili olmuştur. Peki, böyle bir proje, “siyasal” olarak adlandırılmaya ne ölçüde layıktır?

Her şeyden önce, İbni Bacce’nin felsefi öğretisinde siyasetin yerinin ne olduğu sorusunun, kolaylıkla verilebilecek bir cevabı olmadığını söylemek durumundayız. Zira, onun siyasetle ilişkisi, alışageldiğimiz türden bir ilişki değildir. Sorun onun, ilk bakışta, İslâm dünyasındaki felsefi girişimlerin ruhuna aykırı olan *birey* vurgusunun, bireyin mutluluğunun, bütünüyle bireye özgü bir yönetim formu, bir yaşam tarzı altında güvenceye alınması ve nihayetinde bireyin, toplumsal varoluş durumunun, en azından erdemli toplum ideali gerçekleşinceye kadar iptali gibi, *siyasal bilim* ve hatta *siyasal teoloji* nezdinde *gayrı-siyasal* olarak ilan edilebilecek, “aşırı” bir noktaya varmış olmasından kaynaklanmaktadır.²²⁸ Siyasal felsefe nezdinde ise, onun yaklaşımı, bir bakıma, bireyin mutluluğunu, toplumun ipoteğinden kurtarmak anlamına gelmektedir. Daha da önemlisi, siyasal felsefe çatısının, İbni Bacce’nin mütevahhid öğretisinin siyasal derinliğini keşfetmemize olanak vermesidir.

Aslında İbni Bacce de, Farabi gibi, insanın nihai amacını mutluluk olarak tanımlamaktadır. Üstelik ona göre de insan, doğası gereği siyasal bir varlıktır. Ama bu iki öncülün, erdemsiz toplumlardaki zorunlu sonucu İbni Bacce için “tedbir el-mütevahhid”, yani “tek bireyin kendi kendini yönetimi”dir. Eğer ikinci önerme ifade edilmemiş olsaydı, bu sonuç hiç de şaşırtıcı olmazdı. Ancak şimdi bir sorunla karşı karşıya bulunuyoruz. Doğası gereği siyasal olan insanın mutluluğunun, paradoksal olarak, kendi doğasına aykırı davranmasına bağlandığını mı düşünmeliyiz? Eğer böyleyse, İbni Bacce’nin bir siyasal filozof olarak anılması, nasıl açıklanacaktır? Kuşkusuz,

228 Kuşkusuz, bu iki siyasal disiplin de bireyle ilgilenmeyi ihmal etmemektedir. Ancak, bireyin toplum-dışılığı, bu disiplinler için siyasal bir anlam ifade etmeyecektir. Ne siyasal bilim, toplumdan bağımsız olarak bireyi konu edinecektir, ne de siyasal teoloji, ilahi Yasadan muaf bir birey tasarlayacaktır.

İbni Bacce'nin, Farabi'nin ıstırapı ile başbaşa, toplumun içine terk ettiği filozofu, toplumdan, dolayısıyla ıstıraptan kurtardığını görmemek mümkün değildir. Ama İbni Bacce, bu girişimi, tam da siyasal olduğu kabul edilen insanın, doğasının gerçekleşmesi olarak sunmaktadır; işte şaşırtıcı olan da budur.

Farabi'de otonom olmamakla birlikte, oldukça merkezi bir yer işgal eden siyaset, İbni Bacce'de olduğu gibi toplumla bağı kopartıldığında, bir tür kendi kendini yönetim olarak, ama kamusal alana bütünüyle kapalı bir yönetim olarak tanımlanmak durumundadır. Nitekim İbni Bacce, mütevahhidin yönetiminden, aşağı yukarı bunu anlamaktadır.

“Biz burada, mütevahhidin yönetimi konusunda tartışmaya niyetliyiz. Açıktır ki, o *doğal olmayan bir şeyden dolayı* ıstırap çeker. Bu nedenle biz, onun, *kendisine özgü* en iyi varoluşa ulaşabilecek şekilde, kendisini nasıl idare edeceğini ifade edeceğiz.”²²⁹

İbni Bacce'ye göre, insanın mutluluk ve mükemmelliğinin zorunlu ve *biricik* koşulu, teorik bilimler vasıtasıyla elde edilecek olan teorik erdemdir. Hakiki mutluluğu, böyle, salt teorik erdeme sahip olmak olarak, tanımladığınızda, yukarıda sözü edilen türden, bilgelik ve rıza arasında bir uzlaşma sağlamak, bilgeyi, değer bakımından daha aşağıda olan bir yaşama ikna etmek gibi sorunlardan muaf olursunuz. Gerçekten de bunlar, İbni Bacce'nin sorunları değildir. Çünkü o, mutluluk için ideal devletin zorunlu olduğunu, aksi durumda, değil toplumun, filozofun bile mutluluğu elde edemeyeceğini düşünen, böylece, filozofun mutluluğunu, gerçekleşmesi neredeyse imkânsız bir koşula bağlayan Farabi, İbni Sinâ ve İbni Rüşd gibi, toplumsal bir sorumluluk duygusu ile değil, felsefi bir bilinçle hareket etmektedir. Sorun, siyasal bilincin, bu felsefi bilince eşlik edip etmediği ya da daha doğrusu nereye kadar eşlik edeceğidir.

İbni Bacce, bireyin mutluluğunun önceliği konusunda, felâsife ile paylaştığı erdemli rejim idealinin gölgede kalmasına

229 İbn Bajjah, a.g.e., s.43.

hatta kimi zaman yok sayılmasına yol açacak denli ısrarlıdır. Bu nedenle, İbni Bacce'nin mutluluk anlayışı ile ilgili, örneğin,

“o, insanî mutluluğa, *en iyi*, devletten ayrılmakla ulaşılacağını savunarak, İslâm siyasal felsefesinin genel eğilimine ters düşmektedir.”²³⁰

gibi bir yorum yapmadan önce, onun birey vurgusunun gerekçesi üzerine düşünülmelidir. Zira İbni Bacce de, aslında, Farabi gibi, siyasal toplumun zorunlu olduğunu ve mutluluğu elde etmenin ideal olarak erdemli bir devlette mümkün olduğu kabul etmektedir. İbni Bacce'nin sözleriyle,

“açıktır ki, *erdemli ve mükemmel şehirde, her insana, aradığına uygun en yüksek mükemmellik sunulur*. Onun kanılarının hepsi doğrudur ve onda hiçbir yanlış kanı yoktur. Onun eylemleri, herhangi bir kayıt olmaksızın, kendi başına erdemlidir.”²³¹

Böyle erdemli bir rejimde, zaten, bütün yurttaşların kanıları doğru ve eylemleri de erdemli olacağından, tek bireyin mutluluğu siyaset biliminin konusu olamaz. Ama bu kabul bile, *erdemli bir devlet ideali gerçekleştirilemediği takdirde*, filozof bireyin mutluluğu nasıl elde edebileceği ve nasıl muhafaza edeceği üzerine bir araştırmayı da gerekli kılmaktadır. Çünkü, -hatırlayalım- filozof, *zaten*, hakiki mutluluğun ne olduğunu bilen tek insandır ve onun, hakiki mutluluğun bilgisini elde etmek için, akıl yetisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Çünkü onun, Faal akılla ittisal aşamasında kazandığı bu bilgi, *zaten* mutluluğun ta kendisidir. Ve çünkü ideal toplum, yalnızca, filozofun, *zaten* sahip olduğu mutluluğa, geri kalan çoğunluğu ortak etmesinin koşuludur. Bu durumda, Farabi'nin, *zaten* farkında olduğu ama toplumsal sorumluluk duygusu nedeniyle ifade etmekte tereddüt ettiği bu düşüncenin, kendisini yalnızca filozofa karşı sorumlu hisseden İbni Bacce tarafından ifade

230 A.Hyman-J.J.Walsh(Eds.), *Philosophy in The Middle Ages*, Hackett Pub. Com., 2nd ed., 1984, s.208.

231 İbn Bajjah, A.g.c, s.42.

edildiğini mi düşünmeliyiz? Çünkü, daha önce, Farabi de mükemmel olmayan bir devlette, filozofun başkalarını yönetemeyeceğini vurgulamıştı. Bu tesbitin bir adım ötesinde neden İbni Bacce'nin mütevahhidi olmasın! Zira, Oliver Leaman'ın ya-
hın ifadesiyle, "kendi kendini yönetmekten başka alternatifi kalmayan" filozof,

"fırsat tanınsaydı topluma kazandıracak olduğu erdem ve özellikleri [bu defa] kendinde geliştirmek durumunda kalır."²³²

Öyleyse, gerçekten de, bayrağı, Farabi'nin kaldığı yerden, İbni Bacce'nin devraldığını söyleyebilir miyiz? İlk bakışta bunu söylemek mümkün gibi görünüyor. Ancak, ikinci ve daha derin bir bakış, Farabi'nin -erdemsiz bir şehirde bile, filozofun toplumla diyalogunu mümkün kılan- siyasal pedagojisinin, İbni Bacce'nin mütevahhidine yasaklandığını; dolayısıyla ilkinin, yönetici olamasa da toplumdan vazgeçmeyen filozof tipinin yerini, diğerinin, yönetici olmadığı durumda toplumu terk etmesi gereken -ve bu nedenle mütevahhid adını alan- filozof tipinin aldığını görmemize olanak verecektir.²³³ Bu, bir bakıma, bilgelik ve rıza arasında, herhangi bir ilişki kurabilme imkânının da reddedilmesi demektir. O halde, İbni Bacce'nin filozofa önerdiği yaşam tarzının, aslında, filozofun, topluma karşı yükümlülüklerinin reddedilmesi anlamına geldiği söylenebilmeyi mi? Ya da kendi mutluluk ve mükemmelliğini elde edebilmek için topluma sırtını dönen mütevahhid, böylece yalnızca siyasal yükümlülükleri değil, aynı zamanda, ahlaksal ve dinsel yükümlülükleri de reddetmiş olmayacak mıdır? En önemlisi, bunu ne adına yapacaktır? Bu soruların cevabını ve-

232 O.Leaman, *Medieval Islamic Philosophy*., Cambridge U. Pr., 1985, s.179.

233 Ayrıca artık biliyoruz ki, yöneticilik görevini yerine getirmekten alıkonması, durumunda bile, Farabi'nin filozofunun yönetici niteliği baki kalmaktadır. Üstelik, Farabi için, erdemsiz veya bozulmuş toplumlarda felsefeyi yeniden yaratmanın yolu, filozofun, toplumla diyalog kapısını açık tutmaktan geçecektir. Yine onun, filozofun, içinde yaşadığı toplumun, dinsel inanç ve kanılarına, toplumda genel kabul gören erdemlere karşı olan bir duruşu benimsememesi gerektiği konusundaki uyarıları da, bu bağlamda değerlendirilebilir.

rebilmek için, İbni Bacce'nin mütevahhid öğretisini masaya yatırmamız gerekiyor.

İbni Bacce araştırmasına, kişisel, ilahi ve siyasal yönetimleri tanımlayarak başlamaktadır. Ona göre, genel olarak, eylemleri, peşinden koşulan bir amaca göre düzenlemek anlamına gelen yönetim sözcüğü, özel bir amacı gerçekleştirmek üzere tek bir eylemde bulunan birine uygulanamaz.

“Eğer tek bir eylemden ibaret olduğuna inanılırsa, bir etkinlik ‘yönetim’ (tedbir) olarak adlandırılmaz. Bununla beraber etkinliğin pekçok eylemden oluştuğuna inanılır ve bir düzene sahip olduğu düşünülürse, bu düzen bir ‘yönetim’ olarak adlandırılır.”²³⁴

O halde kişisel yönetim, bireyi belli bir amaca götürecek bir etkinliği oluşturan eylemlerin düzenlenmesidir. Daha bu noktada bile, mütevahhidin etkinliğinin, belli bir amacı gerçekleştirmeyi sağlayacak tek bir eylemden ibaret olmayacağı ortaya çıkmaktadır. “Tanrı'nın dünyanın yöneticisi olduğu” şeklinde ifade edilen ilahi yönetime gelince, o, İbni Bacce'ye göre, yalnızca bir analogidir. Çünkü, ona göre, eylemin düzeni ya bilkuvve ya da bilfiildir. Yönetim sözcüğünün daha sık kullanımı, bilkuvve düzene işaret eder. Düzenin bu türüyse, önceden hesaplamayı, tahmini gerektirir; bu nedenle de yalnızca insanda var olabilir. İbni Bacce, şehirlerin yönetiminin, Platon'un *Devlet*'inde açıklandığına işaret ederek, onunla birlikte, -timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere- dört erdemli olmayan yönetim türü ayırdeder. Şimdi, İbni Bacce'nin sorunu, yurttaşlarının birbirlerine *dostluk* bağı ile bağlı olması nedeniyle hukuk sanatına, bütün eylemlerinin *doğru* olması nedeniyle de tıp sanatına ihtiyaç duymayan erdemli şehrin, en saygın mesleklerin hekimlik ve hakimlik olduğu bu dört bozuk devletten birine dönüşmesi durumunda, filozofun, eylemlerini, amacı olan hakiki mutluluğa -Faal akılla birleşmeye-göre nasıl düzenlemesi gerektiğidir.

234 İbn Bajjah, *Age.*, s.37.

O halde, önce, erdemli olmayan bir şehirde yaşamak durumunda olan bilge insanın nelere maruz kalacağını sorgulamakla başlayalım. Bir kere, erdemli şehrin tamamı doğru olan kanıları ve yine tamamı erdemli olan eylemleri, bozuk şehirlerde yerini, sahte kanılara ve yanlış eylemlere terk edecektir. Bu, filozofun, 'hakikat'ten uzaklaşmanın, cehaletin, ahlaksal bozulmanın, hayvani içgüdülerin vb. egemen olduğu; insanı hakikatle buluşturacak tek araç olan *aklı*, dolayısıyla da *insan doğasını* tehdit eden erdemsiz bir dünyanın tehlikelerine maruz kalması demektir. Böyle bir toplumsal erdemsizliğe maruz kalan filozofun, yalnızca yaşam tarzının değil, araştırma konularının da değişeceği aşıkardır. İbni Bacce, işte tam da bu nedenle, filozofa mütevahhidin yönetimini teklif edecektir. Leaman, Platon'un, böyle toplumlarda yaşayan filozofların kötü bir karakter geliştirebileceklerine ilişkin uyarısını²³⁵ hatırlatarak, toplumu 'yönetme hakkı' tanınmayan filozofu bekleyen tehlikelere dikkat çekmektedir.

"Kendilerine gerektiği şekilde saygı gösterilmeyen toplumlarda filozoflar, felsefe çalışmalarının bir sonucu olarak, genellikle, fiili bir ölüm ya da işkence tehlikesi içindedirler."²³⁶

İbni Bacce, sahte kanıların egemen olduğu bozulmuş bir şehirde yaşayan, ama o şehirde mevcut olmayan hakiki bir kanıya sahip olan insanları *nevâbit* (yabani otlar, türediler) olarak adlandırır.²³⁷ Ona göre, varlık nedeni zaten şehrin, hastalan-

235 Plato, *Republic*, Tr. F.M. Cornford, Clarendon Pr., Oxford, 1961, 487B- 497A.

236 O. Leaman, A.g.e., s.179.

237 İbn Bajjah, A.g.e., s.42; Bu terim Platon ve Farabi tarafından da kullanılmıştır. Platon, erdemsiz toplumlarda yaşayan bilgelik aşıklarını kendiliğinden türeyen, yararsız ve hatta zararlı olduğu düşünülen yabani otlara benzetir (Bkz. *Republic*, 520B) Farabi ise, terimi, erdemli şehirde yaşayıp da, bu şehrin doğru kanılarını paylaşmayan insanlar için kullanmaktadır (Bkz. *Al-Siyasa*, s.104; Tr.69) Nevabit terimine atfettiği olumlu içeriğe rağmen, İbni Bacce de, terimin, genel olarak, kanısının doğru veya yanlış olduğuna bakılmaksızın, şehrin yurttaşlarının kanılarından başka bir kanıyı savunanlar için kullanıldığını ifade etmektedir. Bu terime, İbni Bacce, mütevahhidin yönetiminin meşruluğunu sağlayan, çok özel bir anlam yüklemektedir.

miş, bozulmuş, mükemmelliğini kaybetmiş olması olan *nevâbit*, mükemmel şehrin bir parçası olamaz; çünkü, bu şehir sah-te kanılardan kurtulmuştur.

“Bu bireyler, Sufilerin, “*yabancılar*” (garipler) dedikleri bireylerdir. Çünkü, kendi ülkelerinde, kendi halkları-nın ve akrabalarının arasında olmalarına rağmen, Sufi-ler, bu kişilerin, onların kanılarına yabancı olduğunu söylerler.”²³⁸

Ibni Bacce, böylece, bireyi toplumdan uzaklaşmaya götüren süreci başlatmaktadır. Bir toplum içinde yaşıyor olmasına rağ-men, cisimsel varlığı dışında diğerleri ile paylaştığı hiçbir şeyi olmayan birey, bu kadar yabancı olduğu bir toplumda, Ibni Bacce için, zaten ‘yalnız’dır. Ona göre böyle bir durumda elde edilebilecek tek mutluluk, kendisini toplumdan ayırmış olan bireyin, yani mütevahhidin mutluluğu; bu şehirlerde mümkün olan tek doğru yönetim de, mütevahhidin yönetimi olacaktır. Çünkü, *nevâbit*, hakimler ve hekimlerin, yalnızca mükemmel olmayan devlette mevcut olmasını, bu devletin en ayırdedici özelliği olarak belirleyen Ibni Bacce’ye göre, mütevahhidin yö-netiminde söz konusu olan, “ruh hekimliği”dir. Tıpkı, bozuk şehirlerdeki en muteber sanatlardan, beden hekimliğinin, bire-yin sağlıklı olmak için, ne yapması gerektiğini söylemesi ya da toplumsal ilişkiler hekimliği olan hukukun, bireyler arası iliş-kileri düzenlemesi gibi, ruh hekimliği olan mütevahhidin yö-netimi de, bireyin, kendi doğal mükemmelliğine ulaşabilmesi için gerçekleştirmesi gereken eylemleri düzenleyecektir. Bu durumda, mükemmel olmayan devletler söz konusu olduğun-da, mütevahhidin yönetimi, tek adil yönetim olacaktır. Ve onun ilk görevi, bireyin, “eğer sahip değilse, mutluluğa nasıl ulaşacağını ya da mutluluğa ulaşmasını engelleyen koşullar-dan nasıl kurtulacağını”²³⁹ göstermektir. Ibni Bacce’ye göre, bozuk şehirlerden birinde yaşamasına rağmen mutluluğu elde

238 Ibn Bajjah, *Agc.*, s.43.

239 Aynı yer(43-44).

edebilen bireyin, bu şehirlerde kalarak mutluluğunu koruması mümkün değildir. Çünkü, *insan erdemli şehrin bir parçasıysa, ancak o zaman, insanın eylemleri, şehrin amacına hizmet edebilir.* Çünkü ancak, o zaman, bireyin amacı ile şehrin amacı aynı olacaktır. Bozuk şehirlerde yaşayan mütevahhidin amacı ise, içinde yaşadığı toplumun bozulmuş, *doğal olmayan* yapısından dolayı, şehrin amacından farklı olacaktır. Çünkü toplum *aslında*, İbni Bacce için, insanın mümkün en mükemmel varoluşunu gerçekleştirmesine hizmet etmesi gereken bir kurumdur. Bu nedenle mütevahhidin amacı, nihai olarak erdemli şehrin amacıdır. Bu noktada, daha fazla ertelemeden, İbni Bacce'de insanın doğasının nasıl tanımlandığını araştırmalıyız.

İbni Bacce, insanın amaçlarını, insanın, cisimsel, bireysel-tinsel ve evrensel-tinsel olmak üzere, *üç doğal formunu* ayırarak belirler.²⁴⁰ İnsanın özel-tinsel formu, doğası gereği insana ait olan, ortak duyu, imgelem ve hafızadan ibarettir. Evrensel-tinsel form ise, insanın, kendisi vasıtasıyla, akılsalların entellektüel algısına katıldığı akıldır. Bu akıl sayesinde ki insan hakiki mutluluğa ve ölümsüzlüğe ulaşabilir. Çünkü, insanın mutluluk durumu, onun, zorunlu varlıktan taşan son akıl olan ve ay-altı dünyası ve müstakil akıllar arasında bir köprü kuran Faal akılla teması ya da ittisalidir.²⁴¹ Böyle bir temas ise, tedrici olarak maddeden kurtulan insanî aklın, kazanılmış akıl seviyesinde elde ettiği insanî bir başarıdır. O halde, insanın gerçek amacı akılsaldır. İnsanın nihai amacını, dolayısıyla nihai mutluluğunu 'Faal akılla ittisal' olarak belirleyen İbni Bacce'nin 'İnsanın doğası nedir' sorusuna cevabı, bu durumda, hiç kuşkusuz 'akıl' olacaktır. Gerçekten de, Aristoteles gibi İbni Bacce de, insanın en yüce yetisini akıl olarak tanımlamaktadır. İnsanın ayırdedici tek özelliği olan aklın gerçekleştirdiği en mükemmel edim ise temaşa edimidir. İşte mutluluk tam da maddeden bağımsız akılsallar dünyasının entellektüel temaşasından ibarettir. İnsanı bu en yüksek yetkinliğe götüren ey-

240 Age., s.75.

241 Bkz.A.g.e, s.107-109, 121.

lemeler ise iradi eylemler olmak zorundadır. Ancak, her entelektüalist gibi, İbni Bacce de, yalnızca düşüncüyü takip eden eylemlerin iradi olacağını, dolayısıyla, bilgi ve eylem arasındaki doğru ilişkinin, iradi olarak, amaca götüren doğru eylemin seçilmesi olacağını düşünmektedir.²⁴² Böylece, İbni Bacce'nin, Gazali'nin akıl 'eleştirisini aşma girişimi, aslında, akla itibarını iade etmekle sonuçlanacaktır.²⁴³

Gelelim insanın toplumsal doğasına... İbni Bacce'nin de, Aristoteles'in, insanın doğası gereği toplumsal olduğu öncülünden hareket ettiğinden söz etmiştik. Bu, onun da, diğerleri gibi, toplumun kökenini, insanların 'doğal' ihtiyaçları ile açıklaması demektir. İbni Bacce'ye göre, doğal ihtiyaçları belirleyen, insanın sahip olduğu üç doğal formdur.

"Bazı insanlar, yalnızca kendi cisimsel formlarıyla ilgilidirler; bunlar değersizdir. Diğerleri, yalnızca kendi bireysel-tinsel formları ile meşguldürler; bunlar yüce gönüllü ve asil insanlardır."²⁴⁴

İnsanın felsefi doğasını içeren üçüncü doğal formla meşgul olanlar ise, İbni Bacce'ye göre, ne cisimsel, ne de bireysel-tin-

242 İbni Bacce'ye göre, bozulmuş devlet şekillerinde, bütün davranışlar, iradesiz ve insiyakidir. Bunların yurttaşları, iradi davranmazlar, bilakis, mesela, hayatın zaruretlerini tedarik etmek, zevk, şeref, ve zafer için hareket ederler. s.62-63.

243 Hakiki mutluluğa, Tanrı ile mistik birliğe, dolayısıyla moral mükemmelliğe ulaşmada, yalnızca akıl yetilerinin yeterli olamayacağını, ileri sürerek tanrısal bir ışığa -'nur'a- başvuran ve iradeyi 'nedensiz seçme özgürlüğü' olarak tanımlayan Gazali'ye karşı İbni Bacce, moral yaşamın amacını, ruhun akılsal kısmının, cisimsel (hayvani) kısım üzerindeki zaferi olarak tanımlayarak ve iradeyi de akla tabi kılarak, akli, yeniden, insanın en üstün yetisi ilan eder. Nitekim M.Chemli, onun *Tedbir el- Mütevalhid*'deki amacını şöyle özetlemektedir: "O, tamamen, akılsal yetilerin tedrici gelişmesi ve bilim -tek kelimeyle felsefe- vasıtasıyla, insanın moral mükemmelliğe ve en yüce mutluluğa ulaşacağını göstermeye çalışır ". Bkz. M.Chemli, "The Moral Philosophy of Ibn Bajjah (Aveinpace) as Expressed in his *Tadbir Al-Mutawahhid* or the Regime of Solitary", *Islamic Review & Arab Affairs*, V.58, Oc-Nov.1979, s.15-18, s.17; Ayrıca, D.Urvoy da, Gazalici 'aydınlanma' deneyimi ile ulaşılan mistik birlik nosyonunu, basit olarak, ortak-duyu, tahayyül ve hafızanın 'birlik'i olarak yorumlayarak karikatürize eden İbni Bacce için, 'aydınlanma'nın bir 'illuzyon' olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. *Ibn Rüşd* (Averroes), Tr. by O. Steward, Routledge, 1991, s.7-8.

244 İbn Bajjah, s.77.

sel formlara, *kendileri bakımından* değer vermeyen erdemli insanlardır. Görüldüğü gibi, insanın üç doğal formu, bir 'insanî varoluşlar' hiyerarşisinin üç farklı aşamasını teşkil etmektedir. Tıpkı, ruhun en yüksek aşamasının, aklın, diğerlerini içermesi gibi, insan ruhunun üç farklı kısmına tekabül eden bu üç farklı amacın en yüksek aşaması, yani evrensel-tinsel aşama da diğer iki aşamayı içerecektir. Doğal varoluş amacının en yüksek aşamasında insan, kendi moral ve entellektüel mükemmelliği ile tanışacaktır.

İnsanın üç doğal formundan çıkan bu üç doğal amaca, bütün insanlar, doğaları gereği zaten sahip olsalar da, İbni Bacc'e'ye göre, insanların çoğu, nihai ve asıl amaç olan entellektüel amaca sahip değildirler. Çünkü, yukarıdaki pasajda da ifade edildiği gibi, bazı insanlar tinsel formlarını ihmal /ya da yok/ ederek, yalnızca cisimsel formlarını önemserler; bazı insanlar ise cisimsel formlarını ihmal ederek, yalnızca tinsel formlarına değer verirler. Şimdi, İbni Bacc'e'ye göre, bireysel-tinsel amaçlar peşinde koşan biri, diğerine göre daha iyi bir noktada olmasına rağmen- her iki insan tipi de hakiki mutlulukla ilişkileri bakımından negatif bir noktada durmaktadır. Zira, tinsel varoluşun ihmal edilmesi, insanın, "insanî bir forma" sahip olsa da, hayvani bir amacın peşinden koşması demektir. Yine, cisimsel formunu bütünüyle ihmal eden biri de, İbni Bacc'e için, ömrünü kısaltmak yoluyla, 'doğasına aykırı davranan' biridir. Kuşkusuz, bu kişinin, yalnızca tinsel formlarının taleplerine itaat etmek için, cisimsel kısmını ihmal etmesi durumu başka bir kategoride değerlendirilecektir. O halde, İbni Bacc'e'ye göre insanın ideal varoluş durumu nasıl olmalıdır? Bu sorunun cevabını filozofun, bu üç insanî doğal formla ilişki tarzı belirleyecektir. Çünkü,

"cisimsel edimler, onun bir insan olarak var olmasını sağlar; bireysel-tinsel edimler, onu daha asil kılar; ve entellektüel edimler de onu, ilahi ve erdemli kılar. *Bilgiliğe sahip olan insan, bu nedenle, zorunlu olarak, ilahi ve erdemli insandır.* O, her insan sınıfıyla, onları nitele-

yen en iyi ifadeleri paylaşır. Fakat o, eylemlerin en asilini ve en yücesini gerçekleştiren biri olarak 'tek başına' durur."²⁴⁵

Görüldüğü gibi, İbni Bacce için , hakiki insanî varoluş durumu, filozofunkidir. İşte, toplumun hakiki doğal durumu da budur. O halde toplum, insanın entellektüel yetilerini geliştirmesine, hakiki varoluş durumunu gerçekleştirmesine, böylelikle de doğal mükemmelliğini ve mutluluğunu elde etmesine hizmet etmelidir. Çünkü, yurttaşlarının bütün kanıları ve eylemleri doğru olan mükemmel bir devlet, bireyin mükemmelliğinin garantisi olacaktır. Aksi takdirde, yani, devletin amaçlarının bireyinkine ters düştüğü durumda,²⁴⁶ birey, kendi ideal doğasını koruyabilmek için, kendisini toplumdan ayırmak durumundadır. Çünkü, O. Leaman'ın da belirttiği gibi, aslında toplum ve en yüksek mükemmellik arasında doğru- dan ve zorunlu bir ilişkiyi kabul eden İbni Bacce'nin -ne de Farabi ve diğerlerinin- bu kabulünden, filozofun, toplumu içinde kaybolup gitmekten, toplumuna tabi olmaktan başka seçeneği olmadığı sonucu çıkmaz.²⁴⁷ Nitekim, mesela İbni Rüşd,

"bu (mükemmel olmayan) devletlerde kazara gerçek bir filozof yetişecek olursa, o filozof vahşi hayvanlar arasında yetişmiş bir adam konumundadır. Doğrusu o, bu hayvanlara kötü davranmak durumunda değildir, ancak içinden de bu vahşi hayvanların, kendisine karşı gelmeyeceklerinden emin değildir. Bu yüzden tecridi deneyecek ve tek başına bir hayat yaşayacaktır. (Böylelikle de)

245 A.g.e., s.79.

246 İbni Bacce'ye göre böyle bir durum yalnızca mükemmel olmayan toplumlar- da mevcut olabilir. Çünkü, erdemli toplum veya devlet, zaten, ideal insanî doğanın gerçekleştirilmesine hizmet eden hakiki kanıları ve doğru eylemleri benimsemiş olacağından, "açıktır ki, orada, onun yurttaşlarının kanılarından farklı olarak ortaya çıkan her kanı, salte; onda geleneksel olarak icra edilen eylemlerden farklı olarak ortaya çıkan her eylem yanlış olacaktır ".Bkz. Age., s.42.

247 O.Leaman, a.g.e., s.180.

sadece bu ideal devlette elde edebileceği *en yüksek yetkinlikten* yoksun kalacaktır.”²⁴⁸

derken, önermemekle birlikte, mütevahhidin yaşamının, meşruluğunu da teslim etmektedir. Ayrıca, bir toplumun varlığından bile habersiz olarak, kendi bireysel mükemmelliğini ve mutluluğunu elde etmiş olan İbni Tufeyl’in filozofu Hayy İbni Yakzan’ın da, toplumla, üstelik de kendisiyle aynı hakikati ama sembolik olarak paylaşan bir toplumla, kendi entellektüel serüvenini paylaşma umuduyla girdiği ilişkinin, onu, bu kez iradi olarak toplumun uzağında yaşama kararı almak durumunda bıraktığını hatırlayalım.

İbni Bacce’ye göre, insanın ideal doğası, o halde, toplumun da ideal doğasını belirleyecektir. Dolayısıyla, nasıl ki, insanın yalnızca cisimsel veya yalnızca bireysel-tinsel amaçların peşinden koşması, onun *kendi insanî doğasına aykırı* ise, aynı şekilde, devletin ideal doğal amacından uzaklaşması da -ki bu amaç, insanın, hakiki mutluluk ve mükemmelliğe ulaşmasıdır-, onun *kendi doğal durumundan sapması* demektir.

“Mütevahhidin durumundan açıktır ki, o, ne amacı yalnızca cisimsel olanlarla, ne de amacı cisimsellikle karışmış tinsellik olanlarla birleşmelidir. Daha doğrusu o, *bilimlerin peşinden koşanlarla birleşmelidir.*”²⁴⁹

İbni Bacce’nin, erdemsiz bir toplumda yaşayan filozofa ilk önerisi, görüldüğü üzere, kendisi gibi olanlarla birleşmesidir. Ancak, onun da belirttiği gibi, bilimlerin peşinden koşan insanların mevcut olmadığı ya da azınlıkta olduğu bazı devletlerde, mütevahhid, mümkün olduğunca toplumdan uzak durmalıdır. Yani, toplumla hiçbir diyalog imkânı kalmadığında!.. Bu, onun, kendi doğasını koruyabilmesi için gereklidir.

“Bazı yaşam tarzlarında mütevahhid, mümkün olduğu kadar tamamen, insan toplumundan geri çekilmek zo-

248 İbni Rüşd, *Commentary on Plato’s ‘Republic’*, Tr. I.J.Rosenthal, Cambridge U. Pr., Cambridge, 1956, II, IV, 7-14.

249 İbn Bajjah, s.90.

runda kalır. O, gerektiği ölçüde ve zorunlu konularda olması hariç, insanlarla, biraraya gelmemelidir. Ya da, eğer mevcutsa, bilimlerin peşinden koşulan yaşam tarzlarına göç etmelidir. *Bu, siyaset biliminde ve doğal bilimde ifade edilen şeye karşıt değildir.*"²⁵⁰

Peki nedir bu iki bilimin söylediği? İnsanın doğası gereği siyasal olduğu ve izolasyonun kötü olduğu. İşte İbni Bacce'nin zihninde, bu iki postula, birbirleri ile çelişmeksizin, bir aynı sistemin bütünleyici iki parçasını oluşturacaktır. Böylece, yukarıda, İbni Bacce'nin mütevahhid öğretisini serimlemeye başlarken sorduğumuz "Doğası gereği siyasal olan insanın, mutluluk ve mükemmelliğinin, *paradoksal* olarak, onun, kendi doğasına aykırı davranmasına bağlandığını mı düşünmeliyiz?" sorusu, İbni Bacce'nin vereceği cevaba kavuşmuş olacaktır. O halde onun cevabına kulak verelim.

"İzolasyon (tecrit), yalnızca böyle olması sıfatıyla [özü bakımından] kötüdür. Ancak o, tıpkı pekçok doğal şeyde olduğu gibi, *ilineksel olarak iyi de olabilir.*"²⁵¹

İbni Bacce'ye göre, nasıl ki, söz gelimi afyon, özü bakımından öldürücü bir zehir olmasına rağmen, ilineksel olarak, bedenin hastalık durumlarında yararlı oluyorsa, aynı şekilde, bireyin toplum-dışı kalması da, bazı hallerde ilineksel olarak iyi olabilir. Çünkü, öldürücü bir zehirin, beden için yararlı olduğu istisnai durumlar, bedenin, kendi *doğal durumundan saptığı*, hastalık durumlarıdır. Oysa, bedenin doğal durumunda, temelde ve özselle olarak yararlı olan, yalnızca doğal besinlerdir. İbni Bacce'ye göre, bedenin, sağlık ve hastalık durumlarıyla ilişkisi, ruhun rejimlerle ilişkisi gibidir. Daha önce de mütevahhidin yönetiminin, bir tür 'ruh hekimliği' olduğundan söz etmiştik.

"Tıpkı sağlığın, hastalığa karşıt bir durum olduğuna inanılması ve hastalık durumu doğadan sapma oldu-

250 A.g.e., s.90-91.

251 A.g.e., s. 91.

ğundan, yalnızca sağlığın bedenin doğal durumu olması gibi, aynı şekilde, *erdemli yaşam tarzı da ruhun doğal durumudur ve geri kalan yaşam tarzlarına karşıt bir durumdur. Bu yaşam tarzları, ruh için doğal değildir.*"²⁵²

Şu anda, İbni Bacce'nin siyasal öğretisinin en kritik noktasında bulunuyoruz. Siyasal olanın yeniden tanımlandığı; siyasal olanla gayri-siyasal olan arasındaki, o, çok bilindik sınırların belirsizleştiği; doğası gereği siyasal olan bireyin, yine kendi doğasını koruyabilmek gibi bir ideal uğruna, siyasal kimliğinden vazgeçtiği bu noktada, toplumsuz bir siyaset felsefesinin, kendi tek kişilik oyununu sahnelediği 'aykırı' bir siyasal kavrayışın ilk -ve belki de tek- ifadesine tanık olmaktayız.²⁵³

Öncelikle, şunu ifade edelim ki, S. Pines, İbni Bacce'nin bu görüşünün, "yalnızca, insanın en yüksek amacının siyasal bir doğaya sahip olmadığı varsayımına dayanarak savunulabileceğini"²⁵⁴ söylerken, tamamen haklıdır. Zira biliyoruz ki, Farabi'de olduğu gibi, İbni Bacce'de de, siyasal yaşam, kendisi bakımından değil, yalnızca metafizik hakikatle ilişkisi bakımından değerlidir. Çünkü ona göre, konusu insanın hakiki mutluluğu olan siyaset, insanın bu nihai amaca ulaştığı noktada, artık kendisine ihtiyaç duyulmayan bir araçtır. Ancak, hemen not etmeliyiz ki, Farabi'de, tek bireyin, kendi mutluluk ve mükemmelliğini elde ettiği noktada sahne alan siyaset, İbni Bacce'ye göre, tam da bu noktada sahneden çekilip, yerini oyunun esas metafizik aktörüne terk etmelidir. Gerçi Farabi için de, insanın, Faal akıl ile birleşmesini, böylelikle moral mü-

252 A.g.e., s.91.

253 Kuşkusuz, İbni Bacce'nin, kendisini bu tek kişilik siyasal oyundan muaf tutuşu, dikkate şayandır. Murabıtlar yönetiminde vezir olarak önemli bir devlet görevini üstlenen İbni Bacce'nin, İslâm tarihçileri tarafından en çok vurgulanan özelliği, kişisel dünyevi hırsları yüzünden, kitap yazmaya yeterince zaman ayıramamasıdır. Ayrıca, zehirlenerek öldürülmüş olduğunu da hatırlarsak, İbni Bacce'nin, erdemsiz bir toplumda yaşayan filozofa önerdiği mütevahhidin yönetiminin ilk aktörü olmayı tercih etmemesi, sanırız, bir muammadır.

254 S.Pines, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam*, Vol.2, Eds. P.M.Holt-A.K.S. Lambton-B. Lewis, Cambridge U. Pr., Cambridge, 1970, s.816.

kemmelliğe ulaşmasını mümkün kılacak olan tek *doğal*, mükemmel rejim, erdemli rejimdir; ne var ki, ona göre, erdemli rejim tek *meşru*, dolayısıyla da tek *siyasal* rejim değildir. Çünkü Farabi, erdemli olmayan rejimlerde, retorik vasıtasıyla filozofun, toplumla; kesin bilginin kanaat zemininde tanımlanması yoluyla da, hakikatin, kanıyla diyalogunda ısrarlıdır. Yani o, siyasetten, ancak toplumun istisnasız bütün yurttaşlarının filozof olması koşulunda vazgeçecektir. Ancak, yine biliyoruz ki, Farabi *tek bir ideal toplumdan değil*, aynı hakikate ama farklı allegorilere sahip olan *ideal toplumlardan* söz etmektedir. Bu Farabi'nin kavrayışında siyasetin, ideal rejim tesis edilebildiğinde bile, asla sahneden çekilmemesi, hatta sahnenin bizzat kendisi haline gelmesi demektir. Zira, erdemli bir toplumda bile, insanlar, hâlâ, hakikate ulaşma kapasiteleri bakımından eşit değildirler. Bu durumda, diyebiliriz ki, Farabi'nin hakikat söyleminde filozof, insanın, basit fiziksel doğası ile özü bakımından gayri-siyasal olan en yüksek amacı arasında, ve hatta bu amaca ulaşıldığı noktada bile, insanların çoğu, çıplak hakikati, kendinde olduğu gibi kavrayamayacakları için, her zaman siyasal bir aynaya ihtiyaç duyacaktır.

İbni Bacce ise, bireyin kendisini, toplumdan ayırmasının, siyaset biliminde ifade edilen şeye karşıt olmadığını ileri sürerken, aslında bir bakıma toplumla siyaseti birbirinden ayırmaktadır. Çünkü, ona göre, erdemli olmayan devletler, insanın doğasına aykırıdır. Dolayısıyla, filozofa, siyasal toplumdan değil, amacı, insanın doğal mükemmelliğine ulaşmasını sağlamak olmadığı için doğaya aykırı ve bu nedenle de kötü olan toplumdan ayrılmasını öğütleyen İbni Bacce'ye göre, insanın doğası gereği siyasal oluşun anlamı da, onun evrensel-tinsel varlığının gereksinimlerini en mükemmel şekilde karşılamak için, tam da bu amaçla, bir topluma ihtiyaç duymasından ibaret olacaktır. Doğal olarak, insanın doğal mükemmelliğini amaç edinecek olan bu toplum, *tek erdemli*, *tek meşru*, ve ekle-yelim, *tek siyasal* toplumdur.

Tıpkı Farabi gibi, insanın fiziksel ve etik doğasını birbirinden ayıran İbni Bacce, *asıl olanın* etik ya da ideal doğa olduğu

ve bu asıl doğanın en mükemmel formunda, *tek ideal devlet* olan *Devlet*'in devletinde gerçekleştirileceği konusundaki ısrarı bakımından ondan ayrılmaktadır. Çünkü bu ısrar, onun, doğru, erdemli ve doğal sıfatları ile nitelendirilemeyen her tür insanî ve siyasal durumu *gayrı-doğal* ve dolayısıyla *gayrı-siyasal* ilan etmesine izin vermektedir. “Dolayısıyla” dedik; çünkü moral erdeme ulaşan insanların, böyle olmaları bakımından, üyesi olabilecekleri *tek* doğal toplum, tam da bu nedenle *tek* siyasal toplumdur.

Erdemli olmayan devletlerde yaşayan entellektüellerin mükemmelliklerinin, onların, artık ‘yabancı’ oldukları toplumlarından ayrılmasını gerektirdiğini söylemiştik. Şimdi, ‘yabancı’ kavramı, İbni Bacce için iki yönlüdür. Bir yandan, erdemsiz toplumlar, kendi doğalarına *yabancılaştırmış* insanların oluşturduğu toplumlardır. Diğer yandan da bu durum, kendi doğasını mükemmelleştirmeye çalışan mütevaahhidin, diğerlerinin bu, doğal duruma aykırı varoluşları nedeniyle, içinde yaşadığı topluma *yabancılaştırması* söz konusudur. İşte, insanın, kendi doğasına *yabancılaştırması* ile topluma *yabancılaştırması* arasındaki bu kritik tercih noktasına, İbni Bacce, toplumsal olanla siyasal olan arasındaki o alışılmadık ayrımı yerleştirmektedir. Aslında bu oldukça ince bir ayrımdır. İbni Bacce’nin mütevaahhid öğretisinin arka planına, *eidos* ve *eros* ayrımını yerleştiren, filozof bireyin, toplumun geri kalanından farklı olarak *eidos* alanında yaşadığına dikkat çeken H.Nasri’ye göre,

“insanın toplumsal doğası, onun bozuk ya da bozulmuş bir topluma katılmasını gerektirmez. Onun doğası, daha çok, iyi ve adil bir toplumu talep eder. Aksi takdirde, insan, *toplumsal doğasını reddederek değil, tersine, onu bütünlüğü içinde koruyarak*, toplumu terk eder.”²⁵⁵

Bir de şöyle düşünelim: Evet, insan doğası gereği siyasaldır; ama doğası gereği toplumsal değildir. Çünkü, demiştik ki, o, bir mütevaahhidin yaşam tarzını benimseyerek, toplumdan ba-

255 H.Nasri, “The ‘Mystic’ and Society According to Ibn Bajjah and Ibn Tufayl”, *International Philosophical Quarterly*, Vol.26, No.86, s.a.223-227, s.225.

ğimsız olarak da kendi doğasını mükemmelleştirebilmekte ve hakiki mutluluğa ulaşabilmektedir. Yine, demiştik ki, özü gereği kötü olan izolasyon, toplumun doğal olmaması durumunda, ilineksel olarak iyidir. Bu yüzden, eğer, toplumun amacı, insanın, entellektüel yetilerini geliştirmesi, hakiki varoluş durumunu, yani, evrensel-tinsel formunu gerçekleştirmesi, böylelikle de doğal mükemmelliğini ve mutluluğunu elde etmesi değilse; başka deyişle, toplumun ve bireyin amacı aynı olmadıkça, birey, kendi doğal amacını gerçekleştirmek adına toplumun dışında kalmayı tercih etmelidir. Çünkü zaten, onun siyasal varoluşunun nedeni, kendi doğal mükemmelliğine ulaşmayı istemesidir. Böylece, insanın doğasındaki siyasal ve akılsal amaçlar, birbiriyle uyum içindedir. Yani T.J. Boer'in ifadesiyle, "insanca ve akılsal bir yaşam için, insanın, zaman zaman toplumu terk etmesi gerekir".²⁵⁶ Peki, toplumun da, bireyin de amacı, söz gelimi, cisimsel amaçsa? İbni Bacce'ye göre bu soru sorulamaz bile! Çünkü, insanın *doğal amacı*, hakiki mutluluğu elde etmektir ve bu da, onun, kendisini evrensel hakikatle buluşturacak olan entellektüel yetilerini geliştirmesi, yani, aklını, kendinde olduğu gibi kavraması demektir. Naturalist kavrayışın İslâm dünyasındaki en önemli temsilcilerinden olan İbni Bacce'ye göre, "*bu amaç bizim doğamızda, bizim için tasarlanmıştır*".²⁵⁷ Bu ifadeden de açıktır ki, Farabi'den farklı olarak, İbni Bacce'de, insanlar doğaları gereği iyi ve yine doğaları gereği eşittirler. Bu durumda, H.Nasri'nin de belirttiği gibi, "hakiki doğal güdü, insanı iyi toplumu aramaya kışkırtacaktır".²⁵⁸ Hemen belirtelim ki, burada söz konusu olan, 'doğal'ın normatif anlamıdır. Ancak yukarıda gördük ki, yine de bu, bütün insanların, hakiki mutluluğa ulaşabileceği anlamına gelmemektedir. İbni Bacce'nin sorunu da zaten budur.

Şimdi, tekrar soralım: İbni Bacce'nin felsefi bilincine, gerçekten siyasal bir bilinç de eşlik etmekte midir? Mütevahhid,

256 T.J.Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Mat. Ltd., Ankara, 1960, s.128.

257 İbn Bajjah, a.g.e., s. 139.

258 Hani Nasri, a.g.m., s.225.

bütün erdemsizliği ve bütün doğa-dışılığı ile kendini dayatan mevcut siyasal alanı, kime terk edecektir? Acaba, Farabi'de olduğu gibi, dinler, erdemsiz toplumlarda, felsefeden boşalan bu, mevcut siyasal alanı doldurabilirler mi? Yani kısaca, İbni Bacce'de siyasal alan, dinin alanı mıdır? Bu sorular cevaplarıyla buluştuğunda, din-siyaset-felsefe üçlüsünün, İbni Bacce'nin söyleminde kazandığı yeni formu da serimlemiş olacağız.

O halde, bilgelik ve ilahilik arasında kurulan zorunlu ilişkiye, biraz daha yakından bakalım. İbni Bacce'ye göre, bilge insanın, tam da bu nedenle, aynı zamanda ilahi insan olduğundan, yukarıda söz edilmişti. Bu özdeşliğin nedeni, insanın Faal akılla teması sırasında, saf akılsal tözlerden biri haline gelmesidir. İbni Bacce'nin kendisinden dinleyelim.

“O, nihai amaca ulaştığı zaman -yani, *Metafizik*, *Ruh Üstüne* ve *Duyum ve Duyusallar Üstüne*'de zikredilen saf özsel akılları aklettiğinde [kavradığında]-, bu akıllardan biri haline gelir. Böylece o, hem en yüksek bireysel-tinsel nitelikten hem de ölümlü duyusal niteliklerden kurtulmuş olduğundan, onu, ilahi olarak adlandırmak doğru olur.”²⁵⁹

Çünkü, insanın, varoluşunun bu en mükemmel aşamasında elde ettiği bilgi, ilahi bir bilgidir; ve temaşa ettiği hakikat ilahi hakikattir. Dahası, insanın kendisi de, bu ilahiliğe katılmaktadır. Peki, insanî akılla Faal aklın birliği ya da insanın, varoluşunun en ideal formunda ilahi ve erdemli hale gelmesi, hangi yöntem veya yöntemler vasıtasıyla gerçekleşecektir ? Şimdiye dek söylenenlerden, İbni Bacce için *tek* cevabın, doğal veya felsefi yöntem olacağı düşünülebilir. Ancak bu cevap, doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira, o, insanın hakiki mutluluğu kendisi vasıtasıyla elde ettiği, başlıca iki yöntemden söz etmektedir: *Doğal yöntem* ve *ilahî yöntem*.²⁶⁰

Tahmin edilebileceği gibi, Faal akılla birleşmenin doğal yolu,

²⁵⁹ İbn Bajjah, s.79.

²⁶⁰ A.g.e., s.141.

insanın, kendi hakiki doğası gereği zaten sahip olduğu evrensel-tinsel amacın, yalnızca ve bütünüyle insanî bir düşünme süreci ile elde edilmesidir. Yani, yalnızca felsefi spekülasyon vasıtasıyla, insan, kavranılır dünyanın bir üyesi olabilir. İlahi yönleme gelince; bu yöntem, insan'ın nihai amacına ulaşabilmesi için, Tanrı'nın yardımını gerektirir. İbni Bacce'ye göre, Tanrı'nın, habercileri veya peygamberleri aracılığıyla insanlara gönderdiği bilgi, onlara, peşinden koşmaları gereken nihai amacın ne olduğu öğretir. Tanrı'nın en kıymetli hediyesi olan bu bilgi vasıtasıyla kendisine işaret edilen amaç, insanın, kendi özünün bilgisiyle, Tanrı'ya yaklaşmasından ibarettir. Bu ise, yine, insanın, akılsal (entellektüel) yetilerini harekete geçirerek, yalnızca akılsal edimle hakikatin bilgisini elde edebilmesi anlamına gelmektedir. İbni Bacce'ye göre, ilahi yöntemin, tanrısal bir ışık ya da sezgiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Zira, Tanrı, insanı, bilgiyi elde etmesini sağlayacak olan akılla donatmıştır. İlahi yolun da aslında, doğal, akılsal yolu teyid ettiğini ileri süren İbni Bacce, bu iddiasını, *Kur'an'a* giderek temellendirmektedir.²⁶¹

261 A.g.e., s.141; İbni Bacce'nin seçtiği ayetlerde, Tanrı, kendisine ancak bilimle, dolayısıyla akılla ulaşılabilirliğini teyid etmektedir. "Allah'ın kulları içinde, ondan korkanlar, yalnızca bilginlerdir (XXXV, 28)". "Bilimde derinleşmiş olanlar ise, 'Ona inandık, hepsi de rabbimizdendir' derler (III, 7)". İbni Bacce'nin, bu ikinci ayetin son cümlesine yer vermemiş oluşu ilginçtir. Zira ayet şu cümle ile bitmektedir: "*Bunları ancak, tam akıl sahibi olanlar düşünür ve anlar*". Bu ihmal, bize, seçilen ayetlerin, akıllı nakille destekleme kaygısının ötesinde, çok daha acil olan bir başka kaygının ifadesi olarak kullanılmış olabileceğini düşündürdü. Bu düşünceden hareketle ayetleri tekrar okuduğumuzda, gördük ki, her iki ayetin de asıl vurgusu, İbni Bacce'nin söyleminde filozof adını alan, bilim sahibi insanların *Allah'a iman* etmiş insanlar olmalarıdır. Yani, dememiz o ki, İbni Bacce, burada muhtemelen, filozoflarla ilgili yaygın bir kanının, özellikle Gazali tarafından ifade edilen, filozofların 'kafir' olduklarına ilişkin kanının, gerçeğe hiç de tekabül etmediğini, bizzat *Kur'an'a* başvurarak, göstermek istemiştir. Aslında bu girişim bile, onun, toplumun kanılarını ne kadar önemseydiğinin bir göstergesidir. Ancak, sanırsanız o, tıpkı hastasını tedavi ederken, onun ne istediğinden değil, neye ihtiyacı olduğundan hareket eden bir hekim gibi, doğal durumuna yabancılaşmış olan toplumun üyelerinin ne istediği ile ilgilenmez görünmeyi tercih etmektedir. Bunu, ileride ele alacağız. Şimdilik, İbni Bacce'de, toplumu muhatap almadan, topluma seslenen *hekim*-filozofun, İbni Rüşd'de, yerini, hüküm verme yetkisinden vazgeçmeksizin toplumu da dinleyen *hakim*-filozofa terk edeceğini söylemekle yetinelim.

O, Tanrı tarafından gönderilen bilginin, insanın, akli vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşabileceğine işaret ettiğini düşünmektedir. "Çünkü," demektedir, İbni Bacce

"akıl, Allah'ın en sevgili (aziz) yaratımıdır. Ona sahip olan insan da, aynı şekilde Allah'ın en sevgili yaratığı haline gelir. Bilgi, *tek başına*, insanı Allah'a götürür, ama cehalet, onu Allah'tan uzaklaştırır."²⁶²

Sonuç olarak, İbni Bacce'ye göre, vahiy de, insanlara akli bu-yurmaktadır. Onun öğrencisi olan İbni Rüşd de, ileride göreceğimiz gibi, aynı öncülden hareket edecektir. Ancak İbni Rüşd'ün söyleminde, bu öncül, onun siyasal pedagojisinin dinsel-felsefi temelini oluşturacaktır.

Açık olan şudur ki, İbni Bacce, vahyi, İlahi Yasa olarak değil, insana kendi özünü hatırlatan ilahi bir bilgi olarak yorumlamaktadır. Gerçi, o, Şeriatin, toplumsal yaşam için önemini teslim etmektedir; ama ona göre, Şeriatin asıl işlevi, tanrısal vahyin içerdiği hakiki bilgiyi emretmektir. Rosenthal'in de vurguladığı gibi, İbni Bacce,

"topluma kılavuz olacak, toplumsal ilişkileri düzenleyecek, insanın bu ve öteki dünyada, akılsal insanî varlık olarak, en yüksek amacına ulaşmasını sağlayacak, *ilahi bir yasaya* ihtiyaç duymaz."²⁶³

İbni Bacce'de peygamberin, Tanrı'nın yasasını, insanların kendisine göre yaşamaları gereken bir norm olarak sunan bir yasa-koyucu değil, hakiki bilgiye aracılık eden bir haberci olduğuna dikkat çeken Rosenthal için, o, Faal akılla Cebraill'i özdeşleştirerek vahyi rasyonalize eden ve istisnasız bütün insanların mutluluğunun ancak ilahi olarak vahyedilmiş yasa tarafından sağlanabileceğini düşünen diğer felâsifeden, bütünüyle farklı bir yerde durmaktadır.²⁶⁴ Rosenthal'in bu görüşü ile, daha önce, Farabi özelinde tartışmıştık. Ancak yine de, İbni Bac-

262 A.g.e., s.142.

263 Rosenthal, PTMI, s.162;.

264 A.g.e., s.164, 288.

ce'nin mütevahhid öğretisinin, Şeriatin filozofa dayattığı sınırların reddi olduğuna ilişkin yorumuna katılmakla birlikte, diğer İslâm filozofları ile ilgili olarak, Rosenthal'le tartışmamızın bitmediğini not etmemiz uygun olacaktır. Şimdi, İbni Bacce'nin felsefi sisteminde vahyin işlevi sorununa geri dönelim.

“Açıktır ki, İbni Bacce için, peygamber dinleri, teorik görüş açısından hiçbir değere sahip değildir. Onlar çoğunluğu etkiler. Hatta pratik etkinliğin bakış açısından bile, tek doğal yaşam tarzı, mükemmel devletinkidir.”²⁶⁵

Şimdi, gerçekten de, İbni Bacce için, epistemolojik açıdan vahyin sahip olduğu tek işlev, insanın en yüce yetisi olarak akla işaret etmesidir. Ona göre, Tanrı, insanı, hakiki mutluluğu kendisi vasıtasıyla elde edeceği akıl yetisi ile donatmıştır. Bu ise, insanın hakiki mutluluğa ulaşmak için, kendisine gereken tek şeye zaten sahip olması demektir ki, bunun zorunlu sonucu, siyasal yaşamla ilgili olarak, insanın yalnızca akli vasıtasıyla, *ilahi bir yasaya ihtiyaç olmaksızın*, mükemmel devleti tesis edebileceğidir. O halde, tıpkı Farabi'ninkinde olduğu gibi, İbni Bacce'nin mükemmel toplumu da, insanî bilgelikle oluşturulacak olan insanî yasalarla yönetilecektir. Dolayısıyla, akıl, İbni Bacce için, insanın en mükemmel varoluşunun, kendisi içinde elde edilebileceği mükemmel siyasal rejimin tek garantörüdür. Mütevahhidin yönetiminin, aslında, aklın yönetimini temsil ettiğini düşünürsek, gerçekten de, hakiki mutluluk için, doğru kanı ve bu kanının meşrulaştıracağı erdemli eylemlerin yeterli olduğu görülecektir. Dolayısıyla, ‘formel erdemler’ nihai mutluluğun elde edilmesinde hiçbir role sahip değildirler.²⁶⁶ İbni Bacce, ‘formel’ erdemlerle, hakiki mutlulukla *özel* olarak hiçbir ilişkisi olmamakla birlikte, hakiki mutluluğun, kendileri vasıtasıyla elde edileceği zannedilen erdemleri kastetmektedir. Bunlar, Nejjar'ın da belirttiği gibi, muhtemelen dinsel erdemlerdir.²⁶⁷

265 L.V.Berman, “The Ideal State of the Philosophers...”, s.15.

266 bkz. İbn Bajjah, a.g.e., 77,79,91.

267 Nejjar. “Siyasa in Is.Pol.Phil., s.106.

Şimdi, biliyoruz ki, Farabi'nin siyasal felsefesinde din, nihai mutluluğun elde edilmesinde , hakikati kendinde olduğu şekilde kavrayamayan çoğunluğun hayal gücünde canlandırarak, toplumu semboller ve allegoriler yoluyla eğitebilme işlevine sahipti. Bu, felsefenin, epistemolojik değeri olmamakla birlikte, pedagojik açıdan yararlı olduğu düşünülen dine, dolayısıyla dinsel erdemlere, kendisinin altında ama yine de meşru bir yer vermesi anlamına gelmekteydi. Hatta, Farabi için siyaset de bir tür felsefi din olarak kavranılabiliirdi. Ona göre, felsefe ve din arasındaki en önemli fark, ilkinin akla hitap eden kanıtlama yöntemi ile, ikincisinin ise kalbe hitap eden ikna yöntemi ile, yani retorik ile çalışmasıydı. Bu hatırlatmaları, yaptık; çünkü İbni Bacce için, genel olarak, kanıtlamayı değil iknayı amaçlayan dinin ve bir ikna yöntemi olan retoriğin filozofun toplumu ile iletişimde ya da doğaya aykırı olan toplumun, hakiki doğasını keşfetmesinde, kanıtlamaya göre daha aşağı bir formda olsa bile, herhangi bir işlevi olup olmadığını soracağız.

Bir kere, İbni Bacce'ye göre, insanların kendi doğalarına aykırı davrandıkları ve dolayısıyla, toplumun, insanın hakiki amacına hizmet etmediği yerde, yani, onun kendi ifadesiyle, *"hikmetin olmadığı yerde, retorik, batıl ve abes olacaktır"*.²⁶⁸ Aslında, Farabi'nin de düşüncesi budur. Şu farkla ki, retoriğin konusunun, felsefi hakikat olması gerektiği konusunda İbni Bacce'yle anlaşılan Farabi, ondan farklı olarak, -belki de, filozofun mevcudiyetinin, bir bakıma hikmetin de mevcudiyeti olduğuna dair, ifade edilmemiş bir öncülden hareketle- erdemli olmayan toplumlarda da retoriğin işlevsel olabileceğine işaret etmektedir. Ancak, daha önce de değindiğimiz gibi, retorik, asıl, İbni Rüşd'ün din ve felsefeyi uzlaştıran felsefi söyleminde taçlanacaktır. İbni Bacce içinse, retorik, ancak, doğal, erdemli toplumda bir işleve sahip olabilir. Ama, böyle bir toplumun üyelerinin de zaten retoriğe ihtiyacı olmayacağını söyleyebiliriz. D.Urvoy, İbni Bacce'nin retorikle ilgili bu tavrının, "hatayı teşhir etme" arzusuyla hareket eden bir teknikerin tavrına

268 İbn Bajjah, a.g.e., s.136.

benzediğine dikkat çekmektedir.²⁶⁹ Bunun nedeni, ona göre, İbni Bacce'nin Aristoteles mantığına aşırı sadakati ve aynı zamanda da filozofu kültürel çatıdan izole etmesidir. Bu durumda diyebiliriz ki, kendisinden önce Farabi ve İbni Sina'nın ve kendisinden sonra da İbni Rüşd'ün, filozofu, erdemli olmayan toplumlarda kalması yönünde "ikna" etmeye çalışmaları, İbni Bacce için anlamsızdır. Filozofa, zorunlu haller dışında -yani, onun kendi fiziksel varlığının devamı için zorunlu olmadıkça, toplumdan uzak durmasını öğütlemesi de zaten, İbni Bacce'nin bu yaklaşımını özetlemektedir. Bireyin fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için topluma olan ihtiyacı teslim etmesine rağmen, İbni Bacce, siyasal öğretisinde, varolan koşullara teslim olmamayı tercih etmiştir. Tek başına, bu öğreti, filozofun mütevahhid olmak zorunda kaldığı, dolayısıyla felsefenin olmadığı bir toplumda, retorikğin neden hiçbir işleve sahip olmayacağını açıklamaktadır. O halde, şimdi, İbni Bacce'nin mütevahhid öğretisinin, siyasal yaşamın düzenlenmesini, dinin yetki alanına bırakmak anlamına gelip gelmediğini düşünelim.

Şimdi, biliyoruz ki, İbni Bacce için de, nihai amaç olan akılların birliğini gerçekleştirmek için siyasal toplum şarttır. Ancak, eğer bu amacın, kendisi vasıtasıyla gerçekleştirileceği erdemli toplum mevcut değilse, tek doğru yönetim, mütevahhidin yönetimidir. Daha bu iki cümle bile, siyasal yaşamın düzenlenmesinin, her koşulda felsefenin yetki alanında olacağına işaret etmektedir. İbni Bacce için felsefe, mümkünse toplumun, değilse bireyin yönetimi üzerinde hak iddia edebilecek yetkinliğe -yani hakikate- sahip tek etkinliktir; ve bu konudaki -doğası gereği sahip olduğu- yetkisini, başka hiçbir insanî veya ilahi disiplinle paylaşmaz. Erdemli olmayan toplumlarda ise, yönetimin formunu, görünüşte siyasal olmakla birlikte insanın siyasal varoluşunun doğal amacına aykırı olan, ve bu nedenle de gayrı-iradi, gayrı-meşru, gayrı-siyasi ve nihayet gayrı-felsefi olan 'amaçlar' belirlemektedir.

Daha önce, Farabi ile ilgili yorumları bağlamında, İslâm fi-

269 D.Urvoy, *İbn Rüşd*, s.93.

lozollarının siyasal kavrayışlarına ilişkin olarak kendisiyle tartıştığımız Rosenthal'in, İbni Bacce'yi, diğerlerinden ayrı bir kategoride değerlendirdiğinden söz etmiştik. İbni Bacce için, mutluluk araştırmasının, devlet ve toplum karşısında önceliğe sahip olmasını, onun, Şeriat karşısındaki "gözüpek" tavrı ile açıklayan Rosenthal'e göre, İbni Bacce, İslâm siyasal felsefe geleneğindeki bireyci bir kopuşu temsil etmektedir. Rosenthal, insanın siyasal bir varlık olduğu öncülünden hareket eden Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd için bireyin, siyasal bir toplumda yaşamasının zorunlu olduğuna dikkat çekerek, insanın bireysel mutluluğunun toplum-dışı doğasını vurgulayan İbni Bacce'nin bireyci söyleminin altını çizer.²⁷⁰ Diğerlerine göre, insanın devletin bir parçası oluşu, onun insanlığının hakiki özüdür. Bu yüzden de, hakiki mutluluğa ulaşabilmek için, onun, toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmesi zorunludur. Oysa, gördüğümüz gibi, İbni Bacce, erdemsiz bir toplumda yaşamak zorunda kalan filozofu, siyasal ve dinsel yükümlülüklerden muaf tutmaktadır.

Şimdi, bu yorum, İbni Bacce'nin, bireyin hakiki mutluluğu elde edebilmesi için devletin zorunlu olmadığına dair ifadesine dayanmaktadır. Bu ifade ile ilgili tartışmamızı daha önce yapmıştık. Şimdi ise, insanın siyasal varlığının anlamına ilişkin geleneksel kavrayıştan hareket eden Rosenthal'in, İbni Bacce'yi oturttuğu tahtın gayri-siyasal oluşuyla ilgiliyiz. Rosenthal'in, bir bakıma haklı olduğunu teslim edelim. Zira, siyaset, daha önce ve hatta daha sonra hiçbir filozofun söyleminde, bu denli toplumdan bağımsız, bu denli spekülatif ve bu denli 'yok' sayılmamıştır. Siyasal olan, doğası gereği toplumsal da olandır. Çünkü, siyaset, biri ve diğeri arasında kamusal bir ilişkinin varlığını gerektirir. Bu nedenle de, bir devlet olsun ya da olmasın,²⁷¹ bir toplumun mevcut olduğu her yerde, siyaset de mevcut olacaktır. Geleneksel bakış açısının bize sunduğu bu 'genel doğrular', İbni Bacce'nin mütevahhidi ile tanışır tanışmaz, onu

270 Rosenthal, *PTMI*, s.158.

271 Siyasal bir ilişkinin devlet dolayımından geçmesinin zorunlu olmadığını söylemek istiyoruz.

gayrı-siyasi ilan etmemizi buyurmaktadır. Ancak, bir ikinci im-kân daha vardır. Daha önce de kendisine işaret ettiğimiz bu im-kân, İbni Bacce'nin öğretisini gayrı-siyasal ilan etmeden önce, onun, erdemsiz toplumları neden ötürü gayrı-meşru ve gayrı-siyasal ilan ettiğini sorgulamaktır. Bu sorgulamayı daha önce yaptığımız için, şu anda yalnızca elde ettiğimiz sonuçların, ne ölçüde siyasal olduğunu tartışacağız.

Demiştik ki, insanın doğası gereği siyasal oluşunun anlamı, İbni Bacce'ye göre, insanın, *kendi doğal amacına ulaşabilmek için*, toplumsal bir organizasyona ihtiyacı olmasıdır. Bu, siyasal bilimcilerin de itiraz etmeyecekleri bir öncüdür. Ancak, İbni Bacce, insanın doğal varoluş amacının, *hakikatin bilgisi* olduğunu söylediğinde, siyasal bilimciler, bunu onaylamayacaktır. Bu ikinci öncül, yalnızca siyasal filozofların ve siyasal teologların onayını alabilecektir. Söz konusu amacın, yalnızca *insanî-entellektüel erdemle* elde edilebileceği ifade edildiğinde ise, siyasal teologlar, kendi İlâhi Yasalarına çekilerek, İbni Bacce'yi siyasal filozoflarla başbaşa bırakacaktır. Şimdi, Rosenthal'in iddiasına göre, *toplumdan bağımsız olarak* da, nihai amacın elde edilebileceğini söyler söylemez, İbni Bacce'nin, siyasal sıfatı ile nitelendirilen hiçbir grupla ilişkisi kalmayacaktır. Zira bu sonuncu ifade, nihai amacın kendisi kadar, bu amaca hizmet eden aracın da gayrı-siyasal olduğunu ilan etmektedir.

Şimdi, siyasal olmayan bir hakikatin bilgisine adanmış, dola-yısıyla otonomisini yitirmiş bir siyasal alanın, ne kadar siyasal olabileceğine ilişkin kuşku ve sorularımızı çalışmamızın son bölümüne erteleyerek, diyebiliriz ki, söz gelimi, Farabi'nin siyasal felsefesi ne kadar siyasalsa, İbni Bacce'nin mütevahhid öğretisi de o kadar siyasaldır. Çünkü, her ikisi de, siyasal öğretilerinde 'olan'a değil, 'olması gereken'e yönelmişler ve olması gerekeni de insanın toplumsal değil, bilakis metafizik yaşamında aramışlardır. Her ikisinde de siyaset ve ahlak nihai amaç bakımından özdeştir -tek farkla ki, siyaset, nihai amacın toplumsal, ahlak ise bireysel formudur-. Öğretilerindeki ayrıntılar bir yana, bu iki filozofun, ayrıldıkları en belirgin nokta, birinin toplum konusundaki ısrarına , diğ erinin eşlik etmemesidir. Pe-

ki, kabul edilen öncüller bakımından, bu nokta gerçekten de siyasal olanla olmayanın su yüzüne çıktığı bir nokta mıdır? Eğer öyleyse, siyasetin ahlakla özdeş olmasının anlamı nedir?

Bir kere, hem Farabi, hem de İbni Bacce için şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, her iki filozof da veri olan toplumsal-siyasal gerçekliğe ilişkin kavrayışları bakımından, kendi tarzlarında olmakla birlikte, son derece gerçekçi bir bakışa sahiptir. “Gerçekçi”; çünkü, mevcut siyasal rejimlerin, onların kendi siyasal söylemlerini reddedeceğinin, filozofça bir yaşamı hazmedemeyeceğinin farkındadırlar. “Kendi tarzlarında”; çünkü, Farabi, filozofu, metafizik dünyadan, bu duyusal-siyasal dünyaya indirerek, siyasetin hâlâ metafizik adımlı ama verili siyasal gerçeğe daha uygun formlarını sunmayı *tercih* ederken; İbni Bacce, siyasal öğretisini, varolan koşullara uydurmaktansa, filozofu toplumdan ayırmayı *tercih* etmiştir. O. Leaman da, “insanın siyasal bir hayvan olduğunu söylemenin, onun devlette her zaman bir rol oynaması gerektiği” anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmekte ve filozofun topluma katılma yükümlülüğünün, toplumun yapısına bağlı olmasının son derece gerçekçi olduğunu söylemektedir.²⁷² Siyaset ile ahlakın özdeşliği varsa-yımı da, zaten, filozofa böyle bir imkân sunmaktadır. Zira, M. Fahri’nin ifadesi ile,

“siyasi birliğin ruhani maksatlarının fayda vermediği bir yerde, açıktır ki, apolitik bir hayat, ahlaken haklı gösterilebilecek tek meşru hayattır.”²⁷³

Bu durumda Farabi ve İbni Bacce arasındaki asıl fark, onların farklı misyonlara sahip olmaları nedeniyle, siyaseti *farklı açılardan* değerlendirmiş olmalarıdır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, toplumsal bir misyonla hareket eden Farabi’nin öğretisi *siyasal felsefenin*; felsefi bir misyonla hareket eden İbni Bacce’nin öğretisi ise, deyim yerindeyse, “*felsefi siyasetin*” ifadesi olmuştur.

Felsefi olmayan bir siyasal yaşamın gayrı-meşru olacağı ön-

272 Leaman, a.g.e., s.181.

273 M.Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turan, İklim Yay., İstanbul, 1987, s.209.

cülünden hareketle, filozof bireyi, tek gerçek siyasal ve meşru yaşam tesis edilinceye kadar, toplumdan uzaklaşmaya davet eden bir 'felsefi siyaset' öğretisi olarak, İbni Bacce'nin öğretisinin açtığı bu yeni kapıdan girerken, siyaset sorunu ile ilgili olarak yeni bir soruyu da yanımıza katmış bulunuyoruz. Her toplumsal yaşam, yalnızca böyle olmak sıfatıyla, siyasal mıdır? Ya da, devletin meşruluğunun kaynağı nedir? Bu soruya İbni Bacce'nin verdiği cevabı artık biliyoruz. Ancak, biz, araştırmamızın bundan sonraki kısmında, onun cevabından çok, sorunun kendisini göz önünde bulunduracağız. Çünkü, sanırsanız, onun mütevahhid öğretisinin, İslâm siyasal düşüncesine en önemli katkısı, bu soruyu sorabilmemize imkân veriyor olmasıdır.

İnsani Bilgeliğin 'Yasal' Statüsü: İbni Rüşd

Felsefe-din çatışmasını -konusu bakımından (hakiki mutluluk) felsefeyle, yöntemi bakımından (retorik) da dinle ilişkilendirdiği- siyasetle aşmaya çalışan Farabi'nin siyasal öğretisi, söz konusu çatışmayı, bilgelik ve rıza arasındaki uzlaşım sorununa dönüştürdüğünde, filozofun sorunu, artık, 'devlet adamı' olmakla 'mütevahhid' olmak arasındaki bir seçimle ilgilidir. Ancak, seçilen kimlik hangisi olursa olsun, bütün mesele, hâlâ, çoğunluğun, "felsefi olarak cahil ve dinsel olarak fanatik olduğu bir dünyada"²⁷⁴ filozofa ve dolayısıyla felsefeye makul bir statü kazandırma düğümünün çözülmesidir. Bu düğümü çözmek üzere ortaya çıkan Farabi'nin filozofu, dini yedeğine alarak, kendisini *otorite* ilan ederken ("bildiklerinizi *onaylıyorum*"); İbni Bacce'nin mütevahhidi ise, dini kendi haline bırakarak, erdemsizlikler okyanusunun ortasındaki metafizik adanın ıssızlığında, kendi 'görmekli' yalnızlığına çekilmektedir ("bilinmesi gerekeni *zaten biliyorum*"). Esas olarak, felsefeye, dinsel değerler dünyasında saygın bir yer kazandırabilme amacını taşıyan her iki girişim de, talep edilen saygınlığın, dinin hak iddia ettiği alanlardan kotarılması nedeniyle, başarılı ola-

274 D.B.MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence Constitutional Theory*, Darf Publisers Ltd., London, 1985, s.250.

mamıştır. Her iki filozof tarafından sunulan görüşler ve benimsenen yaşam tarzlarının, hakikatin *biricik* ifadesi olduğunu iddia eden dinin yetki ve varlık alanlarını, felsefenin nüfusa geçirmekle, kendisinden saygınlık talep ettikleri bir ‘muhatabı’, daha en baştan bu konuda yetkisiz bıraktıklarını söylemek durumundayız. Kuramsal farklılıklarına rağmen, bir yandan, dinin, ancak felsefenin gözetiminde bir retorik veya bir poetik olarak varolmasına izin veren Farabi’nin; diğer yandan da, kurumlaşmış dine değil, yalnızca vahye varlık hakkı tanıyan İbni Bacce’nin, siyasal-teolojik problemle ilgili girişimleri, insanî bilgeliğin zaferiyle sonuçlanmıştır. Ancak, adeta Phyrus zaferi gibi, bu zafer de, kazananın kaybettiği bir zafer olarak, felsefenin göze girmesine değil, bilakis iyice gözden düşmesine neden olmuştur. Zaten inançsız olduklarından kuşku duyulan bir grup insanın, kendi -felsefe- meşguliyetlerini meşrulaştırabilmek için çıktıkları mahkemede, kendilerini savunmak yerine, hakim, hükmünü kendisine dayandıracağı yasayı -İlahi Yasayı- sorgulamaya başlamaları ve de kendi etkinliklerini ‘seçkinlerin ayrıcalığı’ olarak sunmaları, aleyhte hükmün kesinleşmesine yol açmıştır. Hayır, kastettiğimiz, İslâm filozofunun, din ile diyalog kurma çabasında, zaten samimi olmadığı değildir. Kuşkusuz bu da savunulabilir bir iddiadır; ancak, biz hep göz ardı edilen başka bir ihtimali, filozofun bu sonucu öngörememiş olması ihtimalini değerlendirmenin, diğerine göre daha makul olduğunu düşünüyoruz.²⁷⁵

Peki, “filozofun bu sonucu öngörememiş olması” ile kastettiğimiz nedir? Aslında, bu, İslâm’ın kendisini akla hitap eden bir din olarak sunması ile ilgilidir. Biliyoruz ki, İslâm hukukçuları ve teologları, İslâm vahyinin, hem akılsal, hem de duygusal olarak reddedilemeyecek bir *yetkinliğe* sahip olduğu, bu nedenle de insan, evren ve Tanrı hakkında sorulabilecek bütün soruların cevabının, bizzat Tanrı tarafından zaten verildiği öncülünü baştacı ederek, akla, girmesi için hakikat kapılarını açmaktadır. İslâm’ın bilimsel araştırmayı teşvik ettiğine ilişkin

275 Zira, ilk iddia, filozofların zaten samimi olmadıkları bir mücadeleye, kaybetmeyi garantileyecek bir söylemle girmelerinin nedenini açıklayamamaktadır.

yaygın islamî görüşü anlatmayı, bu görüşün günümüz temsilcilerinden Mehmet Aydın'a bırakalım:

“*Kur'an*, insanın kendi öz varlığına, beşeri çevresine ve tabiatla olup bitenlere bakmasını, onların üzerinde düşünmesini, onları anlamasını ve daha sonra dersler ve ibretler alarak kendi hayatına bir mana ve düzen vermesini, o kadar sık ve ısrarlı bir şekilde talep eder ki, bu taleple ilgili herhangi bir ayeti burada iktibas etmek gereksiz olur.”²⁷⁶

Amacımız yalnızca, Ortaçağ İslâm dünyasında filozofun karşı karşıya olduğu tabloda, dinin, akılla içiçe resmedildiğini vurgulamak olduğu için, burada, İslâm'ın akılsal olup olmadığını tartışmayacağız. Ancak, açıktır ki, akla dayalı bir bilimin temsilcisi olan filozof için, bu tabloda sunulan akıl kavrayışı, onun kendi etkinliğini meşrulaştırabileceği en uygun ‘dinsel’ zemini hazırlamaktadır. Akılsal olduğunu iddia eden bir etkinlikle, onun *diyaloga* izin veren tek düsturu olan akıl zemininde bir uzlaşım aramak, filozofun tek alternatifi durumundadır. Nitekim o da bunu yapmıştır. İşte vahiy ve akıl arasındaki uzlaşımı arayan, daha doğrusu, bu uzlaşımın zaten mevcut olduğu öncülünden -ki bu dinin de öncülüydü- hareket eden filozofun ‘öngörüsüzlüğünün’ nedeni olsa olsa budur. Zira, bir yandan, akılsal öğeler taşısa bile, bir dinin akılla temellendirilemeyeceği olgusu,²⁷⁷ diğer yandansa, İslâm ulemasının akla ilişkin kavrayışının, filozofunkinden farklı oluşu, filozofun savunmasını hükümsüz kılmaktadır. Şimdi yapılması gereken, akli, vahiyle temellendirmektir. Yani filozof, soruyu bu kez kendine ve şöyle sormalıdır: “*Şeriatin, felsefe karşısındaki tavrı nedir? Yani Şeriat, felsefeyi, yasaklar mı; yoksa ona izin mi verir; ya da onu -bir nasihat tarzında veya ödev olarak- buyurur mu?*”

276 M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.280-281.

277 Özel olarak incelediğimiz Farabi de, İbni Bacce de, şeriat tarafından savunulan vahyin akılsallığı iddiasını, felsefenin lehine getirilebilecek en önemli ve hatta belki de tek kanıt olarak düşünmüş ve bu kanıttan hareketle kendi savunmalarını geliştirmişlerdir. Ancak, her iki filozof da, felsefeyi, dinin akılla sallaştırılması, ya da dinin akılla temellendirilmesi olarak savunmuşlardır.

İşte, felsefenin meşruluğunu kanıtlamak için sorulması gereken sorular bunlardı ve ilk kez on ikinci yüzyılda, Kurtuba'lı İbni Rüşd tarafından sorulacaklardı. Bunun anlamı, felsefenin meşruluğunun, bu kez felsefe etkinliğinin bizzat kendisinde değil, kendisi dışında bir yerde, vahiyde aranması demekti. İlk bakışta felsefenin aleyhineymiş gibi görünen bu sorgulama, kendisine eşlik edenin felsefi bilinç olması nedeniyle, pratik olarak değilse²⁷⁸ bile, teorik olarak, felsefenin lehine sonuçlandırmıştır. Çünkü, İbni Rüşd'ün öğretisini ayrıntılandırıdığımızda görüleceği gibi, felsefe, Şeriatin otoritesini kabul ederek girdiği bu sorgulama sürecini, kendi otonomisini ilan ederek tamamlamıştır. Üstelik yalnızca felsefe değil, din de bu sorgulamadan, meşruluğu ve otonomisi teyid edilmiş olarak çıkmıştır. Bu, felsefe ve dinin, birbirleriyle, nihayet gerçek bir diyalog kurabilmelerinin teorik koşullarının yerine gelmesi demektir.

İbni Rüşd'ün felsefi etkinliğe yasal (şer'i) bir zemin kazandırabilme girişimini, aynı amaca sahip olan önceki girişimlerden farklı kılan, yalnızca sorunun formüle edilmiş biçimi değildir. İbni Rüşd'ün girişiminde, -muhtemelen, sorunun bu 'doğru' formunu bile, kendisine borçlu olduğumuz- farklı ve yeni olan bir başka şey daha vardır: İbni Rüşd, bir *hukukçu*, bir *İslâm hukukçusu* olarak felsefeyi savunmuştur. Başka deyişle o, 'kadi' cübbesiyle sorduğu soruları, 'filozof' cübbesiyle cevaplamıştır. Bu, D. Urvoy'un da önemle vurguladığı gibi,²⁷⁹ gerçekten de yeni bir şeydir. Onun hukukçu kimliğinin, filozof kimliği ile nasıl örtüştüğünü, çalışmamız boyunca serimlemeye çalışacağız. Bu yüzden, şimdi, İbni Rüşd'ün çözümünü ayrıntılandırmadan önce, onun, genel olarak, içerik bakımından değil, kurgusu bakımından yeni olduğunu; İbni Rüşd'ün, deyim yerindeyse, felâsife korosunun son solisti olduğunu bir kez daha tekrarlayalım; tekrarlayalım ki, onun, 'Din-Felsefe Uzlaşımı' operasının, koroyla birlikte seslendirdiği partiyonlarını, tek başına seslendirdiklerinden ayırabilelim.

278 Çünkü, ne yazık ki, gerçek yankısını Hristiyan dünyasında bulan bu girişim, felsefenin İslâm dünyasındaki kaderini değiştirememiştir.

279 D.Urvoy, *İbn Rüşd*, s109.

Şimdi, İbni Rüşd'ün amacı, insanî bilgeliğin yasal statüsünü, İlahi Yasanın metninden çıkarsamak ve İlahi Yasa ve insanî belgelik arasındaki ilişkiyi belirlemektir. İbni Rüşd'ün sorunu, artık Farabi'ninki gibi, felsefenin üzerindeki, kuşku yaratan sis perdesini dağıtmak değildir. Çünkü, önce de değindiğimiz gibi, İbni Rüşd'ün yaşadığı XII.yüzyıla gelindiğinde, İslâm ortodoksisi adına Gazali, filozoflara yönelik en kapsamlı ve en sistemli eleştiri ve ithamlara çoktan imzasını atmış ve onların dinsizlik ve küfürle suçlanmalarının en felsefi ve en otoriter kahramanı (*huccetü'l-İslâm*) olmuştur. Gazali'nin, felsefe açısından oldukça trajik²⁸⁰ olan bu girişiminden sonra, artık, yapılması gereken, onun, filozofların üstüne örttüğü küfür perdesini kaldırmaktır. İbni Rüşd, bu amaçla kaleme aldığı eserlerden biri olan *Faslu'l-Makal*'de, din ve felsefe arasındaki, özellikle Gazali tarafından keskinleştirilen çatışmanın nedenleri ile ilgilidir; ve o, burada, F. E. Peters'in deyişiyle,

“Gazalici bir tekniği borç alır ve teologların felsefeye itirazlarını, onların kendi zemininde karşılar.”²⁸¹

İbni Rüşd'e göre, felsefi bilginin, vahyin ifşa ettiği hakikate aykırı olduğu iddiasının, vahyin bizzat kendisinden başka bir dayanağı yoktur. Ancak bu iddiayı ortaya atanların ve savunan-

280 “Trajik”; çünkü, Gazali'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler, bilindiği üzere, onun kendisinin de bir ‘filozof’ olarak felsefe tarihine kaydedilmesine yol açacak denli felsefidir. Bu bakımdan, onun eleştirilerinin, İslâm'da felsefenin sonunu hazırladığı şekilde yorumlara katılmadığımızı da not edelim. Bize göre Gazali, din ile felsefenin uyumu iddiasını reddederken, aslında tam da böyle bir uyumun koşullarını belirleyerek, ‘küfre düşmeden felsefe yapma’nın en yetkin örneklerinden birine imzasını atmıştır ve bu bakımdan da Hristiyan ortaçağında örneklerini bolca gördüğümüz teolog cübbeli filozof tipinin, İslâm dünyasındaki tek temsilcisi olmuştur. Nitekim, İbni Rüşd de, Gazali'nin “eş'arilerle eş'ari, sufilerle sufi, felsefecilerle filozof” olduğunu teslim etmekte ve filozoflara yönelik saldırıların, “kendini hikmete nisbet eden kimselerden gelmesini” trajik bulmaktadır [Bkz. *Faslu'l Makal*, Kahire, s.18, 27; *Felsefe-Din İlişkisi (Faslû'l-Makâl)*, Arapça asıyla birlikte, Çev. B. Karlıağa, İşaret Yay., İstanbul, 1992, s.98,115]. Notumuzu, F.E. Peters'in isabetli bir yorumuyla bitirelim: “Filozofları, onların kendi terimleri ile karşılayan bir savaş, felsefe karşıtlarının zafer kazanmayı umut edemeyecekleri bir zeminé çekilmiş demektir” (bkz. *Aristotle and the Arabs*, New York U. Pr., NY, 1968, s.230).

281 F.E. Peters, *a.g.e.*, s.219-220.

ların hemen tamamı da vahyin hakikatinin ne olduğu konusunda, muhatap alınmalarını gerektirecek bir ehliyeteye sahip değildirler. Zaten bilindiği üzere, İslâm'da öğretiyi belirleyecek bir kurum ya da özel olarak yetkilendirilmiş bir insan grubu da yoktur. Kendi kendilerini yetkilendirerek, bu görevi üstlenenler (kelamcılar ve Kur'an tefsircileri) de, ehil olmadıkları için, vahyin hakikatini yanlış te'vil ederek ve te'villerini, yine kendileri gibi te'vil ehli olmayan insanlara açıklayarak, mezhep savaşlarına ve felsefenin küfürle bir tutulmasına neden olmuşlardır. O halde, felsefenin statüsü, vahyi arkalarına alarak, onun tartışılmazlığını, kendi yargılarının tartışılmazlığı olarak ilan eden kelamcıların yargıları bakımından değil, vahyin bizzat kendisi bakımından belirlenmelidir. Ancak böylelikle ki, felsefenin, din olarak algılanan Şeriate aykırı olmadığı gösterilebilecektir.

Açıktır ki, 'varolanlara ilişkin akılsal bir araştırma' olarak felsefe tanımı, hele de aklın, varolanları incelerken, onları Allah'ın varlığının delili olarak inceleyeceği taahhüt ediliyorsa, ilahi metne aykırı değildir.²⁸² Çünkü, ilahi metin, zaten, insanları yaratılmış olanlara bakmaya (nazar), onlarda, Allah'ın varlığının delillerini görmeye davet eden ayetlerle doludur. İbni Rüşd, aklın, dolayısıyla felsefenin vahye aykırı olmadığını, bizzat Tanrı'nın sözleriyle, yani nakli delillerle kanıtlar. Bu kanıtlamanın gösterdiği şudur ki,

“Şeriat, insanları, varlıkları akılla incelemeye ve bunlar hakkında akılla bilgi edinmeye teşvik etmiştir.”²⁸³

282 Aslında bu tanım felsefi ruha da aykırı değildir. Çünkü, özellikle klasik geleneğin varlıkların doğasına ilişkin akılsal bir araştırma olarak felsefe tanımını göz önüne alırsak, felsefe, zaten hakikate ilişkin bir araştırma olmak durumundadır. Bizce, İbni Rüşd'ün tanımı da bu geleneğin felsefe kavrayışına denk düşmektedir. Tek fark, söz konusu hakikatin, adını İslâm dogmasından almasıdır. Bu felsefe açısından bir sorun yaratmayacaktır. Ama, din açısından, böyle bir adlandırma, felsefenin lehine bir delil işlemi görebilir.

283 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.2; İstanbul, 64 İbni Bacce'nin vahyin de aklı buyurduğuna ilişkin düşüncesi ile paralellikler taşıyan bu sözler, İbni Rüşd için, vahyin misyonunun, aklı teşvikle sınırlandırılması anlamına gelmemektedir. Çünkü birazdan göreceğimiz gibi, o, İbni Bacce'den farklı olarak, insanların, doğal kapasitelerinin farklı olduğu öncülünden hareket etmektedir. Sırf bu öncül bile, vahye duyulan ihtiyacı açıklamak için yeterlidir.

Görüldüğü gibi, M.Fahri'nin deyişiyile, "kelamcılarla filozoflar arasında fasılalarla sürüp giden diyalektik savaş,"²⁸⁴ filozofun, sonunda, aklın vahiyyle temellendirilmesi gibi son derece riskli ve bizce, bir o kadar da sürprizli bir yola girmesine yol açmıştır. 'Riskli'; çünkü böyle bir yolda, filozofu, teologdan ayırabilmek için başvurulabilecek en sağlam kriterlerden biri olan akıl, her türlü etkinliğinden önce, vahyin 'icazetini' almak zorundadır. Nitekim, İbni Rüşd'ün bu girişimi, söz gelimi Rosenthal için, felâsifenin, Şeriatın otoritesini kabul ederek, akli vahye tabi kıldığıının, Farabi ve İbni Sina'da bulunabileceğinden bile daha kesin ve açık bir delilini oluşturmaktadır. Rosenthal'e göre, İlahi Yasanın insana empoze ettiği rasyonel açıklamayı arama görevine sahip olan insan, böylece vahyin akli sınırlandırmasını da onaylamış olmaktadır. Rosenthal'in deyişiyile,

"bu sınırlama ile, Ortaçağ felsefesi, yasanın hükmü altında olduğu için, mutlak bağımsızlığını kaybeder ve dinsel felsefe haline gelir."²⁸⁵

'Bir o kadar da sürprizli' dedik; çünkü, özellikle de İbni Rüşd'ü takip ediyorsak, söz konusu olanın gerçekten bir sınırlama olup olmadığına ilişkin yukarıdaki gibi kesin bir yargıya varmakta aceleci olunmaması gerektiğini duyuran, gizli geçitlerle dolu bir yoldayız demektir. Buna bir de İbni Rüşd'ün Aristotelesçi ruhunu ve onun, din-felsefe telifi için seçtiği anahtar kavramın, gerek kendi önerdiği çözüm bakımından, gerekse, vahyin kendisi bakımından zengin yorum olanakları sunan *te'vil* (allegorik yorum) kavramı olduğunu eklersek, sürprizlere hazırlıklı olmak, kestirme yargılar vererek, yargımızı yanlışlayan örnekleri, filozofun tutarsızlığına atfetmekten ve "tutarlılığın nadir bulunan bir entellektüel erdem" olduğunu ifade ederek, bir Aristoteles ustasının tutarsızlıklarını, onun entellektüel eksikliğine yormaktan daha makul ve de da-

284 M.Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.221.

285 Rosenthal, *PTMI*, s.180.

ha adil görünmektedir.²⁸⁶ O halde, artık, İbni Rüşd'ün çözümünün, ayrıntılı bir sunumunu yapmanın zamanıdır diyelim ve onun, özellikle konumuz olan siyaset sorunu bağlamında, üzerinde durduğu zeminin adını koymaya çalışalım.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbni Rüşd'ün, din-felsefe telifi için seçtiği anahtar kavram, te'vil kavramıdır. Onun iddiası, *doğru te'vil edilen Şeriatle*, felsefenin arasında bir çatışmanın olmayacağıdır. İbni Rüşd'ün bu iddiayı savunabilmesini mümkün kılan iki temel dayanağı vardır -ki bu dayanakların ikisi de, tıpkı anahtar kavramın kendisi gibi, İslâm kaynaklıdır. İlk dayanak muhkem ve müteşabih ayetler arasındaki farktır;²⁸⁷ ikincisi ise, önce de belirttiğimiz gibi, İslâm'da öğretiyi belirleyecek bir otoritenin mevcut olmayışıdır.²⁸⁸ İbni Rüşd, işte bu iki noktadan hareketle, te'vilin zorunlu olduğunu ve te'vil yetkisinin de *Kur'an*'da zikredilen "ilimde derinleşmiş olanlar"la (*er-rasihun fi'l-ilm*) kastedilen, filozoflara ait olduğunu ileri sü-

286 Tahmin edilebileceği gibi Rosenthal'in yaklaşımından bahsediyoruz. O, diğerlerinden daha belirgin olarak müslüman olduğunu düşündüğü İbni Rüşd'ün, bu konuda her zaman açık ve tutarlı olmadığını reddetmemekle birlikte, onun tutarsızlıklarını, böyle bir entellektüel erdeme sahip olmaması ile açıklamaya çalışmaktadır [bkz., *Age*., s.177]. Elbette, bir Aristoteles ustasının, tutarsızlığa asla düşmeyeceği gibi bir iddianın peşine takılmış değiliz. Ancak, öyle görünüyor ki, Rosenthal'in açıklaması, insanı üç gözlü olarak resmeden bir ressamı, resim yapmayı bilmemekle itham etmekten farksızdır. Bu nedenle, biz, öncelikle, insanın üç gözlü resmedilişinin te'vil edilmesinden yanayız. Bütün yorum olanakları tükendiğinde, ancak o zaman ressamın resmetme kabiliyetini sorgulamanın geçerli bir nedene sahip olabileceğini düşünüyoruz.

287 *Kur'an*, III/7; "Kitabı sana indiren O'dur. Onun bazı ayetleri *muhkem* bazıları *müteşabih*dir. Ve onların gerçek anlamını, ancak Allah ve 'Ona inandık, hepsi de rabbimizdendir' diyen ilimde derinleşmiş olanlar bilir." Bu, ayetin İbni Rüşd tarafından anlaşılan şeklidir. Ayetin bir diğer yorumu da yukarıda, 260. dipnotumuzda zikrettiğimiz gibidir. Bu ikinci yorum, Selef ve Hanbeliler tarafından benimsenmiştir. (Bkz. dn.10, İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yyn., İstanbul, 1985).

288 Müteşabih ayetler sorunu, anımsınacağı gibi, ilk kelam mezheplerinin en çetin sorunlarından biri olarak, İslâm düşünce tarihine kaydını zaten yaptırmıştı. Bu türden anlamı açık olmayan ayetlerin ya literal anlamında kabul edilmeleri ya da te'vil edilmeleri yönündeki iki ana eğilimden hakımı olanı ikincisiydi. Öğretisel bir otorite olmayışına gelince, bu özellikle Sünni İslâm'a özgüdür. Zira, Şii İslâm'da, ümmetin tinsel ve zamansal lideri olan *imam*, ona yalmazlığını veren masumluluğu ile, bu hakkı devralmış durumdadır.

recektir. İlk iddia ile ilgili olarak din ve felsefe arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak ikinci iddiada kendisine dayanılan ayette sözü edilen ‘ilimde derinleşmiş olanlar’ın filozoflar olduğuna ilişkin yorum, filozofun, dinsel konulardaki otoritesini tesis etmeye yönelik olduğundan tehlikelidir. Çünkü İbni Rüşd, bu ‘muhkem’ yorumuyla, o zamana kadar, nakil ehli olan din adamlarının (mütekellim, müfessir, fâkih vb.) yetki alanına giren, anlamı açık olmayan ayetlerin allegorik yorumunu, akıl ehli olan filozofların yetki alanına dahil etmektedir. Ama, o, bir yandan da, filozofun da, aynı zamanda nakil ehli olduğunu, çünkü, vahiy ve akıl arasında gerçek bir çatışmanın mümkün olmadığını iddia ettiğinden, Şeriatın felsefi araştırmayı yasaklamadığı, bilakis teşvik ettiği bir kez kanıtlandığında, hele de bu kanıtlama, bir fâkih ya da bir kelamcının yapacağı tarzda, nakli delillerle yapılmışsa, bu öncülün zorunlu sonucu, te’vil yetkisinin filozofa devredilmesi olacaktır.

“Bu Şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevkeden araştırmaya (düşünmeye) davet ettiğine göre; biz Müslümanlar kesin olarak biliriz ki, kanıtlayıcı araştırma, Şeriatın getirmiş olduğuna aykırı (sonuçlara) götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez; aksine uygun olur ve ona tanıklık eder.”²⁸⁹

Bu noktada, Farabi ve İbni Bacce’nin girişimleri özelinde, ‘felsefe adına talep edilen saygınlığın, dinin hak iddia ettiği alanlardan kotarılması nedeniyle, her iki girişimin de başarılı olamadığına’ ilişkin yorumumuz hatırlatılarak, İbni Rüşd’ün çözümünün, bu bakımdan, diğerlerinininkiyle aynı kör noktada bulunduğu söylenebilir. Bu ilk bakışta haklı bir itirazdır. Ancak, konuyu ayrıntılandırıdıkça da görülebileceği gibi, İbni Rüşd’ün din- felsefe telifi, biri diğerine indirgenmiş iki alanın değil, konuları, yöntemleri ve yetkileri belirlenmiş iki otonom alanın telifidir; tıpkı, Aristoteles’in, siyaset ve ahlak arasında kurduğu özdeşlik ilişkisinin, Platon’unkinden farklı olarak,

289 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.8; İstanbul, s.75.

kendi farklı varlık alanlarına sahip iki alanın *erek* bakımından özdeşliği olması gibi... Böyle bir telif, söz konusu alanlar arasındaki özdeşliği, deyim yerindeyse, *var-saymamakta* ama *kur-maktadır*. O halde, şimdi İbni Rüşd'ü takip etmeye devam edelim. Çünkü, bu meseleyi tartışabilmek için, sunduğumuz veriler, henüz yeterli değildir.

Demiştik ki, İbni Rüşd'e göre, te'vil yalnızca, filozoflar tarafından yapılmalıdır. Ona göre bu, doğru bir te'vil için gereken yöntem, yalnızca filozofların sahip olmalarında temellenen metodolojik bir zorunluluktur. Çünkü İbni Rüşd'e göre, ilahi Şeriatin hak olduğuna ilişkin bilgiyi tasdik etme yöntemleri bakımından, insanlar aynı doğaya sahip değildirler.

“Onlardan kimisi, kesin kanıtlama yoluyla tasdik eder; kimisi, diğerinin kanıtlama ile tasdik ettiğini, diyalektik vasıtasıyla tasdik eder. Çünkü, onun kapasitesi bu kadardır. Kimisi de, retorik sözlerle tasdik eder.”²⁹⁰

Böylece İbni Rüşd, insanları, hakiki bilgiye ilişkin doğal kapasiteleri bakımından, bir hiyerarşinin basamaklarını teşkil eden üç farklı sınıfa ayırmaktadır. İnsanların çoğunluğu (avam), retorik ikna yöntemiyle inanırlar. Retorikle tatmin olmayan ama doğaları gereği, kesin kanıtlamaya da ulaşamayan bir grup insan, olumsal önermelerden oluşan diyalektik yöntemle inanır; bunlar kelamcılardır. Çok küçük bir azınlık ise kesin kanıtlama yöntemi vasıtasıyla hakiki bilgiyi elde eder -ki bunlar da, artık bilindiği gibi, filozoflardır. O halde İbni Rüşd'e soralım: Şeriat, bu üç yoldan hangisini önermektedir? Onun cevabı son derece nettir: Hepsini!

“Zira, Aziz Kitap (*Kur'an*) iyice düşünüldüğünde, onda herkes için mevcut olan üç yolun bulunduğu görülür. Bu yollar, insanların pek çoğunun ve seçkinlerin (hava) eğitilmesi için *ortak olan yollardır*.”²⁹¹

290 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.7; İstanbul, s.74.

291 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.25; İstanbul, s.112.

Şeriat, insanları, kesin kanıtlama, diyalektik ve retorik aracılığıyla, hakikati bilmeye davet etmektedir. Böylece her insan, kendi doğasına uygun olan yöntem hangisi ise onunla, vahyin ifşa ettiği bilgiye katılacaktır. İbni Rüşd'e göre, Tanrı, bütün insanlara, onların doğalarına uygun yöntemlerle seslendiğine göre, bu durumda, filozofun, anlamı teşbihlerle ve sembollerle gizlenmiş, örtülmüş olduğu için te'vil ettiği bilgilerin, hakikati kendinde olduğu şekliyle kavrayamayan, onu kavrayabilmek için tahayyül yetisinin, hakikatın duyuşsal varlıklardaki taklitleri vasıtasıyla ürettiği sembollere ihtiyaç duyan, bu nedenle de Tanrının kendilerine retorik yöntemle seslendiği avama açıklanmaması gerekecektir. Nitekim, İbni Rüşd, filozofların, te'villerini halka açıklamaktan kaçınmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

“Çünkü, halkın ilim sahibi olmaktan ilk maksadı sadece ameldir. Şu halde amel yönünden daha faydalı olan şey, halka daha münasıptır. İlim konusunda, ulema hakkında kasd olunan ilk şey, her iki husustur. Yani ilim ve ameldir.”²⁹²

Kesin kanıtlama ehli olmayanlar için -ki buna diyalektikçiler de dahildir- vahyin dogmaları ile ilgili te'vil, onların inançlarını sarsacağı ve böylece de imanlarını bozacağı için, küfürdür; bu nedenle, İbni Rüşd'e göre, te'vil ehli biri de, tevilini böyle birine açıklayacak olursa, onu küfre davet etmiş olur ki, küfre davet eden de kafirdir.²⁹³ Oysa, Şeriatın amacı, tam da, insanın küfre düşmesini engellemektir. Dolayısıyla, ister filozofun *sahih* (tam, sağlam) te'vili olsun, isterse diyalektikçinin *fâsîd* (eksik, bozuk) tevili, bunların halka açıklanması, Şeriatın amacına ve yapısına aykırı olacaktır. Çünkü,

“şüphe yok ki, hekimin bedeninin sıhhatine nisbeti, Şeriat koyucunun (şari) ruhun sıhhatine nisbeti gibidir.”²⁹⁴

292 İbni Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, çev.Süleyman Uludağ, Dergah Yy, 1985, 1st.,s.265.

293 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.18; İstanbul, s.97.

294 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.23; İstanbul, s.109.

İşte bu noktada, İbni Rüşd, Şeriatin vazgeçilmezliğinin altını çizmektedir. Şeriat, ruhun sıhhati için zorunludur. Bu pasajın devamında, ruhun sıhhati denilen şeyin, Tanrı'nın insanları, çeşitli yollarla kendisine yönelttiği 'takva' olduğu ifade edilmektedir. Burada İbni Rüşd, dinin felsefeye indirgenemezliğinin ötesinde bir şey söylemektedir: Din felsefeye zaten indirgenmemelidir.²⁹⁵ Burada biraz soluklanarak, bizi, asıl konumuz olan, siyaset sorunu bağlamında din-felsefe ilişkisi meselesine yaklaştıracak bazı noktaların altını çizelim.

Artık İbni Rüşd'ün, neden din yerine Şeriat kavramını seçtiğini ya da neden din-felsefe değil de *Şeriat-felsefe* ilişkisi üzerinde yoğunlaştığını anlayabiliriz. Çünkü o, Şeriatten, aynı anda ama farklı düzeylerde, hem dini hem de felsefeyi anlamaktadır. Ona göre, din ve felsefe, her ikisi de, Şeriatin integral kısımlarıdır. Dolayısıyla, felsefenin Şeriate aykırı olmadığı, bilakis, onun, kanıtlama yöntemini kullanabilme kapasitesindeki müminlere sunulan bir *takva* yolu olduğu bir kez kanıtlandığında, halkın *takva* yolu olan din ile felsefenin, bir aynı tanrısalılıkta bulunduğu da zaten kanıtlanmış olacaktır. İşte, İbni Rüşd'ün bu yaklaşımı, yani bir yandan dini, epistemolojik olarak -tıpkı Farabi gibi-, felsefenin altına yerleştirmekle birlikte, bir yandan da, -Farabi'den farklı olarak- din ve felsefeyi, her

295 Aslında, bu kanıtlamanın, din-felsefe telifinin uygun zeminini hazırlamak yanında, daha pratik bir başka amacı daha vardır. İbni Rüşd, filozofu kafir, felsefeyi de küfür olmakla itham eden diyalektik teologları, ama özel olarak da Gazali'yi hedefleyerek, asıl küfre düşenlerin filozoflar değil, tam da onların te'villerini halka açıklayan ve egzoterik anlamına iman etmeleri gerekirken yaptıkları yanlış te'villerle de hem halkı yanıltan ve hem de mezhep savaşlarına ve felsefe düşmanlığına yol açan kişiler olduğunu söyleyebilmenin mantıksal hazırlığını yapmaktadır. Çarpıcı olan, onun, te'vil konusunda Gazali ile aynı düşüncelerden ve aynı kanıtlardan hareket etmesidir. Gazali de, te'vilin yalnızca chil olan kişilerce yapılması ve halka asla açıklanmaması gerektiğini düşünmektedir. O halde, onun, filozofların te'vilini, halka açıklaması nasıl açıklanacaktır. Gazali için, bunu açıklamak hiç de zor olmayacaktır. Zira, o, filozofların te'vil ehli olmadığını düşünmektedir. Elbette, bir filozofun, Aristoteles'in mantığını ödünç alarak, te'vilini akılsal kıyasa yapan birinin, bu yöntemin asıl nıirascısı ve sahibi olan filozofu, te'vil konusunda yetkisiz kılması da bizi düşündürmektedir. [Örnek olarak bkz. Gazali, *Halkın Kelami Tartışmalarından Korunması (Ilcamü'l-Avam an Ilmi'l Kelam)*, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yın., İzmir, 1987, s.96-103].

ikisini de, Şeriatin altına yerleştirmesi,²⁹⁶ hem Şeriatin İlâhi Yasa olmaklığının, onun daha alt düzeyden bir formu olarak düşünülmesini hazırlaması bakımından, hem de felsefenin, felsefe olmaklığından ödün vermeksizin, 'kendisi dışında' bir otoriteyi kabul etmesini mümkün kılması bakımından, son derece çarpıcı ve bütünüyle yeni bir yaklaşımdır.

Bu akıl yürütmenin siyaset sorunu bağlamındaki orijinalitesi, İbni Rüşd'ün, İslâm vahyine ilişkin ikili yorumundadır. Hayır, onun Latin Hristiyan ardıllarının, İbni Rüşd'e referansla oluşturdukları ikili hakikat kavrayışından söz etmiyoruz. Kastedtiğimiz, onun, vahyi Şeriat olarak; Şeriatı ise İlâhi Yasa boyutunda din, ilâhi bilgi bağlamında da felsefe olarak kavradığıdır. Bu kavrayış, Şeriat kavramının, İslâm'ın siyasallaştırılması yolundaki spekülâtif ve pratik girişimler tarafından içine sıkıştırıldığı, kendisine indirgendiği ya da bizim yorumumuzla, *kendisine mahkûm edildiği* 'İlâhi Yasa' prangasından kurtulması için, ona verilen özgürlük beratıdır. Çünkü, İbni Rüşd, Şeriat kavramını, ilk, orijinal anlamına geri götürmekte ve onu, 'Tanrı'ya götüren yollar'ın genel adı olarak tanımlamaktadır. Aslında, Farabi ve İbni Bacce de din ile vahyi birbirinden ayırıyorlardı. Bununla beraber, din, Farabi'de hakikatin, kendisinde kalınmaması gereken retorik ifadesi; İbni Bacce'de ise, filozof tarafından uğranılmaması gereken bir durak olarak kavranmaktaydı. Ancak, her iki filozofta da, vahiy, dinden daha mu-teber ve daha değerli olmakla birlikte, felsefe ile karşılaştırıldı-

296 Farabi'ninsiyasal felsefesinde, sorunun çözümü için önerilen projede de din, hakikati olduğu gibi alına kapasitesinde olmayan çoğunluğu, onların hayal gücünü etkileyerek eğitime işlevine sahipti. Görünen o ki, İbni Rüşd de Farabi'nin düşüncesine katılmaktadır. Ancak, Farabi'nin kuramında, bu işlevi hakkıyla yerine getirebilmek için dinin, kendisini felsefede temellendirmesi gerekiyordu. Bunun için de, dinsel-siyasal retorik felsefi hakikati konu edinmeliydi. Farabi'nin, yöntem olarak değil, ama konu olarak felsefede temellenmiş din düşüncesi, İbni Rüşd'ün, dinin, hakikatin halkın anlamasına sunulmuş ifadesi olarak, tam da öyle kalması gerektiğine ilişkin düşüncesi ile uyumsuz görünmektedir. Çünkü, İbni Rüşd'e göre, hakikatin ifadeleri olarak, din ile felsefe arasında bir çatışma ya da çelişki zaten söz konusu olmayacağı veya din de, felsefenin kanıtlama yöntemi ile tasdik ettiği konuyu, zaten kendi tarzında tasdik ettiği için, bundan ötesi, yani onun, felsefi hakikati konu edinmesi anlamlı olmayacaktır.

ğında, hiyerarşik olarak onun altında yer almaktaydı. İbni Rüşd ise, vahyin tamamını Şeriat olarak tanımlamakta ve tıpkı din gibi, felsefeyi de, onun altına değilse bile, içine yerleştirmektedir. Bu tanımda içerilen olanaklardan ilki, İbni Rüşd'e dayanarak, vahyin, yalnızca halkın anlamasına sunulmuş olan düzeyinde, retorik düzeyde, yani din düzeyinde İlahi Yasa ya da siyaset olduğunu söyleyebilmemizdir. Bu ise, Şeriatin, 'en azından' Tanrı tarafından, *Tanrı'nın yönetimi* olarak değil, yalnızca Tanrı'nın insanlara, kendi varlığını duyurmak için kullandığı tanrısal yolların hepsinin birden adı olarak ifşa edildiğinin ifade edilebilmesine olanak tanımaktadır. Ayrıca, İbni Rüşd'e göre, Şeriatin hakiki özü, onu, tam da bu öz bakımından, kendinde olduğu şekilde kavrayan felsefe tarafından temsil edilecektir; felsefenin, yalnızca, kanıtlama yöntemi ile elde ettiği, kendinde hakikatin kesin bilgisi olması nedeniyle değil, fakat aynı zamanda da, Şeriatin üç davet yolunun üçünü de içerdiğine tanıklık etmesi nedeniyle... Ama yine de felsefe, Şeriatin tek *tam* ifadesi olmakla birlikte, tek doğru ya da tek meşru ifadesi olmayacaktır. Yani, Şeriatin retorik ifadesi olmaklığından ötürü, din de felsefe kadar -ne daha az, ne daha çok- meşru olacaktır.

İbni Rüşd'ün din ve felsefeyi, bir aynı çatı altında buluşturduğu bu kavrayışın, önceki felâsifenin kavrayışlarından farkı, tam da bu buluşmanın, kendisi altında gerçekleştirildiği çatının Şeriat olarak tanımlanmasıdır. Böylelikle, felsefe ve din, epistemolojik ve pedagojik olarak farklı düzeylerde yer almakla birlikte, biri diğerine indirgenemeyen ve her biri kendi konu ve yöntemine sahip olan iki otonom alan olarak tesis edilebilmektedir. Gerçi, daha önce de değindiğimiz gibi, Farabi de felsefe ve din arasındaki epistemolojik ve pedagojik farklılığa işaret etmişti. Ancak, onun kavrayışında din, yalnızca bu bakımdan değil, ontolojik ve etik olarak da felsefenin vesayeti altında idi. İbni Rüşd'de ise, felsefe ve din arasındaki asıl fark epistemolojiktir ve bu bakımdan bile din felsefeye tabi değildir. Çünkü, hatırlayalım, filozof, dinin, din olarak yani hakikatin sembolik ifadesi olarak kalması gerektiğini; onu felsefi-

leştirme girişimlerinin -yani te'vilin açıklanmasının- halkın kafasını karıştırarak, onları küfre davet etmek anlamına geleceğini; bu nedenle, dinin, şeriatın ona verdiği statünün dışına çıkması veya çıkartılmasına yönelik girişimlerin, gayrı-meşru olacağını ileri sürüyordu.

Gelinen bu noktada, felsefe adına kaygı yaratan bir tablo ile karşı karşıya olduğumuz düşünülebilir. Çünkü, İbni Rüşd'ün kavrayışında filozofun etkinliği, vahiy tarafından sınırlanmakta gibidir. Zira, İbni Rüşd'ün resmettiği tabloya şöyle bir gözetildiğinde, şeriatın, felsefenin vasisi olarak ilan edildiğini, dolayısıyla da felsefi araştırmanın, şeriatın otoritesini kabul etmekle, şeriatın ona çizeceği sınırları da kabul etmeyi taahhüd ettiğini iddia etmenin bütün kanıtlarının mevcut olduğu düşünülebilir. Nitekim, Rosenthal'in iddiasının bu olduğunu söylemiştik. Ancak, tıpkı üç boyutlu bir tabloya bakar gibi, te'vil kavramında yoğunlaşan daha derin bir bakış, felâsifenin din-felsefe telifi girişiminin, din ve felsefenin yollarını ayıran, birini diğerinin yoluna girmekten men ederek, her birini kendi yolunda yürüme-ye çağırın ve şeriatın kanıtlayıcı, diyalektik ve retorik yöntemlerle, insanları, kendisini bilmeye, kendisine inanmaya davet ettiği hakikatin ne olduğunu tayin edecek olan tek etkinliğin felsefe olduğunu ilan eden İbni Rüşd'le zirve noktasına ulaştığının iddia edilebilmesini mümkün kılacaktır. Nitekim, birçok felsefe tarihçisi ile birlikte bizim de iddiamız budur. Bu durumda, artık, İbni Rüşd'ün kavrayışında, 'kendisi dışında' bir otoriteyi kabul eden felsefenin, nasıl olup da otonomisini koruyabildiği sorusuna, cevap vermemizin zamanıdır.

şimdi, te'vil edilecek olan Tanrı Kelamı ve te'vili yapacak olan da filozof olacağına göre, İbni Rüşd'e soralım: Filozofun, te'vilinde, kendisine uymak zorunda olduğu ilke ya da kurallar var mıdır? İnsani bilgelikle elde edilen bir bilgi, şeriatın zahiri hükümlerinden birine aykırı olduğunda, esas alınması gereken hangisidir; şeriatın hükmü mü, insanî bilgelik mi? Ayrıca, filozof, te'vil vasıtasıyla hakikatin, kendinde olduğu şekliyle bilgisine sahip olacağına; ve din de, bu bakımdan filozofa değil, avama hitap ettiğine göre, filozof, dinin, mümini, yerine

getirmekle mükellef kıldığı, mesela ibadet gibi, iman etmenin formel yükümlülüklerinden muaf olacak mıdır?

Bir kere, İbni Rüşd'e göre, yukarıda ifade ettiğimiz kural dışında -ki bu da te'vilin kendisine değil, açıklanmasına ilişkin bir sınırlamadır-, te'vil hiçbir sınırlamaya tabi değildir, yeter ki şer'i bir hüküm te'vil edilmesi gereken bir yapıda olsun... Bu kayıt, meseleyi bir kez daha, müteşabih ayetler tartışmasında yapılan zahir-batın ayrımına göndermektedir. Bu ayrımına göre, Tanrı'nın, yaratılışı ya da alışkanlıkları bakımından, kesin kanıtlama (burhan) ehli olmayanlara, yani çoğunluğa, ancak kanıtlama ile bilinebilecek bir şeyin anlamı anlatabilmek için örnekler vererek veya benzetmeler yaparak, herkes için ortak deliller -diyalektik ve retorik- vasıtasıyla, tasdiğe davet ettiği şeyler, Şeriatin zahiri (eksoterik) kısmını oluşturur.

“Çünkü zahir, bu anlamlar için verilen örneklerdir. Batın ise, ancak kanıtlama ehline açık olan anlamlardır.”²⁹⁷

O halde, bir şey ya kanıtlama yöntemiyle kendinde ne ise öyle, yani kendisi bakımından bilinecektir; ya da kendisini temsil eden örnekler, semboller vb.vasıtasıyla bilinecektir. İlki Şeriatin, yalnızca filozoflara açık kılınmış olan 'batın'ı, ikincisi ise 'zahir'i olarak tanımlanmaktadır. O halde soralım: Şeriatin zahirini teşkil eden bütün ifadeler, bir şeyin gerçek anlamının anlaşılmasına hizmet eden örnekler olduğuna göre, te'vilinin, gayrı-meşru olacağı şer'i bir ifade bulmak, gerçekten mümkün müdür? Sorunun cevabı, kendisinden menkuldür.

İbni Rüşd, Şeriatin üç esasını belirleyerek, bunları adeta te'vilin berisinde, ya da Descartesçi bir ifadeyle, 'kuşkunun berisinde' tutmaktadır.²⁹⁸ İbni Rüşd'e göre, Allah'ın varlığı ve bir-

297 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.16; İstanbul,s.92.

298 Neden 'kuşkunun berisinde' ifadesini kullanmaktan çekinmedik? Çünkü, te'vil girişiminin başlangıcında, şer'i bir hükmün, örnekler vs. vasıtasıyla ifade ettiği anlamın, gerçekte, bu ifadeye sunulan literal anlamından başka bir şey olup olmadığına ilişkin bir kuşkuyu ayırdedebiliriz. Diyalektikçinin zihnini, te'vil yönünde harekete geçiren de bu kuşkidir. Ancak, o, önce de belirttiğimiz gibi, kuşkuyu, sahih bir te'ville sona erdirecek olan yönetime sahip değildir.

liği, peygamberlik kurumu ve ahiret (ölümden sonra dirilme), Şeriatin hitap ettiği üç grup insan için de, bilgisi mümkün kılınmış, üç şer'i esas ya da ilkedir. Yani bu esasları, Şeriatin sunduğu üç yöntemden biriyle bilmek ve tasdik etmek, herkes için mümkündür. Ayrıca, bunlar, İbni Rüşd'e göre, ifade bakımından gösterdikleri farklılıklara rağmen bütün şeriatlerde ortak olan esaslardır.²⁹⁹ İbni Rüşd'e göre, işte bu üç ilke ile ilgili olarak, te'vilde yapılacak bir hata, ya da bu esaslarla ilgili olarak halkın inancını sarsacak bir açıklama doğrudan küfür kategorisine girecektir. Bu nedenledir ki, bunlarla ilgili olarak hiçbir hata mazur görülemez. Zira *Şeriatin ilkeleri ile ilgili bir hata, küfürden başka bir şey değildir.*³⁰⁰ O halde düşünelim: Bu uyarılar, filozofun te'vil girişimine, durması gereken sınırı mı işaret etmektedir? Yukarıda sorduğumuz, filozofun te'ville elde ettiği sonuçlar ile şer'i hükümler arasında çelişki ya da çatışma olması durumunda, esas alınması gerekenin, İbni Rüşd için, hangisi olacağı sorusuna cevap ararken, bu son sorumuz da kendi cevabına kavuşacaktır.

Macit Fahri, Şeriatin bu üç esasının, te'vil ya da tartışmadan muaf tutulduğunu ileri sürmektedir. İbni Rüşd'ün bu konudaki ifadelerinin tutarsızlık arz etmesi, böyle bir yoruma izin vermektedir.

“Şeriatin bazı zahiri hükümleri vardır ki, bunların te'vili caiz (uygun) değildir. Eğer bunlar ilkelerle ilgili ise, bunların te'vili küfürdür. Bu ilkelerin dışındaki konularda ise bid'attir. Ayrıca, bir tür zahir de vardır ki, kanıtlama ehlinin onu te'vil etmesi gerekir.”³⁰¹

Şimdi, İbni Rüşd'ün bu pasajı, M.Fahri'nin yorumunu teyid eder niteliktedir. Ayrıca, Rosenthal de bu pasaja dayanarak, İbni Rüşd'ün, gizli hakikatleri anlamak için, insan aklının yeterli olmadığını, bu yüzden yasanın bazı ifadelerinin literal anlam-

299 İbni Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, Çev. K. Işık-M. Dağ, Ondokuz Mayıs Ün. Yay., Samsun, 1986, s.329.

300 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.15; İstanbul, s.91.

301 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.16; İstanbul, s.93.

larında kabul edilmelerinin zorunlu olduğunu düşündüğünü ileri sürmektedir.³⁰² Ancak, İbni Rüşd'ün, te'vil ehli olmayanların yanlış anlamalarına en fazla maruz kalan ve kelimcilerin filozoflara en fazla saldırdıkları bu konularla ilgili te'villerin, halka açıklandığı takdirde, bid'ate değil küfre gireceğine ilişkin açıklamaları; özellikle de, halkın, Şeriatin temeli olan bu konularla ilgili sorularını "onun te'vilini ancak Allah bilir"³⁰³ şeklinde cevaplamak gerektiğine ilişkin uyarısı; ve bir de *Fasl ve Keşf*'in felsefeyle ilgili kuşkuları ortadan kaldırmak üzere, halka hitaben yazılan eserler oldukları göz önüne alındığı takdirde, bu pasajın literal anlamında yorumunun, onun gerçek anlamına tekabül etmediğinin söylenebilmesi mümkün olacaktır. Bu durumda, İbni Rüşd'ün sözlerinin de te'vil edilmesi ve onların esoterik anlamlarının peşine düşülmesi gerekmektedir. Ayrıca, her insan grubu, Şeriatin esaslarını, kendi tarzında bileceğine göre, yani, bu konularda bile, üç sınıf insan için de aynı, ortak olan tek bir bilme tarzı sunulmadığına göre, filozofun esaslarla ilgili bilgiyi, kesin kanıtlama ile, yani kendisine te'vil yetkisini veren yöntem ile tasdik edeceğini de unutmamalıyız.

Şimdi felsefe ile Şeriat arasındaki ilişkide, Şeriatin felsefe için bir sınır oluşturup oluşturmadığı sorusunu, bir başka bağlamda, felsefenin elde ettiği herhangi bir bilginin, Şeriat bakımından ne ifade ettiği sorusu bağlamında cevaplamaya çalışalım. Felsefi yöntemle, yani insanî bilgelikle, herhangi bir varlık hakkında bir bilgiye ulaşıldığında, Şeriatin bu bilgi karşısındaki tutumu ne olacaktır? Yani, Şeriatin bir hükmünün te'vil edilmesi ile edinilen bir bilgi değil, doğal insanî bir süreç vasıtasıyla edinilen bir bilgi söz konusu olduğunda, Şeriatin, bu bilgi ile ilişkisi ne olacaktır? Eğer, insanî bilgelik, Şeriatin himayesi değil de, Rosenthal'ın iddia ettiği gibi, vesayeti altındaysa, insanî bilgelikle elde edilecek bilgiler, ancak onun buyruklarını teyid ediyorsa meşru olacaklardır. Peki, İbni Rüşd,

302 Rosenthal, *PTMI*, s.180.

303 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.17; İstanbul, s.94.

böyle bir sınırlamayı kabul etmekte midir? Hayır, o, insanî bilgelikle Şeriatin karşı karşıya geldikleri iki durum ayırdeder. İnsani bilgelikle, ya Şeriatin daha önce hakkında hiçbir şey söylemediği bir bilgiye ulaşılır ki bu durumda, ikisi arasında herhangi bir çatışma söz konusu olmayacaktır; ya da bu bilgi, Şeriatin de ifade ettiği bir konuyla ilgilidir Bu durumda Şeriatin ifadesi ile insanî bilgelik arasında bir uyumsuzluk yoksa, zaten ortada bir sorun da yoktur. Peki, ya iki bilgi, yani şer'i ifade ile felsefi bilgi arasında bir uyumsuzluk, bir aykırılık ortaya çıkarsa? İşte bu en kritik noktadır! İbni Rüşd'ün telif kuramının, kendisi üzerinde yükseldiği zeminin adını koyabilmek için, onun bu soruya vereceği cevabı duymamız gerekiyor. O halde İbni Rüşd'ün cevabını dinleyelim:

“Eğer aykırı ise, burada, onun(şer'i ifadenin) te'vili araştırılır.”³⁰⁴

Çünkü, filozof tarafından elde edilen bir bilgi, olsa olsa Şeriatin zahirine aykırıdır; bu durumda ise yapılacak tek şey, şer'i ifadeyi te'vil etmektir. İbni Rüşd, Şeriatin yorumuna sınır getirebilecek tek ciddi kaynağın *icma* olduğuna, ancak ne pratik ne de teorik konularda *tam* bir uzlaşımın mümkün olmadığına da dikkat çekmektedir. Bu durumda, filozofun yorumunu sınırlayacak hiçbir şey yoktur. Ya da, M.Mahdi'nin deyişiyle,

“Şeriatin, kanıtlama sanatının sonuçlarıyla uyuşmayan bir yorumunu benimsemek için, hiçbir zorlayıcı yasal zemin yoktur.”³⁰⁵

Böylece İbni Rüşd, *Kur'an*'da içerilen vahyedilmiş bilginin tamamını metafiziğin sınırlarına dahil etmektedir. Açıktır ki, İbni Rüşd, daha din-felsefe telifinin anahtarı olarak te'vil kavramını seçerken, bu seçimin felsefi araştırmaya sunacağı özgürlüğün farkındadır. O, felsefeyle ilişkisinde Şeriatı, bir mutlak

304 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.8; İstanbul, s.76.

305 M.Mahdi, “Remarks on Averroes' Decisive Treatise”, *Islamic Theology and Philosophy*, Ed.M.E. Marmura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s.a.188-203, s.193.

bir kriter olarak değil, tinsel bir koruyucu olarak, felsefenin meşruluğunu veren ilahi bir logos olarak kavramaktadır. Filozofça elde edilebilecek her türlü bilginin, ifade edilmiş olsun ya da olmasın, Şeriatte mutlaka bir karşılığı olduğu düşüncesi, insanî bilgeliğin, hiçbir sınırlamaya tabi olmaksızın, 'kendisi dışındaki' bir otoriteyi kabul etmesini mümkün kılan dahiyane bir çözümdür. Üstelik son derece de felsefidir. Ayrıca, İslâm uleması tarafından tartışılmaz, mutlak hakikatin ifadesi olduğu iddia edilen Şeriatin, İbni Rüşd'le birlikte, otoritesi teslim edilerek, en azından ehil olan bir grup insan için, tartışılabilirler alanına 'terfi' etmesinin, onu, her türlü insanî tartışmanın dışında tutarak akılsal ilan etmeye göre daha akılsal kıldığını da söylemek mümkündür. Nitekim G.C. Anawati, daha da ileri giderek, İbni Rüşd'ün, *Kur'an*'dan alınan dinsel öğeler içeren telifinin, dine 'bilimsel' bir statü vermeyi amaçlayan, samimi bir telif girişimi olduğunu düşünmektedir.³⁰⁶ Ona göre bu uzlaşmanın bedelini ödeyen dindir; çünkü, dinin işlevi, hakikati, halk yığınlarının düzeyine indirebilmek için , onun üstüne imajları örtmekten ibarettir.³⁰⁷ Peki, İbni Rüşd'e göre, dinin tek işlevi, gerçekten bu mudur? Çünkü eğer böyleyse, filozofun, hiç bir dinsel yükümlülüğü olmayacaktır.

O halde soruyu şöyle soralım: Şeriatin ifadelerinin hakiki anlamlarını yalnızca filozof bilebileceğine göre, bu durumda, filozofun, avamın takva yolu olan dinle ilişkisi ne olacaktır? Demiştik ki, İbni Rüşd'e göre, bütün insanlara farklı yollarla seslenen Şeriatin, felsefeye tanıdığı tek ayrıcalık, onun, epistemolojik-pedagojik bakımdan, kendisinin en tam ifadesi olmasıdır. Dahası, Şeriat, ne yalnızca felsefe, ne de yalnızca din anlamına gelmektedir. O, bu yolların her ikisini birden içermektedir. Dolayısıyla, filozofun epistemolojik üstünlüğü, onun, dinsel yasayı ya da dinsel değerleri reddetmesini meşrulaştırmayacaktır. Ayrıca, "özel bir insan zümresinin varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi, ancak halk zümresiyle işbirliği yap-

306 G.C.Anawati, "Philosophy, Theology and Mysticism", *The Legacy of Islam*, Ed. by Schacht J., 2nd.ed., Clarendon Pr., 1974; s.358.

307 A.g.m., s.384.

mak suretiyle tamamlanacağından,³⁰⁸ filozof, sahip olduğu kuramsal erdemin yanı sıra, ahlaksal erdeme ve pratik sanatlarla da sahip olmasını sağlayacak olan dinsel toplumun içinde yaşamak ve onun kurallarına uymak durumundadır. Daha önce, Farabi ile ilgili olarak, antiklerin bilgeliğinin, salt teorik bilgelik olmadığına, pratik bilgeliği de içerdiğine değinmiştik. İbni Rüşd de, bilgelik tanımında, Farabi'yi, ama ondan da önce, mutluluğu, insanın mükemmelliği kadar karma bir şey olarak düşünen Aristoteles'i takip etmektedir. Ona göre, bilginin nihai amacı, Aristoteles'in dediği gibi eylemdir, saf olarak bilme değil.³⁰⁹ Aristoteles gibi İbni Rüşd için de insanî mükemmellik, spekülatif, entellektüel ve ahlaki erdemler ve pratik davranış olarak ayırdedilen dört temel kategorinin birliğidir.

“Sonuç olarak, eğer filozof, nihai mükemmelliğe ulaşmayı arzularsa, bu (ancak) etik ve entellektüel erdemlerle birlikte; teorik ve pratik bilimleri kazandığında mümkün olacaktır.”³¹⁰

İşte İbni Rüşd'e göre, nihai mükemmellik ve mutluluk, ancak bir toplum içinde mümkün olacaktır. Çünkü, İbni Rüşd de, geleneğe uygun olarak, insanı, doğası gereği siyasal bir varlık olarak kavramaktadır.

Ayrıca, İbni Rüşd'e göre, insanî eylemleri doğru yönlendirmek için her dinde uygulanan ilke ve kurallar, peygamberler ve yasa koyucular tarafından konulmuştur. Filozoflar ise, peygamberlerin mirasçılarıdır. Bu, İbni Rüşd için filozofun peygamber olması değil, peygamberin filozof olması nedeniyle devralınan bir mirastır. Bu durumda, “felsefenin, Şeriatin arkadaşı, süt kardeşi”³¹¹ olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, filozofun,

308 İbni Rüşd, *TT*, s.330.

309 İbn Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, I.iv.4; C.E.Butterworth, İbni Rüşd'ün Aristoteles'e ilişkin bu yorumunun, son derece politik olduğuna ve Aristoteles'e atfedilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Bkz. “New Light on the Political Philosophy of Averroes”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. G.F. Hourani, State U. of New Pr., Albany, 1975, s.a.118-128, s.125.

310 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, II.i.4; Ayrıca bkz.I.i.9-10; II.ix.3.

311 İbni Rüşd, *Fasl*, Kahire, s.27; İstanbul, s.115.

“kendince hepsi geçerli (hakk) olsa da, döneminin en üstün dinini seçmesi ve üstün olanın, kendisinden daha üstün olanla geçersiz kılındığına (neshedildiğine) inanması gerekir.”³¹²

Yine ayrıca, dinin amacının, felsefeninkinden farklı olmadığı teslim edildiğine göre, dinsel yasalara tabi olmak filozof için bir mutsuzluk kaynağı olmayacaktır. Çünkü, İbni Rüşd’e göre, felsefe küçük bir azınlığın mutluluğuyla ilgilidir. Din ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Şeriat nezdinde ise, her iki yol da meşrudur. Onun üstünlüğünün nedeni de budur. Çünkü, Şeriat, istisnasız bütün insanların, kendi doğal durumlarına uygun mutluluk ve mükemmelliğe ulaşmalarını sağlamaktadır; ve çünkü,

“halkın ortak ihtiyaçları ile ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir Şeriat yoktur.”³¹³

İbni Rüşd, böylece Şeriatın üstünlüğünü teyid etmektedir. Ama o, bununla da yetinmeyerek, vahye dayalı bir Şeriatın, akla dayalı bir Şeriatın daha üstün olacağını ileri sürmektedir.

“her Şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla içiçe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir Şeriat bulunabileceğini kabul eden bir kimsenin, zorunlu olarak böyle bir Şeriatın hem akla hem de vahye dayanan Şeriatın daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir.”³¹⁴

Bu pasajı nasıl yorumlamalıyız? İnsani bilgelikle hakiki bilgiye nasılsa ulaşıldığına ve Şeriatın bildirdiği hakikatin mahiyetini, bir bakıma, felsefe tanımladığına göre, vahye dayalı Şeriatı daha üstün kılan nedir? Yine, Şeriatın yalnızca din düzeyinde siyaset olarak kavranıldığına ilişkin yukarıdaki yorumumuzu da hatırlayarak, İbni Rüşd’ün siyasal alanı, dine terk ettiğini mi

312 İbni Rüşd, *TT*, s.330.

313 Aynı yer.

314 Aynı yer.

düşünmeliyiz? Belki, İbni Rüşd'ün insan doğası kavrayışı, cevaplar için bir ipucu olabilir. Akıl, yalnızca küçük bir azınlığın, kendisi vasıtasıyla hakiki bilgi ve mutluluğu elde ettiği bir yeti olduğuna göre, akla dayalı bir Şeriat, akıldan başka bir yolu onaylamayacağı için, acaba, çoğunluğun mutsuzluğu anlamına mı gelecektir? Ya da başka deyişle, akla dayanan bir Şeriat, İbni Rüşd tarafından, mütevahhidin yönetimi olarak mı düşünülmektedir? Aşağıdaki pasaj, bu soruya olumsuz cevap vermemizi gerektirmektedir.

“Filozoflar, *Şeriatlerin*, az çok farklılık gösterebilir de, özellikle bütün şeriatlerde ortak olan hususlarla ilgili olarak, onların, ilkeleri akıl ve nakilden elde edilen, zorunlu siyasal sanatlar olduğu görüşündedirler.”³¹⁵

Bu durumda, “Şeriatler”den kastedilen, yalnızca vahye dayalı Şeriatler değilse -ki bizce değildir- İbni Rüşd'ün, üstünlüğü vahye dayalı olana vermesi, ancak kendi kültürel atmosferi ile temellendirilebilecektir.

İbni Rüşd'e göre, peygamber tarafından konulmuş olan dinsel yasaların niyeti, felsefeninkiyle aynıdır. Çünkü, ona göre, her ikisinde de, biri soyut bilgi (Tanrı'nın bilgisi), diğeri de, bu bilgi uyarınca gerçekleştirilecek pratik olmak üzere, iki yön mevcuttur. Bu nedenle de, tür ve amaç bakımından onlar arasında bir fark yoktur.³¹⁶ Filozoflar, bilgelik, dolayısıyla insanî mükemmellik bakımından peygamberlerin tek varisi olduğuna göre, doğal olan onların başkalarına hizmet etmesi değil, başkalarını yönetmesidir.³¹⁷ Çünkü, klasik geleneğin bir temsilcisi olan İbni Rüşd için de,

“açıktır ki, bilgelik zorunlu olarak, devletin yöneticisine nezaret eder ve onu yönetir, Bundan dolayıdır ki, bu devletin yöneticileri, zorunlu olarak filozoflardır.”³¹⁸

315 Aynı yer [a.b.ç.].

316 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, II.vi.4.

317 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, II.ix.6.

318 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, I.xxiii.6.

Elbette burada sözü edilen devlet, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemlerine sahip olan ideal devlettir. Doğaldır ki, böyle bir devlette eğitim devletin aslı görevlerinden olacaktır. Dolayısıyla filozof-yönetici, farklı insanlarla, farklı tarzlar-da konuşabilmeli, retorik yöntemi kullanarak, yalnızca, hakikatin, mağaraya düşen gölgelerini gören halkı, onların mutluluğuna yöneltebilmelidir. Böylece, Şeriatin halk için uygun bulduğu retorik, siyasal felsefenin de eğitim yöntemi olacaktır. İbni Rüşd için, retorik, insanî varlığa, bir bütün olarak seslenir. Yani, D. Urvoy'un da vurguladığı gibi,³¹⁹ akılsal olan yanında, olumsal ve hatta yanlış olanı konu edinebilir. Bu yöntemin amacı, doğaları hakikati görmeye uygun olmayan çoğunluğu, gün ışığına çıkarmak, ya da onların gördüklerinin aslında yalnızca gölgeler olduğunu öğretmek değildir. Retoriğin amacı, halkı doğru bilgiye değil, doğru eyleme teşvik etmektir. Dolayısıyla İbni Rüşd, önce de değindiğimiz gibi, filozofa, retorikten kaçmayı öğütlemeyecektir.

O halde, sorumuzu tekrar soralım: İbni Rüşd, siyasal alanı, dine mi terk etmektedir? Hayır, çünkü, ona göre, konusu iradi şeylerden ibaret olan siyaset sanatı, hem *Nikomakhos*'ta açıklanan teorik kısmıyla, hem de *Devlet*'te açıklanan pratik kısmıyla, felsefenin alanına girmektedir.³²⁰ Elbette, amaçları bakımından, şer'i siyasetle, felsefi siyaset arasında bir fark yoktur. Ancak, artık peygamber gelmeyeceğine göre, siyasal yönetim, filozofun yetki alanında olacaktır.

İbni Rüşd'ün, Şeriatin otoritesini kabul etmesine ve onu felsefenin meşruluğunun kaynağı olarak görmesine rağmen, neden siyasal teoloji değil de, siyasal felsefe başlığına dahil edildiği, sanırız artık açıklanmıştır.

Şimdi, İbni Rüşd'le ilgili araştırmamız, gösterdi ki, onun, felsefe ve dinin yollarını ayıran telif girişimi, aslında teorik olarak son derece başarılıdır. O, bu bakımdan, sık sık, İslâm'ın Aquinolu Thomas'ı olarak düşünülmüştür. İki filozofun felsefi

319 D.Urvoy, *Age.*, s.62.

320 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, I.i.

bir karşılaştırmasını yapmaksızın, İslâm'ın ruhuna değil ama pratiğine denk düşmeyen İbni Rüşd'ün, Aquinolu Thomas gibi insanî bilgeliğin yanı sıra bir ilahi bilgiğe ihtiyaç olup olmadığı sorusundan değil, ilahi bilgeliğin yanı sıra bir insanî bilgiğe ihtiyaç olup olmadığı sorusundan hareket ettiğini not edelim ve ona ilişkin araştırmamızı, D. Urvoy'un şu sözleriyle bitirelim:

“İbni Rüşd, İslâm dünyasının tarihindeki, paradoksal bir figürdür. Kişisel olarak, felsefeyi, hapsedildiği gettonun dışına çıkartan odur. Ancak, onun çalışması ölümünden sonra devam ettirilmemiştir.”³²¹

İslâm Siyasal Teolojisi

Çalışmamızın ilk bölümünde, siyasal teolojinin, esas olarak, inanç üzerinde temellendirilen siyasal bir öğretilen başka bir şey olmadığına ve siyasal teologun ilgisinin, *burada ve şimdi* mevcut olan *belli* bir siyasal düzene yönelik olduğuna değinmiştik. İslâm siyasal teolojisi başlığı altında inceleyeceğimiz siyasal öğretilerin en ayırtedici özelliği de, onların, İlahi Yasa olarak yorumlanan İslâm vahyi üzerinde temellendirilmiş, İlahi Yasanın, toplumun hem bu dünyadaki, hem de öte dünyadaki iyiliği ve mutluluğu için gereken bütün donanıma sahip olduğunu göstermeye çalışan girişimler olmalarıdır.

Ortaçağ İslâm siyasal teolojisi, siyasetin, İslâm hukukunun bir branşı olarak ele alınması nedeniyle, bir bakıma İslâm'ın hukuksal doğasına ilişkin geleneksel yapısal teorilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

“Sünni hukukçuların ortaya koyduğu hukuksal Hilafet teorisinde Şeriat, açıkça, siyasal otorite de dahil olmak üzere, tüm otoritenin kaynağıdır.”³²²

321 D.Urvoy, Age., s.116.

322 Leonard Binder, “Gazali”, *İslâm Düşünce T.*, M.Shariff, s.403.

Bu pasajda da ifade edildiği gibi, hilafet teorisi, normlarını ve toplumsal organizasyonun ilkelerini İlahi Yasa'dan çıkarsayan, dolayısıyla vahye dayalı bir hukuk sistemi olan Şeriatin, siyasal alandaki hakimiyeti varsayımına dayanmaktadır. İşte bu nedenle, hilafet teorileri, İslâm siyasal teolojileri kategorisine girmektedir. Başlangıç itibariyle, İslâm'ın özünde bir siyaset olup olmadığı sorusuyla doğrudan ve zorunlu bir ilişkiye sahip olmamakla birlikte, bu sorudan bağımsız da olmayan, Ortaçağ İslâm siyasal teolojileri, İslâm'ın siyasallaştırılması yönünde gerçekleştirilmiş ilk spekülâtif girişimler olarak, özellikle günümüz siyasal İslâm öğretilerinin, üzerinde yükseldiği zemini kavramak açısından özel bir öneme sahiptir.³²³ Bu nedenle, İslâm siyasal teolojisine ilişkin araştırmamızı, İslâm toplumunun siyasal bir öğretiye ihtiyaç duyduğu noktadan başlatmak uygun olacaktır. O halde, ilk sorumuzu soralım: Siyaset, İslâm toplumunun gündemine, ne zaman ve neden yerleşti?

Sorunun cevabının, bizi, İslâm toplumunun, Medine'de, Muhammed'in başkanlığında bir devlet olarak örgütlendiği zamana değil de, toplumun dinsel ve siyasal liderini yitirdiği zamana götürmesi ilk bakışta şaşırtıcı olmakla beraber anlamlı-

323 Mahdi ve Lerner'in tanımıyla, "Kutsal teolojinin bir kısmı olarak siyasal teoloji, ilahi bir vahyin siyasal öğretilerinin açıklaması veya ilahî bir vahiy üzerinde temellenen siyasal şeylere ilişkin bir araştırmadır (MPP, s.7). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, genelde herhangi bir dinle, özelde de İslâm'la ilgili olarak, siyasal teolojik bir öğretinin geliştirilebilmesi için, din ve siyaset arasında, doğrudan ve zorunlu bir ilişki olması gerekmemektedir [Sanırız bu konuda verilebilecek en çarpıcı örnek, Aguinolu Thomas'nın siyasal teolojisidir.] İnsan ve evren üzerine konuşan her din, sırf bu nedenle bile, kendisinden siyasal bir öğreti türetilebilecek bir potansiyele sahiptir. Siyasal teolojiler de, belli bir dinsel topluluğun, kendi ilahi vahyi tarafından önerilen yaşam tarzını, tam da o vahiyden türetilebilecek siyasal bir iktidar çatısı altında yaşamasını mümkün kılmayı amaçlayan siyasal teorilerdir. Ancak, bu teoriler, giderek, o dinin siyasal kavranılışına, dahası siyaset olarak tanımlanmasına yol açabilir ve adeta bir ikinci doğa gibi o dinin özüne eklenebilirler. [Nitekim, son yılların en gözde tekerlemelerinden olan, İslâm'ın bir din ve aynı zamanda da bir devlet olduğu, başka deyişle, İslâm'da dinsel ve siyasal otorite ayrımının olmadığı iddiasının gerçek kaynaklarının İslâm siyasal teolojileri olduğunu düşünüyoruz.] Ve bu noktadan itibaren, artık, o dinin, özünde bir siyaset olup olmadığının, dogması gereği bir siyasal projeye sahip olup olmadığının önemi yoktur. Çünkü, önce de dediğimiz gibi, bir din, ona inananların algılamalarından bağımsız olarak, *kendinde* bir öze sahip olamaz.

dır. Muhammed'in, yönetici ve yönetime ilişkin sorulara cevap verebilecek siyasal bir sistem tesis etmeden ölmüş olması, Müslümanların siyasal otorite sorunu vasıtasıyla, siyasal gerçeklikle yüz yüze gelmelerine yol açmıştır. Bu tarihten itibaren, P. Bannerman'ın da vurguladığı gibi,³²⁴ otorite ve egemenlik sorunu, İslâm'da en ateşli tartışılan ve en karmaşık meselelerden biri haline gelmiştir.

Ayrıntıya girmeksizin şunu söyleyebiliriz ki, Muhammed'in hem dinsel ve hem de siyasal otoriteye sahip olması olgusu, İslâm siyasal teologları tarafından, doğru siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model, bir ideal olarak kabul edilmiştir. Kuşkusuz, Muhammed tarafından kurulmuş olan devletin, Tanrı'nın mesajına aykırı olabilmesi gibi bir ihtimal söz konusu bile edilemezdi. Doğaldır ki, Peygamber hayatırken, toplum, Allah tarafından vahyedilmiş olan ilke ve kurallarla uyum içinde yönetilecektir. Bu nedenle, toplum 'doğal' liderini yitirdiğinde, daha, 'nasıl bir siyasal rejim' sorusu sorulmadan verilecek cevap hazırды. Böyle bir ideale rağmen, yine de bir siyasal teolojiler çokluğu ile karşılaşılması ise, en makul açıklamasını, sanırız, İslâm toplumunun tarihsel deneyiminde bulacaktır. Çünkü, Esposito'nun da ifade ettiği gibi,

"Din ve siyasetin birliğine ilişkin inanç ne olursa olsun, toplumun tarihsel deneyimi, sık sık islamî idealle çelişmiştir. İnanç ve pratik arasındaki bu çelişkinin yarattığı sorun, islamî siyasal düşüncenin gelişmesine neden olmuştur."³²⁵

Gerçekten de, İslâm siyasal pratiği, islamî idealden tedrici bir uzaklaşmayı temsil etmektedir -bu ideal ister Tanrı'nın mesajının integral bir parçası olarak düşünölsün, isterse 'kulların', bu mesaja 'ekledikleri' insanî bir talep olarak... Peygamberin ölümünden sonra tarih sahnesine çıkan İslâm sıfatlı devletler, siyasal gerçekliğin, söz konusu idealde içerilen 'din dev-

324 P.Bannerman, *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, Routledge, 1989, s.60.

325 J.Esposito, *Islam and Politics*, s.27.

leti' idesini teslim almasına hem tanıklık, hem de aracılık etmişlerdir. Çünkü, Khuda Bakhsh'ın ifadesiyle,

“İslâm'ın siyasal tarihi, parçalanmış idealler tarihidir. Peygamber tarafından kurulan ve Ebubekir ve Ömer tarafından korunan sistem, tam olarak gerçekleşmesi imkânsız bir sistemdir ya da mükemmel olmayan koşullara sahip bir dünyada uzun süre dayanması imkânsız bir sistemdir.”³²⁶

Böylece, diyebiliriz ki, İslâm'ın siyasal tarihi, islamî devlet idealinde içerilen, *dine tabi siyaset* düşüncesinden, siyasal gerçekliğin kendi dinamiklerinin bir sonucu olan *siyasete tabi din* ya da devlet dini düşüncesine geçişin tarihi olarak okunabilir. Bu tarihte bizim için dikkat çekici olan, devletin, ya kendisine tabi olduğu bir ideal olarak, ya da *kendisine* tabi kıldığı bir kurum olarak, dinsel bir *tercihi* olacağından, her iki durumda da, dine, sivil bir kurum olma imkânının tanınmayışıdır. Siyasete gelince; din devleti ideali, siyasetin otonom varlığının reddine dayanacaktır. Bu kavrayışta devletin onay mercii, din olacaktır. Dinin onay mercisinin devlet olacağı ikinci durumda ise, siyasal alanın bir parçası haline gelen din, ister istemez siyasal söylemin konusu olacak ve hatta devletin dinsel yükümlülüklerinden söz etmemiz gerekecektir. Çünkü, her ne kadar, siyasete otonomisini iade etse de, devlet dini terimi, literal anlamında, devleti bir mümin konumuna indirgemektedir.

Birazdan göreceğimiz gibi, İslâm teolog ve hukukçuları siyasal gerçekliğe teslim olmalarına rağmen, yine de dini, devletin varlık alanı dışına çıkarmamakta ısrar etmişler ve siyasal ufku muza laiklik sorunu olarak giren, devlet dini kavrayışının temsilcileri olmuşlardır. O halde, şimdi ayrıntıya girmeksizin, İslâm siyasal teorilerinin, 'din devleti' idealinden 'devlet dini' ideolojisine geçişini resmetmeye çalışalım.

326 Khuda Bakhsh, *Politics in Islam*, Pub. by Muhammed Ashraf, Kashmiri Bazar, Calcutta, 1920, s.4.

İslâmî Devlet İdealinden ‘Siyasal İslâm’ İdeolojisine...

Muhammed'in ölümünün ardından yaşanan siyasal kaosun en kalıcı ürünü, bilindiği gibi, ilk olarak, toplumsal meseleleri, *Kur'an* ve Peygamberin Sünnetiyle uyum içinde düzenlemek ve toplumu yönetmek üzere seçilen Ebubekir için kullanılan *halife* kavramıdır. 'Sonra gelen' anlamındaki bu kavramla birlikte İslâm dünyasında, altı yüzyıldan fazla sürecek olan (632-1258) *hilafet* dönemi başlar.³²⁷ Ancak, hilafet dönemi olarak anılan bu dönem, bu genel başlık altında, esas olarak, her biri kendi dinsel-siyasal karakterine sahip üç farklı dönemi ihtiva etmektedir: Sırasıyla 'Hulefa-i Raşidun' olarak idealize edilen ilk dört halifenin hilafeti; Emevi hilafeti ve Abbasi hilafeti.

Muhammed'in yönetim idealinin bir devamı olan ve İslâm ideoloji ve kurumlarının biçimlendiği bir dönem olarak düşünülen ilk halifeler dönemi, Platon'un, ideal devletin dönüşümüne ilişkin açıklamalarını, İslâm tarihine uygulayan İbni Rüşd tarafından ideal devletle özdeşleştirir.³²⁸ Yine benzer bir şekilde, İbni Haldun da, bu dönemi, Müslümanların İlahi Yasayı içselleştirdikleri, dolayısıyla yasaya boyun eğerken aslında kendi 'doğalarına' boyun eğdikleri saf dinsel siyaset olarak 'idealize' etmektedir.³²⁹ Diyebiliriz ki, İslâm tarihinin -sözünü ettiğimiz bu iki yorumun da kendisine dahil olduğu- geleneksel yorumunda, ilk dört halife döneminin, saf dinsel yönetimi, teokrasiyi temsil ettiği düşünülmekte ve bu dönem, Esposito'nun

327 Hilafet, 1258'te Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesiyle fiilen ve hukuken sona ermiştir. Bu tarihte, "ilk defa olmak üzere İslâm alemi, Cuma namazlarında Hutbe esnasında adı okunacak bir Halifeden mahrum kalmış oluyordu" (Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Cilt:II, Boğaziçi Yın., İst., s.769). Gerçi, daha sonra Kahire'de Hilafet yeniden tesis edilmiştir. Ancak, tarihsel kaynaklar, bunun gölge hilafet olduğunu kaydederler. Zira, artık hilafetin siyasal bir gücü ve etkinliği yoktur. O halde diyebiliriz ki, hilafet kavramı altında ifade edilen din-devlet özdeşliği, 1258'de son bulmuştur; başka bir deyişle, hilafet ve saltanat, bu tarihte, reel olarak birbirinden ayrılmıştır.

328 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, III.ix.13.

329 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, Tr.Franz Rosenthal, V:I, Routledge&Kegan Paul, London, 1958, s.26-61, 305, 307; Realist İbni Haldun'un bu 'idealizasyonu' nedenlerini, kendisine ayırdığımız bölümde tartışacağız.

deyişle, “Müslüman kendini-kavrayışın referans noktası”³³⁰ olarak kabul edilmektedir. Gerçekten de ilk hilafet dönemi, dinsel bilinçle siyasal bilincin, içiçeliğinden, ‘özdeşliğinden’ dolayı, ya da hegелci kavramlarla ifade edersek, öznel ve nesnel tının henüz parçalanmadığı bir dönem olmasından dolayı, islâmî devlet idealinin cisimleştiğı bir dönem olarak düşünülebilir.

Ancak aslında, İslâm’ın ‘altın çağı’ olarak sık sık kendisine başvurulmuş bu dönemi, diğerlerinden ayıran en önemli özellik, hilafetin dinsel bir vurgu taşımamasıdır. Gerçi, halifelerin hem dinsel, hem de siyasal otoriteyi temsil ettikleri ileri sürülerek, bu iddiaya itiraz edilebilir. Ancak, böyle bir itiraza, halifelerin sahip oldukları dinsel prestijden daha güçlü bir dayanak bulmak pek mümkün görünmemektedir. Diyebiliriz ki, ilk hilafetin (ilk dört halife), siyasal olduğu kadar dinsel otoriteyi de temsil ediyor olmasının nedeni, dinsel ve siyasal otoriteyi temsil eden Peygamberin ölümüyle birlikte, nübüvvetin, dolayısıyla dinsel otoritenin sona ermiş olmasına ve siyasal otoritenin devletin yeni liderine geçmiş olmasına rağmen, dinsel otoriteyi, onu temsil edecek bir kurumun olmayışı ve ulema sınıfının henüz ortaya çıkmamış olması nedeniyle, Peygamberin *sahabesinin* -ki ilk dört halife de bunlardandır- temsil etmesidir.³³¹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, dinsel otoritenin *tek başına halifeye ait olmadığıdır*. Peki, ilk hilafet dönemi, dinsel bir ideale sahip değil miydi? Söz konusu olan, Peygamberin yaşamının ve getirdiğı mesajın hafızası olan bir nesil olunca, bu soruya olumsuz bir cevap vermek ne mümkün! Bu dönemin en belirgin özelliğı, kuşkusuz, zamansal olanla, tinsel olan arasındaki uyum ilişkisidir. Yine kuşkusuz, mesela İslâm vahyinin adalet kavrayışının siyasetin ilkesi kılınması bakımından, ilk hilafet döneminde, din ve siyasetin, deyim yerindeyse iş birliğı içinde olduğunu da reddetmiyoruz. Bununla beraber, bu dönemde, mesela, Abbasiler döneminde Maverdi,

330 Esposito, *Islam and Politics*, s.15.

331 P.Crone-M.Hinds, *God’s Caliph*, II.Pr., Cambridge U.Pr., Cambridge, 1990, s. 1-2; Ayrıca bkz. W.M.Watt. *Muslim Intellectual: A Study of Gazali*, Edinburg U. Pr., 1971, s.6.

Gazali ve İbni Teymiye tarafından, "halifenin, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olduğu" şeklinde ifade edilecek olan, İslâm siyasal teolojisi diyebileceğimiz türden, siyasal iktidarın meşruiyetini dinden çıkarsayan düşüncelerden yoksunuz... Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, hilafetin bu ilk döneminde *halife*, *Peygamber Muhammed'in değil, yalnızca devlet adamı Muhammed'in ardıdır*.

Hilafetin ikinci dönemi olan Emevi dönemi, yukarıda genel özelliklerini serimlemeye çalıştığımız ilk dönemden, iktidarın güç ve hanedan üzerinde temellenmesi bakımından ayrılır. Bu, önemli bir kopuştur. İbni Rüşd bu dönemi, saf teokratik devletin, timokratik devlete dönüştüğü dönem olarak kaydetmektedir.³³² İbni Haldun ise, Emevi dönemini, mülkle karışmış hilafet olarak yorumlamaktadır. Her iki yorumda da vurgulanan, saf dinsel devlet idealinden bir uzaklaşmadır. Bu yorumlardan hareketle, Emevi yönetimi ile birlikte, dinin, iktidarın, kendisi vasıtasıyla güç tazelediği ideolojik bir aygıt olarak sahne alacağı dönemlere hazırlandığını söyleyebiliriz.

Abbasi hilafetine gelince, bu dönem, İbni Haldun tarafından, saf olarak akılsal siyasetin ya da mülkün hakim olduğu bir siyasal rejim olarak tanımlanır. Bunun bizim için anlamı, siyasal iktidarın yönetici ilkesinin dinsel değil akılsal bir ilke olmasıdır. Ancak, pratikteki siyasal görünümü bu olmasına rağmen, klasik Sünni İslâmî siyasal teorilerin teşekkül ettiği bir dönem olan Abbasi dönemi, teorik olarak da, hilafet kuramı adı altında üretilen siyasal teolojilerin en sistemli ifadelerine tanık olmuştur. Teori ve pratik arasındaki bu çelişki, siyasal gerçekliğin dinsel ideali teslim alması ile sonuçlanmış ve Abbasi yönetiminde din, devletin ideolojik bir aygıtı olarak, siyaset sahnesinin vazgeçilmez dekorlarından biri haline gelmiştir. Halife, peygamberin halifesi olmaktan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olmaklığa 'terfi' etmiş, ancak bu dönüşüm aktüel siyasal yaşamın dinsel ideallerle buluşmasına değil, bilakis dinsel ideallerin siyasal gerçekliğin emrine girmesine yol açmıştır.

332 İbni Rüşd, *Comm.Pl.Rep.*, III.ix.13.

Sarayın himayesindeki hukukçu ve teologlardan oluşan ulema sınıfının amacı, bir yandan İslâm toplumunun ilahi kökenini ve amacını korumak, bir yandan da Abbasi halifelerinin taleplerini ve yönetimlerini meşrulaştırmaktır.³³³ Bu çalışmada, öğretilerine yer vereceğimiz Gazali ve İbni Teymiye de, işte bu, ideallerin siyasal gerçeklik karşısında diskalifiye olduğu hilafet döneminin teorisyenleridir. Birazdan göreceğimiz gibi, islamî devlet idealine ilişkin söylemleri bakımından idealist bir zeminde durmakla birlikte, her iki düşünür de, zaman zaman veri olan siyasal gerçekliğin, ideallerini teslim almasına izin vermek durumunda kalmışlardır. Ancak, siyasal realizm olarak öğretilerine eklenen görüşlerine rağmen, onların ikisi de siyasetin teolojik temellerini tesis etme girişimlerinden vazgeçmemişlerdir. Başka deyişle, özü bakımından değilse bile, formu bakımından ideal bir dinsel toplum konusunda ısrarlıdır. Din ve devlet arasındaki ilişkiden vazgeçmemek konusundaki ısrarları, onları, bu defa, dini, devletin integral bir parçası olarak kavramaya götürmüştür.

Şimdi, siyaset ve teolojinin, siyasal teoloji gibi, bir sıfat tamaması oluşturacak şekilde yan yana kullanılması bile, böyle bir disiplinin, daha bu adlandırma noktasında ortaya çıkan en ciddi sorununun gerçek ve ideal arasındaki doğal mesafenin

333 Böyle bir girişimin ilk sistemli ifadesini, siyaset sorununu, din-felsefe çatışması bağlamında konu edindiğimiz için, bu çalışmada öğretilerine ayrıntılı olarak yer vermeyeceğimiz Maverdi'nin *El-Ahkamu's-Sultaniye*'sinde bulmaktayız. Hilafetin aklen değil, şer'î zorunlu olduğu öncülünden hareket eden Maverdi'nin İslâm siyasal düşüncesine en önemli katkısı, onun siyasal meselelerle ilgili pragmatik yaklaşımı; başka deyişle siyasal gerçeklikle İlahi Yasa arasındaki uyumsuzlukları, siyasal gerçeklik lehine, ama mümkün olduğunca şer'î bir maskeyle çözümlemesidir. Onun siyasal gerçekliğe teslim oluşunun en açık örneklerinden biri, yöneticinin keyfi karar ve uygulamalarına bile uyulmasını öğütlemesidir: "Beş vakit namazda sultanın arzusunı uyarak siyah giyilir. Muhalefet etmek mekruhtur. Her ne kadar şeriatte böyle birşey varid değil ise de, halifeye zıtlasmamak için böyle hareket edilir " [*El-Ahkamu's-Sultaniye*, Çev. Ali Şafak, Bedir Yın., 1976, 1st., s.117, a.b.ç.]. Maverdi'nin siyasal realizmi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.A.al-Baghdadi, *Al-Mawardi's Contribution to Islamic Political Thought, Islamic Culture*, Vol.LIX, No:1, 1985, s.a.327-331; H.A.R.Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Eds. S.J. Shaw-W.R.Polk, Princeton U. Pr., New Jersey, 1982, (Al-Mawardi's Theory of Caliphate) s.a.151-166.

kapatılması olacağını söylememize izin vermektedir. Birinin, bu dünyaya ait, dolayısıyla zamana tabi, dolayısıyla da gelip geçici olanı; diğersinin ise Tanrı'ya ait, dolayısıyla zaman-dışı, dolayısıyla da mutlak olanı konu edinmesi nedeniyle, konuları bakımından farklı doğalara sahip olan siyaset ve teoloji, amaçları bakımından birleştirildiğinde, sözü edilen sorun bir ölçüde bertaraf edilebilse de, bütünüyle ortadan kalkmamaktadır. Hele de, Abbasi Hilafetinde olduğu gibi, siyasal teoriyle, siyasal gerçekliğin birbirlerine zaten tekabül etmediği bir koşulda, sorun daha da ciddi bir boyut kazanmaktadır. Zira, önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, siyasal teologlar, *ideal bir formda ifade etseler bile, burada ve şimdi mevcut olan bir rejimin temellendirilmesi ile ilgilidirler.*

Filozofun hakikati de mutlak hakikat ve nihayetinde Tanrı olduğuna göre siyasal felsefenin neden böyle bir sorunla karşılaşmadığı sorulabilir. Kuşkusuz ideal ve gerçeklik arasındaki çelişki, filozofun da sorunudur. Nitekim, Devlet'in Platon'unun, Yasalar'da siyasal gerçekliğe teslim olduğunu biliyoruz. Ayrıca tıpkı Platon gibi, Farabi de ideal devletin ya filozof-kral ya da yasa tarafından yönetilmesi gerektiğini söylerken, aklın yasa formundaki yönetimini, daha alt düzeyden ama yine de ideal bir yönetim olarak düşünmekle aynı şekilde, siyasal gerçekliğe teslim olmaktadır. Ancak, filozofun, siyasal iktidarın ilkesini, *insanî bilgelikten* çıkarsaması ve daha da önemlisi, veri olan bir rejimi meşrulaştırma gibi *pratik bir kaygısının olmaması*, onun, bu sorundan bir ölçüde muaf olmasını sağlamıştır. Bu yüzden filozofun sorunu, daha çok, bilgelik ve rıza arasındaki ilişki konusundadır. Oysa teolojinin bir branşı olan siyasal teolojinin şeytanı, tam da ideal ve gerçeklik arasındaki çelişkide gizlidir.

Söz konusu çelişkiden dolayı, bu çalışmada konu edilecek olan Gazali ve İbni Teymiye de dahil olmak üzere, siyasal teologların pek çoğu, siyasal realizme teslim olmak durumunda kalmış ve *ideal* bir 'Tanrı devletinin', *formel* bir 'Tanrı devletine' dönüşmesinin kuramsal araçları olmuşlardır. Dolayısıyla, bir siyasal teologun, söz gelimi, insanın yaratılışı gereği top-

lumsal olduğunu kabul etmesi, onun siyasal realizminin bir sonucudur. Ancak, bu kabulden 'İlahi yasanın yönetimi' kavrayışına geçmenin hiç de zor olmadığı da unutulmamalıdır. Basit bir akıl yürütmeye, doğası gereği toplumsal olan insanın, yasalarla sınırlanmışlığından hareket ederek, Tanrı'nın yasalarının insanlar için, yani insansal, dolayısıyla toplumsal olduğuna ulaşmak ve dinin siyasal olduğunu ilan etmek, bir siyasal teolog için işten bile değildir.³³⁴ Nitekim, siyasal teologu, siyasal teolog kılan özellik de, zaten, onun, vahyedilmiş Yasa'yı siyasal otorite ve egemenliğin ilkesi kılması değil miydi! Bu durumda, siyasal teologla ilgili olarak daha önce verdiğimiz genel bir yargıyı, onun siyasal ufkunun sınırlarınının, İlahi Yasa tarafından belirlendiğine ilişkin yargımızı, teologun siyasal realizmine ilişkin bu yeni belirlemelerimiz ışığında değerlendirmemiz gerekmektedir. O halde, daha fazla genelleme yapmadan, İslâm dünyasındaki en yetkin siyasal teolojilerden birini, Gazali'nin siyasal öğretisini incelemeye geçelim.

'Dinsel' Bir Bilim Olarak Siyaset: Gazali

Siyaset, felâsifenin, din ve felsefe arasına yerleştirdiği bir 'orta terim'di. Bu terim sayesinde, bir yandan din ve felsefe arasındaki çatışma sorunu, bir yandan da filozofla avam arasındaki iletişim sorunu bir çözüme ulaşıyordu. İlginç olan şudur ki, siyaset, siyasal teologlar tarafından da bir 'orta terim' olarak düşünülmüştür. Bu defa din ve dünyayı birbirine bağlayan, ya da başka deyişle, din ve dünya arasında ideal bir ilişki tesis edebilme imkânı yaratan bir 'orta terim' olarak siyaset, siyasal teologun yetki alanındadır. Çünkü, siyasal filozoflar gibi, siyasal teologlar da insanî yaşamın amacını, hakiki mutluluğun elde edilmesi olarak tanımlamaktadırlar. Ancak, onlara göre, hakiki mutluluğun ne olduğu sorusunun hakiki muhatabı filozof değil, teologdur. İşte bu nedenle, siyaset de, hakiki mutluluğun, kendisi vasıtasıyla elde edileceği toplumsal bir araç ola-

334 Jean Robelin, *Maimonide et le Langage Religieux*, PUF, Paris, 1991, s.169.

rak, ya da insanların, İlahi Vahyin hükümlerine uygun, dolayısıyla kötülükten uzak yaşamalarını, böylece bu dünyada mutluluğu, öteki dünyada da kurtuluşu elde etmelerini sağlayan bir bilim olarak, dinin hizmetindedir; dolayısıyla da 'ne tür bir siyaset' sorusunun muhatabı da teologdur.

Gazali de siyasete, din ve dünya arasında uyumlu, ideal bir ilişki tesis edebilmek için başvuranlardandır. Filozofları tam da *hakikate* ilişkin kavrayışları nedeniyle eleştiren Gazali'nin, "siyaset ve ahlak alanlarında, filozoflarla hiçbir ciddi anlaşmazlığı olmadığı"³³⁵ bir an için kabul edilse bile, yine de siyasal alanı onlara terk edeceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce açıktır ki, ne filozofun, siyasal yaşamın kendisine göre düzenleneceği hakikatin ne olduğu sorusuna verdiği cevap, Gazali'nin cevabıdır; ne de filozofun ideal devleti, Gazali'nin ideal devletidir. Çünkü, duyusal-insanî dünyanın kendisi uyarınca biçimlendirileceği hakikatler, en azından Gazali için, aynı değildir. O halde ilk sorumuzu soralım: Din ve dünya arasındaki çelişki nedir? Ya da siyasetin, tinsel olanla zamansal olan arasında *ideal bir ilişki* tesis etme *aracı* olarak düşünülmesinin; her ikisi de Tanrı tarafından yaratılmış olmasına rağmen, onlar arasında bir tekabül olmayışının nedeni nedir? Ya da aynı sanatkarın imzasını taşımalarına rağmen, tinsel dünya ile zamansal dünya arasında özsel bir farklılık olduğunu mu düşünmeliyiz? Bu soruların cevabını, Gazali'nin duyusal dünya kavrayışında bulacağız.

"Kainat, içindeki tüm varlıkları ile Allah'ın bir sanatıdır."³³⁶

Bu cümleden de anlaşılacağı üzere, Gazali'nin duyusal dünyası ilahi kökeninden dolayı, yani sanatkârının Allah olması nedeniyle ontik ve etik olarak mükemmel olacaktır. Yaratıcısının sahip olduğu ilim, irade, kudret vb. sıfatlardan dolayı, bu dünyanın kötü olduğu, eksik olduğu düşünülemez. Başka de-

335 M.Saeed Sheikh, "Al- Ghazâli", *A History of Muslim Philosophy*, V:1, Ed.M.Shariff, s.a.581-642, s.594.

336 Gazali, *Ihyâu' Ulûmi'd-din*, Çev.Abdullah Aydın, Karaoğlu Yyn., İstanbul, 1993, C:IV, s.3990 [a.b.ç.].

yişle, Gazali'nin duyusal dünyası yaratıcısından ötürü, "mümkün dünyaların en iyisi" olacaktır.³³⁷ Böyle bir dünya tasarımı da tinsel olanla zamansal olan arasında, ya da tinsel dünya ile duyusal dünya arasında özsel bir karşıtlık söz konusu olmayacağı ve ayrıca dünyada gerçekleşmiş olan her şey, özü gereği iyi ve dinsel olarak da arzu edilir olacağı için, din ve dünyanın ilişkisi zaten mükemmel bir ilişki olacaktır.

Ancak öte yandan, her ne kadar ontolojik olarak mükemmelse de, bu dünya, yine de *kendinde* bir değere sahip değildir. Hatta gerçek, kalıcı, değişmez, akılsal hiçbir ögeye sahip olmaması nedeniyle duyusal dünya, moral olarak da kötü bir dünyadır. Öyle ki, duyusal dünyayı övmedeki isteksizliği bakımından platoncu olan Gazali, aslolanın öte dünyada elde edilecek olan mutluluk olduğunu vurgulayarak, hakiki mutluluğu elde etmek isteyenlere, bu dünyadan uzaklaşmayı, kaçmayı öğütle-mektedir.

"Dünyadan sakın. Çünkü dünya, hilebazdır, sahtekardır, zalimdir, aldattıcıdır.(...) O öyle bir sahtekardır ki, telli duvaklı gelin gibi, gözlerin kendine doğru çevrilmesini, kalpleri kendine bağlamayı ve aşık etmesini bilir."³³⁸

Görüldüğü gibi, bu defa, öncekinin aksine son derece dramatik bir dünya tasarımıyla karşı karşıyayız. Bu tasarımda duyusal dünya, adeta insanı ilahi hakikate ulaşmaktan alıkoyan bir cazibeye ve kötülüğe sahiptir. Gazali'ye göre, yaratıcı tarafın-

337 Bu kavrayışın ilk kez, Plotinos tarafından ifade edildiğini not etmeliyiz. Plotinos'a göre, gerçek dünyanın, '*cosmos noetos*'un bir imajı, kopyası olan bu dünya, kavranılır dünyanın maddi düzeydeki *mümkün en iyi imajıdır*; bu nedenle de, bu dünya, bir bütün olarak iyidir. Mükemmel ve iyi bir Tanrı'nın ürünü olduğu için, bu dünyanın kötü olamayacağını düşünen Plotinos'a göre,"eğer bu dünya hiçbir güzelliğe sahip değilse, kaynağı da değildir. Öyleyse, bu dünya, kaynağının özelliklerine sahip olmalıdır"(Enneads, III.2.3). Öte yandan, Plotinos'ta, bütün güzelliğine ve tanrısallığına rağmen, duyusal dünya ruhun gerçek mekanı değildir. Çünkü bu dünya maddeyle karışmıştır, saf değildir. Ruh, İyiden mutlak yoksunluk olan ve bu nedenle de kötü olan bu dünyadan kendi gerçek mekanına yükselmelidir. (Plotinos'ta kötü sorunu ile ilgili olarak bkz. Z. Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s.122-129).

338 Gazali, *İhya*, C:III, s.2816.

dan bile kötölenen³³⁹ böyle bir dünyanın, kötülüğe ve günaha davet eden büyüüne kapılan biri asla mutluluğu ve kurtuluşu elde edemeyecektir. Çünkü, insan, hakiki mutluluğa ve kurtuluşa ancak Tanrı'yı bilmekle³⁴⁰ ulaşabilir. Asıl sorunumuz din-dünya karşıtlığının siyasal telifi olduğundan, dünyadaki kötülüğün kaynağı sorununu tartışmayı bir yana bırakarak diyebiliriz ki, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünya, yaradılışı gereği değil, ama 'özü' gereği kötüdür; bu yüzden de din ve dünya arasında bir uzlaşmazlık, bir karşıtlık vardır. Gazali'nin en nihayetinde bir mutasavvıf olduğu düşünüldüğünde, böyle bir dünya tasarımı anlamlı olabilir. Ancak, Gazali'nin nitelendirmeleriyle, kötü, belalı, karışık, sahte, yokluğa mahkûm düşman bir dünya, siyasal bakımdan ne ifade edebilir? Ya da böyle bir dünyada siyaset, dünyevi bir bilim olarak bir değere sahip olabilir mi?

Bu soruları cevaplayabilmek için, her şeyden önce, siyasetin, Gazali'nin dünya tasarımındaki yerini sorgulamamız gerekmektedir. Gazali, felsefi bilimler sınıflamasına siyaseti ve ahlakı da dahil etmektedir.³⁴¹ Bu durumda, onun, siyasetin ilkesinin insanî bilgelik olduğunu teslim ettiğini mi düşünmeliyiz? Hayır, çünkü Gazali, filozofların siyasetle ilgili sözlerinin *dinsel bir kökene* sahip olduğunu düşünmektedir.

“Onların bu konudaki bütün sözleri, dünyevi ve idari meselelerle ilgili düşüncelere dayanır. Bunları, peygamberler vasıtasıyla vahyedilmiş Kutsal kitaplardan ve eski velilerden nakledilen maksimlerden borç alırlar.”³⁴²

339 A.g.e., C:III, s.2781-2861; Cildin altıncı kitabı olan bu kısmın adının, *Kitabu Zemmi'd-Dünya* (Dünyayı Kötülemek) olması bile, Gazali'nin konuya verdiği önemin bir göstergesidir.

340 Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev. M.A.Müftüoğlu, Çile Yyn., 1st., s.32.

341 Gazali, *Deliverance from Error*, Eds.A.Hyman-J.J.Walsh, *Philosophy in The Middle Ages* içinde, Hackett Pub. Com., 2nd ed., 1984, s.267-283, s.270; *Dalaletten Hidayete*, çev.A.S.Furat, Şâmil Yay., İstanbul, 1978, s.51; Gazali, felsefi bilimleri matematik, mantık, doğal bilimler, teoloji, siyaset, ahlak olmak üzere, altı başlık altında toplar.

342 Gazali, *Deliverance...*, s.273; *Dalaletten Hidayete*, s.56; Aslında, İslâm filozoflarının Gazali gibi, son derece zeki ve felsefe söz konusu olduğunda da son

Bu pasajdan hareketle denilebilir ki, Gazali için, siyaset, bir yüzü dünyaya, diğer yüzü ise dine dönük olan bir yönetim sanatıdır; ve filozoflar, her ne kadar kendi etkinlik alanlarına dahil etmiş olsalar da, siyaset, aslında dinin etkinlik alanlarından biridir. Bu nedenini ilerde daha geniş olarak ele alacağız. Bu nedenle şimdi Gazali'ye başka bir soru soralım: Toplumun kökeni de dinsel midir? Siyasal bir teologun bu soruya cevabı, onun siyaset ve teolojiiyi bir araya getiren girişiminin bir sonucu olarak, dinsel, ya da daha doğrusu tanrısal bir içerik taşıyacaktır.

“İnsanoğlu *yaratılıştan* medenidir, yalnız yaşayamaz. Topluma ihtiyacı vardır.”³⁴³

Dikkat edersek, buradaki ‘yaratılıştan’ sözcüğü dinsel bir vurgu taşımaktadır. Yani, insan Tanrı tarafından yalnız yaşayamayacak bir varlık olarak yaratılmıştır. Gerçi Farabi de zaman zaman bu sözcüğü (fıtrat) kullanır. Ancak onun söyleminde bu sözcük Gazali’nin kullandığından farklı bir anlam taşımaktadır. Zira, her şeyden önce Farabi’nin Tanrı’sı, Gazali’ninki gibi *yaratıcı* bir Tanrı değildir. Sırf bu bile, her iki düşünürün oluşa ve varlığa ilişkin kavrayışlarının farklı olacağına bir göstergesidir. Biliyoruz ki, Farabi’nin varlık kavrayışında, ister akılsal, ister iradi, isterse duyusal olsun, her bir varlık, Bir’den ezeli, zorunlu ve tedrici olarak taşan bir akıllar silsilesinin ürünüdür. Böyle bir oluş tasarımı, Tanrı’nın insanı, şöyle ya da böyle yaratması gibi bir imkân mevcut değildir. Zaten Gazali’nin de filozofları küfürle itham etmesinin nedenlerinden biri buydu. Çünkü, Farabi’ninki gibi bir evren tasavvurunda, -taşmanın ezeli ve zorunlu oluşu nedeniyle, hepsi bir aynı doğayı paylaşırsalar da- varlıklar, Tanrı’dan ‘bağımsız’ olarak kendi doğalarına sahip olabilecektir Bu, Tanrı’nın kendi yaratıkları üstünde herhangi bir tasarrufta bulunması imkânının, yani bir bakıma irade sıfatının reddedilmesi

derece ihtiyatlı ve kuşkucu birine bile, siyasal alanda İlahi Yasa’nın otoritesini kabul ettiklerini düşündürmüş olmaları, onların ezoterik söylemlerinde başarılı olduklarının bir göstergesi olarak da düşünülebilir.

343 Gazali, *İhya*, C:III, s.2853.

demektir. Çünkü, oluş iradi değil, akılsal ve doğal bir süreçtir. Oysa Gazali'ye göre,

“Alemdaki her şey Allâh'ın dilemesiyledir. Az-çok, iyi-kötü, faydalı-zararlı, ziyade-noksan, rahat-zorluk, hastalık-sağlık gibi her şey ancak O'nun hikmeti, tedbiri, dilemesi ve takdiriyedir.”³⁴⁴

Böyle, her an Tanrı'nın müdahalesine izin veren bir evren tasarımı varlıkların kendilerine özgü zorunlu doğalarından söz etmek mümkün müdür? Her şeyden önce biliyoruz ki, Gazali, doğada nedensel ilişkilerin mevcut olduğunu, dolayısıyla mucizenin mümkün olamayacağını ileri süren filozofları, Tanrı'nın her şeye kadir olduğu inancından hareketle eleştirmektedir.³⁴⁵ O halde, tekrar soralım: Herhangi bir varlıkla ilgili olarak, onun 'yaratılışı gereği' şu ya da bu şekilde davranmak zorunda olduğunu söyleyebilmek mümkün müdür? Ya da Gazali'ye göre, bir insan gördüğümüz her yerde, o insanın üyesi olduğu bir toplum görmemizi 'zorunlu' kılan nedir? Bu soruyu soruyoruz; çünkü, her an değişen bir insan 'yapısı'ndan hareketle, siyasal bir düzen, bir yönetim modeli tesis etmenin mümkün olamayacağını düşünüyoruz.

Şimdi, A.Arslan'ın haklı olarak dikkatimizi çektiği gibi,³⁴⁶ Gazali, 'imkân' 'imkânsızlık' ve 'zorunluluk' kategorilerinin, varlığın kendisinde mevcut olduğunu düşünmenin ontolojik bir yanılgı olduğunu, dolayısıyla, nedenselliğin varlık bakımından bir anlamı olamayacağını söyleyecektir. Çünkü sözü edilen kategoriler, Gazali'ye göre, aklın kategorileridir. Varlıkların zorunlu yapılarından bahsetme imkânı olmadığına göre, onların stabil bir yapıda olmadıklarını mı düşünmeliyiz? Gazali de böyle bir evren tasarımı sunacağı güçlüklerin farkındadır. Tanrı'nın hikmeti, varlıkları, onların daima belli bir

344 Gazali, *Devlet Başkanlarına (Nasihat-ül Mülûk)*, Çev. Osman Şekerci, Sinan Yyn., 1st., 1969, s.21.

345 Gazali, *Tehafût el-Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yyn., 1st., 1981, s.155-168.

346 Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bkn.Yyn., Ankara, 1987, s.346.

şekilde davranmalarını sağlayan belli bir mizaçta yaratmış olmasıdır. Bu nedenle, varlık tarzları Tanrı'nın isteğine bağlı olduğu için, zorunlu bir doğaya sahip olmamakla birlikte, evrendeki varlıkların her biri belli bir mizaçta yaratılmıştır. Yani, Tanrı aksini istemediği sürece³⁴⁷ varlıklar hep aynı mizaç üzere davranacaklarından, evrende, belli bir düzenin varlığından söz edilebilecektir. O halde diyebiliriz ki, insanın toplumsal bir varlık olması, Tanrı'nın ona verdiği mizaçla açıklanır; bu nedenle toplumsallık zorunlu değildir. Ancak, insan, mizacı değişmediği sürece diğer insanlarla birarada yaşamak durumundadır. Dolayısıyla, insanlar, Farabî'de, entellektüalist Tanrı kavrayışının bir sonucu olarak, ontolojik bir temelde, yani "*tabii olarak yaratılışları*"³⁴⁸ gereği toplumsalken; Gazali'de, voluntarist Tanrı kavrayışının bir sonucu olarak, teolojik bir temelde, yani '*tanrısal olarak yaratılışları*' gereği toplumsal olacaklardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Gazali, toplum -dolayısıyla siyaset- ile Tanrı arasında, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak bir ilişki tesis edebilme imkânını saklı tutacak bir ifade kullanmaktadır. Şimdi bu önemli ayrıntıyı aklimızda tutarak, Gazali'nin toplumun kökeniyle ilgili açıklamalarına geçebiliriz.

Gazali'ye göre yaratılışı gereği toplumsal olan insanların biraraya gelme gerekçesi, en azından başlangıç itibariyle, hiç de dinsel değildir. İnsanların biraraya gelme gerekçelerini açıklarken, tıpkı filozoflar gibi realist bir bakış açısına yerleşen Gazali'ye göre, insanlar neslin devamını sağlamak ve biyolojik varlıklarını koruyabilmek için biraraya gelmek zorundadırlar. Gazali'ye göre, en küçük topluluk, neslin devamı için bir araya gelen karı-kocanın birliğidir. Ancak böylece oluşan aileler de yalnız başına yaşayamazlar. Çünkü, bir insanın ve bir ailenin, ziraat, dokumacılık, inşaat vb. gibi, temel insanî ihtiyaçları karşılamak için gereken sanatları, karşılıklı yardımlaşma olmaksızın, tek başına yapması mümkün değildir.

347 Peki ya Tanrı, isterse? Gazali, Allah'ın herşeye kadir olduğunu vurgulayarak, bu soruya şöyle cevap verir: "İstemez ve yapmaz". *TF*, s.210-11.

348 Farabî, *Al-Siyasa*, s.76; Tr.42.

“Köyler ve şehirlerin kuruluşu, böyle karşılıklı yardım mecburiyetinin ortaya çıkardığı sonuçlardır.”³⁴⁹

Ancak, ihtiyaçlarını karşılamak için birarada yaşamak zorunda olan insanlar arasında birtakım düşmanlıkların olması da kaçınılmazdır. Gazali’ye göre, akıllı olan bir kimse şu hususu kesinlikle kabul etmek zorundadır ki, insanlar kendi hallerine bırakılsalardı ve aralarında görüşüne hürmet ve itaat edilen ve onları bir fikir etrafında toplayacak güçte bir kimse, yani bir egemen bulunmasaydı, şüphesiz hepsi de en son ferdine kadar yok olurdu. Dolayısıyla Gazali’ye göre, aileden başlayarak toplumun tamamına yayılan bu düşmanlıkları ortadan kaldırmak için adaleti ve güvenliği sağlayacak bazı sanatlara ihtiyaç vardır. Bunlar,

“taksimde adalet sağlamak için ölçü, milleti, memleketi korumak için *askerlik*, halk arasında meydana gelen ihtilafları gidermek için *hükmedebilme* sanatlarıdır.”³⁵⁰

Bu sanatlar olmadığı taktirde, topluma tam bir düzensizlik ve karmaşa hakim olacaktır.”Bu hastalığın ilacı” demektedir Gazali,

“bu dağınık ve birbirine aykırı fikirleri biraraya getirebilecek, çeşitli görüşlere sahip insanları bir fikir etrafında toplayabilecek güce, kudrete sahip ve kendisine itaat edilen bir *sultanın* varlığıdır.”³⁵¹

Şimdi bu noktada biraz soluklanarak, Gazali’nin toplumun kökenine ilişkin açıklamasını değerlendirelim. Öncelikle, bu açıklamanın şimdiye kadar zikrettiğimiz kısmının -son pasajdaki zımnî islamî esintiyi saymazsak- hiçbir dinsel vurgu taşımadığını söyleyebiliriz. Çünkü şimdiye kadar zikrettiğimiz pasajlardan ortaya çıkan şudur ki, bir toplum oluşturacak şekilde biraraya gelen insanların her birinin, kendi çıkarlarının peşinden

349 Gazali, *İhya*, C:III, s.2853.

350 A.g.e., III, s.2854.

351 Gazali, *İtikad*’, s.236; Tr.s.177.

koşması nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıkları, çatışmaları çözmek için bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu demektir ki, Gazali'de toplumun kaynağının ne olduğu sorusu, devletin kaynağının ne olduğu sorusuyla özdeş değildir. Çünkü Gazali'ye göre, insanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere biraraya gelerek bir toplum oluştururlar; bu toplumda onların ihtiyaç duydukları bazı temel sanatlar oluşur -ki bu sanatlar arasında henüz yönetim sanatı yoktur. Yönetim sanatının, ya da bir egemenin ortaya çıkışının nedeni, insanlar arasındaki birtakım haksızlıklar nedeniyle başlayan toplumsal çatışmalardır. Dolayısıyla, devletin kökeninde, insanın adalet ve güvenlik talebini ayırdedebilir ve Gazali'de toplum ve devletin özdeş olmadığını söyleyebiliriz. Peki bu, siyasal bakımdan ne ifade edebilir? En azından, devlet-toplum ayrımının, devletten bağımsız sivil bir alana varlık imkânı tanıdığını söyleyebiliriz. Bu durumda toplumsal bir uzlaşım ile tesis edilecek olan devletin işlevinin, yalnızca, insanlar arasındaki düşmanlığı ve savaşı engelleyecek ve insanların haklarını garanti altına alacak adil bir paylaşımı ve güvenliğini sağlamak olacağını söylememizde de bir sakınca yoktur. Nitekim, Gazali, devleti tam da bu işlevi bakımından gerekli görmektedir.

“Kimsenin hakkını yemeyip, herkese hakkını verecek, görev bölümünü adaletli bir şekilde yapacak, vatan ve milletin korunması ve savunması için gerekli tedbirleri alacak, vergileri adilane toplayıp, adaletle bölüştürecek bir hükümdara ihtiyaç vardır.”³⁵²

Görüldüğü gibi, Gazali de, felâsife gibi, devletin kökenini, kişisel çıkarları ve tutkuları tarafından yönetilen insanların, kendilerini kontrol edecek ve işlerini düzenleyecek bir sultana, siyasal otoriteye duydukları ihtiyaçla açıklamaktadır. İşte tam bu noktada siyasetin ilke ve kurallarının kaynağının ne olacağı sorusunu sormamız gerekiyor. Ancak, sultanın siyasetinin ilkesinin ne olacağını ya da siyasal otoritenin kaynağının ne olduğunu sorduğumuzda karşımıza çıkacak olan tablo

352 Gazali, *İhya*, III, s.2854.

araştırmamızın yönünü değiştirecektir. Çünkü Gazali'ye göre, yöneticinin işlevi, insanlar arasında adaleti sağlamaktır. Adaletle hükmetme ise, “yapılacak işlerde Allah'ın belirlediği sınırları ve şartları bilmekle mümkündür”.³⁵³ Bu cümleden hareketle, Gazali'ye göre toplumun kendisi uyarınca yönetileceği yasanın ilahi Yasa olacağını şimdiden söyleyebiliriz. Çünkü, L.Binder'in de ifade ettiği gibi, Gazali'nin siyasal teorisinde “otoritenin nihai kaynağı Allah'tır; yalnızca, Allah'ın emrettiği şey iyi ve yalnızca O'nun yasakladığı şey kötüdür”.³⁵⁴ Peki, Gazali'nin, toplumun kökenine ilişkin açıklamasında realist bir bakış açısına yerleşen Gazali'nin, siyasal yaşamın nasıl düzenlenmesi konusunda idealist bir tutum benimsemesinin nedeni nedir? Elbette ki öğretisinin teolojik kısmı...

Her şeyden önce Gazali için, dünyanın iyi düzeni, insanî varlıkların etkinliklerine bağlıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, o, bu dünyada yaşayabilmek için zorunlu olan dört asli etkinlik ya da sanattan söz etmektedir: Tarım, dokumacılık, inşaat ve siyaset. Gazali'ye göre bu sanatların en üstünü siyasettir. Çünkü, o, bir bütün olarak toplumun refahını ve uyumunu sağlar ve insanları dünya ve ahirette kurtuluşa ulaştırır.³⁵⁵ Toplumsal barış ve refahı sağlayan bir sanat olarak siyaset, kamusal yaşamın kendi dinamiklerinden hareket etmeyi gerektirecektir. Çünkü, yönetim sanatı, bu durumda, insanlar arası uzlaşımı sağlayacak yasaları, kamusal alandan çıkarsayacaktır. Böyle anlaşıldığında, yönetim sanatı, insanların, *burada* ve *şimdi* mutluluğu ile ilgili olacak ve onların bütün yaşam alanlarının değil, yalnızca kamusal alandaki eylemlerinin düzenlenmesini konu edinecektir. Elbette, bu düzenlemenin, kendisine göre yapılacağı ilke de seküler bir ilke olacaktır. Ancak, Gazali'nin siyasete yüklediği ikinci ve daha önemli işlev, eskatolojik bir işlevdir. Bu nedenle o, sözünü ettiğimiz türden, yalnızca dünyevi işlerin düzenlenmesine adanmış bir siyasal et-

353 A.g.e., III, s.2854.

354 L.Binder, Al-Ghazâli, *A History of Muslim Philosophy*, V:I, Ed.M.Shariff, s.a.774-787, s.775.

355 Gazali, *lhya*, I, s.40.

kinlikten fazlasını talep edecektir. İnsanın hakiki mutluluğunu bu dünyadan, insandan alıp, bir öte dünyaya, Tanrı'ya taşıyınca, siyaset de, dinsel amacın hizmetine girmek zorunda kalacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, siyasetin araçsallığını talep etmeleri bakımından, siyasal felsefe ve siyasal teolojinin öğretilerinde bir paralellik vardır. Ancak, felsefi kavrayışta siyasetin ilke ve kuralları akıldan çıkarsanıyor ve yaşayan aklın yönetimi ideal devlet olarak sunuluyordu. Oysa, şimdi, Gazali'nin kavrayışında aklın, hakiki mutluluğu kendi başına, ilahi bir yardım almaksızın kavrayamayacağı ilan edilerek, siyasetin ilke ve kuralları akıldan değil, ilahi Yasa'dan çıkarsanacaktır..

Böylece siyaseti, dünyevi işleri düzenleyen dinsel bir bilim kategorisine dahil eden Gazali, amaç bakımından aynı olmakla birlikte, konuları bakımından farklı olan dört tür siyasetten söz etmektedir. Birincisi, Peygamberlerin siyaseti, sevk ve idaresidir Bu en üstün mertebedir; çünkü, istisnasız bütün insanların -yani hem halkın ve hem de seçkinlerin- zahir ve batınlarına hükmeder. İkinci tür siyaset, halifelerin, padişahların ve sultanların (yönetici) siyaseti olup, bütün insanların yalnızca zahirine hükmeder. Üçüncü olarak, yalnızca seçkinlerin batınına hitab eden ulemanın siyaseti vardır. Dördüncü ve son siyaset, halkın (avamın) batınına hükmeden vaizlerin siyasetidir.³⁵⁶ Bu dört siyaset türünün dördü de *meşrudur*; ve hepsi meşruiyetlerini, bir aynı ilahi Yasa'dan almaktadır.

Şimdi, Gazali'nin sözünü ettiği bu dört tür siyasetten ilkinin, Muhammed'in zamanına gönderdiği açıktır. Denilebilir ki, Gazali'ye göre ideal siyasal rejim, istisnasız bütün insanların zahir ve batınına, ya da siyasal karşılıklarıyla, kamusal ve özel yaşamlarına hükmeden, böylece, insanın hem dünyevi hem de tinsel mutluluğunu garanti altına alan bir rejim olacaktır. Yani, diyebiliriz ki, Gazali'nin ideal rejiminde din ve devlet özdeştir ya da onun ideal devleti bir din devletidir. Ancak, önce de ifade ettiğimiz gibi, bu ideal, siyasal gerçeklikle uyuşmamaktadır.

³⁵⁶ A.g.c., I, s.40.

Gazali'nin kendi yaşadığı dönemin siyasetini meşrulaştırmak için bir başka yönetim idealine daha ihtiyacı vardır. İkinci tür siyaset, yani halifelerin, sultanların siyaseti, idealin gerçeklikle çatışmasının ürünü olarak ortaya çıkar. Burada dikkat edilmesi gereken, halifenin ya da sultanın bütün insanların *yalnızca kamusal yaşamına* hükmediyor olmasıdır. Bu ifadeden hareketle, Gazali'ye göre, halifenin ya da sultanın otoritesinin *yalnızca siyasal otorite* olacağını söyleyebilir miyiz?

Gazali, Rosenthal'in de ifade ettiği gibi,³⁵⁷ ideal Şeriat üzerinde temellendirilen klasik hilafet teorisini Selçuklu Sultanlığı tarafından hükmedilen Abbasi Hilafetinin siyasal gerçekliğinden ayırmaktadır. Hilafet, Gazali'nin yaşadığı çağda, İslâm toplumunun dinsel-siyasal birliğini sembolize eden formel bir kurum haline gelmiştir. Ona göre halife,

- “şevket, azamet ve nüfuz sahiplerinin *biat ettiği* kimse-
dir. Hutbe ve parasından halifeyi tanıyan, ona itaatkar
olan şevketli ve nüfuzlu kimselerde nüfuz sahibi olan
sultanlardır. Kadılar da yeryüzünde hükümleri geçerli
olan valilerdir.”³⁵⁸

Anlaşıyor ki, Gazali'ye göre Sultanın yönetiminin meşruiyeti, halifeye biat etmesine bağlı olacaktır. Çünkü, din işlerinin düzenlenmesi, ancak kendisine itaat edilen bir halifenin (imamın) varlığı ile mümkündür.³⁵⁹ Sultan, kurumsal otorite olan halifeye biat ederek, kendi işlevsel otoritesini meşrulaştırmaktadır. Bu bir bakıma, dinsel otorite ve siyasal otorite arasında bir ayrım yapmaktır. Gerçi, Gazali'de hilafet, ileride ele alacağımız ulema sınıfı ile birlikte, halife ve sultanı da içine almakta ve bu bakımdan hâlâ teorik olarak İslâm toplumunun birliğini temsil etmektedir. Ancak, hilafetin, danışılan bir otorite kurumu değil, kuvvet yoluyla elde edilmiş hakları meşrulaştıran bir kurum olarak tanımı, teoriyi, pratiğe göre düzenleyen Gazali'nin siyasal realizminin bir ifadesidir.

357 Rosenthal, *PTMI*, s.38.

358 Gazali, *İhya*, II, s.1489-90.

359 Gazali, *İtikad*, s.234; Tr.s.176.

Selçuklu sultanı Melikşah'a (bir başka rivayete göre de Sencer'e) ithafen kaleme aldığı *Nasihat-ül Müluk*'ta Gazali, hilafetten değil, sultanlıktan söz etmektedir. Ona göre, adaletin esaslarından biri, İslâm'ın prensiplerini emretmedir. Öyle ki, yönetici, "hiç kimseden şer'e aykırı bir istekte bulunmamalıdır".³⁶⁰

"Allah, insanoğlundan iki grubu seçip yarattıkları üzerine onları üstün kıldı: Peygamberler ve Devlet Başkanları."³⁶¹

Bu pasajda ifade edilen şudur ki, peygamberler, Allah'ın mesajını iletmek ve böylelikle insanlara doğru yolu göstermek üzere seçilmiş kişilerdir. Devlet başkanları da, insanların varlıklarını sürdürebilmeleri ve birbirlerine zulmetmelerini engellemek üzere seçilmiş kişilerdir. Böylece Gazali, yöneticinin otoritesini Tanrıya başvurarak meşrulaştırmaktadır. "Çünkü bildirildiğine göre", der Gazali,

"başkan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten koruyorsa, Devlet Başkanı da halkını tehlikelerden koruduğu için Allah'ın gölgesi olarak nitelenmiştir."³⁶²

Bu demektir ki, devlet de Allah'ın bilgisi dahilinde tesis edilecektir. Devlet başkanı bu nedenle O'nun yeryüzündeki gölgesidir. "Allah'ın, kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı kul",³⁶³ dinsel bir amaçtan hareketle, dünyanın düzenini sağlamakla yükümlüdür. Peki, bu kavrayış, yukarıda bütün insanların yalnızca zahirine hükmettiği ifade edilen yöneticiye, dinsel bir misyon da yüklemiyor mu? Aslında, evet, yüklüyor. Çünkü, zaten adalet dinin zahiri hükümlerinden biridir. Üstelik yöneticinin otoritesinin kaynağı da bizzat Tanrı'dır. Bu durumda sultan, dinin düzeni için, dünyanın düzenini tesis eden otoritedir. Ancak onun dinsel otoritesi, dinsel meselelerle ilgili

360 Gazali, *Devlet Başkanlarına*, s.47.

361 A.g.e., s.52.

362 A.g.e., s.52.

363 A.g.e. s.28.

karar verme tarzında bir otorite değil, dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlama tarzında işlevsel bir otorite olmaktadır. Çünkü, Allah'ın vekili olanlar, sultanlar veya halifeler değil, alimlerdir.³⁶⁴

Hemen belirtelim ki, Gazali'ye göre, peygamberin siyasetinden sonraki en üstün siyaseti, ulemanın siyasetidir. Çünkü, peygamberlerin varisi olan alimler, "ahiret yolunu aydınlatan dini ilimleri tam bir akıl ve keskin bir zeka ile elde etmiş"³⁶⁵ olan kişilerdir. Buradaki akıl vurgusu filozofları çağırırsa da Gazali'nin 'alimler'le filozofları kastetmediği açıktır. Onun kastettiği, genel olarak, Tanrı'nın ilim sıfatını emanet alan din alimleri, teologlar ve hukukçulardır. Böylece Gazali, bir yere kadar ama yalnızca dinin hizmetindeki bir aracı olarak insanı aklın rolünü kabul etmektedir. Çünkü biliyoruz ki, ona göre, akıl, hakiki mutluluğun bilgisine *kendi başına* ulaşamaz. Peki, siyasal bakımdan ulemanın işlevi nedir?

"Sultan, siyasetin ilkelerini (kanun) ve toplumun üyeleri arasındaki tartışma ve çatışmalara arabuluculuk etme yollarını bilen hukukçular tarafından sağlanacak olan bir yasaya ihtiyaç duyacaktır."³⁶⁶

İşte siyasal bakımdan ulemaya duyulan ihtiyacın nedeni budur. Hukukçu bu nedenle, sultanın öğretmeni ve kılavuzudur. Dolayısıyla, hilafetin aklen değil, şer'î zorunlu olduğunu³⁶⁷ ileri süren Gazali, siyasetin ilke ve kurallarını, akıldan değil, fıkhıtan çıkartacaktır.

Şimdi, Gazali'nin ideali, yöneticinin ulemaya tabi olmasıdır. Çünkü, şer'î hükümler, ulema tarafından kavranılacaktır. Ancak, Gazali'nin çağında ulemanın faaliyeti siyasal gerçeklikle

364 Gazali, *İhya*, I, s.66.

365 A.g.e., I, s.66.

366 FNajjar, "Siyasa in...", s.98.

367 Gazali, *İtikad*, s.234; Tr.s.175; Hatırlarsak devlet başkanları hem seçkinlerin hem de halkın zahirine; ulema ise yalnızca azınlığın ve yalnızca batınına hitap ediyordu. Demek ki Gazali'nin yöneticisi de filozofun yöneticisi gibi seçkinlerden olmak zorundadır.

sınırlanmış durumdadır. Yöneticiler, onların desteğine, yalnızca kendi iktidarlarını meşrulaştırabilmek için ihtiyaç duymaktadırlar. Bu noktada L. Binder, icma ilkesinden dolayı, Müslüman topluluğun (ümme), iktidarı meşrulaştıracak bir otorite kaynağı olduğunun düşünölebileceğine, dolayısıyla, ulemanın desteği olmaksızın da iktidarın meşrulaştırılabileceğine dikkat çekmektedir.³⁶⁸ Ancak, L. Binder'in kendisinin de teslim ettiğı gibi, Şeriatin bir kaynağı olan icma, bir kurumdan çok bir süreç özelliğı gösterdiği için, otoritenin doğrudan kaynağı olmanın şartlarını taşımamaktadır. Dolayısıyla icma, Binder'in de dediğı gibi, otoritenin daha uzak bir kaynağıdır.

Gazali, ulemanın yönetici ile ilişkisinden kaynaklanacak tehlikelerin farkındadır. Ona göre, ulema, yöneticiden mümkün olduğunca uzak durmalıdır. Çünkü,

“Sultanların huzuruna dindar olarak giren bazı kimseler oradan dinsiz olarak çıkar. Çünkü, o, sultanı *memnun ederken* Allah'ı gazaplandırır.”³⁶⁹

Bunun nedeni, Gazali'nin, zamanının yöneticilerinin uygulamalarını Şeriatte aykırı bulmasıdır. Ulema, ya sultana doğru yolu göstermelidir, ki bu onların kendi hayatlarını tehlikeye atması demektir; ya sultanın uygulamalarına destek olmalıdır, ki bu da Şeriate aykırıdır. Gazali'ye göre en ideal olan, ulemanın yöneticiden uzak durmasıdır. Çünkü,

“Sultanlara yakın olan kimse, işi (fiili), susması, sözü veya itikadıyla isyan etme durumundadır.”³⁷⁰

Şimdiye kadarki incelememizden anlaşılıyor ki, Gazali, dünyanın en mükemmel biçimde düzenlenmesini, dolayısıyla hakiki mutluluğun elde edilmesini sağlayacak ideal siyasal yönetimin, İlahi Yasa'nın yönetimi olacağını söylemektedir. Siyasetin en yüce amacı, bu dünyada mutluluğı, öte dünyada kurtuluşu sağlamak ve bu kurtuluşun adı da Tanrı olunca, top-

368 L.Binder, A.g.m., s.775.

369 Gazali, *İhya*, C:II, s.1495; ayrıca bkz. *Kimya-yı Saadet*, s.236-240.

370 Gazali, *İhya*, C:II, s.1497.

lum, yalnızca, gelecek yaşamdaki mutluluğa ulaşmanın bir aracı olarak zorunlu olacaktır. Böylece dünyadaki yaşam, gelecek yaşam için bir hazırlık olarak düşünülür.

“İşte bundan dolayı dendi ki: *Din ile sultan ikiz kardeş-tir*. Yine bundan dolayı dendi ki: Din asıldır, sultan onun bekçisidir. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmaya mahkûmdur.”³⁷¹

Böylece, Gazali’ye göre mutluluğa ulaşmanın iki aracı vardır: Tanrı’nın, onun sıfatlarının ve meleklerinin bilgisinden ibaret olan bilgi ve dünyadaki insan topluluklara ilişkin bazı kurallara ve düzenlemelere uygun davranmaktan ibaret olan eylem.

“Dinin düzeni ancak bilgi ve ibadetle hasıl olur. Bunları elde etmek de ancak vücudun sağlamlığı, hayatın varlığı ve selameti, ihtiyaç oranında yiyecek, içecek ve yatacak yerin bulunması, bütün tehlike ve afetlerden uzaklaşmak ve korunmakla mümkün olur. (...) Aksine bütün zamanlarını, nefsini zalimlerin kılıcından korumakla, azığını galiplerin ve kudretlilerin ağzından kapmaya çalışmakla geçiren bir kimsenin, kendisini ne zaman ilme ve amele vermesi mümkün olur? Oysa ilimle amel, Ahiret saadetinin en önemli iki unsurudur. Bu da gösteriyor ki, *dünyanın düzeni, yani ihtiyaç ölçüleri, dinin nizamı, düzeni için şarttır*.”³⁷²

İşte bu nedenledir ki, kendisine itaat edilen bir sultanın varlığı şarttır. Bir otoritenin olmadığı durumda, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarının sebep olacağı savaşlar ve kaos nedeniyle, kendisini ilme ve ibadete veren kimse kalmayacaktır. O halde A.K.S. Lampton’la birlikte diyebiliriz ki,

“Gazali’ye göre siyaset, teoloji, hukuksal metodoloji ve toplumsal bir varlık olarak insan teorisi üzerinde temel-

371 Gazali, *İtikad*, s.236; Tr.s.177.

372 A.g.e., s.236; Tr.s.176-177.

lenir. Fakat, hepsini taçlandıran (kuşatan), insanın eskatalogik kaderidir.”³⁷³

Çünkü açıktır ki, Gazali’ye göre siyaset, bu dünyayla ve dinle içiçedir. Çünkü, bu dünya, sonrakinin hazırlığıdır ve o olmaksızın din tamamlanmaz. FNajjar’ın da vurguladığı gibi, asıl anlamında siyaset, dinsel bilimlerin bir kısmı olmamasına rağmen, yine de, kendisi olmaksızın dinin tamamlanamayacağı şeylerde, insanî işlerin düzenlenmesinde yardımcı³⁷⁴ olması bakımından dinsel bir işleve sahiptir. Çünkü, Gazali’ye göre, dünya düzeni için sultanın varlığı ve *din düzeni için de dünya düzeni zorunludur*. Çünkü, dünya ahiretin tarlasıdır.³⁷⁵

“Ahiret saadetini kazanmak için de din düzeni zorunludur. İşte peygamberlerin kastettikleri, arzuladıkları şey, kesin olarak budur. Böylece, anlaşılmış olmaktadır ki, imamın varlığının zorunlu olması, Şeriatin, terkedilmesi imkânsız olan zorunluluklarından biridir.”³⁷⁶

Şimdi, bütün bu söylenenlerden hareketle diyebiliriz ki Gazali için siyaset, din ve ahlakın zorunlu bir boyutudur. Ona göre, Platon’un *Devlet*’inde sözü edilen dört temel erdem, yani akıl ya da bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adalet, gerçekte, dinin ilkeleridir. O halde Gazali’nin ideal devletinin ahlak, siyaset ve dini, sırasıyla ulema, sultan ve halife kavramlarında kuşatan bir din devleti olduğunu söylememizde sakınca yoktur. Ancak yine de, onun siyasal gerçekliğe teslim olduğu göz önüne alınırsa, ideal olmasa da düzeni tesis eden herhangi bir siyasal rejimi, toplumsal karışıklık ve çatışmaya tercih ettiği de açıktır. Zira, halifenin gerekli niteliklere sahip olmadığı durumda, karışıklık çıkmaması için ona müsamaha gösterilmesi gerektiğini,³⁷⁷ yine aynı pratik kaygıyla, zalim bir yöneticiye bile itaat

373 A.K.S.Lampton, *State and Government in Medieval Islam*, s.108.

374 FNajjar, “Siyasa,in...”, s.99.

375 Gazali, *İhya*, I, s.39.

376 Gazali, *İtikad*, s.236-237; Tr.s.177.

377 A.g.e., s.239; Tr.s.179-80.

edilmesi gerektiğini söyleyen Gazali, dini, siyasal düzenin, istikrarın hizmetine koşmaktadır. Aslında o, böyle yapmakla, hem dünyanın hem de dinin, kaybedildiğinin de farkındadır.

“Dinimizi parçalıyoruz. Onun parçalarıyla dünyamıza yama yapmaya çalışıyoruz. Dünyamızı yamadık, fakat elimizden gitti. Dinimizi parçaladık o da elimizden gitti.”³⁷⁸

Bir yandan “siyasetin dinin hizmetkârı, koruyucusu” olduğunu ifade ederken, öte yandan toplumsal bir kargaşayı önleyebilecek herhangi bir siyasal iktidarı, dinsel ilkenin önüne yerleştiren bir siyasal teologun içine düştüğü durumu çarpıcı bir şekilde dile getiren bu pasajın bizim için önemi, dinsel bilincin siyasal bilinçle çatışmasını ifade ediyor olmasıdır. Üstelik de Gazali gibi, dinin hakiki özünün kalp ile aydınlanma olduğunu ileri süren bir mutasavvıf için, durum daha da vahimdir.³⁷⁹ Gazali’nin siyasal teolojisinde çözüm bekleyen siyasal sorun, filozoflarınki gibi bilgelik ve rıza arasındaki uzlaşım sorunu değıl, din ile iktidar arasındaki uzlaşım sorunudur. Hem, ideal devletin ilkesi, akıl ya da bilgi değıl, vahiy ya da inanç olduğu için, hem de, gerçek durum ideallerle örtüşmediğı için... Bu durumda Gazali’nin çizgisindeki bir siyasal teologa, din ve devletin gerçekten ikiz kardeş mi, yoksa Rosenthal’in ifadesiyle üvey kardeş mi,³⁸⁰ ya da bizim deyimimizle kan bağı olamayan iki arkadaş mı olduğunu tekrar düşünmek kalacaktır.

şimdi, diyebiliriz ki, Gazali, Maverdi ve İbni Teymiye arasında aracı bir pozisyona sahiptir. Maverdi’nin amacı, tarihsel olarak gelişmiş olduğu şekliyle hilafeti temellendirmek, dolaşısıyla, hilafetin siyasal birliğini korumaktır. İbni Teymiye ise, hilafetle hiç ilgilenmez. Gazali’nin siyasal öğretisinin en belirgin özelliğı, onun, bir yandan, siyasal gerçekliğe teslim olarak, kendi zamanının siyasal rejimini temellendirirken, bir yandan da evrensel bir İslâm devleti idealinden vazgeçmemiş olması-

378 Gazali, *İhya*, C:III, s.2804.

379 Zira, bildirdiğine göre, İslâm’ın delili Gazali, mutasavvıf olduğunu ilan ettiğinde kitapları yakılarak cezalandırılmıştır.

380 Rosenthal, *PTMI*, s.40.

dır. Hilafet kavramında içerilen İslâm toplumunun birliği ideali çoktan paralanmışken, yeni bir birlik tanımı ile (halife, sultan ve ulemanın İlahi Yasa temelindeki birliği) bu ideali canlandırmaya alışan Gazali'nin siyasal teolojisi, bu bakımdan idealist bir çizgidedir. Ancak yine de asıl dikkat etmemiz gereken, gerçek egemenin Tanrı olduğu ve toplumun dinsel ve siyasal birliği idesinin, kendisinde cisimleştiği saf İlahi yönetim idealinin siyasal gerçeklik karşısındaki aresizliğidir.

Sadece islamî devlet idealinin değil, dinsel bilimlerin de yeniden canlandırılışının (İhya) mimarı olan Gazali'ye göre, her ne kadar siyasal gerçeklik, 'Asr-ı saadet' dönemine dönmeyi talep edecek denli İslâm'a aykırı bir görünüm arz ediyorsa da, böyle bir dönüş artık mümkün değildir. Çünkü, her şeyden önce, islamî devlet idealinin en mükemmel formu Peygamberin siyasetidir ve 'Asr-ı saadet'dönemi denilen dönem, Peygamberin hem yol arkadaşı hem de tebası olmuş bir neslin başarısıdır. Doğaldır ki, sonra gelen yeni nesiller, taşıyıcısı oldukları kültürel ve siyasal başarıları, islamî deneyime ekleyerek, onu kültürel ve coğrafi olarak zenginleştirmekle birlikte, bir idealin zamana yenik düşmesinin de aracıları olacaklardır. Bu yüzden, Gazali'nin önerisi daha çok, veri olan rejimin İslâmlaştırılması ve islamî devlet idealinin mevcut koşullarda yeniden tanımlanması olacaktır.

'Dinsel' Bir Yükümlölük Olarak Siyaset: İbni Teymiye

İslâm toplumunun kamusal yaşamını, Kur'an ve Sünnet'e geri dönerek islamî karakterine yeniden kavuşturmayı amaçlayan İbni Teymiye için sorun, artık hilafet sorunu değil, imamet (siyasal otorite) sorunudur. Onun yaşadığı yüzyıl, hilafet kurumunun fiilen ortadan kalkmasına tanık olmuştu. Ancak, İbni Teymiye'nin bakış açısından, İslâm toplumunun Peygamberin ölümünden itibaren yüz yüze geldiği asıl sorun, zaten hilafet sorunu değildir. Bu nedenle, halife sıfatını yalnızca ilk dört halife ve Emevi halifelerinden Ömer b. Abdülaziz için kullanan İbni Teymiye'nin siyasal öğretisi, imamet kurumu-

nun pratik ve öğretisel zorunluluğunun bir temellendirilmesini içermektedir.

İbni Teymiye de devletin varlık nedenini sosyolojik temelde açıklamaktadır. Yani, şimdiye kadar ele aldığımız diğer filozof ve düşünürler gibi, onun için de, insanların biraraya gelme nedeni, yaşayabilmek için birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır.

“Bütün insanların, hem bu dünyadaki, hem de öte dünyadaki iyiliği bir toplum içinde yaşamaları, karşılıklı yardımlaşmaları ve dayanışmaları ile gerçekleşir. Yardımlaşma, yararlarını elde etmek; dayanışma ise, zararları defetmek içindir. Bundan dolayı ‘*insan yaratılışı itibarıyla medenidir*’ denilmektedir.”³⁸¹

İbni Teymiye’ye göre, hem maddi, hem de tinsel ihtiyaçları nedeniyle toplu halde yaşayan insanlar, yararlı işleri yapmak ve zararlı olacak şeylerden kaçınmak için, iyilikleri emreden ve kötülükleri yasaklayan birine itaat etmek zorundadırlar. Çünkü, iki ya da daha fazla kişi biraraya gelince, bir işi emretmeleri, başka birini de yasaklamaları kaçınılmazdır. Ona göre, doğaları gereği zalim ve cahil olan insanlar, kendisine itaat edecekleri bir otorite olmaksızın birarada yaşamayı beceremezler. Çünkü,

“İnsan tabiatı, başkasından üstün olmayı ve kendisini başkasına tercih etmeyi ister.”³⁸²

İşte bu yüzden, bütün toplumun yararını ve iyiliğini gözetecek bir otorite, bir egemen zorunludur. Bir egemene itaat etme zorunluluğundan dolayı, “kutsal kitaplara ya da herhangi bir dine sahip olmayan insanlar, bazen isabetli, bazen de hatalı olarak, kendi dünyevi yararlarına yardımcı olduğunu düşündükleri hükümdarlarına (yöneticilerine) itaat ederler.”³⁸³ Ancak İb-

381 İbn Taymiya, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*, Tr.Muhtar Holland, Pub. Islamic Foundation, United Kingdom, 1982, s.20.

382 *Public Duties*, s.95; Ayrıca bkz.s.93,97.

383 *Public Duties*, s.20; İbni Teymiye, bir başka eserinde yöneticinin zorunluluğunu şöyle açıklamaktadır: “Ademoğullarının çıkarı, birbirlerine ihtiyaç duyma-

ni Teymiye için, siyaset, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır. Klasik İslâm düşüncesinin özünü oluşturan bu düstur bile İbni Teymiye'nin siyaseti dinden bağımsız düşünmeyeceğinin bir delilidir.³⁸⁴ Nitekim İbni Teymiye de iktidar ve din arasında doğrudan bir ilişki kurmakta hiç tereddüt etmemiştir.

“Mademki emreden ve yasaklayan birine itaat zorunludur; öyleyse en iyisi Allah'a ve habercisine, yani Tevrat ve İncil'de haber verilen; iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan; iyi şeyleri helal, kötü şeyleri haram kılan Peygamber'e itaat etmektir.”³⁸⁵

Görüldüğü gibi, İbni Teymiye, insanî yasalardansa, Allah'ın Yasası'na boyun eğmeyi önermektedir. Bunun bir zorunluluk değil de bir öneri olarak sunulmasından hareketle, İbni Teymiye için, İslâm'la siyaset arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını söyleyebilir miyiz? Eğer bu kadarla kalsaydı, evet, söyleyebilirdik. Ancak o, siyasetin özü olarak düşündüğü, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın, Allah'ın kitaplarında vahyettiği ve habercileri vasıtasıyla bildirdiği dini bir esas³⁸⁶ olduğunu söyleyerek, dinin ve siyasetin amacını aynı terimlerle tanımlamakta, dolayısıyla siyaseti, dinin esaslarından biri olarak sunmaktadır. İbni Teymiye'nin ifadesiyle,

“Dinin ve bütün otoritenin özü, emretme ve yasaklamadır. Allah'ın Peygamber'i vasıtasıyla gönderdiği emir, iyiliği emretme; yasak ise kötülüğü yasaklamadır.”³⁸⁷

larından ötürü, toplum halinde yaşamakla gerçekleşir. Toplum halinde yaşayınca da, bir başın bulunması zaruridir”. Bkz.*es-Siyasetü's Şeriyec*, Kahire, 1969, s.161; Türkçe çevirisi: Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yın., İst., 1985, s.194.

384 Çünkü biliyoruz ki, 'iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak' özellikle Mu'tezile kelamının en gözde düsturlarından biridir. İbni Teymiye, kendi siyasal öğretisinin temeline yerleştirdiği bu ilkenin Mu'tezili yorumunu fazla katı bulduğu için eleştirmektedir. Ona göre, dinin ve siyasetin ilkesi olmakla birlikte bu ilke, yararı ve zararı hesaplanmaksızın her koşulda uygulanması gereken bir mutlaklık taşımamalıdır. İbni Teymiye'nin Mutezile eleştirisi için bkz. *Public Duties*, s.79; *Tefsir Üstüne (Mukaddime fi-Usul al-Tafsir)*, Çev.Harun Ünal, Pınar Yın., İst., 1985, s.104-107.

385 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.20-21.

387 *A.g.e.*, s.22.

İyi ve kötünün tek ölçütünün, Allah olduğu düşüncesinden hareket eden İbni Teymiye, böylece İslâm'ı, insanların kendisi vasıtasıyla hem bu dünyadaki, hem de öte dünyadaki mutluluk ve mükemmelliklerine ulaşabilecekleri en mükemmel siyaset olarak sunmaktadır. Ona göre, insanların işlerini üstlenmek (vilayet), dini farzların en büyüklerindendir, hatta dinin ayakta durması ancak onunla mümkündür.³⁸⁸

İyi ya da doğru bir siyasetin, dinin emir ve yasaklarına uyması gerektiğini ileri süren İbni Teymiye'ye göre, bütün kamu görevleri dini niteliklidir. Müminlerin Emiri mertebesinden başlayarak, ondan daha aşağı mertebede olan hükümdarlık, vezirlik ve yöneticilikle ilgili bütün diğer görevlerin hepsi, Şeriat'te, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak olarak mevcuttur.³⁸⁹ Bu anlayışın bir sonucu olarak İbni Teymiye, dinsel yükümlülüklerin denetlenmesi işini, kamu görevlilerine devreder. Kamusal ve dinsel alanı özdeşleştirmenin en önemli sonuçlarından biri, kuşkusuz, özel yaşam alanının massedilmesidir. Öyle ki, insan-Tanrı ilişkisinde hiçbir aracı kabul etmeyen İslâm'da, dinsel ve kamusal yükümlülükler arasında kurulan bu özdeşlikten dolayı, ibadet bile kişisel olmaktan çıkıp, kamusal denetime tabi kılınmaktadır. İbni Teymiye, bir kamu görevlisi olan *muhtesibin*, halka beş vakit namazı, vakitlerinde kılmayı emretmesi ve kılmayanı dayak ve hapisle cezalandırması gerektiğini³⁹⁰ söyleyerek, insan-Tanrı ilişkisinin denetimini devletin görevleri arasında saymaktadır. Ona göre,

“İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, ancak şer'i cezalarla tamam olur. Çünkü Allah, Kur'an'la yola gelmeyi ni sultanla yola getirir.”³⁹¹

İşte bu ifade çok ilginçtir ve üstelik, bir yandan İbni Teymiye'nin siyasal realizminin dinsel zeminini hazırlarken, öte yandan da sultanı, ya da siyasal otoriteyi 'kutsamaktadır'. Gazali

388 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.161; Tr., s.194.

389 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.38.

390 A.g.e., s.26.

391 A.g.e., s.60.

gibi, İbni Teymiye için de sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.³⁹² Çünkü, İbni Teymiye'ye göre, insanlar arasında hükmetme kuvveti, Kitap ve Sünnet'in gösterdiği adaleti bilme ve hükümleri infaz etme kudretiyle ilgilidir.³⁹³ O halde, yönetici, otoritesini Şeriat'ten almaktadır. Bu, siyasal otoriteye itaat etmenin yalnızca yasal değil, aynı zamanda ahlaksal ve dinsel bir sorumluluk olması demektir.

İbni Teymiye'ye göre, kamusal düzeni sağlamak, gücü yeten her müslümana vacip olan bir görevdir. Aslında bu sorumluluk yalnızca, başka hiç kimse, bu görevi üstlenmezse, her insan için gücü ölçüsünde bireysel (*farz-ı ayn*) hale gelir; bu özel durum dışında, kamusal düzen, toplum adına sorumluluk üstlenen yöneticiler ve memurlar tarafından (*farz-ı kifaye*) sağlanır.

“Kudret, iktidar ve otoritedir. İktidar sahipleri, diğerlerinden daha kudretlidir. Dolayısıyla onlar, başkalarının taşımadıkları yükleri üstlenirler. Çünkü yükümlülüğün ölçüsü, yapabilme kudretidir ve her insan kudreti ölçüsünde sorumludur.”³⁹⁴

O halde soralım: İbni Teymiye'ye göre, din ve siyaset arasındaki ilişki zorunlu mudur? Bir bakıma evet; çünkü, Allah, iyiliğin emredilmesini, kötülükten alıkoymayı farz kılmıştır. Din ve dünyanın uyumlu ilişkisine bağlı olan bu amacın gerçekleştirilmesi, ancak kuvvet ve imaretle mümkün olur. Yine, İbni Teymiye'ye göre,

“peygamberlerin gönderilmesi ve Kitapların indirilmesinden maksat, Allah'ın ve yaratıklarının haklarını yerine getirme konusunda doğru hareket etmektir.”³⁹⁵

O halde, Peygamber'in amacının bir devlet tesis etmek olduğunu söyleyebilir miyiz? Aslında bu pasajda ifade edilen tam

392 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.162; Tr., s.195.

393 A.g.e., s.15; Tr., s.45.

394 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.23.

395 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.26; Tr., s.55.

da budur. Ayrıca, İbni Teymiye'ye göre, din, kudret ve malın, Allah yolunda kullanılmasını emretmektedir. Bu durumda, İbni Teymiye de, Gazali gibi, siyasetin din için bir gereklilik olduğunu düşünmektedir.

“Kudret ve malda gayenin, Allah’a yaklaşma, dini ayakta tutma ve O’nun yolunda infak (nafaka) olması, din ve dünyanın dirlik ve düzgünlüğü demektir. Bunlar birbirinden ayrılırsa, insanların gidişi ve yaşayışı bozulur.”³⁹⁶

Bu pasajda da açıkça görüldüğü gibi, İbni Teymiye için din, siyaset değilse bile, özü gereği siyaseti gerektirmektedir. Ayrıca, doğru siyaset de dini gerektirecektir. Çünkü, ona göre, Allah, peygamberi Muhammed’i en mükemmel sistem ve yasalarla göndermiştir.³⁹⁷ Çünkü, bütün iyilikleri emretme ve kötülükleri yasaklama, Peygamber’de mükemmel hale gelen bir durumdur; İslâm toplumunun temel misyonu budur ve bu misyon cihatla tamamlanır.³⁹⁸

Buraya kadarki araştırmamızda ortaya çıkan, İbni Teymiye için devletin yalnızca pratik değil, aynı zamanda öğretisel bir zorunluluk olduğudur. Eğer araştırmamızı bu noktada durdursak, İbni Teymiye’nin İslâm’ı siyaset olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Çünkü o, tanımları ve işlevleri bakımından din ve siyaseti özdeşleştirmektedir. Ancak, İbni Teymiye’nin siyasal öğretisini kritik bir incelemeye tabi tutan Q. Khan, onun, din ve siyaseti özdeşleştirmedeğini, ama siyaseti, dinin kendi amaçlarını gerçekleştirmesinin en uygun aracı olarak düşündüğünü ileri sürerek acele bir yargıya varmamız konusunda bizi uyarmaktadır.

Q. Khan’a göre, İbni Teymiye, peygamberliğin amacının siyasal bir düzen kurmak olduğu iddiasını reddetmektedir.³⁹⁹

396 A.g.e., s.116; Tr., s.199.

397 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.21.

398 A.g.e., s.74, 77.

399 Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamic Research Institute Pr., Islamabad, 2.Pr., 1985, s.53; Khan, İbni Teymiye’nin al-Hilli’nin Minhac’ına polemik olarak yazdığı *Minhac al-Sunna al-Nabaviya*’de, Şii ima-

Gerçekten de Khan'ın *Minhac*'dan zikrettiği pasajlarda peygamberliğin asıl işlevinin siyasal olmadığı vurgulanmaktadır. Peygamber'in *Kur'an*'da tanımlanan gerçek misyonu içinde bir devlet tesis etmek yoktur. İbni Teymiye, elbette ki devletin zorunluluğunun farkındadır. Üstelik ona göre, yalnızca insanların dünyevi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için değil, fakat aynı zamanda dinin amaçlarının gerçekleşebilmesi için de bir devlet zorunludur. Ancak, Khan'a göre, onun amacı, Şiiilerin ve filozofların anladığı şekliyle, dinin salt bir siyasal sisteme indirgenmesine, yani siyasetle özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktır. Khan'ın zikrettiği pasajlardan birinde İbni Teymiye, meseleyi şöyle sunmaktadır:

“Allah'a ve Peygamberine inanç, her çağda, *imamet* probleminden daha önemlidir.”⁴⁰⁰

İbni Teymiye, İslâm'ın ilk şartı olan Allah'ın birliğine ve peygamberin onun elçisi olduğuna tanıklık etmenin, bir devlet kurma amacına hizmet etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre Peygamber, *yalnızca bir peygamberdir*. Bu nedenle, imamet, ne dinin en acil ihtiyacıdır, ne de Müslümanların en önemli problemi... Ayrıca İbni Teymiye, Peygamberin otoritesi ve devlet başkanının otoritesi arasında bir ayırım yapmaktadır.

“Eğer ona (Peygambere), onun peygamberliğine eklenen imametinden dolayı itaat edildiği iddia edilirse, cevabımız, tek başına onun peygamberliği, kendisine itaat edilmesi için yeterli olduğundan, bu iddianın tamamen geçersiz olduğudur.”⁴⁰¹

İbni Teymiye'ye göre, Peygambere itaat edilmesinin nedeni, yalnızca, onun Allah'ın elçisi olmasıdır. Başka deyişle, Peygamber'e itaat, öncelikle siyasal değil, moral bir yükümlülük-

met öğretisini tam da bu nedenle eleştirdiğine işaret etmektedir. İbni Teymiye'nin *Minhac*'ı, maalesef elimizde mevcut değildir. Bu nedenle, Khan'ın kitabında zikrettiği pasajlardan birkaçını *naklen* kullandık.

400 Khan, *Age*. 'den naklen, s.54.

401 Khan, *Age*. 'den naklen, s.61.

tür. Oysa bir imama (yöneticiye), yalnızca, onun sahip olduğu siyasal güç nedeniyle itaat edilir. Şimdi açıktır ki, Muhammed'in mesajını kabul ederek, ona boyun eğenler için bu söylenenler doğrudur. Ancak, Khan'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, hiçbir siyasal otoriteye sahip olmadığı Mekke döneminde, kendi taraftarları dışında hiç kimse ona itaat etmezken, bir devletin lideri haline geldiği Medine'de, Yahudiler ve putpe-restler ona itaat etmek durumunda kalmışlardır.⁴⁰² Bu durumda, İbni Teymiye'nin asıl niyetinin, Peygamber'in Peygamber olmak bakımından sahip olduğu moral otoriteyi vurgulamak olduğunu söylemek, sanırız daha doğru olacaktır. Çünkü, başka hiçbir yönetici böyle bir otoriteye sahip değildir.

O halde şimdi tekrar soralım: İbni Teymiye için siyaset, dinin özüne ait bir etkinlik midir? Hayır, çünkü, ona göre, dinin tamamı hakkı bilmek ve onunla amel etmekten ibarettir.⁴⁰³ "Peygamber, imameti iman kategorilerinin içinde zikretmemiştir. Çünkü dinin aslı, siyaset değil, ilim ve amellerle ilgili batını birtakım meselelerdir."⁴⁰⁴ Ancak, biliyoruz ki, böyle olmakla beraber, İbni Teymiye bir yandan da din ve siyasetin zorunlu ilişkisinden söz etmektedir. Bu durumda ona göre, imametın zorunlu oluşunun nedeni nedir?

"Vacibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği de vacip hükmünü alır."⁴⁰⁵

İşte siyaset de, İbni Teymiye'ye göre, dinin amaçlarının, kendisi vasıtasıyla tamamlanması anlamında, yani bir araç olarak, dine eklenen bir zorunluluk olacaktır. Çünkü, İbni Teymiye'ye göre de dünya dine hizmet etmelidir. Bu yüzdendir ki,

"en iyi ve mükemmel siyasetçiler, vacipleri yerine getirip, haramları terkedenlerdir."⁴⁰⁶

402 Aynı yer.

403 İbni Teymiye, *Takva Yolu*, Çev.Muzaffer Yıldız, Pınar Yyn.,1st., 1986, s.57).

404 A.g.e., s.23.

405 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.21; Tr., s.51.

406 A.g.e., s.61; Tr., s.88.

İbni Teymiye'ye göre, iyiyi emredip kötüyü yasaklayanların, görevi, Allah'a ve Peygamberi'ne itaati ve Allah'ın Kitabı'na uymayı gösteren yolları araştırmaktır. Bu görevi üstlenenler, alimler (ulema) ve emirlerdir (ümera). İbni Teymiye'nin bilgi ve eylem arasında kurduğu doğrudan ilişkinin sonucu olarak, alim ve emir birbirleriyle işbirliği yapmak, hatta iktidarı paylaşmak durumundadır. Çünkü Allah, insanlarla bilgilendirme (vahiy) ve isteme (Yasa) ile ilişki kurar O, elçisi aracılığıyla, insanlara seslenir ve O'nun isteği emirdir. Dolayısıyla, bilgi eylemin önderi olmak zorundadır. İbni Teymiye'ye göre cahiliye insanı ile İslâm insanı arasındaki fark budur. Eğer amaç ve eylem bilgide temellendirilmezse, keyfi, yanlış ve cahilce olacaktır. Bu nedenle, iyiliği ve kötülüğü bilmek ve onları birbirinden ayırmak gerekir. Ancak böyle bir bilgi vasıtasıyla ki, emretme ve yasaklama, doğru bir biçimde 'doğru yola' götürebilir. Dolayısıyla, İbni Teymiye'ye göre, amacın bilgisi, amaca ulaşmanın en kısa yoludur.⁴⁰⁷ Nitekim ona göre, her ne kadar üçü iççelerse de, ilim, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymadan öncedir.⁴⁰⁸

O halde İbni Teymiye'ye göre, emredilecek olan iyiliğin ve yasaklanacak olan kötülüğün bilgisini din kanalıyla edinecek olan siyasal otoritenin görevi, toplumun kamusal yaşamını bu bilgi uyarınca düzenlemekten ibarettir. Bu durumda, yöneticinin otoritesinin sınırları, İlahi Yasa tarafından belirlenecek ve İbni Teymiye'nin devleti de, tıpkı diğer Sünni devlet kuramlarında olduğu gibi, bir yasa devleti olacaktır. Elbette insanî değil İlahi Yasa'nın kendisinde cisimleştiği bir yasa devleti! Böyle bir devlette, doğaldır ki, yönetim alanı, dinsel alanla örtüşecek ve siyasal ve dinsel yükümlülükler özdeş hale gelecektir.

Ancak İbni Teymiye de, Gazali gibi, ideal siyaset formu ile siyasal gerçekliğin örtüşmediğinin farkındadır. Başlarken de söylediğimiz gibi, onun bütün çabası, İslâm dininin en baştaki bozulmamış saf formuna, yani *Kur'an'a* ve *Sünnet'e* geri dönmektir. Bu amaçla, İslâm'ın kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki

407 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.86-87.

408 A.g.c., s.88.

mirasını reddetmiş⁴⁰⁹ ve *Kur'an* ve Sünnet dışında yalnızca Se-leflerin (ilk Müslümanların) otoritesini kabul etmiştir. Q. Khan, bu nedenle, İbni Teymiye'nin ezeli bir yenilik düşmanı olduğunu söylemektedir.⁴¹⁰ Ancak, özellikle içtihad (kişisel ka-nı) konusundaki görüşleri nedeniyle, onun tam bir yenilikçi ve hatta bir tür siyasal pluralizmin temsilcisi olduğu da ileri sürül-müştür.⁴¹¹ Yönetici, içtihad gerektiren meselelerde, yani İslâm'ın temel kaynaklarında belirtilmemiş ya da belirtildiyse bi-le haberdar olunamamış ya da haberdar olunmuşsa bile sahih bulunmamış meselelerde, her müminin kanaatine başvurmak zorundadır.⁴¹² Bu gerçekten de bir tür siyasal katılım anlamına gelse de, temelde, sorunun o anki toplumsal koşullara en uy-gun çözümünden çok, *Kur'an* ve Sünnet'e en uygun yorumun arandığını, üstelik de içtihadın özünde nakle dayalı bilgilerden hareketle yapıldığını düşünürsek, diyebiliriz ki, emirlerin ve alimlerin yetersiz kaldıkları durumda, nakildeki bir kesintiyi gidermek üzere müminlerin içtihadına başvurulması, ancak kelimenin en geniş anlamında bir katılım olarak yorumlanabi-lir. Zira, müçtehidin, *Kur'an'a* ve Sünnet'e en uygun kanıyı ara-yan vicdanı, özgür değildir. Çünkü, İbni Teymiye, müçtehidin vicdan özgürlüğünü, hem içtihadın, hem de içtihad edimi so-nunda kendisine uyulması gereken önerilerin, *Kur'an'da* ve Peygamberin Sünnet'inde belirtilene aykırı olmaması koşuluna bağlayarak sınırlamaktadır. Ona göre, din ve dünya işlerinde önemli ve yerinde görölse de, devlet başkanı, *Kur'an'a* ve Sün-

409 Siracu'l Hakk'ın, *A History of Muslim Philosophy*'deki makalesi, İbni Teymi-ye'nin kelim, felsefe ve tasavvuf eleştirisinin bir özetini verir. Hakk'ın dediği-ne göre İbni Teymiye, *Minhac*'ında "kelam ve felsefenin İslâm'da yeri olmadığı-nı, Cuveyni, Gazali, Şehristani gibi hayatlarını bu bilimlere adanmış kelim-cilerin sonunda eksikliklerini anlayıp, *Kur'an* ve Sünnet'e yöneldiklerini be-yan etmektedir" [Bkz. Serajul Haque, "İbn Taimiyyah", V:II, s.a.796-819, s.799]. İbni Teymiye, eleştirilerini, felsefe ile ilgili olarak özellikle Aristote-le's'e, tasavvufla ilgili olarak da özellikle İbni Arabî'ye yöneltmiştir.

410 Q.Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, s.8.

411 A.K.S.Lampton, *State and Government...*, s.108; A.K.S.Lampton, bu görüşü, H.Laoust'dan ödünç almaktadır.

412 Bkz. İbni Teymiye, "Ref'ul-Melam", *İçtihad, Taklid ve Tefdik Üzerine Dört Risa-le*, Ed. ve Çev.Hayrettin Karaman, II.Bsk., Dergah Yyn., İst., 1982, s.a.43-90.

net'e aykırı bir görüşe uyamaz.⁴¹³ Bu durumda, müçtehidin içti-
had ediminde söz konusu olan siyasal bir katılımdan çok,
muhtemelen dogmanın bir yeniden üretimi olacaktır.

İslâm'ın saf haline geri dönme çağrısına rağmen, İbni Tey-
miye'nin siyasal öğretisi de, Maverdi, Gazali, Nizamülmülk gi-
bi diğer Sünni teorisyenlerinki gibi, güvenlik ve istikrar kav-
ramlarına teslim olmuştur. Söz gelimi, her yöneticinin, doğru
ve adil kişilerden yardım alması gerektiğini düşünen İbni Tey-
miye, bu mümkün olmazsa, yalancı olsalar ve haksızlık yapsa-
lar bile, var olanlar içinde en ehil olanın seçilmesine onay ver-
mektedir. Çünkü ona göre,

“Allah, bu dini (İslâm'ı), hiçbir erdeme sahip olmayan
ve dinden nasibi olmayan insanlar vasıtasıyla da güç-
lendirir.”⁴¹⁴

Yine, devlet başkanlarının zulmüne sabretmeyi önererek, na-
mazı kıldıkları sürece onlara savaş açmayı yasaklar.

“Raiyyenin (yönetilenlerin) zalim bile olsa sultana öde-
mesi gerekli hakları ödememeye yetkisi yoktur.”⁴¹⁵

İbni Teymiye, siyasal gerçekliğe teslim olduğu her seferinde,
kendisini yine gelenekle temellendirmektedir. Ona göre, mese-
la, bir kamu görevlisinin görevde kalışındaki yarar, görevden
azledilmesindeki zarardan daha büyükse, bu durumda görevde
kalması daha uygun olacaktır; nitekim, Peygamber de, Halid
b.Velid konusunda böyle davranmıştır.⁴¹⁶ İbni Teymiye'ye göre,
yararlar ve zararlar, iyilikler ve kötülükler çatıştığında veya bir-
birine karıştığında daha üstün olanın tercih edilmesi gerekir.
Bir iyiliğin zararı yararından daha fazlaysa bu haramdır. Burada
içti-
had yapılır. Kendisiyle birlikte daha fazla bir yararın ortadan
kaldırılmasını içeren bir kötülükten alıkoyma,

413 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.158; Tr., s.192.

414 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.24; Ayrıca bkz. *es-Siyaset*, s.16; Tr., s.46.

415 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.30; Tr., s.59; Ayrıca bkz. *Public Duties*, s.79.

416 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.16-18; Tr., s.46-48.

“Allah yolundan çevirme, Allah’a ve Peygamberine itaatten alıkoyma olur.”⁴¹⁷

Moğollarla ilgili yorumu bir yana bırakılırsa, çağının yöneticilerinden hiçbirini açıkça gayrı-meşru ilan etmemiş olsa da Teymiye’nin, Halife Ali’den sonraki islamî birikimi değersiz bulan ve İslâm’ın, ona eklenen bu öğelerden temizlenerek ihya olacağını ileri süren siyasal teolojisi, çağımızın pekçok fundamentalist hareketinin, kendisinden beslendiği en temel kaynaklardan biri haline gelmiştir. E.Sivan, haklı olarak, modern islamî radikal hareketlerin, bir başka Ortaçağ teologundan çok İbni Teymiye’yi referans aldığına dikkat çekmektedir.⁴¹⁸ Aslında bu oldukça ilginçtir. Zira, İbni Teymiye, İslâm’ın bozulmamış saflığına geri dönmeyi istemesine rağmen, veri olan yönetimlerin meşruiyetine karşı çıkmamış, bir “problem yaratıcı”, bir “iftiracı” hatta bir “sapkın” olarak suçlanmışsa da, asla bir “isyancı” olarak suçlanmamıştır.⁴¹⁹ Bilakis, zalim bile olsa sultana isyan edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. O halde, Sivan’la beraber biz de soralım: İbni Teymiye’nin, İXX.yy. Sünni İslâm devrimci söyleminin tinsel babası haline gelmesi, teolojik bir yanlış anlama mıdır; veya siyasal bir çarpıtma mıdır?

Bir kere, muhtemelen, siyasal bir kargaşa vesilesi yaratmamak amacıyla, açıkça gayrı-meşru ilan etmemiş olsa da o, zamanının yönetimlerinin islamî olmadığını zımnen söylemektedir. Ayrıca ve daha önemli olarak, onun, din alimlerinin tartıştığı, Moğollara karşı cihadın gerekli olup olmadığı sorusuna cevabı açıktır. Üstelik onun cevabı, Memluk otoritelerinin işine gelmektedir. Ama Sivan’ın da vurguladığı gibi, onun bu konuda verdiği fetva, bir gün otoritelere karşı yöneltilebilecek tarzdadır.⁴²⁰ Ona göre namaz kı-

417 İbn Taymiya, *Public Duties*, s.80-81.

418 Emanuel Sivan, *Radical İslâm: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale U.Pr., London, 2.Ed.,1990, s.94.

419 *Kur’an ve Sünnet’e dönme yolunda siyasal çözüm önerileri üreten, Moğollara karşı cihadın komutanlarından olan İbni Teymiye’nin, kitaplarının çoğunu mahkûmken yazmış ve hapisanede ölmüş olması, ona ilişkin suçlamaların iktidar tarafından ciddiye alındığının göstergesidir.*

420 Sivan, *Radical İslâm*, s.96.

lip, oruç tutmak Müslüman olmak için yeterli değildir. Onun kriteri, Şeriate kayıtsız itaattir. O halde, Müslüman bir yönetici, Şeriatin yalnızca formel değil, özsel kısmını da uygulamalıdır. Çünkü,

“İyiliği emretmek, namaz, zekat, oruç, hac, doğruluk, emanet, ana-babaya iyilik, akraba ile bağlılık, arkadaş ve komşularla iyi geçinmek vb.dir.”⁴²¹

Kur'an ve *Sünnet*'teki açık hükümleri ayrıca icma ile sabit olmuş olan hükümleri yerine getirmeyen her topluluğa karşı, din, bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar savaşılmalıdır. Dolayısıyla, Kitap, *Sünnet* ve icma ile -kelime-i şehadet getirse bile- İslâm Şeriatinden çıkanla savaşılmaması gerekir.⁴²² Meşru savaşın aslı cihaddır. O, bütünüyle Allah içindir ve Allah adının en yüce kılınmasını amaçlar. Bu yüzden, cihadın sevap ve fazileti, İbni Teymiye'ye göre, başka bir eylem için olduğundan daha fazladır.

“Zira cihad, din ve dünya konusunda, hem yapana hem de başkasına umumi bir fayda sağlar. O, zahiri ve batını bütün ibadet çeşitlerini ihtiva eder.”⁴²³

Ayrıca İbni Teymiye'ye göre, nesep, ülke, ırk, bazı mezhep ve tarikatlar gibi *Kur'an* ve İslâm'ın davetinin dışında kabul edilen her şey, cahiliye davasıdır.⁴²⁴

O halde, diyebiliriz ki, çağdaş fundamentalist akımların, varlık nedenlerini temellendirebilmek için aradıkları teorik çatı, İbni Teymiye'nin siyasal öğretisinde mevcuttur. Dolayısıyla, onu tinsel öncüler olarak düşünen, çağdaş fundamentalist hareketlerin, bir bakıma, İbni Teymiye'nin söylediklerinden değil de 'söylemek istediklerinden' hareket ettikleri düşünülebilir. Yine de, İbni Teymiye için aslolanın, istikrar olduğu, onun yalnızca Moğollara karşı cihad çağrısında bulunduğu hatırlanırsa, söz konusu hareketlerin İslâm ülkelerindeki siyasal otoritelerin her birinde Cengiz Han'ın silüetini görüyor olmaları daha muhtemeldir.

421 İbni Teymiye, *es-Siyaset*, s.75; Tr., s.104.

422 A.g.e., s.127; Tr., s.154.

423 A.g.e., s.122; Tr., s.150.

424 A.g.e., s.97; Tr., s.125.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Siyaset Biliminin Kavrayış Modeli

Şimdiye dek yapmış olduğumuz araştırma sonunda gördük ki, Ortaçağ İslâm dünyasında siyaset, felsefi ve teolojik olmak üzere başlıca iki farklı zeminde ele alınmaktadır. İslâm filozofunun, dinle diyalog kurabilmek ve kendi meşguliyetine dair kuşkuları yok edebilmek için başvurabileceği tek uzlaşım alanı olarak siyaset, ilkesini teorik aklın kavradığı metafizik alandan alan pratik aklın, insanî işlerle ilgili olarak ürettiği bir etkinlik alanıydı. Yine görmüş olduğumuz gibi, İslâm filozoflarının, vahyi İlahi Yasa, dini de siyaset olarak kavramaları, bir yandan onların insanî bilgeliğin, başka deyişle yaşayan aklın zaferini ilan etmelerini; bir yandan da, içinde yaşadıkları toplumun dinsel yaşantı modelini onaylamalarını mümkün kılmıştı. Eğer din kendisini siyaset olarak sunmamış olsaydı, filozoflar yine de onu siyaset olarak algılar mıydı? Sanırız, yaptığımız çalışma, bu sorunun cevabını vermiş bulunmaktadır.

Öte yandan, teolojik zeminde siyaset, bu dünyanın dinsel topografisini resmeden ve İlahi olanla insanî olan arasındaki ilişkiyi tesis eden bir etkinlik alanıydı. Siyasal teolojide, siyasetin ilkesi, dolayısıyla iktidarın meşruiyeti, Tanrı'nın güvencesi altındaydı. İslâm'ın tarihsel tezahürlerinden birinin siyaset oluşu, onun, ulemanın zihnine siyaset olarak girmesinin

en etkili nedenlerinden biriydi. Zira, İslâm ulemasının tek başvuru kaynağı ve delili Peygamberin kurduğu ve ilk dört halife tarafından ideale uygun olarak yönetilen Medine devletiydi. Bir devlet olarak cisimleşmemiş olsaydı, İslâm, ulema tarafından yine de siyaset olarak algılanır mıydı? Sanırız, bu soru da çalışmamızda cevabını bulmuştur.

Çalışmamızın konusu siyaset sorunu bakımından din-felsefe çatışması idi ve söz konusu çatışmanın bizzat kendisi bakımından değil, söylendiği gibi, siyaset sorunu bakımından incelenmesini içermekteydi. Bu iki kavrayış modelinde ortaya çıkan siyasal sorun ve olanakları tartışmadan önce, siyasetin, felsefi veya dinsel zeminin dışında da kavranılabileceğini göstermek açısından, siyasete ilişkin bir başka kavrayış modeline değinmemiz yerinde olacaktır. Böylece siyaset sorununu tartışabilmek için daha geniş bir ufka kavuşmuş olacağız.

Şimdiye kadar ele aldığımız iki siyasal kavrayışın, yani siyasal felsefe ve siyasal teolojinin ikisi de, kamusal alanın düzenlenmesi meselesine, kendi hakikat anlayışlarından hareketle bakmışlar ve bu alanda kendi otoritelerini ilan etmişlerdir. Yaklaşımlarındaki benzerlikler, farklılıklar ve günümüz toplumlarına ve bireylerine sundukları olanaklar bakımından daha sonra kendileriyle tartışacağımız bu iki kavrayış modelinin ikisi de siyasal alanı kendi nüfuslarına geçirmiş ve her biri, diğerini bir bakıma gayrı-meşru ilan etmiştir. Siyasal alan, böyle, ya felsefenin, ya da dinin vesayeti altına girdiğinde de siyaset, gayrı-siyasal bir hakikat ilkesi uyarınca mümkün kılınan bir moral gereklikler alanının tahakkümüne boyun eğmek zorunda kalmanın, kendisine eklediği bir dizi sorunla yüz yüze gelmek zorunda kalmıştır. Ayrıntılardaki sağduyulu yaklaşımlarını bir an için görmezden gelerek, diyebiliriz ki, *nihayetinde*, felsefe de, din de siyaseti, olması gerekenin eylem alanı olarak tanımlamış, dolayısıyla, herhangi bir siyasal yaşamın değil, iyi, doğru ve meşru siyasal yaşamın, doğal olarak, mevcut siyasal gerçekliği hiçe sayan tablosunu, kendi özel tuvallerine resmetmişlerdir.

Çalışmamızın bu kısmında, işte bu tablolarla resmedilen

felsefi ya da insanî ve dinsel ya da tanrısal değerleri, insanın aktüel pratik yaşamı için hiç de 'değerli' bulmayan bir bakış açısının; yalnızca gerçekleşmiş olanı ve gerçekleşmiş olduğu şekliyle kavramaya yönelen ve de bu kavrayışın toplumsal praksis açısından sonuçlarıyla ilgilenmeyen, yalnızca olguya işaret etmekle yetinen bir bakış açısının; bilimsel bakış açısının, felsefe ve dinin siyasal iktidar talepleri hakkında neler söyleyebileceği ile ilgilimiz. Siyasal gözlem verilerini çözümleme yoluyla düzene sokarak, gizli faktörleri ortaya çıkaran, bunların yardımıyla siyasal olguların düzenliliğini açıklayan, dolayısıyla yalnızca pozitif olgularla ilgili, nedensel bir açıklama modeli olan siyasal bilimin, siyasal olgularla örtüşmeyen normatif karakterli girişimler olan diğer iki siyasal kavrayış modelini, gayrı-bilimsel ilan edeceği açıktır. Başrolü ne 'hakkat'in bilgisine ne de inanca değil, olmakta olanın, *olgunun bilgisine* vererek, herhangi bir ahlaksal kaygı gütmeksizin, ya da herhangi bir değer yüklemeksizin siyasal olgu ve olayların nedensel açıklamasına yönelen bir kavrama girişiminin en belirgin özelliği, doğal olarak onun konusuna yaklaşımındaki nesnellik olacaktır. Diğer iki siyasal kavrayış modelinin, konularını istek nesnesi olarak kendilerinin yaratmış olmaları, onların, bu bakımdan ister istemez öznellik mührü taşımalarına yol açacaktır.

Bu durumda siyasal bilimci için, felsefe ya da din tarafından kavranıldığı şekliyle siyaset, mevcut siyasal gerçeklikle ilgili hiçbir pozitif bilgi sağlamayan, dolayısıyla kurgusal, ütöpik bir girişim olmaktan öte bir anlam taşımayacaktır. Doğaldır ki, siyasal bilimci için önemli olan, toplumsal ilişkilerin ne şekilde düzenlenmesi *gerektiği* değil, ne şekilde gelişmiş *olduğudur*. Öyle ki, veri olana kendisinden hiçbir şey eklemeksizin başladığı ve bitirdiği araştırması boyunca siyasal bilimci, tercih eden, karar veren, eyleyen insanların, tercih, karar ve eylemlerindeki moral boyutla ilgili değildir. O konusuna, adeta bir doğa bilimcisi gibi yaklaşacaktır.

Peki Ortaçağ İslâm dünyasında böyle, siyasal bilim adını almaya layık bir girişim var mı? Bu sorunun cevabı, bizi, yalnız-

ca İslâm siyasal düşünce tarihinde değil, genel olarak siyasal düşünce tarihinde, siyasetin, hem felsefeden, hem teolojiden, hem de ahlaktan bağımsız olarak ilk kavranılışına tanıklık etmeye davet edecektir. İbni Haldun'dan ve onun *umran bilimi* adını verdiği 'yeni' kavrayış tarzından bahsediyoruz.

İbni Haldun, insanların toplum halinde yaşamalarının sonucu olarak ortaya çıkan, yani toplumsal yaşamın *zorunlu* eşlikçileri olan her türlü olay, kurum, etkinlik ve sürecin, yalnızca ortaya çıktıkları doğal, zorunlu koşulların empirik, pozitif verilere dayalı nedensel açıklamalarının bilimi olarak tasarladığı *umran bilimi* vasıtasıyla, din ve felsefe arasındaki çatışmayı bilimsel bir analize tabi tutarak, tarafların her ikisine de, karşılıklı olarak birbirlerinin alanlarına tecavüz ettikleri gerekçesiyle, aslında olmaları gereken yeri işaret etmektedir. Yine de hemen belirtmeliyiz ki, İbni Haldun'un, siyaset, din ve felsefe ile ilişkisi ya da bu üç insanî etkinlik türüne ilişkin kavrayışı, tek başına bilimsellik kategorisine başvurulacak açıklanamayacak bir karakterdedir. Bunu özellikle onun dinle ilgili *ikili* yaklaşımına dayanarak söylüyoruz. Şimdi en iyisi, daha fazla spekülasyon yapmadan, İbni Haldun'un siyasal görüşlerine ilişkin sorgulamamızı başlatalım.

Siyasal Sorunun Bilimsel Çözümü: İbni Haldun

İbni Haldun'un siyasete ilişkin kavrayışını öncelikle, onun siyaseti oturttuğu yeni zeminde, *umran biliminin* kendisi üzerinde yükseldiği olgusal zeminde ele alalım. Bu durumda, *umran biliminin* konusu olan insanî-toplumsal yaşamın nasıl temellendirildiğini araştırmamız gerekiyor. Çünkü, İbni Haldun için, mesela İbni Bacce tarafından tanımlandığı şekliyle siyaset, yani toplumsuz bir siyaset mümkün değildir. Çünkü, ona göre, insan *zorunlu olarak* toplumsaldır.

"İnsani-toplumsal organizasyon, zorunlu bir şeydir. Filozoflar bu olguyu şöyle açıklamışlardır: 'İnsan doğası gereği siyasaldır'. Yani, o, toplumsal organizasyon, filo-

zofların kullandığı teknik terimle *polis* olmaksızın yapamaz. Bu, *umranla* kastedilen şeydir.”⁴²⁵

Görüldüğü gibi, İbni Haldun, filozofların öncülünü kabul etmektedir. Ancak onun bu öncülden hareketle oluşturduğu açıklama modeli, filozofun, insanın moral ihtiyaçlarını da gözeten açıklama modelinden farklı olacaktır. O halde soralım: İnsanın toplumsal bir varlık olmasına zorunluluk kategorisini ekleyen nedir? İbni Haldun’a göre, insan, hayvani doğası nedeniyle, kendi kendine yeten, beslenme ve korunma ihtiyacını, başkasına ihtiyaç duymaksızın tek başına karşılayabilen bir yapıya sahip değildir. Dolayısıyla biyolojik varlığını sürdürebilmek ve koruyabilmek için başkalarına ihtiyaç duyar. İbni Haldun’un toplumsallığın zorunluluğuna ilişkin açıklaması bundan ibarettir. Onun açıklamasını bilimsel kılan da, işte tam bu noktada duruyor olmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, filozof ve teolog, insana, -ilki- insan olmak bakımından ve -ikincisi- kul olmak bakımından yükledikleri moral değer nedeniyle, bu fiziksel açıklamanın ötesine geçmekteydi. Ancak İbni Haldun için, kendi durduğu nokta, insanın toplumsallığının yeterli ve zorunlu nedenini zaten içermektedir. Dolayısıyla, olgunun ötesine geçmenin, onun için, en azından pozitif bir anlamı olmayacaktır.

Ancak, yaptığımız çalışmanın din ve felsefenin siyasete ilişkin kavrayışlarının yarattığı siyaset sorununu konu alması nedeniyle, İbni Haldun’un açıklamasında henüz zikretmediğimiz ama oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bir ayrıntıya dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. İbni Haldun’a göre, insanın tek başına yaşamını devam ettirememesinin nihai nedeni, Allah’ın onu tam da öyle bir doğada yaratmış olmasıdır.

425 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, V:I, s.89; Araştırmamız gösterdi ki, teologların kavrayışında da insan toplumsal bir varlıktır. Onlarla filozoflar arasında, bu konudaki en ciddi farkın, toplumsallığın, insanın *yaratılışı* gereği mi, yoksa *doğası* gereği mi zorunlu olduğu meselesinde ortaya çıktığından daha önce söz etmiştik. M.Mahdi de İbni Haldun’un ‘doğası gereği’ yerine ‘zorunlu’ ifadesini geçirdiğine ve bu yer değiştirmenin bilinçli bir tercih olduğuna dikkat çekmekte ve onun, insanın, insanî doğası nedeniyle değil, hayvani doğası nedeniyle toplumsal oluşunu vurgulamak için bu kavramı seçtiğini düşünmektedir (bkz. M.Mahdi, “İbn Khaldūn”, *A History of Muslim Philosophy*, V:II, s.a.888-904, s.898).

“İnsani-toplumsal organizasyonun veya umranın zorunlu karakteri), Allah’ın, insanı, gıdasız yaşayamayacak bir şekilde yaratmış ve biçimlendirmiş olduğu olgusuyla açıklanır.”⁴²⁶

Şimdi, açıktır ki, bu ifade tarzı Gazali’ninkiyle örtüşmektedir. Hatırlarsak, Gazali de insanın, Allah, onu öyle yarattığı için toplumsal olduğunu söylüyordu. O halde, bu iki ifade arasında nasıl bir fark vardır ki, birinin bilimselliğine izin verirken, diğerini teolojik olmaya zorluyor? Öncelikle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbni Haldun’un açıklamasını bilimsel kılan, başladığı değil, durduğu noktadır. Ancak, başlama noktası da en az varılan nokta kadar önemlidir. Hele de insanî-toplumsal yaşamla ilgili bir söylem söz konusuysa, hareket noktası, daha da önem kazanır. Çünkü, burada, söylemin bilimsel ya da teolojik amaçlarından bağımsız olarak, insanın otonomisi sorunuyla yüz yüze geliveririz. “Söylemin amacından bağımsız olarak”; çünkü, mesela Mu’tazile’ninki gibi teolojik amaçlı bir söylemde, Tanrı’nın rasyonel kavranılışının, insana tanıdığı irade özgürlüğünden hareketle, insanın otonomisini tesis etme imkânı mevcutken; yine teolojik amaçlı olan Gazali’nin söyleminde, böyle bir imkâna sahip değilizdir. Yine İbni Haldun’un bilimsel araştırması da, birazdan açıklayacağımız nedenle, kendisinden hareketle, insanın moral boyutta yaşadığı otonomi sorununa ilişkin olumlu bir çözümün üretilebileceği potansiyellere sahiptir. O halde meseleden fazla uzaklaşmadan, Gazali ve İbni Haldun’un, açıklamalarındaki özsel farkın altını çizelim. Bir kere, *Gazali’nin Tanrı’sı, insanın toplumsallığının hem ilk hem de sürekli nedenidir*. Bu onun Tanrı ve ‘doğa’ kavrayışı nedeniyle böyledir. Oysa, *İbni Haldun’un Tanrı’sı, insanın toplumsallığının yalnızca ilk nedenidir*. Çünkü, onun Tanrısı, insanı, bir daha müdahale etmeyeceği bir doğa ile yaratmıştır. Dolayısıyla, İbni Haldun’da yaratılış ve doğa bir aynı anlama gelecektir.

426 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, s.89 [a.b.ç.].

“Allah, bütün canlıların *doğalarını biçimlendirmiş* ve çeşitli güçleri onlar arasında bölüştürmüştür.”⁴²⁷

Bu demektir ki, İbni Haldun’un Tanrı’sı, doğa, toplum ve insana ilişkin bilimsel bir araştırmayı mümkün kılacak bir Tanrı’dır. İbni Haldun’un bu konudaki öncüleri, muhtemelen filozoflardır. Çünkü, onların Tanrı’sı da insanî akla, özgür sorgulama imkânı veren ve insanı, toplumu ve evreni kendi yasalarıyla başbaşa bırakan bir Tanrı’ydı. Zaten, İbni Haldun’un bu noktada filozoflara bir itirazı da yoktur.

Bu açıklamadan sonra şimdi gelelim, insanın fiziksel ihtiyaçları nedeniyle ortaya çıkan toplumsal durumun kendisinin nasıl korunacağına... İbni Haldun’a göre, insan, tam da, tek başına yaşayamamasının da nedeni olan hayvani doğasından dolayı, saldırgan ve zalimdir. Dolayısıyla, yaşamlarını devam ettirebilmenin tek koşulu olduğu için zorunlu olarak biraraya gelmiş olmaları, insanların birbirleriyle ilişkilerinde, yine kendi varlıklarını tehdit eden bir tarzda davranmalarını engelleyemeyecektir. Bu nedenle, onları birbirlerine karşı koruyacak, böylece, yaşamak için ihtiyaç duydukları toplumsallığın devamını da garanti altına alacak bir yasak koyucuya, bir egemene ihtiyaç vardır.⁴²⁸ Doğaldır ki, egemen, diğer insanlara hükmedecek güç ve otoriteye sahip olan biri olacaktır. İbni Haldun’a göre, insanların birbirlerine saldırmalarını engelleyecek şekilde, onları hükmü altına alan kişi, hükümdar ya da mülk sahibidir. İnsanın doğal bir niteliği olan hükümdarlık, onda, başka bazı hayvanlarda olduğu gibi, doğal bir eğilimin veya ilahi bir işaretin sonucu olarak değil, *düşünme ve yönetme kudretinin sonucu olarak* mevcuttur.⁴²⁹ O halde, mülk kavramının ortaya çıkışıyla birlikte, insanın hayvani yanı kontrol altına alınacak, dolayısıyla, insan, kendisi ile diğer hayvanlar arasındaki ilk ve en bariz ayrımı keşfedecektir.

İbni Haldun, tam bu noktada filozoflara ilk eleştirisini yöneltmektedir. Filozofların, insanî-toplumsal yaşam için bir

427 A.g.e., I, s.90 [a.b.ç.].

428 A.g.e., I, s.91.

429 A.g.e., I, s.92.

egemenin zorunlu olduğu öncülünden hareketle, peygamberliğin toplum için zorunluluğunu akılsal olarak kanıtlama girişimini eleştiren İbni Haldun'a göre, bu önerme mantıksal değildir. Zira, toplumsallık için yalnızca, kendisine diğeri insanlar üzerinde hakimiyet kurma kudreti veren *asabiyeye* sahip bir egemenin varlığı yeterlidir. Nitekim tarih, toplumların çoğunluğunun, vahyedilmiş bir kitaba ve peygambere sahip olmadan da mevcudiyetini koruduğuna, hatta bir devlet tesis edip, bir uygarlık yaratabildiğine tanık olmuştur. Dolayısıyla, İbni Haldun'a göre, peygamberlik, filozofların göstermeye çalıştıkları gibi *aklen* değil, *şer'en* zorunludur.⁴³⁰

Şimdi, İbni Haldun'un filozoflara (Farabi ve İbni Sina'ya) yönelttiği eleştiri, temelde haklı bir eleştiri gibi görünmektedir. Ancak, siyasal felsefe kısmında göstermeye çalıştığımız gibi, filozoflar da en az İbni Haldun kadar, peygamberliğin toplumsallık için zorunlu olmadığını farkındadırlar. Onların bütün çabası, kendilerinin de bir parçası oldukları İslâm toplumu nezdindeki, kuşkulu statülerini temize çıkarmak, bunu da İlahi Yasa'nın akılsal temellendirmesi ile gerçekleştirmekti. Bu çabaları sonucunda ise, peygamber ve toplum arasında 'aklen' zorunlu bir siyasal bağ olduğu sonucunun çıkartılmasını mümkün kılan bir tablo ortaya çıkmaktaydı. Öyle ki, filozof, A. Arslan'ın ifadesiyle,

“özel olarak ‘siyasi’ sorun vesilesiyle Platoncu geleneği hareket noktası yapıp, İslâm vahyini ‘siyasi-toplumsal’ nitelikli bir ‘kanun’a, Peygamberi ise bir kanun-koyucuya indirgemek istemekte, böylece peygamber-imam-filozof özdeşliğini kurarak, insanî-toplumsal-siyasi düzen için peygamberliğin zorunluluğunu akli-felsefi olarak ispat etmeye çalışmaktadır.”⁴³¹

Filozofların topluma sundukları tablonun genel görünümü, gerçekten de böyledir. Ancak öte yandan, vahyin kanuna, pey-

430 A.g.e., I, s.92-93, 391.

431 A.Arslan, *İbni Haldun...*, s.96-97.

gamberin de kanun-koyucuya indirgenmiş olması, filozofların, peygamberin toplumsal yaşam için zorunluluğuna ilişkin temellendirmelerinin yeniden gözden geçirilmesine de kapı açmaktadır. Zira, biliyoruz ki, peygamberin yasalarının, başka herhangi bir otoriteninkinden tek farkı, bu yasaların, yalnızca siyasal değil ahlaksal bir yükümlülük alanını da beraberinde getirmesidir. Dolayısıyla filozofların peygamberlik ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiye dair gerçek delilleri, ahlaksal karakterdedir. Zira, filozofların, insanın zorunlu toplumsallığına ilişkin ikili açıklamalarında da ortaya çıkmış olduğu gibi, peygamberin yasa-koyucu olarak varlığı, insanın fiziksel doğası gereği oluşturduğu herhangi bir toplumsal organizasyon için değil, yalnızca insanın ideal doğası gereği oluşturacağı ideal toplum için zorunludur. Tıpkı, filozofun varlığının da ahlaksal bir zorunluluk olması gibi... İbni Haldun'a filozofun toplumsal işlevi ile peygamberinkini birbiriyle denkleştiren peygamberlik teorisinde, filozofun varlığının aklen zorunlu oluşu ile neden ilgilenmediğini sorabilseydik, sanırız, ondan, asıl eleştirisinin, filozofların akla ahlaki bir işlev yüklemesine ilişkin olduğu cevabını almamız mümkün olabilirdi. Yani demek istiyoruz ki, İbni Haldun'un eleştirisi, muhtemelen, filozofun, ahlaki değerler yaratan akıl kavrayışına, yani pratik akıl kavrayışına yöneliktir. Filozofların, peygamber-yasa koyucunun varlığının aklen zorunlu olduğuna dair iddiaları, onların teorik ve pratik felsefe bölümlemelerine denk düşen teorik ve pratik akıl ayrımında anlamını bulmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Farabi (ve ardılları) teorik felsefeyi, bilebileceğimiz, ancak yapamayacağımız şeylerin bilgisi olarak tanımlamaktadır. Bu durumda, söz gelimi Tanrı'nın, fizik ve matematik varlıkların bilgisi, teorik felsefenin, yani teorik aklın konusu olacaktır. *İnsanî eylem ve iradenin sonucu olarak varlığa gelen şeyler ve onlara ilişkin doğru kanılar da pratik felsefenin, dolayısıyla pratik aklın konusunu oluşturacaklardır.* Doğaldır ki, pratik akıl, insan iradesine tabi oldukları için, ortaya çıkmaları, mesela fiziksel bir olayın ortaya çıkması ile aynı zorunluluğa tabi olmayan varlıkları konu edinecektir. Daha doğrusu o, 'olum-

sal' olanın, 'mümkün' olanın alanına ait olacaktır. Ancak, insanın iradesini ideal doğasını gerçekleştirmek yönünde, pratik aklının ona gösterdiği yönde kullanması ile oluşan, ahlak, din, vb. gibi insanî değerler alanı, iradeye bağlı olarak varlığa gelmeleri bağlamında olumsal olmakla birlikte, yine de insanın, hem doğal niteliği olarak, hem de pratik aklının ürünleri olarak zorunluluk taşıyacaktır. İbni Haldun, insanın, kendisi vasıtasıyla, siyasal ve ahlaksal değerlerini ürettiği işte bu pratik aklın, akılsallığını reddetmektedir. Çünkü onun akli, insanî-toplumsal pratikle, tıpkı fiziksel olgularla ilgilendiği tarzda ilgilenen, yani, yalnızca olaylar arasındaki zorunlu ilişkileri araştıran, insanın ahlaki tavrını bile iklim ve doğa koşullarıyla açıklamaya çalışan pozitif bir akıldır. Aslında, filozofların peygamberi yasa-koyucuya indirgemiş olmaları bile, peygamberliğin varlığının teorik akıl değil, pratik akıl bakımından zorunlu olduğunun bir delilidir.

Şimdi, İbni Haldun'un kendi siyaset kavrayışına geri dönerek, *umrandā* zorunlu olarak ortaya çıkan kurumlardan biri olan devletin nedensel açıklaması ile ilgilenelim. Demıştik ki, İbni Haldun'a göre, toplumsallığın devamı için, *asabiye* sahibi birinin, diğer insanlara hükmetmesi, onların birbirlerine saldırmalarını engelleyecek yasaklar koyması yeterlidir. *Asabiye*, her türden egemenlik ilişkisinde ortaya çıkan bir güç ilkesidir.⁴³² İbni Haldun'un devlet teorisinin anlatmanın en sağlıklı yolu da, işte bu *asabiye* kavramının peşine düşmektir.

İbni Haldun, toplumların evrim sürecinde, toplumsallığın iki farklı aşamasını birbirinden ayırdeder. Toplumsallığın ilk aşaması, *bedevi* umran aşamasıdır ve *asabiye* ilkesi de ilk ola-

432 *Asabiye* kavramı, İbni Haldun'un devletinin kurucu kavramıdır. Bu kavramın tam karşılığının ne olduğu konusunda farklı yorumlar vardır: 'Topluluk duygusu', 'dayanışma bilinci', 'komünal ruh', 'askeri ruh', 'grup dayanışması', 'dayanışma', 'grup bilinci', 'milli duygu', 'kan bağı' vb. gibi... Biz burada *asabiye* kavramının siyasal işlevi ile ilgileneceğiz. Bu nedenle de onun ne olduğunu tartışmayacağız. *Asabiye*nin ne olduğu, işlevi ve umranla ilişkisi konusunda, ayrıntılı ve tatmin edici bir açıklama için bkz. A.Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.a.111-152; Ümit Hassan, *İbni Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi, S.B.F., 2.bsk., Ankara, 1982, s.a.196-222.

rak bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Bu aşamadan sonraki toplumsal durum, *hazeri umran* olarak adlandırılır ki devlet, *asabi*yenin yalnızca bir otorite ilkesi olmaktan çıkıp bir iktidar ilkesi haline geldiği bu aşamada ortaya çıkar. Egemenliğin *riyasette* (reislik) cisimleştiği bedevi umran aşamasının, bu aşamadan ikinci ve en yüksek aşama olan *hazeri umrana* geçişin ve egemenliğin *devlette* cisimleştiği *hazeri umranın* lokomotif ilkesi *asabiyedir*. Bedevi ve *hazeri umranı* birbirinden ayıran en temel farklılıklar, ekonomik ve siyasal alanlarda kendini göstermektedir. Dolayısıyla, bedevi umrandan *hazeri umrana* geçişin nedenleri de ekonomik ve siyasal nedenlerdir. Biz, konumuz gereği, ekonomik değil siyasal nedenlerle ilgileneceğiz. Bu nedenle, öncelikle, İbni Haldun'un, her toplumda, insan doğasının bir gereği olarak, bir otoriteye ihtiyaç olduğuna dair görüşünü hatırlayarak, sözünü ettiğimiz iki toplumsallık aşamasının siyasal görünümünü birbirinden ayırdetmemiz gerekmektedir.

Şimdi İbni Haldun'a göre, umranın değişik aşamalarında, toplumsallığın devamını sağlamak üzere ihtiyaç duyulan otorite, toplumların gelişmişlik düzeyine uygun olarak farklılık gösterecektir. Dolayısıyla, bedevi umran, toplumsallığın en alt aşaması olduğuna göre, onun siyasal görünümü de genel yapısının bir uzantısı olacaktır. Ekonomik ve kültürel bakımdan 'ilkel' bir görünüm sergileyen ve kabile tipi birliklerden oluşan bedevi umranda, siyasal örgütlenme, riyaset formundadır; şehir uygarlığı da denilen ve ekonomik ve kültürel bakımdan gelişmişliğin en üst düzeyi olan *hazeri umrandaki* siyasal örgütlenme ise, *mülk* ya da devlet formundadır. İbni Haldun'a göre,

“mülk riyasetten fazla bir şeydir. Çünkü riyaset yalnızca reislik demektir; ona sahip olana itaat edilir. Ancak reisin, başkalarını, koyduğu kuralları kabul etmeye zorlama kudreti yoktur. Mülk ise egemen olma ve zor kullanarak yönetme kudreti anlamına gelir.”⁴³³

433 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, s.284.

O halde, riyaset ve devlet arasındaki en temel farklardan biri, zor kullanma ya da yaptırım gücü ile ilgilidir. İbni Haldun'a göre, riyaset yalnızca egemenlik vasıtasıyla, egemenlik de asabiye vasıtasıyla meydana gelir.⁴³⁴ Bedevi toplumlarda ortaya çıkan asabiye, daha çok topluluk üyeleri arasında kan bağı nedeniyle oluşan bir yakınlık duygusudur.⁴³⁵ Reis, topluluk içinde asabiyesi en güçlü olan kişidir. Bu asabiye, topluluğun üyelerinin, dış bir tehlike karşısında dayanışmalarını ve topluluk reisine itaatlerini sağlar. A. Arslan, bedevi toplumlarda ortaya çıktığı şekliyle asabiyenin, topluluk üyeleri arasında siyasal olmaktan çok 'ahlaksal' bir bağ tesis ettiğine dikkat çekmektedir.⁴³⁶ Gerçekten de, bedevi umranda siyaset, bir toplumsal ahlak olarak ortaya çıkmaktadır. Bedevi toplumlarda yasalar değil, yasaklar, buyruklar vardır; ve yukarıdaki pasajda da ifade edildiği gibi, reis, bir yöneticide bulunması gereken zor kullanma gücüne, iktidara sahip değildir. Reis, 'şeref' ve 'asalet' sahibi biri olarak, toplumun diğer üyeleri arasında, 'saygınlığı' ile ayırdedilir.⁴³⁷ O halde bedevi umranda ortaya çıkan şekliyle asabiyenin, topluluğun üyeleri arasında, A. Arslan'ın deyişiyle "biz bilinci"⁴³⁸ yaratan bir ahlakın, diğer topluluklara karşı ise, askeri bir dayanışmanın ilkesi durumunda olduğunu söyleyerek, şimdi, bedevi umrandan hazeri umrana geçişin taşıyıcı ilkesi olan ya da Rosenthal'in deyişiyle "siyasal eylemin sürücü gücü"⁴³⁹ olan asabiyeden bahsedelim.

Önce şu tesbiti yaparak başlayalım: Bedevi umranda insanların birbirleriyle ilişkisini düzenlemeyi ve topluluğu, başka top-

434 A.g.e., I, s.269.

435 A.g.e., I, s.263-264; II, s.120; Şunu hemen not etmeliyiz ki, İbni Haldun'a göre, asabiye yalnızca kan bağı ile ortaya çıkan bir ilke değildir. Yani kan bağı olmaksızın da insanlar arasında çeşitli asabiyeler oluşabilir. Söz gelimi, aralarında herhangi bir kan bağı olmayan, ama mesela aynı tehlikeye maruz kalan ya da aynı koşullara sahip olan ya da aynı toplumsal hedefe sahip olan insanlar arasında, bir aileninkine benzer yakınlık duyguları oluşabilir.

436 A.Arslan, *İbni Haldun...*, s.114.

437 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, s.262-263, 278.

438 A.Arslan, *İbni Haldun...*, s.116,124.

439 Rosenthal, *PTMI*, s.105.

luluklardan gelebilecek saldırılardan korumayı amaçlayan riya-
set, her ne kadar kelimenin dar anlamında siyasal bir kurum
olmasa da, hazeri umranda tesis edilecek olan devletin ilk ve
en ilkel formunu oluşturmaktadır. Kan bağından oluşan yakın-
lık duygusuna dayalı asabiye ve reisin bu asabiye dayalı ah-
laksal otoritesi, toplumu birarada tutan iki faktör olarak mülk-
ten ya da devletten hemen önceki, içeriği ahlaksal ama formu
siyasal olan bir örgütlenme biçimine işaret etmektedir. Bu du-
rumda, nasıl olup da, içeriği de formu da siyasal olan bir örgüt-
lenme ihtiyacının ortaya çıktığını ya da yasalar olmaksızın, ah-
laksal bağlarla da pekala devam eden toplumsallığın, hangi
noktada, bir devleti zorunlu kıldığını sormamız gerekiyor.

Bu sorunun cevabını ararken, öncelikle, İbni Haldun'un
ekonomi ve umran tarzları arasında kurduğu sıkı bağdan söz
etmemiz gerekiyor. Zira, bedevi umrandan hazeri umrana ge-
çişteki temel faktörlerden biri de ekonomik faktördür. İbni
Haldun'a göre,

“bilinmelidir ki, toplumların farklı ahvallere sahip ol-
maları, onların, geçimlerini sağlamada kullandıkları
yolların farklılığın bir sonucudur. Toplumsal organizas-
yon, onların bu amaç için işbirliği yapmalarını ve rahat-
lık ve konfordan önce, yaşamın temel zorunluluklarıyla
işe başlamalarını sağlar.”⁴⁴⁰

İbni Haldun'a göre, önceleri yalnızca beslenme, barınma, ko-
runma vb. gibi zorunlu ihtiyaçları nedeniyle biraraya gelerek,
ihtiyaçları olan şeyleri üretmekte olan insanlar, giderek yaşa-
mak için zorunlu olanlardan daha fazlasını üretmeye, dolayı-
sıyla daha fazlası için yardımlaşmaya başlarlar. Hazeri umran,
işte bu, konfor ve rahatlık için yardımlaşma ile oluşan, gittikçe
daha fazla uygarlaşan yeni sosyo-ekonomik durumun adıdır.⁴⁴¹

“Bedeviler, kendilerini, yaşam koşulları bakımından te-
mel zorunluluklarla sınırlar ve daha fazlasına güç yeti-

440 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, s.249.

441 A.g.e., I, s.249-250.

remezler. Hazeriler ise, kendi koşul ve alışkanlıkları bakımından konfor ve rahatlıkla ilgilenirler.”⁴⁴²

Demek ki, bedevi umrandan hazeri umrana geçiş sürecindeki ara aşamalarda, insanlar, zorunlu ihtiyaçlar çemberinin dışına çıkarken bir yandan da kendi doğal yanlarını aşarak, isteğe bağlı ikinci bir zorunluluklar listesine imzalarını atmaktadırlar.

“Şüphe yok ki, temel zorunluluklar, konfor ve rahatlıktan daha önce gelir. Zorunlu olan, bir bakıma temeldir; rahatlık ikincildir, zorunlulukların doğal bir sonucudur.(...) Zorunlu ihtiyaçları elde etmedikçe insan, konfora ve refaha ulaşamaz.”⁴⁴³

İbni Haldun’un doğa-insan-doğa ilişkisinin, insan-doğa-devlet ilişkisine dönüşümünü betimlediği yukardaki satırlar bize, Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde, başlangıçta biyolojik varlığını koruma güdüsüyle hayvani yanına yenilen ve diğerinin efendiliğini kabul ederek köle konumuna düşen kölenin, dogayı dönüştürürken, aslında kendi hayvani doğasını yenerek köleliğini diyalektik olarak ortadan kaldırmasını ve sonuçta tarihin gerçek öznesi haline gelmesini hatırlatmaktadır. O halde, İbni Haldun’un sosyolojik betimlemelerini felsefi bir zemine oturtabilme imkânı verebileceği düşüncesiyle, sözünü ettiğimiz toplumsal evrim kuramını, biraz spekülasyon yaparak hegelci kavramlarla ve birey nezdinde anlamaya çalışalım.⁴⁴⁴

İbni Haldun’un, insanın toplumsallaşmak zorunda oluşunu, onun hayvani yanına, yani biyolojik varlığını sürdürebilme güdüsüne bağladığını daha önce söylemiştik. Bu durumda bedevi insanı, diğerleriyle işbirliğine yönelten, onun biyolojik-hayvani isteklerine yenilmiş olmasıdır. Bu aşamada insan, henüz kendinde ve kendisi için var değildir. Çünkü, onun diğerleriyle ilişkisi henüz, doğal zorunluluk kategorisi ile ifade edilmekte-

442 A.g.e., I, s.252.

443 A.g.e., I, s.252.

444 Hegel’in köle-efendi diyalektiği ile ilgili olarak bkz. Tülin Bumin, *Hegel’de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar, Döster, Sayı:6, 1988, s.a.30-36.*

dir. Biri ve diğ erinin zorunlu ihtiya çlarını kar şılamak üzere iş birliği yapması, 'doğ al' olduğ undan, bu onların birbirlerini kabul etmeleri anlamına gelmeyecektir. Zira, İbni Haldun'a göre insan doğ ası gereği zalimdir. Ancak, bu iş birliği süreci boyunca, biri ve diğ eri arasında aynı koş ullara tabi olmaları nedeniyle geliş en asabiye, onların birbirini kabulüne ve ekip biçmek yoluyla doğ ayı dönü ştürürken doğ ayı alt etmeleri de, kendi doğ al varlıklarını aş arak insansal isteklerine yönelmelerine yol açacaktır. Bu, bedevi umranın en ilkel aş aması olan, insanların adeta vah şî hayvanlar gibi yaşad ığı, bir otoriteye bağ lanmayı reddettikleri aş amadan başlayarak, hazeri umran aş amasına kadar adım adım geliş en bir süreçtir. Sonuç olarak, Hegelci kavramlarla okuduğ umuzda diyebiliriz ki, İbni Haldun'un bedevi umrandan hazeri umrana geç iş olarak betimlediğ i toplumsal evrim süreci, insanın doğ al varlık olmaktan, akılsal varlık olmaya geç iş süreci olarak yorumlanabilir. Çünkü, insanî aklın en zengin ürünleri olan sanatlar, bilimler, kurumlar vb. hazeri umranda ortaya çıkarlar. İlginçtir ki, hazeri umran siyasetin, bilimin, sanatın en yüksek formlarına ev sahipliğ i yaparken, ahlakı bedevi umrana terk etmektedir. Oysa, hazeri umranda en fazla eksikliğ i hissedilen de ahlaktır. O halde ahlakın aklın bir ürünü olmadığını mı düşünmeliyiz? İbni Haldun'un filozofların peygamberlik teorilerine yönelttiğ i eleştirileri anımsatarak, onun, gerçekten de aklın ürünlerinden biri olarak ahlakı reddettiğ ini söylemeliyiz. Ahlak, o halde, insanın doğ al yanına ait olmalıdır. Nitekim İbni Haldun'un bedevi ahlak konusundaki görüş leri de böyle olması gerektiğ ine işaret etmektedir. O, bedevi umranda yaşayan insanların kötü alış kanlıklardan uzak, cesur, kanaatkar, yardımsever ve iyiliğ i kabule daha yakın olduğ unu söylemektedir.⁴⁴⁵ Ancak, İbni Haldun'a diyebiliriz ki, insanın doğ al yanı, onun hayvani yanı ise, ahlakın baş ka bir alana ait olması gerekecektir. İbni Haldun buna itiraz etmeyecektir; çünkü, en ilkel 'toplumsal' aş amada ahlak mevcut değ ildir. O halde ahlak hangi alana ait olacaktır?

445 Bkz. İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, s.253, 254, 256, 257, 258, 305.

İbni Haldun'la çelişmeksizin onun insanî deneyim alanına ait olduğunu düşünebiliriz. Çünkü, İbni Haldun, bedevi insanın, ahlaklı olmasının nedenini, onun zor yaşam koşullarında bulmakta; dolayısıyla, ahlak ve maddi şartlar arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Bu durumda, insanî bir deneyim alanı olan ahlak, akıl tarafından kavranabilecektir. Elbette İbni Haldun'un akli, onu, hangi koşullarda ne tür ahlaksal davranışların meydana geldiği sorusundan hareketle, bir sebep sonuç ilişkisi içinde kavrayacaktır. Nitekim, ona göre,

*“akıl, doğru tartan bir terazidir. Onun hükümleri kesindir ve doğrudur.”*⁴⁴⁶

Şimdi, görülüyor ki, İbni Haldun'un, yalnızca olguları tartarak aralarındaki doğru ve kesin bağlantıları keşfeden, dolayısıyla bu arada insanın özgürlüğüne el koyan akli ile filozofun, kendi ahlakını kendi yaratan pratik akli arasında aşılmaz bir uçurum vardır. Üstelik, uçurumun kıyısında da, aklın en yüksek ürünlerinin tanıdığı olan şehir uygarlığı insanının -daha da kötüsü bizzat İbni Haldun'un kendisinin-, elde etmiş olduğu konforu ve rahatlığı devam ettirebilmek için nasıl davranması gerektiği sorusuna cevap verme yetkisi, Farabi'nin deyişiyle söylersek, ahlaki-siyasi fikri erdemi iptal edilmiş, pratik akli durmaktadır.⁴⁴⁷

Şimdi asıl konumuzda daha fazla uzaklaşmadan, bedevi umrandan hazeri umrana, dolayısıyla riyasetten devlete geçişin siyasal boyutunu açıklayabilmek için, İbni Haldun'un insan do-

⁴⁴⁶ A.g.e., III, s.38[a.b.ç.].

⁴⁴⁷ Sanırız, eğer cevap verme şansı olsaydı, Farabi, İbni Haldun'a iyi bir erdemli amacın gerçekleştirilmesinde, en yararlı aracın keşfedilmesinin, ahlaki erdeme sahip olmaksızın mümkün olmadığını söyleyebilirdi. İbni Haldun ise kendisini, sergilediği tablonun olmasını istediği değil, olduğunu gördüğü tablo olduğunu ileri sürerek savunabilir; ancak Farabi, şimdiye kadarki bütün toplumların ya cahil, ya fasık ya da benzeri erdemsiz toplumlar olduğunu, bunun böyle olmasının ise, insanların çoğunluğunun bir kılavuz olmaksızın mutluluğa ulaşmaktan aciz olması olduğunu söyleyerek, tartışmayı bitirebilirdi. Üstelik, onun, tarihte gerçekleşmiş olan tek ideal toplumun, yöneticisi Peygamber olan ilk İslâm toplumunu olduğunu söylemesine de İbni Haldun'un hiçbir itirazı olmazdı.

ğasına ilişkin kavrayışına başvurmamız gerekiyor. Biliyoruz ki, İbni Haldun'a göre, insanın toplumsallığının zorunlu nedeni, insanın kötü doğasıydı. Ona göre,

“zulüm, insanın karakteridir. Eğer, ahlaklı bir insan görürseniz, onun zalim olmamasının bir nedeni vardır.”⁴⁴⁸

Zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanlarla yardımlaşan insan, böylece başlattığı toplumsallaşmanın ilerki aşamalarında, toplumun ekonomisinde ve topluluğun asabiyesinde meydana gelen değişmelere bağlı olarak, kendini koruma isteğinden başkalarına hükmetme isteğine doğru yol alır. Sonuç olarak,

“bedevi bir grubun, başlangıçta kendi kendisini tasdik etme iradesi olarak adlandırabileceğimiz asabiyesi, kendini başkalarına tasdik ettirme amacına yönelmektedir.”⁴⁴⁹

Bizce, insanın kendi tikel-hayvani doğasını yadsıyarak, başkalarının isteğini isteyen evrensel-insanî doğasına yönelmesini ifade eden A. Arslan'ın bu pasajı, İbni Haldun'un siyasal kuramında, bireysel-ahlaksal yaşamdan kamusal-siyasal yaşama geçişin dinamik ilkesi olan, başka bir deyişle devletin oluşumunun motor gücü olan asabiye'nin en felsefi tanımlarından birini vermektedir. “Kendini başkalarına tasdik ettirme”, insanın başlangıçtaki tikel amacının, toplumsal evrim süreci içinde kazandığı evrensel vurguyu ifade etmektedir. ‘İnsanın doğası gereği toplumsal olması’ ve ‘insanın doğası gereği kötü olması’nda ifade edilen doğa aynı doğa değildir. Ya da başka bir deyişle, insanı toplumsal yapan doğa ile, siyasal yapan doğa bir aynı doğa değildir. İlkinde hayvani, ikincisinde ise insanî doğadan söz edilmektedir.

“Mülk, toplumsallığı nedeniyle, insan için doğal bir şeydir. İnsan mantıksal düşünme gücü ve doğal yaratılışından dolayı, insan, iyi niteliklere, kötü niteliklerden

448 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 262.

449 A.Arslan, *İbni Haldun...*, s.128-129 [b.ç.].

daha yakındır. Zira, ondaki kötülük, hayvani yanının sonucudur; insan olması ölçüsünde, iyiliğe ve iyi niteliklere daha yakındır.”

Çünkü, kendini başkalarına kabul ettirme isteği, yani siyaset, hayvani bir doğadan değil, olsa olsa akılsal bir doğadan çıkabilir... Burada dikkat edilmesi gereken, siyasetle ahlak arasındaki bağın doğallığıdır. Ama artık, İbni Haldun’un ahlaka ilişkin görüşünü tartışmayacağız.

Şimdi, kendini başkalarına kabul ettirme amacının taşıyıcısı olarak asabiye, bedevi toplumun son aşamasına tekabül eder. Bir kabile içinde ahlaksal bir otoriteye sahip olan, dolayısıyla belli bir ölçüde egemenliği kabul edilen bir reisin önderliğinde ve reisin, otoritesini kendisinden aldığı güçlü asabiyesinin yönetimi altında, başka kabile veya grupları boyunduruğu altına alan bedevi topluluk, böylelikle siyasal bir birlik haline gelmektedir.⁴⁵⁰ İşte devlet bu aşamada ortaya çıkmakta ve kendini kabul ettirebilmek için biyolojik varlığını tehlikeye atan topluluğun, artık bütün egemenliği kendisine isteyen asabiyesinde cisimleşmektedir.

Demiştik ki, İbni Haldun’a göre, riyaset ve devlet arasındaki en temel fark, reisin, kurallarını uygulatma gücü olmamasıdır.

“Her asabiye sahibi, devlet kurarak, hükümdar olamaz. Ancak tebayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, -temsilci- heyetler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir.”⁴⁵¹

Başka topluluklara kendisini tasdik ettirme girişiminin sonucu, doğaldır ki, bir egemenlik ilişkisidir ama bu defa boyun eğme insanların kendi iradelerine bırakılmamıştır. Devlette egemenlik, hükümlerini başkalarına zorla kabul ettirebilmenin araçlarına da sahip olacaktır.⁴⁵²

İbni Haldun’un devletin oluşumunu açıklarken ihtiyaç duy-

450 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 283.

451 A.g.e., I, 381.

452 A.g.e., I, 284.

duğu tek kavramın asabiye olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Ona göre, *asabiye'nin hedefi mülktür*.⁴⁵³ Bir topluluğun asabiyesi, o topluluğun, başkaları üzerinde kazandığı bazı zaferler sonucu elde ettiği bolluk ve refaha kendini kaptırması nedeniyle bozulduğu takdirde, değil mülkü elde etmeleri, varlıklarını sürdürmeleri bile mümkün olmayacaktır.⁴⁵⁴ Bu, asabiye ve mülk arasındaki hayati bağı vurgulamaktadır. İbni Haldun'a göre, ancak, cesaret, kahramanlık, sert mizaç, savaşıcı ruh v.b. gibi bedevi özelliklerini yitirmeyen bir asabiye mülke ulaşabilir. Zaten, bir devlet tesis ettikten sonra bile, bu özelliklerini yitiren bir asabiye mülkü devam ettiremeyecektir. Daha doğrusu, devlet şehir uygarlığı, şehir uygarlığı da, bolluk, lüks ve refah anlamına geldiğinden, mülkü tesis eden bir asabiye, zaten bedevi özelliklerin koruyamayacak ve kendisiyle birlikte devlet de önce bozulup, sonra yok olacaktır.

Şimdi, asıl sorunumuz olan siyaset sorunu bakımından dinfelsefe çatışması bağlamında ilgi alanımıza girdiği için, İbni Haldun'un, devletin oluşumundan itibaren ortaya çıkan yeni toplumsal aşamalarla ilgili düşüncelerine burada yer vermeyeceğiz. Hafızamıza yerleştirmemiz gereken, *başkalarını tahakkümü altına alacak güçlü bir asabiye'nin, devletin tesis edilebilmesinin tek koşulu olduğudur*. Şimdi, İbni Haldun'un, devletin oluşumuna ilişkin bu, son derece pozitif, empirik açıklamaları ile Peygamberin tesis ettiği Şeriat devleti arasındaki ilişkiyi araştırmamız gerekiyor. Bakalım İbni Haldun bu devletin oluşumunu da aynı asabiye ilkesiyle mi açıklayacak!

Daha önce felâsifeye ilişkin eleştirisinde, İbni Haldun, felsefe tarafından temellendirildiği şekliyle siyasetin, aklın alanına ait olmadığını, zira peygamberliğin aklen değil, şer' en zorunlu olduğunu söylemişti. Bu durumda o, şer'i bir siyasetin mümkün olmadığını değil, yalnızca akılla temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Zaten İbni Haldun'un, bir devletin olmazsa olmaz koşulu olan, siyasal otoritenin iktidarını ve toplumun

453 A.g.e., I, 286.

454 A.g.e., I, 286-287.

devamını garanti altına alan, insanların ilişkilerini düzenlemek üzere konulmuş yasaların kaynağından hareketle iki tür siyaseti birbirinden ayırdığı bilinmektedir.

“Yasalar, akıl ve basiret sahibi kişiler, hanedanın büyükleri tarafından konulmuşsa, bunun sonucu, akılsal bir temelde kurulmuş siyasal bir rejim olacaktır. Eğer onları dinsel yasalar olarak tesis eden bir yasa-koyucu (Şeriat sahibi) aracılığıyla, Tanrı tarafından düzenlenmişse, bu, hem bu dünyayı hem de öte dünyayı gözeten, dinsel temelde bir siyasal rejim olacaktır.”⁴⁵⁵

İbni Haldun, *insanî yasalara* dayalı akli siyaseti, *İlahi Yasalara* dayalı şer’i (dini) siyasetten ayırırken, onların amaç ve alanları bakımından da birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Dinsel siyaset, açıktır ki, insanın bu ve öte dünyadaki mutluluğuyla ilgili olacaktır. Dolayısıyla dini siyasetin amacı *ahlaksal-dinsel* bir amaçtır. Oysa şimdiye kadar zaten kendisinden söz etmiş olduğumuz, akla dayalı siyaset, insanların yalnızca bu dünyadaki yaşamlarıyla ve yalnızca toplumun devamı ile ilgilidir, yani ahlaksal ya da dinsel diyebileceğimiz herhangi bir amaca sahip değildir; bilakis onun amaçları son derece dünyevidir.

Şimdi bu noktada durup, İbni Haldun’un din-siyaset-ahlak arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmemiz gerekiyor. Zira, yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, ona göre erdem ve ahlak, bedevi umrana özgü bir duygudur. Hazeri umran, dolayısıyla devlet aşaması, siyasal, ekonomik ve kültürel bakımdan son derece gelişmiş olmasına rağmen, bir yandan ekonomik zenginlik düzeyinin, bir yandan da bir egemenin tebası olma olgusunun insan mizacı üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle, ahlakın, yerini ahlaksızlığa terk ettiği bir aşamadır. Ekonominin ahlak üzerindeki etkisine değinmiştik. O halde şimdi yönetim olgusunun ahlak üzerindeki olumsuz etkilerinden söz edelim.

Riyaset aşamasında, reisin, diğerleri üzerindeki egemenliği

455 A.g.e., I, 386.

siyasal değil, ahlaksal bir egemenliktir. Bu aşamada, bu nedenle, yöneten-yönetilen ayrımı henüz mevcut değildir. Ancak mülk, tam da yöneten-yönetilen ilişkisini gerektiren bir egemenliğin, siyasal iktidara sahip olabilmek için gereken bütün araçları yaratan bir egemenliğin ifadesidir. Riyaset, diğerlerini otoriteye itaate zorlayan bir kurumdan çok, gönüllülük ilkesine dayalı bir kurumken; mülk, *erk* gerektiren, toplumu itaate zorlayan bir kurum olarak tesis edilir.

“Mülk ve sultanlık göreceli bir şeydir, iki şey (yönetici ve tebalası) arasındaki bir ilişkidir. Ancak kendi işlerini bir başkasının eline bırakanların olduğu yerde, mülk ve sultanlıktan bahsedilebilir. Sultan, yöneteceği (re'aya) kişileri olan biridir; yönetilenler de bir sultanları olanlardır. Yöneticinin, yönetilenlerle ilişkisi ‘yönetim’ olarak adlandırılır.”⁴⁵⁶

Dolayısıyla, riyasette, kendi gücü ve istekleriyle riyasete eşlik eden insan, devlette, artık bir başkasının gücüne ve yasalarına boyun eğmiş, dolayısıyla kendi kendinin egemeni olmaktan çıkıp, bir başkasının tebası olmuştur. Bu, onun kendi doğal mizacını, yani kendine olan güvenini, cesaretini vb. de etkileyecektir.

Şimdi, yönetim ilişkisinin, dinsel yasalar temelinde tesis edilmiş bir devletteki, elbette İslâm devletindeki görünümünün ne olduğuna bakalım. Her şeyden önce şer'i yasalar, insanların, hem bu dünyadaki, hem de öte dünyadaki mutluluk ve yararı ile ilgili olarak Tanrı tarafından konulduğundan, bir başka insanın değil, Tanrı'nın egemenliğini tesis eden yasalar olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın kulları olmaları bakımından birbirlerine eşit olan insanlar, somut, fiziksel bir güce değil, kendi yaratıcıları da olan tinsel bir güce teslim olmuş olacaktırlar. Böylece, onların akıllarına değil, inançlarına seslenen, yalnızca fiziksel varlıklarını değil, tinsel varlıklarını da koruyan İlahi Yasa vasıtasıyla Tanrı'nın iradesine teslim olan insan-

456 A.g.e., I, 383.

ların oluşturduğu toplumun yapısı, insanî yasalarla yönetilen bir toplumkinden bütünüyle farklı olacaktır.

İbni Haldun'un dinsel toplum tahlili, aşağı yukarı böyledir. Ona göre, aslında din ve umran ilişkisi, mesela devlet ve umran ilişkisinde olduğu gibi, zorunlu bir ilişki değildir. Çünkü din, ne devletin tesis edilebilmesi için zorunlu bir faktördür, ne de umranın özüne ait bir olaydır. Nitekim A. Arslan'ın da dikkatimizi çektiği gibi,⁴⁵⁷ İbni Haldun, Umran biliminin konularını sayarken sadece bir tek yerde, “dini gruplar”ın da bu bilimin konuları içine girdiğinden söz etmektedir.⁴⁵⁸

Ancak, tarihçi İbni Haldun, “bir din olayı olarak” ortaya çıkmış olan İslâm uygarlığını, kendi oluşturduğu ‘laik” kategorilerden hareketle açıklayamayacağının farkındadır. Çünkü,

457 A.Arslan, *İbni Haldun ...*, s.174; A.Arslan, İbni Haldun'un, umranı, umranda ortaya çıkan olayları açıklarken hiçbir dinsel motif ya da ilkeye ihtiyaç duymadığını vurgulamaktadır. Din, İbni Haldun'a göre, insan doğasından ve toplumun mahiyetinden doğal ve zorunlu olarak çıkan toplumsal olay, kurum ya da ilişkilerden biri değildir. Din, olsa olsa, umranda ortaya çıkması mümkün olaylardan biridir. Arslan, İbni Haldun'un, yine 'mümkün' kategorisine girme- si muhtemel olan, mesela sanatlar, bilimler vb. gibi olay grupları ile ilgili tavrının, dinle ilgili tavrından çok farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, İbni Haldun'un dine karşı tavrı bir “hesaba katmamazlık” tavrıdır. Arslan'ın tahlillerinin ışığında diyebiliriz ki, İbni Haldun, dinden, muhtemelen, vahye- dilmiş şariat dinlerini anlamaktadır. Aksi takdirde, bir Ortaçağ entellektüelinin, din ve umranın tarih boyunca yan yana düşen gölgelerini görmezden ge- lerek, dini umranda ortaya çıkan nadir olaylardan biri olarak görmek isteme- sini anlamak pek mümkün değildir. Yine Arslan, İbni Haldun'un, dini, devlet, uygarlık, egemenlik gibi doğas- gereği umrana ait olan olay ya da kurumlara ilgili süreçleri etkileyen bir faktör olarak kavramayı reddettiğini, onu, umrana ait olaylarla ilgili bir *açıklama ilkesi* olarak kullanmadığını belirtmektedir (bkz. s.172-173). Sanırız, İbni Haldun'un dinsel bir unsuru hesaba katmayan bir umran ve devlet modeli çizmek konusundaki ısrarı, dini, siyaset olarak al- gıladığı için olsa gerektir. Gördük ki, İbni Haldun kadar siyasal filozoflar ve siyasal teologlar da din olmaksızın bir devlet veya umran tesis edilebileceğini bilmekte, kabul etmektedirler. O halde onlar arasındaki fark nedir? Onlar ara- sındaki fark, olsa olsa, ilk grubun, toplumlardaki erdemsizlikleri açıklamak için tinsel ya da dinsel bir ilkeye başvurmaları olabilir. Oysa, İbni Haldun için din, hiçbir toplumsal olayın açıklama ilkesi olamaz. Yine, dinin akılsal bir olay olmaması da, İbni Haldun'un, onun umranla ilişkisini kurnaktaki istek- sizliğini açıklayabilir. İbni Haldun'un umranı, “*doğru tartan bir terazi*” olan *akıl*ın *tartamayacağı hiçbir ögeyi barındırmayacaktır*. Nitekim, en gelişmiş for- mundaki umran, yani hazeri umranda ahlaka bile yer yoktur.

458 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 69.

bir kere İslâm devleti, çıplak bir güç devleti değildir. Ayrıca, onun yasaları insanî yasalar değildir. Ama daha da önemlisi, bu devletin oluşumunu açıklayan ilke, akılsal bir ilke değildir. O halde, İbni Haldun, ya kendi devlet ve toplum teorisini yeniden gözden geçirmek durumundadır; ya da bu teoriye bir ek yapmak zorundadır.⁴⁵⁹ İbni Haldun'un tercihi, İslâm devletinin oluşumunu ek bir teoriyle açıklamaktır ki, aslında bu teori, onun siyasal felsefesinin bir ifadesi olarak da okunabilir.

O halde, İbni Haldun'a soralım: İslâm, nasıl olup da, kendi devletini ve umranını yaratabildi? İbni Haldun, bu soruya cevaben, bedevi umranın en alt basamağında yer alan, deve hayvancılığıyla geçinen göçebe bir topluluk olan Arap toplulukları ve İslâm arasındaki doğrudan ilişkiden söz edecektir. Bedeviliğin en alt sınırında olan Arap toplulukları, aslında umranın en özel kategorisini oluşturmaktadır. Zira, umrandaki diğer toplulukların geçtiği doğal aşamalardan geçerek mülke ulaşmaları mümkün olmayan tek topluluk onlarındır. Asabiye, bu topluluklarda yalnızca savunmaya yönelik olarak ortaya çıkan geçici bir dayanışma duygusudur. Geçim kaynaklarının deve hayvancılığı olması nedeniyle çöllerde yaşayan Arapların, kendilerine özgü yaşam biçimi, göçebelik olduğundan,⁴⁶⁰ karakter bakımından da sert, başına buyruk, isyankar bir yapıdadırlar. Dolayısıyla, siyasal olarak da onlar arasında tam bir anarşi hüküm sürer.

“Saldırganlık onların doğası ve karakteri haline gelmiştir. Otoriteden kurtulmak ve bir lidere tabi olmamak anlamına geldiği için, onlar, bundan hoşlanırlar. Böyle bir doğal durum, umranın anti-tezi ve negasyonudur.”⁴⁶¹

459 Aslında, söz konusu ek, bir bakıma, doğa bilimine *denk* bir toplum bilimi tesis etme girişiminin, başarısızlığının; ya da en azından, insanî-pratik yaşamda doğadakine benzer zorunlu yasaların geçerli olmadığı; ya da daha doğrusu, İbni Haldun'unki gibi bir aklın insanî-pratik yaşamın din ya da ahlak gibi, özü, eylemin içsel, görünmeyen ilkelerinde saklı olan ürünlerini ölçmeyeceğinin göstergesidir.

460 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 252.

461 *A.g.e.*, I, 302-303.

İbni Haldun, Arapların, elbette burada sözünü ettiğimiz bedevi Arapların, kendi ailelerinden birine dahi itaat etmeyi reddettiklerine, kural tanımadıklarına dikkat çekmektedir. Aslında, bedevi umranın ilk aşamasındaki bütün topluluklar için geçerli olan bu özellikler, yalnızca Araplarda sabit, değişmez bir görünüm arz etmektedir. Zira, bütün bu sözü edilen özelliklerden dolayı, onlar asla, bir başka grubu hakimiyetleri altına alacak türden bir asabiyeye sahip olamayacaklardır. Ancak, tarih onların uygarlıklar kurduklarına da tanıklık etmiştir. O halde bu nasıl mümkün olmuştur? İşte İslâm tam bu noktada devreye girmektedir.

Dikkat edilirse, İslâm'ın nasıl olup da bir umran tesis edebildiği sorusundan, Arapların nasıl olup da bir umran tesis edebildikleri sorusuna transfer olduk. Bu, İslâm ve Araplık arasındaki sıkı ve karşılıklı bağın bir ifadesidir. Ancak, bir başka boyutta da, İbni Haldun, akılla açıklanamayan bir olguyu, İslâm olgusunu, yine akılsal açıklamaya uymayan -çünkü, Arap topluluklar, diğer toplulukların geçtiği aşamaları, doğal yollarla katedememektedir- bir başka olguyla açıklamaktadır. İslâm'ın mevcudiyetini açıklamak kadar, Arapların değişmeye kapalı yapısını kırmak da önemlidir.⁴⁶² İslâm, Arapları mülke taşıyan bir ilkedir. Çünkü, Araplar, "peygamber veya veli vasıtasıyla, onlar arasında bir din mevcut olduğu zaman, ancak o zaman,⁴⁶³ sınırlanmayı kabul edebilmektedirler.

"Hiçbir topluluk, dinsel hakikati ve doğru kılavuzu (Araplar kadar) çabuk kabul etmez."⁴⁶⁴

Bunun nedeni Arapların doğal özelliklerini yitirmemiş olmalarıdır. İslâm'ın daveti, onlar için, siyasal düzen karşılığında onların özgürlüklerini yok edecek olan bir egemendense, istisnasız herkes için aynı oranda bağlayıcı olacak ve kişisel değerlerine aykırı düşmeyecek tanrısal bir davanın hizmetine girmek

462 Elbette ilginç olan, İbni Haldun'un, geleneğe uygun bir biçimde, Arapların, Tanrı tarafından seçilmiş oldukları görüşünü teyid etme fırsatı bulmasıdır.

463 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, 305.

464 A.g.e., I, 306.

anlamına gelmektedir. Üstelik bu dava, onları içinde bulundukları anarşi durumundan çıkartarak, bir devlet tesis etmelerini, dolayısıyla kendilerini, olabilecek en evrensel formda, din devleti formunda ifade etmelerini sağlayacaktır. Böyle bir devlette yasalar da peygamber aracılığıyla, Tanrı tarafından konulmuş olacağından, bu yasalar insanî yasaların taşıdığı sınırlılıklara da sahip olmayacaklardır. Dolayısıyla İslâm Yasası, Arapları, tikelliğin yabani sınırlarından, evrenselliğin tanrısal sınırsızlığına taşıyan, Tanrı'dan başka herkese, yine Tanrı adına başkaldıran bir siyasallaşmanın açıklayıcı ve yönlendirici ilkesi durumundadır. İslâm devletinin yasalarının içselleştirilebilir yasalar olmasının nedeni budur.

"İlk Müslümanlar, Muhammed'den dinlerini aldıklarında, onların vaz-ı hakimi bizzat kendileri olmuştur."⁴⁶⁵

İbni Haldun, egemenliğin ve bu egemenliğin araçları olan yasaların zora, baskıya korkuya dayanması durumunda, bunun yönetilenlerin kendilerine duydukları güveni yok edeceğini ve onların doğal özelliklerinden uzaklaşacağını vurgulamaktadır.⁴⁶⁶ Bu, elbette insanî yasalar için geçerlidir. İster zora dayalı olsun, isterse eğitime, bütün insanî yönetimler ve yasalar -eğitime dayalı olanda daha az olmak üzere- korku ve boyun eğmeyi gerektirirler. Oysa dinsel yasa, insanın doğasını bozmaksızın içselleştirilebilir bir özelliktedir.

Şimdi, İbni Haldun, bütün bu saydığımız nedenlerle, dinsel siyasetin akılsal siyasetten daha üstün olduğunu düşünmektedir. O da, tıpkı filozoflar ve teologlar gibi, Muhammed ve ilk dört halifenin zamanında gerçekleşmiş olan rejimi, saf dinsel siyaset rejimi olarak, muhtemel bir hiyerarşinin en tepesine yerleştirmektedir. Daha önce, bir başka vesileyle değinmiş olduğumuz gibi, Emevilerden itibaren devletin saflığı bozulmuş ve Abbasiler döneminde dinsel siyasetin yerini bütünüyle akla dayalı siyaset, mülk almıştır. Bunun nedeni, İbni Haldun'a gö-

465 A.g.c., I, 260.

466 A.g.c., I, 259.

re, dinsel bir ilkenin kılavuzluğunda tesis edilmiş olan İslâm devletinde meydana gelen dinsel çözümlerdir. Yani, bu kez asabiye vesilesiyle olmasa da, saf dinsel rejim de, diğerleriyle aynı kaderi paylaşmıştır.

Şimdi düşünelim. Akla dayalı siyaset rejiminde insanlar ahlaksal özelliklerini yitirmekte, kişisel zevkleri ve çıkarları peşinde koşmakta, kendilerini mülke taşıyan cesaret ve dayanışma duygularının yerini, güvensizlik ve korku almaktadır. Sonuç, devletin kaçınılmaz çöküşüdür. Dine dayalı rejimde ise, insanlar, yasaları içselleştirdikleri ve dinsel ilkeden uzaklaşmadıkları müddetçe doğal özelliklerini koruyabilmekte, ancak din duygusu zayıfladığı takdirde devlet çöküş sürecine girmektedir. O halde din, insanların ahlaksal yanını pekiştirmektedir. İbni Haldun, böylece ahlakı dinin alanına yerleştirmektedir. Dinsel siyaset, insanın dünyevi işlerinin öte dünya lehine düzenlenmesi anlamına geldiğine göre, sadece bu dünyaya yönelik olan akılsal siyaseti reddedecek midir? İbni Haldun, bu ikisi arasında bir çelişki ya da çatışma olmadığını belirtmektedir. Ona göre, dinsel siyasetin, diğerini eleştirmesi, mülkün özü gereği değildir.⁴⁶⁷

“Yasa-koyucu (Muhammed), mülkü eleştirdiğinde, onu hakikat vasıtasıyla egemenlik kazandığı, yığınları, inancı kabul etmeye zorladığı için eleştirmedir. O, mülkü, egemenliğe değersiz araçlar vasıtasıyla ulaştığı, kendi amaç ve isteklerindeki düşkünlüğü nedeniyle insanî varlıkları kullandığı için kınamıştır.”⁴⁶⁸

Görüldüğü gibi, İbni Haldun, dinsel yasanın, mülkü reddetmediğini düşünmektedir. Ayrıca ona göre, dinsel yasa, asabiye de reddetmemiştir. Bunun böyle olduğu, Muhammedin asabiyesinin, Araplar arasındaki en güçlü asabiye olmasından bellidir. O halde, diyebiliriz ki, genel olarak dinsel ve akli rejimler arasında bir çelişki yoktur. Yalnızca, dinsel rejim, öte

467 A.g.e., I, 415.

468 A.g.e., I, 416.

dünyayı da amaçları arasına dahil ettiği için, diğerinden daha mükemmeldir.

Şimdi, İbni Haldun'un bu iddiaları, bizce, filozofunkinden pek farklı değildir. Tek fark, İbni Haldun'un insanî yasaların vaz edilmesinde, insanî *bilgeliğe* rol vermemiş oluşudur. O, böylece, akılsal olmadığı gerekçesiyle, felsefenin siyasal alan-daki varlığını reddederken, yine akılsal olmayan bir başka etkinliğin siyaseti, hem de ideal bir formda biçimlendirmesine izin vermektedir. Böylece yapmaya çalıştığı, felsefeyi, aklın alanına, ama bu defa pozitif aklın alanına davet etmektir. Bu davetin, felsefeyi reddetmek gibi bir amaca sahip olmadığı açıktır. Ancak, M.Mahdi'ye katılarak,⁴⁶⁹ onun asıl amacının felsefeyi yeniden canlandırmak olduğunu düşünsek bile, bilgelikle bağları kopartılmış bir felsefenin, bilim olmaktan başka şansı olmadığı da açıktır. Kimi zaman açık kimi zaman da zımnî bir şekilde göstermeye çalıştığımız gibi, İslâm'daki siyasal düşünce normlarını bilimsel olmaya zorlayan İbni Haldun'un kendisi de, pratik bilgelik olmaksızın, aradığı tutarlı açıklama modeline ulaşamamaktadır.

469 M.Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957, s.72.

SONUÇ YERİNE
Vahiy-İktidar-Akıl

Ortaçağ İslâm dünyasında, din ve felsefenin, her ikisinin de, kendilerini, siyasal alanla ilgili tek otorite ilan etmelerinin, siyasal alanın bizzat kendisi açısından anlamını sorgulamaya çalışan araştırmamızın sonuna geldik. Artık, felsefe ve din tarafından kavranıldığı şekliyle siyasetin, siyasal düşünce evrenimize dayattığı sorun ve olanakların bir tartışmasını yapmalıyız. Böyle bir tartışma için bize gereken malzemeyi ilk iki bölümümüz sağlamaktadır. Din-felsefe çatışmasının tarihsel tezahürlerine, bizi Ortaçağ düşüncesini aktüelleştirmeye kışkırtan çağdaş ‘medyumların’ gözüyle bakmaya çalıştık. Gördük ki, din ve felsefe arasındaki çatışmanın şiddetlendiği her seferinde, din ve siyaset arasında karşılıklı ve sıkı bir ilişki mevcuttur. Antik Yunan tanrılarının suskunluğu, din ve felsefe arasındaki gerilimin açık bir çatışmaya dönüşmesini engellemiştir. Hristiyan Ortaçağının ilk dört yüzyılında çatışma, din ve felsefe arasında değil, din ve devlet arasında gerçekleşmiş; felsefe, bazı Hristiyan apolojistlerin, dinlerini savunmalarına aracılık etmiştir. Din ve devlet arasındaki çatışma sona erdiğinde de, artık teologlarla birlikte Hristiyan öğretinin integral bir kısmı haline gelmiş olan felsefe, Kilisenin himayesinde varlığını sürdürebilmiştir. İslâm’daki sorun, din ve siyasetin,

dinin henüz duygu düzeyinde ifade edildiği çok erken bir dönemde, siyasal iktidar çatısı altında buluşmuş olmalarıdır. Hiçbir entellektüel düşünce etkinliğinin mevcut olmadığı bir dönemde, bir devlet formunda örgütlenen İslâm, felsefenin ortaya çıktığı dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, felsefeye ihtiyaç duymaksızın, kendi entellektüel araçlarını zaten üretmişti. Yani, dememiz o ki, İslâm dünyasında felsefe, insanların tinsel kurtuluş özelemlerine cevap veren, ahlaksal bir kurum olarak dinle değil, kendisini siyasal iktidar formunda ifade eden, üstelik hukuk, teoloji vb. gibi alanlarda kendi entellektüel ifadelerini üretmiş bir dinle karşılaşmıştır. Bu tabloda dinin felsefeye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla kendini savunması, temellendirmesi gereken de din değil, felsefedir.

Aslında din ve felsefenin siyasal alandaki karşılaşmaları her zaman travmatik olmuştur. Siyasal alanın hangi ilke uyarınca biçimlendirileceği, düzenleneceği meselesi gündeme geldiğinde, iki farklı otoritenin hakimiyetini tesis etmeye çalışan bu iki etkinlik türü, birbirlerine karşı hoşgörölü olamamış, her biri, diğerinin siyasal otoritesini reddetmiştir. Hoşgörünün, özellikle insanî-pratik yaşamla ilgili olduğunun en açık göstergelerinden biri olarak da yorumlanabilecek olan bu karşılıklı reddediş, kuşkusuz, nihai olarak onların metafizik-teolojik tasarımlarında anlamını bulacaktır. Ancak, siyasal alanla ilgili olarak, felsefi tasarımla teolojik tasarım arasındaki çatışmayı yaratan en etkili neden, her ikisinin, insana ilişkin kavrayışlarında ortaya çıkmaktadır.

Şimdi, ikinci bölümümüzde İslâm filozofları ve teologları ile girdiğimiz diyalogun sonucunda elde ettiğimiz birkaç önemli noktanın altını çizerek kısa bir hatırlatma daha yapalım. İslâm filozoflarının siyasal öğretileri vasıtasıyla bize söyledikleri, siyasetin kendisi bakımından bir amaç olmadığı, yalnızca hakiki mutluluğu elde edebilmenin en uygun aracı olduğu idi. Böyle ifade edilince, İslâm filozoflarının siyasete ilişkin kavrayışlarının hiç de siyasal olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Üstelik, bu bakımdan, siyasal teologlar da, siyasete, filozoflarla aynı gayri-siyasal noktadan bakmaktadırlar. O halde biri felsefi, di-

geri de teolojik olan bu iki siyasal kavrayış modelinde tartışmamız gereken ilk sorun, siyasetin araçsallığının, siyasal alanın kendisi bakımından kabul edilebilir olup olmadığı sorunu olacaktır. Tam da bu sorundan kaynaklanan, bilgelik ve rıza, ideal ve gerçeklik, Tanrı ve dünya vb. gibi sorunları, daha önce zaten tartışmış olduğumuzdan, buradaki tartışmamızı gayri-siyasal bir amacın gerçekleştirilmesine aracılık eden bir siyasal alanın siyasallığını sorgulamakla sınırlandıracağız.

Yine, filozoflar ve teologlar özelindeki incelemelerimizde ortaya çıkan bir başka tartışma konusu da, siyasal felsefe ve siyasal teoloji tarafından kavrandığı şekliyle siyasetin, özellikle çağdaş İslâm ülkeleri ile ilgili olarak, günümüz insanına vaad ettiği olanaklara ilişkindir. Çalışmamızın nihai amacının, eski metinlerin yazarlarını, bugünün siyasal gerçekliğiyle yüz yüze getirebilmek ve onlarla çağdaş bir diyaloga girebilmek olması, böyle bir tartışmayı yapabilmemize izin vermektedir. O halde şimdi, özellikle ikinci bölümümüzde ortaya koyduğumuz ama tartışılmasını bu son bölüme ertelediğimiz konuları ele almaya başlayalım.

Bir Yönetim Oyunu Olarak Siyaset

İslâm siyasal felsefesinin siyasete bakışının, İslâm siyasal teolojisi ile aynı olduğunu, ikisinin de siyasete, kendisi bakımından değer vermeyip, onu yalnızca hakiki mükemmelliğe hizmet eden bir araç olarak kavradığını defalarca vurguladık. İşte bu kavrayışın kendisi, siyasal yaşamın, insanî eylem, tutku, özgürlük vb. gibi kendine özgü dinamiklerini, yani siyasal deneyimin bizzat kendisini hiçe sayarak, onu adeta salt kavramsal bir düşünce edimi olarak düşünmenin, dolayısıyla da, siyaseti, salt bir yönetim sanatına indirgemenin bir özetini vermektedir. *Metafizik ya da teolojik bir hakikate adanmış bir yaşamla karşılaştırıldığında siyasal yaşamın ne hükmü olabilir!* Bu çağrı insanî bilgelik aracılığıyla yapıldığında filozof, ilahi vahiy aracılığıyla yapıldığında ise teolog, siyasal yaşamı küçümsemenin eşiğinde durarak, hakikate adanmış bir siyasal yaşamı

tesis etme imkânını araştırmaya başlamış demektir. Peki, onları, yine de, saygı duymadıkları bir etkinliğe, siyasete yönelten nedir? Artık biliyoruz ki, teolog, insanın bu ve öte dünyadaki mutluluk ve kurtuluşu için, din ve dünya arasında uyumlu bir ilişki tesis etmek durumundadır. Filozofa gelince, o, bir yandan kendi meşguliyetini meşrulaştırarak toplumu nezdinde saygın bir statüye sahip olmak, diğer yandan da teologun siyasal çözümüne felsefi bir alternatif yaratabilmek için siyasal bir öğretiye ihtiyaç duymaktadır. Şimdi problem, siyasetin araçsal kavranılışının siyasal yaşam açısından sonuçlarının neler olabileceğine ilişkindir.

“Bizim, Parmenides ve Platon’la başlayan, siyasal düşünceye ilişkin felsefi geleneğimiz, açıkça *polis* ve onun yurttaşlığı ile karşıtlık içinde kuruldu. Filozof tarafından seçilen yaşam tarzı, ‘*bios politikos*’a, siyasal yaşam tarzına karşıt olarak kavranıldı.”⁴⁷⁰

H. Arendt’in klasik siyaset felsefesine ilişkin bu eleştirisi, tam da bu geleneğin, siyasete, yalnızca bir araç olarak değer veren yaklaşımı ile ilgilidir. İslâm siyaset felsefesini de kendisine dahil ettiğimiz klasik gelenekte, siyaset, kendisi bakımından değerli bir etkinlik olarak değil, yalnızca uzak bir amacın aracı olarak bir anlama sahiptir. O halde soralım: Siyasetin, kendisi dışındaki bir ilke ile ilişkisinde değer kazanması, dolaşısıyla siyasetin otonomisinin reddedilmesi, siyasal yaşam açısından nasıl bir sorun yaratabilir?

Her şeyden önce, böyle bir kavrayış, Bhikhu Parekh’in deyişiyle, siyasal yaşamın, ontolojik, epistemolojik, metodolojik, moral vb. problemlerden ayrı olarak ortaya çıktığını kabul etmeyecektir.⁴⁷¹ Parekh’in, Arendt’e dayanarak ifade ettiği bu olgu, İslâm siyasal felsefe ve teolojisinin de temel karakterini oluşturmaktadır.

Geleneksel siyaset felsefesinin İslâm dünyasındaki temsilci-

470 H.Arendt, *Between Past and Future*, Faber and Faber, London, 1961, s.157.

471 Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The MacMillan Pr., London, 1981, s.2.

leri olan İslâm filozoflarına göre, insanın en yüksek iyisi, görmüş olduğumuz gibi, felsefe, kişisel mutluluk, moral mükemmellik ve benzeridir. Böyle bir insan tasarımı, kamusal bir varlık olarak insana yer yoktur. Hatırlayalım, Farabi’de insanın doğal amacı, hakiki mutluluk ve mükemmelliğe ulaşmak olarak tanımlanıyordu. Açıktır ki, böyle bir amaç, ancak, insanın kanılar mağarasından, yani kamusal yaşamdan kopartılması pahasına gerçekleştirilebilir. Nitekim, İbni Bacce’nin mütevahhidi, tam da böyle, kamusal olmayan bir yaşamın en kristalize olmuş örneğini temsil ediyordu. Öte yandan, siyasal teologun insan tasarımı, filozofunkinden daha tinseldir. Zira, filozof, insanın nihai amacını tanımlarken, yine insana ait olan, ama filozofun söyleminde ‘kutsallaştırılmış’ bir formda karşımıza çıkan insanî akıl vasıtasıyla elde edilecek olan insanî bilgeliğe başvurmakta, böylece siyasal varoluşunu reddettiği insana yine de insan olması bakımından bir değer yüklemektedir. Oysa siyasal teologun kavrayışında insan, yalnızca Tanrı’nın kulu olması bakımından bir değere sahiptir. Kuşkusuz böyle bir kavrayışın insana, tinsel bir özgürlük imkânı sunduğu, dolayısıyla, insanın siyasal varoluşu vasıtasıyla elde edebileceği siyasal özgürlüğün, tinsel bir özgürlüğe feda edilebileceği ileri sürülebilir.⁴⁷² Ancak, tinsel bir özgürlük anlayışı, bir araç olarak bile olsa, siyasete ihtiyaç duyuyorsa, siyasal bir sorgulamayı hak ediyor demektir. Nitekim, biliyoruz ki, hakiki mutluluk ve kurtuluşu tasavvufta bulan Gazali bile, siyasal bir öğretiye ihtiyaç duymuş, dahası, siyasal ideallerini, siyasal istikrar uğruna terk edebilmiştir. O halde tekrarlayalım: İnsanın, felsefe, din, ahlak vb. gibi kamusal-olmayan terimlerle tanımlanması, kamusal bir etkinlik olan

472 Söz gelimi Santillana, her türlü pratik etkinliği himaye eden İslâm yasasının, insanı özgürleştirdiğini ileri sürmektedir. Din ve yasanın iki ayrı düzen olmalarına rağmen, her ikisinin de insanın iyiliğini amaç edinmesi bakımından, birbirlerini tamamladıklarına dikkat çeken Santillana’ya göre İslâm’da hiçbir sınırın keyfi olmaması, bireyin ve toplumun iyisinin Allah tarafından belirlenmesi, müslüman bireye, hiçbir insanî yasanın sunamayacağı bir özgürlük imkânı sunmaktadır. Bkz. Santillana, “Law and Society”, *Legacy of Islam*, Ed. Sir Thomas Arnold-Alfred Guillaume, Oxford U.Pr., London, 1952, s.a.284-311, s.289.

siyasetin, dolayısıyla kamusal yaşamın kendinde bir değere sahip olmayışını açıklamaktadır.

İşte, ereği, *telosu* kamusal yaşamın dışına taşınmış insan tasarımlarının bir sonucu olarak, siyasal felsefe ve siyasal teoloji, siyasal deneyimlerin yapısı ve karakterinden çok, siyasal yaşamın formel çehresi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hatırlarsak, filozofun sorunu, bilgelik ve rıza arasındaki çelişkide açığa çıkmaktaydı. Filozof, siyasete değil, moral mükemmelliğe, felsefeye adanmış bir yaşamın, yani elde edilebilecek en mükemmel yaşamın temsilcisiydi. Böyle birinin, yaşamın en alt düzeyine, kamusal yaşama geri dönmeye 'ikna' edilmesi gerekiyordu. Zira, filozofun kamusal yaşama dahil olması, değer bakımından daha aşağıda olan bir konumu, daha yukarıda olan bir konuma tercih etmesi, dolayısıyla doğaya aykırı davranması anlamına gelmekteydi. Üstelik, filozof, siyasal yaşama girmeyi kabul ettiğinde, bu defa da, kendi bilgeliğini, akıl ehli olmayan bir kesimin, çoğunluğun onayına sunmak durumundaydı. İbni Bacce, bu paradoksu, toplumsallığı siyasallıktan ayırarak çözmüştü. Diyebiliriz ki, ona göre insan, doğası gereği toplumsal değil, doğası gereği siyasal bir varlıktı ve siyaset de ancak tek doğal, dolayısıyla tek siyasal toplum olan erdemli toplumda mümkündü. İbni Bacce, bilgelik-rıza sorununun, belki de tek mümkün çözümünü önermekteydi ama onun çözümü, kamusal yaşamın, bu defa bütün olarak iptali anlamına gelmekteydi. Çoğunluğun onaylama tarzının da Şeriat tarafından önerilen bir yol olduğunu söyleyerek, bilgelik ve rıza arasındaki çelişkiyi en aza indirgeyen İbni Rüşd ise, bilgelikten ve siyasetten vazgeçmeksizin önerilebilecek bir çözümün peşindeydi. Ancak bir kez bilginin, hakikatin iktidarını tesis ettiğinizde, siyasal yaşam ister istemez, hakikatin tahakkümüne boyun eğmek ve kendi otonom varoluşunu, hakikatin iktidarı lehine terk etmek durumundadır. İşte bu andan itibaren de siyaset esas anlamından boşaltılmış ve yöneten-yönetilen ikilisinin oynadığı bir yönetim oyunu haline gelmiş demektir. Fara-bi'nin, kendisini hükümdar kılacak bir sanata sahip olan birinin, hükmedecek bir tebâsı olmasa bile hükümdarlık niteliği-

ne sahip olmaya devam edeceğine dair ifadesi, sanırız, gerçek anlamını şimdi bulmaktadır.

Klasik siyaset felsefesinin çağdaş temsilcilerinden biri olan Strauss, birinci bölümde de görmüş olduğumuz gibi, tam da İslâm filozofunun siyasete ilişkin yaklaşımının meşruluğundan söz etmektedir. Ancak onun ve bütün klasik siyaset felsefecilerinin, Dallmayr'ın dediği gibi, nihai olarak felsefeyi siyasete karşı, siyaseti de felsefeye karşı kışkırtarak, siyasal felsefeyi tehlikeye attığını düşünebiliriz.⁴⁷³ Çünkü, dünyevi siyasete karşı dokunulmaz kılınarak, kendi kendine yeten bir girişim haline gelen felsefe, saf düşünce, temaşa olarak felsefe, boş bir totoloji olmaktan ya da formalizme düşmekten kurtulamayacaktır. Özellikle İbni Bacce'nin durumunda, bu kaçınılmazdır. Felsefenin olmadığı yerde, retorik'in saçma ve gereksiz olacağını söyleyen ve bu nedenle yalnızca filozofla ilgilenen İbni Bacce, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd'den farklı olarak, devletlerin sıradan sakinlerinin, kendisi vasıtasıyla, kendi tasarlanmış mutluluklarına ulaştıkları yalanlarla karışmış allegorilerle ve bilmecelerle dahi ilgilenmez. Mükemmel devletin tek doğal devlet olduğunu ileri süren İbni Bacce'nin durumunda, doğanın normatif anlamı, görmüş olduğumuz gibi, en yüce öneme sahiptir. Ancak Dallmayr'ın çarpıcı ifadesiyle,

“doğa, felsefenin keşfiyse bile, yine de eğer boş bir formül olmayacaksa, ne yapıp edip, içeriğini tarih ve gelecekte almalıdır.”⁴⁷⁴

Peki, siyasal teolojinin durumu nedir? Demiştik ki, filozof, insanın ereğini kamusal yaşamın dışına çıkarmakla insana kamusal varoluş imkânı tanımamasına rağmen -çünkü, kamusal yaşam toplumsal değil, siyasal yaşamdır-, yine de insanın; akıl sahibi olmakla kendisi bakımından değerli olmasına imkân vermektedir. Ayrıca, filozofun kavrayışında doğa, dolayısıyla insan, Tanrı'dan bağımsız olarak, kendi otonom varlığına sa-

473 Fred Dallmayr, “Politics Againsts Philosophy”, *Political Theory*, V:15, N:3, 1987, August, s.a.326-337, s.332.

474 A.g.m., s.333.

hiptir. Böyleyken bile, siyaset, insanî pratik yaşamın bu en görülür eylem alanı, kendi otonomisine sahip değildir, çünkü, doğası gereği siyasal olduğu 'itiraf' edilen insan, siyasete yalnızca fiziksel ve moral ihtiyaçlarının karşılanması için ihtiyaç duymaktadır. Şimdi, siyasal teolojinin insan tasarımının insan-Tanrı ilişkisinde ortaya çıktığı, insanın *yaratılışı* gereği toplumsal olduğu ve doğanın kendinde bir varlığa sahip olmadığı hatırlandığında, teologun siyasete verdiği rolün, kuşkusuz filozofunkinden daha tanrısai, ama öte yandan da daha ilineksel olacağını söyleyebiliriz. Çünkü, siyasal teologun insanî yaşamı bakışı, mutlak tanrısai iradenin dolayımından geçmektedir. Ona göre, insanî yaşamın kendisine dayanacağı kurallar tek bir mutlak iradeden gelir; bu mutlak iradenin Tanrı'nın iradesi olması dolayısıyla da, özel ve kamusal yaşam birbirinden ayrılmaz. Çünkü, siyasal teologun kavrayışında insan, yaşamının hiçbir boyutunda, Tanrı'nın *kulu* olmağından başka bir anlama sahip değildir. Hemen belirtelim ki, kulluk, dinsel bakış açısından insana verilebilecek en yüce değer olarak kabul edilse de, bu yaklaşım siyasal olarak, kendi yaşamının öznesi olamayan, kendi pratik yaşamının düzenlenmesi konusunda hiçbir insiyatife sahip olmayan bir insan tasarımına denk düşmektedir. İnsan için iyi olanın bilgisine sahip olan tek varlık Tanrı olduğu içindir ki, İslâm devletinin bütün kılavuz ilkeleri *Kur'an*'dan çıkarsanacaktır. Böyle olunca da devletin dinsel işlevlerini dünyevi işlevlerinden ayırmak imkânsız hale gelecektir. Çünkü onun asıl işlevi, İslâm'ı korumak, yüceltmek ve hem dinsel hem de dünyevi işleri, *Kur'an* ve Sünnete uygun olarak *yönetmek*ti. İşte, İslâm devletinin dinsel bir kurum olduğu iddiasının temelinde de bu kavrayış yer almaktadır.

“İslâmî devletin temeli, siyasal, teritoryal ya da etnik değil ideolojiktir ve yönetimin asıl amacı, devleti değil, inancı savunmak ve korumaktır.”⁴⁷⁵

475 A.K.S.Lampton, *State and Government...*, s.13.

Şimdi, Gazali ve İbni Teymiye örneklerinde de göstermeye çalıştığımız gibi, böyle bir devlet tasarımı, yani asıl işlevi dini korumak olan bir devlet tasarımı, insan öncelikle bir mümin olarak, sonra da bir yönetilen olarak devlete tâbi olacaktır. Siyasal teologun bütün sorunu, Şeriat'e uygun yönetimdir. O halde, siyasal teolojide siyaset, siyasal felsefede olduğundan daha fazla yönetime indirgenmektedir.

Genel olarak siyaseti "yönetim"e indirgemenin sakıncaları neler olabilir?

*"Yönetim, siyasal toplumun anti-tezidir."*⁴⁷⁶

Bu çarpıcı, bir o kadar da şaşırtıcı cümlede, esas olarak, insanların, kendi kamusal yaşamlarının ya da eylemlerinin öznesi olmasıyla, ortak, kamusal işlerini yönetimin ellerine terk ederek, bir başkasının kararının nesnesi olması ve dolayısıyla 'yönetilmesi' arasındaki fark vurgulanmaktadır. Yönetim, üyelerinin, kendi seçtikleri özel amaçlarla ilgilendikleri, siyasal yaşama çok az ilgi duydukları, kamusal yaşamı yönetimin ellerine terk ettikleri bir toplum tipini temsil etmektedir.⁴⁷⁷ Dolayısıyla, siyaset, kendi gerçek zemininden bir kez daha uzaklaşarak, yalnızca yönetim sorunlarıyla ilgilenen bir disiplinin adı olmaktadır.

Siyasal felsefe ve siyasal teolojinin siyaseti kendinde değer-siz bulan yaklaşımlarının ardında, epistemolojik bir kaygıyı ayırdedebiliriz. Filozofun felsefi ediminin, kanı ve bilgi arasındaki ayrıma dayandığını söylemiştik. Siyasal felsefeyi de, siyasal yaşama ilişkin kanıların yerine, hakiki bilgiyi geçirmeye yönelik bir girişim olarak tanımlamıştık. Hemen belirtelim ki, kanı-bilgi ayrımı, gerçek anlamını görünüş-gerçek ayrımında bulunmaktadır. Zira, çoğunluğun kanıları, onların duyuları vasıtasıyla elde ettiği algılardan ibarettir. Farabi (ve diğer felâsife), insanın Faal Akıl ile temas kurmadan önce hakikatin bilgisini elde etmesinin mümkün olmadığını düşünmekteydi. Onun er-

476 Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and...*, s.14.

477 A.g.e., s.15.

demsiz toplumlar adı altında topladığı toplumlarda yaşayan insanların en belirgin özelliği de, akıllarının, dolayısıyla gerçeğin değil, duyumlarının, dolayısıyla görünüşün peşine takılarak, sahte kanılar üretmeleri idi. Siyasal teolojiye gelince, o, zaten dünyanın bir görünüş, gelip geçici, sahte bir mekan olduğunu çoktan ilan etmişti. Aslolan, öte dünyaydı ve bu dünya yalnızca görünüşten ibaretti.

Bu durumda sormamız gereken soru şudur: Böyle ontolojik-epistemolojik bir ayrımın siyasal bakımdan anlamı ne olabilir? Her şeyden önce, siyasetin araçsal kavranılışının asıl nedeni, bu ayrım vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Görünüşler dünyasına ait olan bir etkinlik türü olarak siyasetin, kendisi bakımından bir değere sahip olamayacağı açıktır. Zaten onun, bilginin değil de kanının alanı olması da bunu teyid etmektedir. Görünüş-gerçek ayrımını, hiyerarşik ontolojik bir düalizm olarak tanımlayan H. Arendt, bu özselci, indirgemeci önyargının, fenomenal dünyanın gerçekliğini reddetmekle, bireyselliği ve çokluğu reddetmiş olacağına dikkat çekmektedir. Ona göre, insanî praksi, ihtimalleri, tikelliği, değişmeyi, çokluğu, çeşitliliği vb. küçümseyen hiyerarşik ontolojik düalizm sayesinde, insanlar arası uyumsuzluklar cehaletin talihsiz ürünleri olarak kabul edilmekte ve siyaset, siyasal filozoflar tarafından kavramlarla oynanan 'akademik' hatta entellektüel bir oyun haline gelmektedir.⁴⁷⁸ Gerçekten de, bu önyargının peşine takıldığımız takdirde, siyasal deneyimin önemini yitirmesi ve siyasetin, formu siyasal ama içeriği gayri-siyasal olan bir yanlış anlamaya feda edilmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Şimdi, İslâm siyasal felsefesinin ve siyasal teolojisinin siyasal yaşamla ilgili en ciddi handikaplarının, siyasal deneyimin, dolayısıyla eylemin kendisine değil, formel yanına önem vermeleri, dahası, siyaseti, metafizik ya da teolojik bir amacın aracı kılma-ları olduğunu ifade ettiğimize göre, siyasete ilişkin bir başka kavrayışın, İbni Haldun'un bilimsel kavrayışının, siyasete otomisini iade eden bir çözüm sunduğu düşünülebilir. Bu ilk ba-

478 H.Arendt, *Human Condition*, U.of Chicago Pr., London, 1958, s.293; Siyasal teologlar için, sanırız, bir bakıma tanrısal bir oyun.

kışta kabul edilebilir bir öneri gibi görünse de, İbni Haldun'un çözümüne ilişkin tartışmamız hatırlandığında, bir yandan, onun yaklaşımındaki insanî eylemin öngörülemez, içsel dinamiklerini hiçe sayan pozitivist vurgudan dolayı, diğer yandan da siyasetin, devletlerin döngüsel 'kaderi' anlayışı nedeniyle bu defa bilimsel olarak araçsallaştırılmasından dolayı, reddedilmesi gereken bir öneridir. Zira, İbni Haldun'un çözümü, insana fiziksel doğası dışında hiçbir varoluş imkânı sunmamaktadır. Dolayısıyla onun bilimsel çözümde, insan, tutkuları, idealleri, özellikleri vs. olan ve kendi öznel zihin durumlarına uygun olarak tercih eden, eyleyen bir varlık olarak değil, bütünüyle dışındaki doğa tarafından belirlenen, toplumsallıktan siyasallığa geçişinde bile kendi isteklerinden çok, ait olduğu asabiye tarafından belirlenen, ahlaksal normları, yaşadığı mekanın coğrafi konumuna ve ekonomik durumuna bağlı olarak değişen bir varlıktır.

Daha önce sorduğumuz bir soruyu şimdi tekrar soralım: "Siyaset, din ve felsefe tarafından kendisine biçilen değere razı olacak mıdır?". Bu soruyu sormamızın nedeninin, İslâm'da dinsel-metafizik alandan bağımsız, otonom bir siyasal alan tesis edebilmenin imkânını sorgulamak olduğunu söylemiştik. Oysa yukarıda, ne dinin, ne felsefenin ve hatta ne de İbni Haldun'un umran ilminin, siyaseti otonom bir alan olarak tasarlamadığından söz ettik. Bu durumda sorumuz cevaplanmış olmakta mıdır? Hayır, çünkü henüz, konu edindiğimiz siyaset kavrayışlarının siyasal yaşama sunduğu olanaklardan söz etmedik. O halde şimdi bu olanakların neler olduğuna bakalım.

Siyasal Deneyime Sundukları Olanaklar Bakımından Din ve Felsefe

Din-felsefe çatışmasının siyasal okumasında gördük ki, teolog, birliğine iman edilen Tanrı'nın sözlerinden hareketle, kendi siyasal teolojisini, filozof ise akıldan hareketle kendi siyasal felsefesini yaratmaktadır. Sahneyi hiçbir zaman terketmeyen, bazen siyasal, bazen ahlaksal, bazen hukuksal dekorlarla ama hep sahnede olan din ile siyaset arasında kurulan doğrudan

ilişki, kutsalın toplumla ilişkisi, felsefenin zaman zaman sahneyi terk etmesine neden olsa da, din ve felsefe arasındaki çatışmanın en görünür hale geldiği alan yine de siyasettir. Dinin, dinsel kategoriler dışında okunabildiği tek alan olan siyasal alan, felsefeyi de kucaklamakta ve bu iki etkinliğin siyasal deneyimin kendisi açısından karşılaştırılabilmesini mümkün kılmaktadır. Zira, teorik alanda biri vahyin diğeri aklın otoritesini kabul eden bu iki etkinlik, yöntemleri bakımından kıyaslanabilecek bir zeminde değildirler. Ancak siyasal alanda, farklı gerekçelerle de olsa, ikisi de ister istemez somut insanî yaşam üzerine ve benzer yöntemlerle konuşmaktadır. Kuşkusuz bu olanağı sağlayan, siyasal gerçekliğin bizzat kendisidir. Filozofun karşı karşıya kaldığı bilgelik ile rıza arasındaki çelişki problemi de, teologun yüz yüze geldiği ideal-gerçeklik çatışması da, insanî siyasal deneyimin felsefeye ve teolojiye dayattığı sorunlardır. Bu demektir ki, İslâm dünyasında da siyaset, kendisine biçilen değere razı olmamış ve felsefe, teoloji ve hatta bilime ödünç verdiği otoriteyi, yavaş yavaş geri çağırmaya başlamıştır. Siyasal teoloji açısından bu geri çağırışın en bilindik tarihsel anı, Emeviler dönemine rastlamaktadır. Ama ondan da önce, Muhammed'den sonraki siyasal otoritenin, halifenin belirlenmesine ilişkin sorununun yol açtığı ilk 'sivil savaş', siyasal gerçekliğin dinsel idealler karşısındaki özerkliğinin gizli bir teyidi olarak düşünülebilir. Zira en azından onun kaynaklarda verilmiş bir cevabı olmadığına delili olan böyle bir sorunun yaşanmış olması bile, siyasal gerçekliğin, tanrısal örtüsünü istediği an üzerinden atabileceğinin bir göstergesidir. Ama öte yandan da, siyasetin kendi otonom varlığını duyurduğu bu an, İslâm'ın siyasal kavranılışının, adeta onun ikinci doğası haline gelmesinin de başlangıcını oluşturmaktadır. İslâm teolog ve hukukçularının teoriyi pratiğe göre düzenleyen ama yine de ısrarla 'İslâmî' olan siyaset teorileri, din ve siyaset arasındaki, ilkinin değişmez, kalıcı ve hakiki olanı, ikincisinin ise, sahte ve gelip geçici olanı konu edinmesi nedeniyle uzlaşmaz görünen çelişkileri, uzlaştırma girişimleri olmalarının ötesinde bir anlama sahip olmuş ve ya İslâm, ulema ve iktidar

sahipleri tarafından özü gereği siyaset olarak, ya da siyaset, en iyi ifadesini İbni Teymiye’de bulduğumuz gibi, İslâm’ın zorunlu sonuçlarından biri olarak tanımlanmıştır. Abbasiler döneminde, teori ve pratik, siyasal iktidarın kutsal hukukla birliği konusundaki açık başarısızlık bile bu algılamayı etkilememiştir. Hatta Schacht’ın deyişiyle

“sonuç, İslâmî hukukun giderek pratikten uzaklaşmaya başlaması, fakat zamanla Müslüman bedenler üzerinde kaybettiği kontrolden daha fazla Müslüman zihinler üstünde güç kazanmasıydı.”⁴⁷⁹

Gazali ve İbni Teymiye’nin siyasal öğretilerinde ortaya çıktığı şekliyle din-siyaset ilişkisi, Tanrı yasasının, evrensel olması bakımından uzlaşımsal yasaya üstünlüğünü ifade etmektedir. Ancak gördük ki, her iki öğreti de, uzak geçmişteki belli bir zaman dilimi içinde gerçekleştirilmiş olan bir idealin, dinsel devlet idealinin yeniden canlandırılmasının teorik imkânını sunma girişimleri olarak, başarılı olamamışlar, kendi çağlarının siyasal gerçekliğine yenik düşmüşlerdir. Ama ne onlar, ne de artık İslâmî idealin yanı sıra İslâmî bir praksisin de temsilcileri olmaya aday olan çağdaş İslâm teologları, İslâm’ın, başlangıçtaki, siyasal gerçeklikler tarafından bozulmamış haline geri dönme çağrısından vazgeçmişlerdir.

“Dinsel inanç ve ideoloji, Arap kabileleri birleştiren ve erken yayılma ve fetih dönemine yön veren ideolojik ve harekete geçirici tutkalı sağladı. Din, hem bireysel, hem toplu yaşam için dünya görüşü, anlama çatısı verdi. İster dört halife, ister Emevi, ister Abbasi yöneticiler altında olsun, toplumun ve devletin ideolojik temeli İslâm’dı. Tarihsel ve siyasal gerçeklikler sık sık İslâmî ideallerin uzağına düşse de, yine de siyasal kimlik ve sosyal birliğin asıl ilkesi, Şeriat’e kamusal ve popüler bağlılık olmaya devam etti.”⁴⁸⁰

479 Schacht, “Law and State”, *The Legacy of Islam*, s.394.

480 J.Esposito, *Islam and Politics*, s.29.

Şimdi, İslâm'ın bir siyaset olarak algılanmasına izin veren entellektüel koşul, moral ve siyasal alan arasında kurulan özdeşliktir. Zira moral ve siyasal olan ayrılmazsa, dinsel olan siyasal olanla kolaylıkla yer değiştirebilir. Yalnızca siyasal teologların değil, İslâm filozoflarının da, din ve siyaset arasında kurdukları ilişkinin gerekçesi budur.

Ancak yine de biliyoruz ki, filozof, dini, felsefeye hatta siyasete tâbi bir pozisyona indirgemektedir. Çünkü, toplumun hakikatle ilişkisini kurmak siyaset felsefesinin işidir. İslâm dünyasında felsefe, yalnızca varlığa ilişkin soyut ve sistematik bir açıklama değil, aynı zamanda hakiki insanî mutluluğa ilişkin somut ve pratik bir araştırma olarak kendini sunmaktadır. İslâm filozofları için, metafizik, mutluluğa vesile olması nedeniyle hakikati arama; siyaset ise hakikate dayanması bakımından mutluluğu arama anlamına gelmektedir. Siyasetin konusunu, iradi fiillerle, iradi hareketlerin çeşitleri, bunların kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikler, amaçlar, erdemli ve mutluluğa götüren fiiller olarak belirleyen felâsifenin, daha bu tanımda siyasal alana tanıdığı kısmi gerçeklik bile, siyasal yaşamın kendi otonomisini felsefeden geri almasının teorik imkânını sağlamaktadır. Çünkü bu tanım, teorik bilimlerin kazanılmasının zorunlu olmakla beraber yeterli olmadığının itiraf edilmesi anlamına gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, filozofa göre, bir şeyin akılla kavranılması, onun akıl-dışındaki bilfiil varlığını içermediğinden, filozof, kanılar dünyasına geri dönmek, dolayısıyla, bir bakıma, siyasal yaşamın gerçekliğini teslim etmek durumundadır. Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd'ün, kanılar karşısındaki tutumları da bu görüşü doğrulamaktadır. Çünkü artık biliyoruz ki, her üç filozof da hakikat araştırmasının kendisinden başladığı ilk aşama olarak kanılar dünyasından hareket etmeyi kabul etmişlerdir. Ayrıca, yine bu filozoflar için siyasetin yöntemi retoriktir. Siyasetin yönteminin retorik olarak sunulması, siyasal alanda 'ikna' kavramının merkeze alınacağı anlamına gelecektir. Bu durumda diyebiliriz ki, siyaseti araçsal bir konuma indirgeyerek bile olsa, İslâm siyaset felsefelerinin en azından bir kısmı,

siyasal alanın kendine özgü yapısını keşfetme konusunda önemli bir olanak sunmaktadırlar.

İslâm filozofunun siyasal öğretisinin temelini din veya adalet değil, insanın herhangi bir yardım almaksızın kendi akli vasıtasıyla ulaşabileceği insanî erdem ve bilgelik olması da, insanın dünyevi varlığına açılan bir kapı olarak düşünülebilir. Zira böyle bir kavrayış, insanın ahlaksal otonomisinin tesisine izin vermektedir. Böylece kendi ahlaksal otonomisini kurma olanağıyla donatılmış olan insan, bu otonomiden hareketle, kendine ait otonom bir siyasal alan yaratabilme şansını da elde edebilecektir. Dolayısıyla felâsifenin siyasal kavrayışı, insanı, insanî kamusal yaşama, ama bu kez ahlaki varoluşunu da gerçekleştirmiş olarak iade etme olanağı taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrazık A., *İslâm'da İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul, 1995.
- Abdurrazık A., "Hilafet ve İktidarın Temelleri", *Değişim Sürecinde İslâm*, Der. J.Esposito-J.Donohue, Çev. A.Yaşar Aydoğan-Aydın Ünlü, İnsan Yın, İstanbul, 1991 (*İslâm'da İktidarın Temelleri* adlı eserin 65-111 sayfaları arasının farklı bir çevirisi.).
- Al-Ashmawy, *İslâma Karşı İslâmcılık*, Çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yyn., İstanbul, 1993.
- Al-Baghdadi A., "Al-Mawardi's Contribution to Islamic Political Thought", *Islamic Culture*, Vol.LIX, No:1, 1985.
- Alston William P., "Religion", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, V: 7/8, The MacMillan Co. and Free Pr., New York, 1972.
- Anawati G.C. "Philosophy, Theology and Mysticism", *The Legacy of Islam*, Ed. by Schacht J., 2nd.ed., Clarendon Pr., 1974.
- Arberry A.J., *Revelation and Reason*, G.Allen & Unwin Ltd. 1971.
- Arendt H., *Between Past and Future*, Faber and Faber, London, 1961 (Türkçe Çevirisi: *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. B. Sina Şener, İletişimYyn., İstanbul, 1996).
- Arendt H., *Human Condition*, U.of Chicago Pr., London, 1958 (Türkçe Çevirisi: *İnsanlık Durumu*, Çev. B. Sina Şener, İletişimYyn., İstanbul, 1994).
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik (I-V)*, Çev. Saffet Babür, Hacetstepe U. Yay., Ankara, 1988.
- Arslan A., *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yyn., Ankara, 1987.
- Avicenna, "On the Division of the Rational Science", *Medieval Political Philosophy*, Eds. M, Mahdi & R. Lerner, Cornell U.Pr., New York, 1991.
- Aydın M., *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- Baklısh Khuda *Politics in Islam*, Pub. by Muhammed Ashraf, Kashmiri Bazar, Calcutta (Pakistan), 1920.
- Baladhuri Ibn Jâbir, *The Origins of the Islamic State or Kitâb Futûh al-Buldân*, V:I, Trans.by Philip Khûri Hitti, 1968 ; V:II, Trans.by Francis Clark Murgotten, Ams Pr., New York, 1969.
- Bannerman P., *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, Routledge, 1989.

- Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. Cemal Süreya, Broy Yyn., 1991.
- Berman L. "The Ideal State of the Philosophers and Prophetic Laws ", *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Ed. R. Link-Salinger, The Catholic Un. of America Pr., Washington, D.C., 1988.
- Berman L., "The Political Interpretation of Maksim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica*, Vol. XV, 1961, s.a.53-61.
- Binder Leonard " Al-Gazali", Ed. M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, VI, Wiesbaden, 1963, s.a.774-787 (Türkçe çevirisi: *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, Cilt 2, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.a.403-413).
- Bloch E., *Natural Law and Human Dignity*, Tr. by D.J. Schmidt, MIT Pr., Cambridge, 1988.
- Boer T.J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Mat. Ltd., Ankara, 1960.
- Bumin T., "Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar", *Defter*, Sayı:6, 1988, s.a.30-36.
- Butterworth C.E., "New Light on the Political Philosophy of Averroes", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. G.F. Hourani, State U. of New Pr., Albany, 1975, s.a.118-128.
- Butterworth C.E., "The Rhetorician and His Relationship to the Community", *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M.E. Marmura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s.a.111-137.
- Chenli M., "The Moral Philosophy of Ibn Bajjah (Avenpace) as Expressed in his *Tadbir Al-Mutawallhid* or the Regime of Solitary", *Islamic Review & Arab Affairs*, V.58, Oc-Nov.1979, s.a.15-18.
- Crone Patricia & Hinds Martin, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, II.Pr., Cambridge U.Pr., 1990.
- Dallmayr F., "Politics Against Philosophy", *Political Theory*, V:15, N:3, 1987, August, s.a.326-337.
- Drury S.B., "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, V:13, N:3, August 1985, s.a.315-337.
- Drury Shodia B., *Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, 1988.
- Esposito John, *Islam and Politics*, 2nd.rev.ed., Syracuse U.Pr., 1987.
- Fahri M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turan, İklim Yay., İstanbul, 1987.
- Farabi, *İhsa' al-Ulûm*, Osman Amin neşri, Dar al-Fikr al-Arabi, Kahire, tarihsiz.
- Farabi, "Platon ve Aristoteles'in Fikirlerinin Uzlaştırılması", Çev. M. Kaya, *Felsefe Arkivi*, İstanbul Ün. Yay., Sayı:24, 1984.
- Farabi, "The Attainment of Happiness", *The Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, Tr. by Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
- Farabi, "The Enumeration of the Sciences", *Medieval Political Philosophy* içinde, Eds.R. Lerner-M. Malidi, Cornell U. Pr., Ithaca, New York, 1991.
- Farabi, *Al-Siyâsa Al-Madaniyya*, Ed. F.Najjar, Imp. Catholique, Beyrouth, 1964.
- Farabi, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, Haz. F.Olguner, Kültür ve Turizm Bak. Yay. Ankara, 1985.
- Farabi, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev.A.Arslan, Kültür Bakanlığı Yyn., Ankara, 1990.

- Farabi, *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, Çev. M.Aydın-A.Şener-R.Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980.
- Farabi, *Fûsulû'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. H.Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- Farabi, *Mabâdi Arâ' Ahl al-Madîna dl-Fadîla*, İngilizce çevirisi ile birlikte, Ed., Tr. and Com. by Richard Walzer, Clarendon Pr., Oxford, 1985.
- Farabi, *Mutluluğun Elde Edilmesi (Tahsil al-Saade)*, Çev. A.Arslan, Yayınlanmamış Çeviri.
- Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev. H.Özcan, Anadolu Mat., İzmir, 1993.
- Farabi, *Şera'it ul-Yakîn*, Türkçe çevirisi ile birlikte Yayına Haz. ve Çev. M.Türker-Küyel, Atatürk Kültür Mer. Yay., Ankara, 1990.
- Farabi, *Tanbih alâ Sebîl's-Saade*, Sahban Khalifat neşri, Amman, 1987.
- Farabi, *The Philosophy. of Plato and Aristotle*, Tr. by Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
- Fethscher I. "Hoşgörü: Küçük Bir Erdemi Zorunlu Hatırlatma", Çev. A. Arslan, *Tarih ve Toplum*, Sayı:110, Şubat 1993, s.a.37-42.
- Fortin E.L., "St. Thomas Aquinas", L.Strauss-J.Crospey (Ed), *History of Political Philosophy*, Rand McNally, 1972, s.a.223-351.
- Garaudy R., *Entegrizm*. Çev. K.Bilgin Çileçöp, Pınar Yyn., İst., 1992.
- Gazali, *Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması (Ilcamü'l-Avam an İlmi'l Kelam)*, Çev. D.Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yyn., İzmir, 1987.
- Gazali, *Tehafüt el-Felâsife*, çev.Bekir Karlığa, Çağrı Yyn., İst., 1981.
- Gazali, "Deliverance from Error", Eds.A.Hyman-J.J.Walsh, *Philosophy in The Middle Ages* içinde, Hackett Pub. Com., 2nd ed., 1984, s.a.267-283.
- Gazali, *Al-Iktisâd Fi'l İtikâd*, A.Ü. İlahiyat Fk. Yyn., Ankara, 1962.
- Gazali, *Al-Iktisâd Fi'l İtikâd*, A.Ü. İlahiyat Fk. Yyn., Ankara, 1962.
- Gazali, *Dalaletten Hidayete*, çev.A.S.Furat, Şâmil Yay., İstanbul, 1978.
- Gazali, *Devlet Başkanlarına (Nasihât-ül Müluk)*, Çev. Osman Şekerci, Sinan Yyn., İst., 1969.
- Gazali, *Ihyâu' Ulûmi'd-din*, C:I-II-III-IV, Çev.Abdullah Aydın, Karaoğlu Yyn., İstanbul, 1993.
- Gazali, *İtikad'da Orta Yol (al-Iktisad fi'l-İtikad)*, Çev. Kemal Işık, A.Ü.İlahiyat Fk.Yyn., Ankara, 1971.
- Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev. M.A.Müftüoğlu, Çile Yyn., İstanbul, 1981.
- Gellner Ernest, *Muslim Society*, Cambridge U.Pr., London, 1981.
- Gibb H.A.R., *Mohammedanism*, A Mentor Book, Pub.by The New American Library, New York, 1955.
- Gibb H.A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, Eds. S.J. Shaw-W.R.Polk, Princeton U. Pr., New Jersey, 1982.
- Goldziher I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans.by Andras and Ruth Hamori, Princeton U.Pr., Princeton, New Jersey, 1981.
- Guenon René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yyn., İstanbul, 1989.

- Haque Serajul, "İbni Teymiye", Ed. M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, VII, Wiesbaden, 1966, s.a.796-820 (Türkçe Çevirisi: *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, Cilt 3, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.a.403-413).
- Hassan Farooq, *The Concept of State and Law in Islam*, U.Pr.of America, New York, 1981.
- Hassan Ümit, *İbni Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Mat., Ankara, 1982.
- Hitti Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev.Salih Tuğ, Cilt:II, Boğaziçi Yyn., İst., tarihsiz.
- Holton, "Marcus Tullius Cicero", *History of Political Philosophy* içinde, Eds. L. Strauss, II.Eds., Chicago U.Pr., Rand McNally and Co., 1972, s.a.130-151.
- Hourani G.F. (Ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State U.of New York Pr., Albany, 1975.
- Hyman A. - Walsh J.J.(Eds.), *Philosophy in The Middle Ages*, Hackett Pub. Com., 2nd ed., 1984.
- Ibn Bajjah, *Opera Metafizika*, Ed. M. Fahri, Beyrut, 1991.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Tr. by F.Rosenthal, Routledge Pub., London, 1958.
- Ibn Taymiya, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*, Tr.Muhtar Holland, Pub. Islamic Foundation, United Kingdom, 1982.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, Haz. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.
- İbni Rüşd (Averroes), *Commentary on Plato's 'Republic'*, Tr. I.J.Rosenthal, Cambridge U. Pr., Cambridge, 1956.
- İbni Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yy, İstanbul, 1985.
- İbni Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, Kahire.
- İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi (Faslû'l-Makâl)*, Arapça aslıyla birlikte, Çev. B. Karlıağa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- İbni Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfût et-Tehâfût)*, Çev. K. Işık-M. Dağ, Ondokuz Mayıs Ün. Yay., Samsun, 1986.
- İbni Teymiye, "Ref'ul-Melam", *İctihad, Taklid ve Tefsir Üzerine Dört Risale*, Ed. ve Çev. Hayrettin Karaman, II.Bsk., Dergah Yyn., İst., 1982, s.a.43-90.
- İbni Teymiye, *es-Siyasetü's Şeriyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yyn., İst., 1985.
- İbni Teymiye, *es-Siyasetü's Şeriyye*, Kahire, 1969.
- İbni Teymiye, *Takva Yolu*, Çev.Muzaffer Yıldız, Pınar Yyn., İst., 1986.
- İbni Teymiye, *Tefsir Üstüne (Mukaddime fi-Usul al-Tafsir)*, Çev.Harun Ünal, Pınar Yyn., İst., 1985.
- İnayet H., *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yyn., İstanbul, 1988.
- Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, V:I, III.Eds., Longmans, Green and Co., 1948.
- Johnstone R.L.J, *Religion in Society*, III.Eds., Prentice Hall, New Jersey, 1988.
- Khan Q., *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, 2.Pr., Islamic Research Institute Pr, Islamabad, 1985.
- Kur'an*, Diyanet İşleri Yyn., Ankara, 1990.

- Kurtoglu Z., *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992.
- Lambton Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford U.Pr., New York, 1985.
- Leaman O., *Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge U. Pr., 1985.
- Luscombe D.E. & Evans G.R., "The Twelfth-Century Renaissance", *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Ed. J.H.Burns, Cambridge U. Pr., NY, 1991, s.a.306-341.
- MacDonald D.B., *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence Constitutional Theory*, Darf Publisers Ltd., London, 1985.
- Mahdi M., "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. G.F.Hourani, State U. of New York Pr., Albany, 1975.
- Mahdi M., "Alfarabi and the Foundation of Philosophy", *Islamic Philosophy and Mysticism*, Ed. P. Morewedge, Caravan Books, Delmar, NY, 1981.
- Mahdi M., "AlFarabi", Eds. L.Strauss-J. Crospey, *History of Political Philosophy*, Rand McNally, 1972.
- Mahdi M., "İbn Khaldūn", *A History of Muslim Philosophy*, V:II, s.a.888-904.
- Mahdi M., "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M.E. Marmura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s.a.188-203.
- Mahdi M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957.
- Mahdi Muhsin & Lerner Ralph (Eds.), *Medieval Political Philosophy*, Cornell U.Pr., New York, 1991.
- Maudoodi A.A., "Economic and Political Teachings of the Quran", M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, V:I, Wiesbaden, 1963, s.192-198 (Türkçe Çevirisi: *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, Cilt 1, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.a.211-232).
- Maverdi, *El-Ahikamu's-Sultaniye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yın., 1976, 1st.
- Morewedge P.(Ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, New York, 1981.
- Najjar F., "Farabi's Political Thought and Shi'ism", *Studia Islamica*, V:XIV, 1961, s.57-72.
- Najjar F., "Siyasa in Islamic Political Thought", *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M.E. Marmura, State U. of New York Pr., Albany, 1984, s.92-111.
- Naşri Hani, "The 'Mystic' and Society According to Ibn Bajjah and Ibn Tufayl", *International Philosophical Quarterly*, Vol.26, No.86, s.223-227.
- Parekh B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Mac-Millan Pr., London, 1981.
- Peters F.E., *Aristotle and the Arabs*, New York U. Pr., NY, 1968.
- Pines S., "Philosophy", *The Cambridge History of Islam*, Vol.2, Eds. P.M.Holt-A.K.S. Lambton-B. Lewis, Cambridge U. Pr., Cambridge, 1970.
- Plato, *The Republic*, Tr. F.M. Cornford, Clarendon Pr., Oxford, 1961.
- Platon, "Theaitetos", Çev.M.Gökberk, *Diyaloglar 2 içinde*, Yay.Haz. Mustafa Bayka, Remzi Kit., İstanbul, 1986.

- Plotinus, *Enneads*, Tr. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd., 3. Ed., London, 1966.
- Rayyis M.Z. *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir Yyn., İst., 1990.
- Robelin Jean, *Maimonide et le Langage Religieux*, PUF, Paris, 1991.
- Rosenthal E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge U. Pr., 1958.
- Rosenthall E.I.J., *Studia Semitica: Islamic Themes*, V:II, Cambridge U.Pr., 1971.
- Said Şeyh M, "Gazali," M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, V:I, Wiesbaden, 1963, s.192-198 (Türkçe Çevirisi: *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, Cilt 2, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.203-266).
- Santillana de D., "Law and Society", *Legacy of Islam*, Ed. Sir Thomas Arnold-Alfred Guillaume, Oxford U.Pr., London, 1952, s.a.284-311.
- Schacht J. and Bosworth C.E.(Eds.), *The Legacy of İslâm*, 2nd.ed., Clarendon Pr., 1974.
- Sivan Emanuel, *Radical İslâm: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale U.Pr., London, 2.Ed., 1990.
- Strauss L, *City and Man*, Rand Mc Nolly, Chicago, 1964.
- Strauss L, *Natural Right and History*, Chicago U.Pr., 1963.
- Strauss L, *What is Political Philosophy: And Other Studies*, Chicago U. of Chicago Pr., 1988.
- Strauss L. & Cropsey J.(Eds.), *The History of Political Philosophy*, Rand McNally, 1972.
- Strauss L. & Pangle T.L.(Ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of L.Strauss*, Chicago U. Pr., 1989.
- Strauss Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago U. of Chicago Pr., 1952.
- Toker N., *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme"sinin Yeri*, E.Ü. Sosyal Bilimler Ens., İzmir, 1989, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Urvoy D., *Ibn Rüşhd (Averroes)*, Tr. by O. Steward, Routledge, 1991.
- Walzer R., *Greek into Arabic: Oriental Studies*, Vol.I, Ed. S.M. Stern-R.Walzer, Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1963.
- Watt W.M., *İslâm Nedir?*, Çev. Elif Rıza, İI.Baskı, Birleşik Yyn., İst., 1993.
- Watt W.M, *Islamic Political Thought*, Edinburg U.Pr., 1968.
- Watt W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London, 1989.
- Watt W.M., *Muslim Intellectual: A Study of Gazali*, Edinburg U. Pr., 1971.
- Watt W.M., *Müslüman Aydın*, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1989.