

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>

İslam'ın Klasik Çağında
Felsefi Bir Sorun Olarak
Siyaset



Lokman ÇİLİNGİR
Mustafa YILDIZ-Hasan AYDIN

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

1965'te Trabzon'un Vakfıkebir ilçesinde dünyaya geldi. Samsun'da ortaöğrenimini tamamladıktan sonra girdiği Erzurum Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünden 1985'te mezun oldu. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, *Schopenhauer'da Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları* adlı teziyle yüksek lisansını 1993'te tamamladı. Aynı yıl araştırma görevlisi olarak girdiği Kırıkkale Üniversitesi tarafından gönderildiği Almanya'nın Frankfurt J. W. Goethe Üniversitesinde, *Das Problem einer Natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft* başlıklı teziyle çalışmasını tamamlayarak 1999'da felsefe doktoru unvanını aldı. Yazarın Elis Yayınları arasında çıkan *Niçtin Felsefe?* (ed.), *Ahlak Felsefesine Giriş* (2003), *Mantığa Giriş* (çeviri, 2005), *Umut Felsefesi* (2004), *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği* (2005), *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (2009), *Felsefeye Giriş* (2013), *Ahlak Felsefesi Yazıları* (ed.) isimli kitapları ve çeşitli makaleleri bulunmaktadır.

Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

1971 Gaziantep doğumludur. İlk, orta ve lise öğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında *İbn Sina ve Gazzali'nin Akıl Öğrettilerinde Kutsal Akıl* başlıklı teziyle yüksek lisansını, yine aynı üniversitede *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü* başlıklı çalışmasıyla da 2010 yılında doktorasını tamamladı. 2013 yılında A.B.D. Marquette University'inde Richard C. Taylor ile birlikte alanıyla ilgili çalışmalarda bulundu. Evli ve beş çocuk babası olan yazar, halen Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Türk İslam Düşünce Tarihi Ana Bilim Dalında çalışmalarını sürdürmektedir.

Doç. Dr. Hasan AYDIN

Hasan Aydın, 10 Mayıs 1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ünye'de; yükseköğrenimini ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı ve 1994-1996 yılları arasında yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 2004'te, *Gazzali'nin Tanrı ve Eren Tasarımı ve Gümrüğe Yansımaları* adlı çalışmayla doktorasını tamamladı. 2004 yılında OMÜ Sınop Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Ana Bilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. 2008'de OMÜ Eğitim Fakültesine; 2012'de ise OMÜ İlahiyat Fakültesine geçti. 24 Ocak 2014'te Sosyal, İdari ve Beşeri Bilimler Temel Alanı, Felsefe Ana Bilim Dalından doçent unvanını aldı. 15 Ekim 2015'te OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne doçent olarak atandı. Felsefe tarihi, İslam felsefesi ve eğitim felsefesi alanlarına ilgi duyan Aydın'ın, çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi dışında şu kitapları bulunmaktadır: *İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara 2005, *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Naturel Yayınları Ankara 2005 (Yüksek Lisans Tezi), *Gazzali, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı İstanbul 2012. (Doktora Tezi); *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı İstanbul 2008; *Eski Yüran'dan İslam'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009; *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık*, Nobel Yayınları. 2. Basım. Ankara 2012; *Mitostan Logosa Eski Yüran Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013; *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kur'an*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014; *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016.

Elis Yayınları: 98

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset
Lokman ÇİLİNGİR-Mustafa YILDIZ-Hasan AYDIN

Editör
Lokman ÇİLİNGİR

Ofset Hazırlık
Zeynep ÖZGER

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
TDV Yayın Matbaacılık

Birinci Basım
Aralık 2016

ISBN: 978-605-9513-00-5

Elis Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak No: 2/A Maltepe/Ankara
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

İSLAM'IN KLASİK ÇAĞINDA

Felsefi Bir Sorun Olarak

SİYASET

Lokman ÇİLİNGİR-Mustafa YILDIZ-Hasan AYDIN

Elis Yayınları

Ankara 2016

Sergili Öğrencilerimize...

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	7
GİRİŞ	11
1. FARABİ: MEDENİ SİYASET.....	21
1.1. Siyaset Felsefesinin Tarihsel ve Nesnel Zeminini	26
1.2. Din ve Felsefenin Ortak Zeminini Olarak Siyaset.....	34
1.3. Toplumun Oluşumu ve İlk Başkan.....	41
1.4. Sosyal Düzen Olarak Din (Mille)	50
1.5. Rasyonel Din ve Siyaset	66
2. GAZALİ: TEOLOJİK SİYASET	79
2.1. Siyasal Görüşlerinin Öznel ve Nesnel Zeminini	80
2.2. Fıkıhın Konusu Olarak Siyaset	90
2.3. Siyasetin Şeri ve Akli Temellendirilmesi	93
2.4. Sosyolojik Açıdan Siyaset.....	97
2.5. Siyasetin Dört Mertebesi.....	100
2.6. Yöneticinin Nitelikleri ve Seçimi	102
3. İBN BACCE: SİYASETİN BİREYSELLEŞMESİ	111
3.1. Filozofun Yalnızlaşması	112
3.2. Mütevahhid ve Yönetim	115
3.3. İnsana Özgü Eylemler ve İnsanın Amacı.....	123
3.4. Bilimler Sınıflaması ve Yönetimi Konu Alan İrade Bilimi... ..	128
3.5. İnsanın Toplumsal Doğası ve Yalnızlık	145
4. İBN RÜŞD: BİLİMSEL (BURHANİ) SİYASET	153
4.1. Siyasal Danışmanlık ve Resmi Yorumculuk	154
4.2. Fıkıh ya da Bilimsel Siyaset: Gazali'yle Hesaplaşma	158
4.3. Üç Tarzı Siyaset	162
4.4. Aristotelesçi 'Devlet' Yorumu.....	166

5. İBN HALDUN: REEL SİYASET	181
5.1. Bilimler Sınıflandırması ve Siyaset.....	182
5.2. İlm-i Umran, Toplumsal Yaşam ve Siyaset	191
5.3. Üç Tarzı Siyaset: Akli, Şeri ve Medeni Siyaset	195
5.4. Bedevilikten Medeniliğe: Siyasetin Dinamiği	202
5.5. Asabiye ve Aşamaları	204
5.6. Kuruluş, Yükseliş ve Çöküş: Devletin Farklı Tavrıları.....	210
5.7. Din, Siyaset ve Hilafet.....	214
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	221
KAYNAKÇA	227
DİZİN	235

ÖN SÖZ

Felsefe ve siyaset, ilk çağlardan bu yana üzerlerine en fazla spekülasyon yapılan ve maalesef en fazla yerilme durumunda olan iki disiplindir. Konumuzun ağırlıklı olarak *siyaset felsefesi* dediğimiz disiplinin sınırları içerisinde olduğu düşünülürse, bu alanın ne denli çifte bir talihsizlik içerdiği daha kolay anlaşılır. Günümüzde dahi siyaset felsefecileri bazen katı bir ahlakçı bazen de şarlatan olarak yerilmektedir. Üstelik her siyasi sistem, kendisinin ötekilerden daha iyi, daha adil, daha halkçı, daha eşitlikçi ve daha özgürlükçü olduğu iddiasındadır. Doğal olarak bu durum, onların sıkça hem kültürel çevrelerde hem de halk arasında meşruluk krizine düşmelerine yol açmaktadır.

Bu çalışma, yeni bir iddiayı dile getirmekten ziyade; Orta Çağ'da İslam dünyasında siyaset üzerine kafa yoran Fârâbî, Gazalî, İbn Bacce, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi önemli düşünürlerin siyasal ve toplumsal hayatın farklı boyutlarındaki değerlendirmelerini, karşılaştırmalı olarak ele almaya ve mümkün mertebe onların günümüz açısından taşıdıkları değeri ortaya koymaya çalışmaktadır. Öte yandan bizim esas amacımız, siyasi-tarihsel bir çalışma yapmaktan ziyade, o dönemdeki siyasi-kültürel sorunlarla ilgili olarak farklı yaklaşımları temsil eden düşünürlerin bir değerlendirmesini yapmaktır. Onlar yalnızca siyasi düşünce tarihinde önem arz eden figürler değil, aynı zamanda günümüze değin devam eden felsefe-din ve din-siyaset eksenindeki sorunların İslam kültüründeki ilk formölcüleridir.

Siyaset üzerine düşünüp yazanlar yalnızca fikri rakipleri tarafından değil; aynı zamanda değişik makam ve otoriteler tarafından da saldırılara uğramış, hatta bunu bazen Sokrates'te olduğu gibi canıyla ödemek zorunda kalmışlardır. Bazı-

ları bedelini canıyla ödemese dahi siyasete bulaşmanın ağırlığı yüzünden, siyasal alanda söz söylemekten sakınmamalarına karşın pratik yaşamda ondan uzak durmak, hatta görüşlerini otoritelerin tepkisini çekmemek için simgesel bir kılığa ya da dinsel bir zemine çekmek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden olsa gerek örneğin Farabi, teorik yaşamında siyaset köklü bir yer edinse de, pratik yaşamında siyasi hayattan uzak kalmayı, münzevi bir yaşam sürmeyi tercih etmiştir. Yine Gazali, ömrünün büyük bir kısmında siyasi otoritelerle yan yana bulunsa da, yaşamının sonuna doğru siyasilerin davranışlarındaki gel-gitleri sebep göstererek bilginlerin siyasetçilerden uzak durmasını salık vermiştir. Belki de, siyasetten ve siyasetçilerden umudunu kesen İbn Bacce, siyaseti ahlaki bir zemine çekerek, bireyin kurtuluşuna odaklanmıştır. Oysaki İbn Haldun'un başı bir türlü uzak durmadığı siyaset arenasında çoğu zaman belaya girmiş, öte yandan da İbn Haldun muhtemel tepkileri peşinen savuşturmak için ana çalışması olan *Mukaddime*'nin her kısmını veya alt başlığını tamamlarken konuyu ayet ve hadislerle süslemeye, böylece dinî ve siyasi güç odaklarıyla karşı karşıya gelmemeye özen göstermiştir.

Çalışmamızı didaktik açıdan mümkün olduğu ölçüde yazarların ana çalışmalarına başvurarak kaleme aldık. Yeri geldikçe birincil yorumcular veya eleştirmenlerin değerlendirmelerine müracaat ettik. Ayrıca, ilgi duyan öğrenci ve araştırmacıların başvurabilmesi için ilgili alanda yapılan diğer çalışmalara da atıfta bulunduk.

Giriş bölümünde din-siyaset ilişkisini ele aldık. *İlk* bölümde, Farabi'nin medeni siyaset anlayışı üzerinde yoğunlaşırken, *İkinci* bölümde Gazali'nin teolojik-şerî siyaset görüşünü ön plana çıkarttık. *Üçüncü* bölümde, siyaseti bireyin kurtuluşuna odaklayan İbn Bacce'ye, *dördüncü* bölümde siyaseti bilimsel temele oturtmaya çalışan İbn Rüşt'e odaklandık. Yapıtın *beşinci* bölümünde ise İbn Haldun'un reel siyaset anlayışını temelleriyle birlikte çözümlemeye yöneldik. Böylece, tipolojik bir yaklaşımla İslam dünyasındaki farklı siyaset an-

layışlarını ortaya koyarak siyasal düşünceler bakımından çok sesli bir yapının varlığını da deşifre etmiş olduk.

Kitabın yazım ve basım aşamalarında emeği geçen öğrencilerimizden Fatma UZUN ile Dilan ERGÜN'e ve Elis Yayınevi çalışanlarına müteşekkirdir.

Atakum/SAMSUN

Kasım 2016

GİRİŞ

Lokman ÇİLİNGİR¹

Siyaset veya Batı dillerindeki karşılığıyla *politika* kavramı, Grekçe *polis* sözcüğünden türetilmiş olup devlet ya da yönetim işlerine katılma anlamına gelir. *İktidar*, *çatışma*, *egemenlik*, *düzen* ve *barış*, siyasetin ana kategorilerini oluşturur. Genel anlamda siyaset, toplumu oluşturan bütün insanlar için *iktidar* aracılığıyla *iyi* bir düzenin tesis edilmesini ve bu düzenin iç ve dış güvenliğinin muhafazası sayesinde devam ettirilmesini içerir.

Siyasetin sistemli bir şekilde uygulandığı siyasi yapı olarak karşınıza çıkan *polis* (*şehir devleti*), yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütlenme tarzı değil; aynı zamanda askeri, dinî ve ekonomik bir bütündür. Toprağa yerleşip köylerde yaşamaya başlayan ve daha sonra artan ticaretle pazar kasabalarını oluşturan klanların fetişleri, poliste dinsel şenliklere; klan şefleri ise toprak sahibi soylulara dönüşür. Eski Yunan'da ana hatlarıyla siyasi düşünce, Doğu'da olduğu gibi *çoban-sûrû ilişkisi* tarzındaki bir siyasi anlayışın izlerini taşısa da bütün haklarına sahip vatandaş anlamına gelen *polites* ve kendilerini savunabilen özgür insanların kalesi demek olan *polis* sözcüğünden hareketle *politika* kavramı üzerine bina edilir.² Polis içerisinde gelişen felsefî politik düşünce, vatandaşları siyasi bir tavır ve sorumluluk almaya sevk ederek onların siyasal bir bilince ulaşmalarına yardımcı olur.

Doğu İslam dünyasında politikanın karşılığı olarak kullanılan *siyaset* sözcüğü Arapça'da, *yönetmek*, *idare etmek*, *terbiye etmek*, *yetiştirmek* anlamlarına gelir. Bu terimin de Tevrat'ta at anlamına gelen *sus* sözcüğünden türetildiği söy-

- 1 Prof. Dr. OMÜ Felsefe Bölümü. Giriş Bölümü, büyük ölçüde *Farabî ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara Yayınları, 2009) adlı kitabımızdan faydalanılarak oluşturulmuştur.
- 2 M. Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Y., Ankara 1994, s. 11 vd.; aynı yazar, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Y., Ankara 1989, 1 vd.

lenir. Buna göre siyaset; hükümet, ülke idaresi, herhangi bir nedenle suçlu insanların cezalandırılması; yönetenlerin, reayanın (halkın) işlerini düzenlemeye yönelik uygulamaları; yöneticilerin halk üzerindeki emir ve yasakları; bütün bir toplumun refah ve düzeni için gerekli hükümler demektir. Reaya; otlama, otlatma, gütme, itaat etme, teslim olma, birinin emri altına girme, bir çobanın güttüğü hayvanlar, bir hükümdarın hüküm ve idaresine tabi olup mali yükümlülüklerini yerine getiren ve askeri sınıftan olmayan halk kesimi anlamlarını içerir. Bedevi toplumlarda atı azarlayıp kırbaçlayarak itaat ettiren kişiye, sonradan atları tımar ederek bakan ve yetiştiren kişiye de *seyis* denir.³ Doğu siyaset düşüncesinde yöneten-yönetilen ilişkisi, çoban-sürü ilişkisi motifiyle örneklendirilir. Burada çoban ile sürü, farklı cinslerdendir. Çoban her şeye gücü yeten Tanrı'yı temsil ettiğinden, sürünün çobana karşı gelme, ona itiraz etme ve eleştiri getirme hakkı yoktur. Çoban sürüyü idare ederken, onların rıza ve tercihinine göre hareket etmek durumunda değildir.

Siyaset kavramının bu en genel iki kavranış tarzını kısaca belirttikten sonra, gerek Farabi'den İbn Haldun'a değin belli başlı İslam düşünürlerinin sistemlerini ortaya koyarken ve bu sistemler arasında karşılaştırma yaparken gerekse bu düşünürleri Platon ve Aristoteles ile bağlantılı olarak değerlendirmeye tabi tutarken tartışma zeminimizi oluşturan siyasi olgunun doğasını, temel sorunlarını ve siyasetle bağlantılı belli başlı disiplinleri ana hatlarıyla hatırlatmak faydalı olacaktır.

Siyasetle ilgili bütün disiplinlerin konusu siyasi olandır. Siyasi olan; devlet veya toplumda hükmeden iktidarın yapısıyla, oluşum ve değişim şartlarıyla, egemenliğin kullanım tarzıyla, yönetimin meşruluğuyla, halkın adil, eşit ve özgür bir şekilde yönetilip yönetilmediğiyle ilgili olandır. Genel anlamda siyasi düşünce, bireyin topluma veya siyasi düzene karşı yükümlülükleri ve bu görevin doğasıyla ilgilendir. Siyasi düşünce, birlikte yaşamının en iyi yolunun ne olduğu, insanların siyasi

3 Krş. D. Dursun, *Siyaset Bilimi*, Beta Y., İstanbul 2002, s. 25; Şemseddin Sami, *Kamûs-i Türkî*, Çağrı Y., İstanbul 1989, ss. 666-667.

kurumlarla ilişkilerini en doğru şekilde nasıl düzenlemesi ve yürütmesi gerektiği üzerine değerlendirmeler yapar. Böylece siyasi düşünce, hem olanı (siyasetin *reel* zemini) hem de olması gerekeni (siyasetin *ideal* zemini) inceleme alanına dâhil eder. Dolayısıyla siyasi olayları inceleyen belli başlı disiplinler; siyaset bilimi, siyaset kuramı ve siyaset felsefesidir.

Siyaset bilimi, yönetim aygıtları, kamu yönetimi mekanizmaları ile kamuoyu, seçimler, baskı grupları ve siyasal davranıştan oluşan biçimsel politik alanla ilgilidir. Siyaset bilimi, öteki sosyal bilimlerin de sağladığı teknik ve bulgulardan faydalanarak siyasi bakımdan önem taşıyan olay ve eylemleri bilimsel yöntemlerle analiz etmeye çalışır.⁴ *Siyaset kuramı* (teorisi), siyasal yaşamın deneye dayalı, ama aynı zamanda normatif ve kavramsal boyutlarıyla ilgili bir düşünme etkinliği şeklinde değerlendirilmektedir. Örneğin kendi siyaset kuramını *Politika*'da geliştiren Aristoteles ağırlıklı olarak devlet biçimlerinin sınıflandırılması, siyasal olgu ve süreçlerin tecrübeye dayalı olarak tasvir edilmesi, siyasi öğretiler ve ideolojilerin incelenmesiyle ilgilenir. Kısaca, siyaset kuramının amacı: Siyaset denen olguyu tecrübi yöntemlere dayalı olarak araştırmak ve elde ettiği sonuçları bir kuram içinde açıklamaktır.

Siyaset felsefesi, siyasi ve toplumsal hayatla ilgili problemleri felsefenin yöntemleri çerçevesinde ele alıp araştıran ve bunlara çözüm yolları öneren rasyonel bir uğraş alanıdır. Bir bakıma siyaset felsefesi, siyasetle ilgili yargıların eleştirisi ve haklılaştırılmasıyla ilgilidir. Siyaset yalnızca olandan hareket etmez; aynı zamanda, olması gerekeni de inceleme alanına dâhil eder. Bu çerçevede, siyaset felsefesiyle siyaset biliminin ortak alanıdır. Felsefi düşüncenin siyasi alandaki ana işlevi: Her tür bilgi, kanaat ve inancı, aklın ışığı altında bilinç alanına çıkarmak, herkesin anlayacağı ve kabul edeceği şekilde ortaya koymaktır. Buna göre yönetimin ya da devletin kaynağı, doğası, amacı ve önemi; devlet şekillerinin sınıflandırılması ve

4 Krş. Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Y., Ankara 2007; Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. T. Karamustafaoğlu, Birlik Y., Ankara 1986.

bu devletlerin oluşumunda etkili olan kuram ya da görüşlerin incelenmesi; ideal düzen arayışları; ütopyaların yapısı ve bunların gerçekleşme şansları; bireyle devlet, itaat etmeyle özgürlük arasındaki ilişki, baskı, sansür ve yönetimin gücü; adalet, eşitlik, özgürlük, hak ve mülkiyet gibi temel kavramların analizi felsefenin siyasi alandaki en temel işlevidir. Siyasi düşünürler özellikle belirli bir yönetim tarzı veya devlet şeklini meşru kılan ana ilkeleri belirlemeye; bireylerin temel haklarını, kendilerine ve topluma karşı olan yükümlülüklerinin sınırlarını çizen ve aynı zamanda adil, eşit, özgür bir paylaşım ve yaşantının yollarını gösteren bir siyasal sistemin taslağını ortaya koymaya çalışırlar. *Modern siyaset felsefesi*, en iyi yönetimin yapısı ve onun gerçekleştirilmesinin imkânı konusunda, erdemli siyaset kaygısından hareket eden ve en iyi yönetim biçimini tasvir etme yolunda çoğu kez ütöpik bir noktaya varan *klasik siyaset felsefesinden* farklı olarak, insanların gerçekte nasıl yaşadıklarına ve reel hedeflerine bakarak toplumsal yaşamın standartlarını yükseltip daha yaşanılır bir toplum oluşturma çabasına yönelmiştir.

Siyaset felsefesi ile sıkça aynı anlamda kullanılan bir başka kavram da *siyasi düşüncedir*. Kronolojik olarak siyaset felsefesinden önce gelen *siyasi düşünce*, siyasi yaşamla yaşıt kabul edilir. Siyasi olaylara (adil ve mutlu bir toplumsal yaşam) dair ilk düşünceler ekonomik, sosyal ve kültürel imkânların yeterince olgunlaştığı Çin ve Hint havzası ile Mezopotamya ve Akdeniz havzasında milattan önce 5. ve 6. asırlarda ortaya çıkar. Ancak Grek felsefesi öncesi siyasi düşünce kendisini hikâye, efsane, dinî inanç ve mecazlardan arındırabilmiş değildir. Bu düşünceler rasyonel tarzda sistematize edilmiş bir bilim olma özelliği taşımazlar. Siyaset felsefesinin kurulması için Antik Yunan'ı beklemek gerekecektir. Sofistler ve Sokrates'in hazırladığı zeminde siyaset felsefesinin kurucuları boy gösterirler. Kadim Yunan düşüncesi, siyaset alanında günümüze değin etkili olan iki düşünür ve bu iki düşünüre ait iki farklı bakış açısı bırakmıştır. Bunlar Platon ve onun *idealist* siyaset anlayışı ile Aristoteles ve onun *realist* siyaset kura-

mıdır. Kültür ve medeniyetin sürekliliğine binaen bu İlk Çağ siyaset düşünürlerini takip eden ve geliştiren halefleri, hem Orta Çağ da hem de Modern Çağda hiç eksik olmamıştır.

Bugün *siyaset bilimi*, *siyaset kuramı* ve hatta *toplum bilimi* olarak adlandırdığımız alanlar, geçmişte *siyaset felsefesi* disiplini içerisinde ele alınıp değerlendiriliyordu. İlk siyasi yaşam bilgisi olarak adlandırılan Sofistler ile başlayan toplum ve siyaset üzerine düzenli düşünce etkinliği, Platon'un *Devlet*'inde yeni bir aşamaya varır. Burada iyi bir yönetim ve insanları mutlu kılacak bir siyasetin kesin ilke ve yasaları ortaya konulmaya çalışılır. Platon bir felsefeci olarak, siyasi sorunların akla ve eleştirel düşünceye tabi bir şekilde araştırılıp kavranabileceğine, felsefenin insanı *mutluluğa* eristirecek *iyi bir yaşam tarzını* sunabileceğine inanır. Ancak o, yaşadığı Atina Polisi'nin siyasi yapılanmasına uygun şekilde *normatif* anlamda bir siyaset felsefesi geliştirir.

Aristoteles, Platon'dan farklı olarak siyaseti ağırlıklı biçimde siyasi değişkenler bağlamında anlama ve açıklama eğilimindedir. O, devleti nasılsa o şekilde kavramaya çalışır, bunu yaparken de iki boyutlu şu temel sorudan hareket eder: Siyasi iktidar, *kim*ler tarafından ve *nasıl* kullanılmaktadır?⁵ Aristoteles'in 'var olan koşullar içerisinde kurulabilir en iyi devlet' ile ilgili görüşler geliştirdiğine tanıklık ediyoruz.⁶ Aristoteles'in Platon'a nazaran daha ayakları yere basan bir siyaset anlayışı ortaya koyduğu doğrudur.⁷ Ancak bu durum, Platon'un

5 Krş. Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi K., İstanbul 1975, ss. 81-85 vd.; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel- Şule Y., İstanbul 2003, s. 38.

6 Krş. Alaeddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Verso Y., Ankara 1991, s. 175.

7 Her ne kadar Aristoteles gözlem ve tecrübeye ağırlık veren bir siyaset felsefecisi olsa da bu durum onun Platon'un bir öğrencisi olduğu ve ondan büyük çapta etkilendiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Sisteminin temel kavramlarından, öncelikli sorunlarına kadar hocasının üzerindeki etkisini görmemek mümkün değil. Özellikle Platon'un son dönem eseri *Normot* ile Aristoteles'in *Poetika*'sı arasında esaslı bir yaklaşım farklılığının olmadığı hemen fark edilebilir. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi K., İstanbul 1980, s. 57 vd.; Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1986, s. 19.

bugün basitçe söylendiği gibi tümüyle *ütüpik* -eğer bu sözcükle sırf hayal ürünü bir toplum tasavvuru kastediliyorsa- bir siyaset anlayışını temsil ettiği anlamına gelmez. Kaldı ki Platon, içinde yaşadığı toplumun siyasi yaşamında aktif şekilde rol alan bir filozof olarak siyasi sorunların nedenlerine değinmekte, buradan en iyi toplumsal-siyasal yaşamın ideal çerçevesini çizmeye çalışmaktadır.

Grek düşünürleri siyasi sorunları tartışırken önlerinde siyasetten ekonomiye, inançtan eğitime tüm toplum yaşamını kuşatan şehir devleti (Polis) dururken klasik İslam düşünürlerinin önünde şeri-dini yasalar ve İslam devleti duruyordu. Dolayısıyla İslam dünyasında yaşayan düşünürlerin, siyasi argümanlarını ortaya koyarken tamamen rasyonel öncüllerden hareket etmeleri düşünülemezdi. Çoğu kez onlar hem inançları gereği hem de felsefeyi meşrulaştırma kaygısıyla siyasi tartışmalara doğrudan ilahî bir düzen kabulüyle başlıyorlar, sonra da şeri-dini yasaların haklılığını kanıtlama telaşına düşüyorlardı. Bu yüzden çoğu kez şeriat içerisinde sıkışan bir siyaset anlayışını aşamıyorlardı. Bu kısır döngünün aşılması için ya seküler bir tavırla din dışlanacak -ki bu o dönemlerde ne mümkün ne de arzu edilir bir durumdu- ya da din ile siyaset 13. asrın sonlarında İbn Haldun'un yaptığı gibi, farklı olgular olarak ele alınarak yeni siyaset kuramlarına kapı aralanacaktı. Her tür deneme İslam dünyasında iç içe geçmiş olan *din* ve *siyaset* kurumlarının yeniden ele alınmasını zorunlu kılıyordu. Ancak hem din hem de siyaset kurumlarının ortak dayanağı olan *felsefe* bu girişimden bağımsız düşünülemezdi.

Genel hatlarıyla İslam dünyasında siyaset üç farklı bakış açısını içermektedir: bir yandan Yunan siyasi geleneğine bağlı olarak felsefenin yöntem ve amaçlarına dayalı *felsefi siyaset*, bir yandan *İlahî Yasa* temelinde ebedi kurtuluşu hedefleyen *dini siyaset*, bir yandan da İbn Haldun örneğinde olduğu gibi doğrudan toplumsal, siyasi olgulara ve bunlar arasındaki zorunlu nedensel bağlantılara yönelik *tecrübi-bilimsel siyaset* yaklaşımı. Bu siyasete bakış açılarına paralel olarak, Antik

Yunan'da insani yasalara pek müdahale etmeyen ilahların hoşgörüsü altında oluşturulmuş polis ağırlıklı *demokratik* bir anlayışı, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde *Sezar'ın hakkını Sezar'a, İsa'nın hakkını İsa'ya* veren laik bir anlayış⁸ ve sonrasında Kilise'nin hâkimiyetinde tam teokratik bir yapılanmayı, Yahudi ve İslam dünyasında ise vahyi kuralları günlük yaşamı da düzenleyen pozitif hukuk kuralları olarak algılayan; yöneten-yönetilen ilişkisini *çoban-sürü ilişkisi* motifine indirgeyen bir bakış açısını siyasette etkin görüyoruz. İslam dünyasında felsefe yapmaya kalkan bir düşünür, önce felsefenin doğası gereği içinde bulunduğu kültür ve değerler sahasını anlama ve kavramsallaştırma, sonra da kendi etkinliğini meşrulaştırma yolunda siyaset olgusuyla hesaplaşmak zorundadır. Zamanının başat sorununun *akıl* ile *vahiy* arasındaki çatışmayı çözmek olduğu düşünülürse, felsefenin dinin kendisini siyaset olarak sunduğu İslam dünyasına, siyasetin kılavuzluğunda girmiş olması daha iyi anlaşılır. Burada siyasi olaylara felsefe ve dinin bakış açılarındaki ortak noktayı vurgulamakta fayda var. O da, her ikisinin de siyaseti kendi zemin ve amaçlarından hareketle, yani vahyin veya aklın meşruluk boyutunda ve olması gerekenin uygulama alanı olarak ele alıp incelemeleridir.

Bu yüzden olsa gerek, söz gelimi Orta Çağ'da yaşayan Müslüman bir filozof olarak Farabi, İslam inancı ile klasik Yunan siyaset düşüncesini uzlaştırmaya yönelik bir sistem kurma çabası içerisine girmektedir. O, her şeyden önce felsefi bir sistemcidir ve asıl amacı çağının başat sorunu olan felsefe ile dini siyasal zeminde uzlaştırmaya çalışmaktır. Farabi'nin siyasi görüşlerinde esinlendiği iki kaynak, Platon'un *Devlet'inde* ve *Karunlar'ında* çizdiği ideal devlet kuramı ile İslam şeriatının ideal toplum tasavvurudur. Bunlara Farabi'nin yaşadığı dönemdeki

8 Hristiyanlığın başlangıçta siyasi bir içeriğe sahip olmadığı. Hz. İsa'nın salt ahlaki bir öğütçü olduğu yönünde güçlü bir kanaat vardır. Oysa durumun farklı olabileceğine dair iddialar az değildir. Söz gelimi Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinde, İsa'nın ülkenin dört bir tarafında yayılan Havarilerini geri çağırıp yönetime karşı bir halk ayaklanması başlatmaları için onları adeta teşvik ettiğini ama başarısız olma ihtimaline karşı bu girişimden vazgeçtiğini vurguluyor (Dipnot. B 112).

toplumsal ve siyasi kargaşalar ile kendi münzevi karakter yapısını eklersek, onun niçin reel siyasetten daha ziyade ideal bir siyaset düşüncesi geliştirdiğini daha iyi anlayabiliriz.

Yine siyasetle yakından ilgilenmiş bir düşünür olan Gazali, siyasal açıdan bakıldığında, merkezi İslam otoritesini temsil eden Abbasilerin gittikçe zayıfladığı, İslam dünyasının çeşitli devletlere bölündüğü; Şii-Sünni çatışmasının yoğunlaştığı ve Selçukluların siyasal bakımdan egemen olmaya başladığı bir zaman diliminde yaşar. Düşünsel bakımdan ise tasavvuf, kelam, fıkıh gibi disiplinlerin gelişimini büyük ölçüde tamamladığı ve mezhepsel ayrımların teşekkül ettiği, yer yer mezhep kavgalarının yaşandığı, Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviriler aracılığıyla giren felsefi düşüncelerin Kindi (öl. 873), Farabi (öl. 952) ve İbn Sina (öl. 1037) gibi filozoflarca ele alınıp işlendiği, din-felsefe ilişkine yönelik yoğun tartışmaların yaşandığı ve alabildiğine felsefi sorunların ortaya atıldığı bir dönem söz konusudur. Gazali döneminin düşünsel hayatında etkin rol oynadığı gibi siyasal yaşamında da önemli bir rol oynamıştır. O, İslam düşüncesinde kelandan tasavvufa, felsefeden siyasete kadar o denli etkili olmuştur ki bütün bu alanların tarihinin kendisinden sonra Gazali öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılmasına yol açmıştır. Yine de Gazali siyaset konusunda felsefeden ziyade fıkhi-kelami geleneğin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Farabi'nin felsefeyi öncelediği yerde, o şeriatı önceler. Bu anlamıyla Gazali'nin hem Farabi din-felsefe uzlaştırma çabasına hem de siyaseti felsefi bir zemine oturtan yaklaşımına karşı durduğu; daha doğrusu, bu anlayışla güçlü bir hesaplaşmaya giriştiği görülür. Bu yönüyle Gazali'nin şeri-dini siyaset anlayışının önemli bir simgesi olduğunu kaydetmek gerekir.

İslam dünyasında felsefenin, tercümeler yoluyla aktarılmış metinler aracılığıyla girmesi bakımından başlangıçtan itibaren yabancı bir karaktere sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle bunu Gazali'nin çok fazla işlediği ve felsefeyi İslam kültürüne, İslam'ın dünya görüşüne yabancı saydığı bilinmektedir. Doğu İslam dünyasında, özellikle Farabi'yle başlayan, İbn

Sina ile devam eden, siyaset kavramı altında din ile felsefeyi bağdaştırma çabaları biraz da bu yabancılığı gidermeye yöneliktir. Oysa Endülüs'te, Malikî mezhebinin din anlayışının da etkisiyle, böylesi bir birleştirme mümkün olmamıştır. Zamanla dinî kaynaklar dışındaki her tür hakikat arayışının yadsınmasıyla, filozof için kendisi ile içinde yaşadığı toplum arasına belli bir mesafe koymaktan başka çare kalmamıştır. Kaldı ki, Farabi'den beri felsefe seçkin bir azınlığın etkinliği-dir. Tüm bunlar bir araya geldiğinde Endülüs'te yetişen ilk filozof olarak İbn Bacce'nin öncelikli ve en önemli işi, bir yabancı olarak yaşadığı toplumda kendi yolunu nasıl bulacağını araştırmak olmuştur. Bu yol ise *tedbir el-mütevahhid*'i, yani bireyin yöntemini temele alarak, toplumun siyasal bakımdan kurtuluşunu bireyin aydınlanmasına bağlamaktadır. Kuşkusuz bu tutum, Farabi'nin bir yönetici önderliğinde toplumsal mutluluğu ve kurtuluşu hedefleyen bakışının tümüyle dışındadır ve birey odaklı yeni bir siyasal yaklaşım tarzı ortaya koymaktadır. İbn Bacce bu yaklaşımıyla şeri esaslara bağlı olarak toplumu kurtarmaya yönelen Gazalici siyaset anlayışından da ayrılmış olmaktadır.

Yukarıda da vurguladığımız gibi, siyaset ve din felsefi yöntemlerle ele alınıp çözümlenmeye çalışılıyordu ama bizzat var olan felsefenin de felsefi bir eleştiriye muhtaç olduğu gözden kaçırılıyordu. Gazali felsefeyi, keza felsefenin din ve siyasetle ilişkisini eleştiri süzgecinden geçirmişti; ancak o bunu dinsel bir zeminde yapmıştı. Bu yüzden hem Gazali eleştirisinin hem de Gazali'nin eleştirinin odağına oturttuğu felsefi anlayışın felsefi bir bakışla yeniden eleştiriye ihtiyacı vardı. İşte tam bu bağlamda İslam Dünyasının Batısında İbn Rüşd karşımıza çıkar. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün öncelikli uğraşı, felsefi anlayışı sağlam bir zemine oturtmak, sonra da Gazali'nin genişlettiği din ile felsefe ve din ile siyaset arasındaki çatışmayı sulha kavuşturmaktır. Bu bakımdan İbn Rüşd, siyaseti rayına oturtmak için iki şeyi zorunlu görür: felsefe sahasında Aristoteles'e dönmeyi (bu Farabi ve İbn Sina ile hesaplaşmak demektir); din sahasında da doğrudan Kur'an'a dönüşü mümkün kıla-

cak yeni bir yorum tekniğini (bu da Gazalici din anlayışıyla hesaplaşmak demektir). İbn Rüşd, kendisinden önceki düşünsel mirasla hesaplaşmaya girerek, hem din felsefe ilişkisini yeni bir zemine oturtmaya hem de Aristoteles'in *Politika* adlı yapıtını bulamadığı bahanesiyle yorumlamaya yöneldiği Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerh aracılığıyla siyaseti burhani/bilimsel bir disiplin haline getirmeye çalışır. O, Platon'u yorumlarken hatabi ve cedeli unsurları saf dışı etmek yoluyla, onu Aristoteles'e yaklaştırması bakımından da ilgiye değerdir.

İslam'ın Batısında yetişen İbn Haldun, adeta Farabi, Gazali ve İbn Rüşd arasına sıkışmış bir düşünür izlenimi uyandırır. Farabi'nin medeni/ütopik siyaset, Gazali'nin şeri siyaset ve İbn Rüşd'ün burhani/bilimsel siyaset anlayışı önündedir ve bunlarla bir hesaplaşma içerisine girmesi kaçınılmazdır. Sorunu aşmak, böylece sosyal ve siyasal olayları incelemek için yeni bir bilim (ilm-i umran) kuran İbn Haldun, bu bilimin konularını naslara (dogmalara) bağlı ve normatif bir tarzda değil, somut örnekler üzerinden gözlem ve tecrübelerle dayalı olarak ele alıp inceler. O çalışmasına, bilimsel araştırmalarında araştırmacıyı yanıltan hata sebeplerini tespitle başlayarak önyargılardan uzak bir şekilde olayları olduğu gibi kavramaya özen gösterir. 'İbn Haldun'un düşüncesi, gerçeklik temeline dayanan, gözlemlerden ve rasyonel eleştirilerden geçen kaynaklardan veri alan, süreklilik ve değişme olgularını kavramaya yönelik, sebep-sonuç dinamiği ile işleyen bir kavrayışla belirlenir.'⁹ Yöntemsel bakımdan İbn Haldun, Aristoteles'e nazaran daha realisttir, çünkü Aristoteles'in siyasi olayları tasvir ve analizi esas olarak mantıksal (kıyas) yönteme dayanırken, İbn Haldun adeta bir olgusal olana yönelen doğa bilimci tavrıyla tecrübi analizlerde bulunur. Buna rağmen onu günümüzün kavramları çerçevesinde bir 'siyaset bilimci' değil de 'siyaset kuramcısı' olarak görmek daha doğru olur.

9 Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara SBF, Ankara 1982, s. 161; ayrıca krş. H. Han Şırvani, *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. K. Kuşçu, Nur Y., İstanbul 1965, s. 222.

1. FARABİ: MEDENİ SİYASET

Lokman ÇİLİNGİR¹

Kısa boylu, köse sakallı, zayıf bir bünyeye sahip olan ve hayatı boyunca tipik Türk kıyafetiyle dolaştığı söylenen Farabi'nin asıl adı, Ebu Nasır Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzlug olup, 870 yıllarında Türkistan'ın Farab şehri (bugünkü Kazakistan sınırları dâhilinde bulunan Otrar) yakınlarındaki Vesiç kasabasında dünyaya gelir.² Farabi, Farab şehrindeki tahsilini tamamladıktan sonra bilinmeyen bir tarihte memleketinden ayrılır ve hayatı boyunca devam edecek olan bir seyahate başlar. Farabi'nin bu seyahati esnasında önce Buhara, Semerkand, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin ve İran'ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettiği, daha sonra ise Bağdat'a vardığı tahmin edilmektedir. Farabi, Bağdat'ta bir Hristiyan olan Ebu Bişr Matta b. Yusuf'tan mantık öğrenmiştir. Bununla birlikte Farabi'nin mantık ve felsefe alanında kendisinden büyük ölçüde istifade ettiği kişi Harranlı Yuhanna b. Haylan olmuştur. Fakat kaynaklar arasında Farabi'nin, Yuhanna b. Haylan'dan Bağdat'ta mı yoksa Harran'da mı ders aldığı konusunda tam bir bütünlük bulunmamaktadır. 20 yıl kadar Bağdat'ta kalan Farabi burada meydana gelen siyasi karışıklıklar sebebiyle Halep ve Şam'a gider. Hamdani hükümdarlarından Seyfüddavle'nin izzet ve ihsanına kavuşur. Farabi son dönemlerinde Mısır'a kısa bir ziyaret yaptıktan sonra Şam'a döner ve burada 950 yılında 80 yaşlarında hayata gözlerini yumar.

- 1 Prof. Dr., OMÜ Felsefe Bölümü. Bu çalışmanın Farabi ile ilgili bölümlerinde, daha önce *Kutadgu Bilig*'in on birinci sayısında yayımlanmış olan "Farabi'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı" adlı makalemizden geniş ölçüde yararlanılmıştır.
- 2 Fahrettin Olguner, *Farabi, Kültür ve Turizm B. Y.*, Ankara 1987, s. 4 vd.; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Y., 2. Basım, İstanbul 1992, s. 103.

Abbasi Devleti'nin parçalanıp küçük devletlere bölünme-ye başlamasıyla Farabi'nin dünyaya gelmesi aynı dönemlere rastlar. O, yaşadığı sürece hem büyük krallıklara ve parçalanmış küçük beyliklere hem de kent devletlerin iktidar yapılanmalarına tanıklık eder. Bu tecrübeleri onun siyasi toplulukları *medine* (şehir devleti), *mille* (din devleti) ve *dünya devleti* şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmasına yardımcı olur.³ Siyasi çalkantıların son haddine vardığı, halifenin sultan ve vezirlere tabi olduğu ve İslam dünyasında aynı anda üç-dört halifenin hüküm sürdüğü, mezhep ve tarikat çatışmalarının alevlendiği; İran, Hint ve Yunan kaynaklı felsefi ve dinî-ahlaki görüşlerle İslami inançların, felsefe ve din genel çatısı altında birbirini alt etmek için kıyasıya kapıştığı bir dönemde yaşar Farabi. Kültürel etkinliklerin başında da Bağdat'ta o dönemde kurulan ve öncelikle Helen bilim felsefesine ait temel eserleri çevirme işini üstlenen *Beyt el-Hikme* adlı tercüme bürosunun kurulmuş olması vardır. Bir filozof olarak içinde yaşadığı toplum ve dönemin siyasi olayları ile dinî akımlarına kendi sisteminde cevap arayacak olan Farabi, doğal olarak incelemesine siyasi olayları analiz ederek başlar. Onun felsefeye, dine göre şekillendirilen siyasetten hareketle girmiş olması, çocukluk yıllarından itibaren almış olduğu klasik eğitim anlayışının etkisi yanında, bir sonraki alt başlıkta da belirteceğimiz gibi yaşadığı dönemin inanç ağırlıklı siyasi kültürel yapısı ile akıl-vahiy ilişkisine dayalı düşünce sistemlerinin etkisi nedeniyledir.

Sakin, münzevi tabiatıyla, yaşadığı sürece üzerinde taşıdığı geleneksel Türk kıyafetiyle kimilerine göre ise sufi giyim tarzıyla, siyasi hayatta aktif olarak yer almaktan, mevlevî ve makam peşinde koşmaktan uzak duran tavrıyla eşine nadir rastlanır bilge-filozof örneğidir o. Aktif uygulayıcısı olmasa da tıbbi bilgisinin olduğu ve keza son dönemlerinde tasavvufa ilgi duyduğu araştırmacılarca nakil edilir.⁴ Bu münzevi tavrı-

3 Krş. Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Y., İstanbul 1983, s. 12.

4 T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Anka Y., İstanbul 2001, s. 134 vd.

na hem teorik hem de uygulamalı olarak müziğe ilişkin yoğun ilgisini de ilave etmek gerekir. Ancak Farabi yaşadığı sürece felsefe ve sanat alanındaki başarıları pek dikkat çekmemiş, çoğu düşünür gibi ölümünden sonra özellikle İbn Sina ile birlikte gerçek değeri anlaşılmıştır.

Zamanının yaklaşım tarzının ürünü olarak, Farabi'nin karakteri, becerileri ve düşünceleri üzerine abartılı hikâyeler oldukça yaygındır ancak birtakım günümüz şarkiyatçılarının sözüm ona *bilimsel* yaklaşımlarında da benzer değerlendirmelere rastlıyoruz. Örneğin De Boer şöyle yazıyor:

Farabi daima aklî âleminde yaşıyordu. Fikir dünyasında '*melik*', dünya malı bakımından ise fakirdi; saadeti kitaplarda, kuşlarda ve bahçesindeki çiçeklerde buluyordu. Mensup olduğu ümmetin -İslam Ümmeti- pek büyük önemi yoktu. Siyasi ve ahlaki öğretileri, dünya işleri ve '*cihad*' bakımından bir yer işgal etmiyordu. Farabi'nin felsefesi mahsusata ait hiçbir şeyi halletmiyordu, bu felsefe *hem hissin hem de aklın hayal hayatı ile kavga halindeydi*. Bu hayat dinî hayaller ve san'ata ait kreasyonlar arasında özel bir yer işgal eder. Farabi, *Saf Akıl*'ın mücerredatı arasında kaybolmuştu.⁵

Farabi'nin adeta toplumsal gerçeklerden, siyasi hayatın dinamiklerinden bütünüyle kopuk yarı Hintli fakir, yarı fildişi kulesinde yaşayan bir filozof gibi tasvir edilmesi anlaşılır gibi değildir. Benzer değerlendirmelerin Platon hakkında yapıлып peşinden ütöplast veya hayalperest diye adlandırıldığını da görüyoruz. Doğrusu bu tarz yorumların edebi bir anlamı olsa da düşünürün içinde yaşadığı siyasi ve kültürel koşulları dikkate almadan ve dahası felsefî etkinliğin asıl amacı ve mahiyeti hakkında gerekli sorgulamayı yapmadan alelacele kaleme alındığını düşünüyoruz.

Genel olarak bir düşünürün görüşleri ya kendi tarihsel bağlamı içerisinde ele alınıp incelenir, yorumlanır ya da içinde yetiştiği kültürel zemin dikkate alınmak kaydıyla, günümüzün bakış açısından hareketle yeniden bir yapılandırmaya tabi tutulur. Biz burada bu ikinci yolu seçerek, Farabi'nin

devlet ve din hakkındaki görüşlerini günümüze taşıyıp, özellikle çağımızın *akıl inancı* ve *sekülerleşme* sorunsalı çerçevesinde yeni bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken sorunun ideolojik ve popüler felsefi yönüne değil, toplumsal ve eleştirel yönüne ağırlık vereceğiz.

Ancak araştırmamızda bazı güçlüklerle karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekiyor. Öncelikli sorun, ülkemizde son dönemlerdeki güncelliğine rağmen, gerek Farabi'nin kendi eserleri gerekse birincil yorumları henüz Türkçeye tümüyle kazandırılmış değildir. Bu soruna bağlantılı ikinci bir sorun da Farabi'nin felsefi sisteminin henüz her yönüyle araştırılıp ortaya konulamamış olmasıdır. Doğrusu, daha kendi kültürel koşulları içinde kavranılamayan bir düşünürün bir adım öteye taşınıp günümüz entelektüel ortamıyla diyaloga sokulması oldukça güçtür. Çoğu eleştirmenin de üzerinde durduğu bir başka sorun, Farabi'nin İslam dünyası ve Türkiye'deki ilk yorumcularının, daha ziyade ilahiyatçı düşünür ve yazarlar olmasıdır. Bu durum çoğu kez onun teolojik bir perspektiften değerlendirilmesine (Gazali örneğinde olduğu gibi çoğu kez olumsuz ve yerici olan) veya felsefi yönünün ihmal edilmesine, hatta geleneksel anlayışla örtüşmeyen görüşlerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Öte yandan, son zamanlarda bazı felsefe çıkışlılar arasında moda olan bir okuma tarzıyla bu sefer Farabi'yi, kültürel zeminini ve sisteminin genel çerçevesini hesaba katmadan, adeta modern çağın seküler aydınlanmacısı, hatta dini dışlayan pozitivist toplum bilimcisi gibi sunmaya kalkmaktadır.

Farabi'yi araştırmamız açısından özgün kılan üç nokta vardır: Bunlardan *birincisi*, Farabi'nin ilk defa modern anlamda tümüyle felsefi bir bakış açısından hareketle dini yorumlamayı denemesidir. Böyle bir girişim, eski Atina gibi kısmen özgür bir toplumda olsa belki olağan karşılanabilir ama bunun Orta Çağ gibi teoloji ağırlıklı ve felsefe karşıtlığının resmi siyaset haline geldiği bir kültürel ortamda yapılması oldukça kayda değerdir. Birinciye bağlı *ikinci* bir nokta, Farabi'nin din ile felsefeyi bir ve aynı hakikatin iki farklı yönü olarak görmesi ama

bunu yaparken yine de felsefeye başat bir konum vermesidir. Burada önemli olan, klasik bir din felsefesinin ötesinde, akla dayalı bir inanç veya dinin temellendirilmesi yönünde ilk ciddi adımın atılmış olmasıdır. Üçüncüsü, Farabi'nin dini genel olarak toplum ve siyaset felsefesinin bir türevi, işlevi olarak ele almasıdır. Bu, sorunun günümüze uzanan boyutu açısından belki de en fazla üzerinde durulması gereken noktadır.

Filozofumuzun yaşadığı dönemde gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da felsefenin ana sorunsalının akıl-vahiy arasındaki ilişki olduğu hatırlanırsa, onun din ile felsefeyi bağdaştırma çabalarına şaşmamak gerekir. Farabi'nin bu birleştirme çabasında salt felsefi faktörlerin yanında, yaşadığı devrin kültürel ve siyasi olaylarının da oldukça etkili olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda Orta Çağ İslam toplumunda yaşayan bir filozof olarak Farabi, içinde yaşadığı toplumda ağırlığını hissettiren din ile felsefe arasındaki çatışmayı, ortak bir zemin olan *siyaset* temelinde çözüme kavuşturmaya çalışır. Çünkü o dönemde siyaset, gerek felsefe gerekse dinin, hayatın biricik anlamı olarak belirlediği, *mutluluğun* yegâne gerçekleştirim adresidir. Burada yeni ve orijinal olan, tümüyle felsefeye göre biçimlendirilen bir evren ve toplum anlayışının ortaya konması ve böyle bir öğretilde dinin siyasete, siyasetin de (pratik) felsefeye tabi kılınmasıdır. Öte yandan farklı önem ve yoğunlukta olsa da din ve devlet ilişkisi her zaman güncelliğini koruyan önemli bir sorundur. İşte bu noktalar bizi Farabi'nin din ve siyaset anlayışını, konunun çağdaş görünümünün ışığı altında yeniden yapılandırmaya sevk etmiştir.

Farabi *dini* (*mille*), 'ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış görüşler ve eylemler'⁶ diye tanımlayarak din-siyaset, din-devlet ilişkisi gibi günümüze değin süregelen bu önemli sorunda radikal bir bakış açısını ortaya koyar. Din felsefesi açısından bu ifade dinin, gökyüzünden yeryüzüne,

6 Farabi, "Kitabü'l-Mille" [Mille], çev. F. Toktaş, *Divan İlmi Araştırmalar*, içinde, Sayı 12, 2002/1, İstanbul 2002, s. 258., § 43. Bundan sonra Farabi'nin eserleri (kûnyelerinin tam olarak ilk verilmesine binaen) alınırken yalnızca eser ismi (veya köşeli parantez içerisindeki kısaltmalarıyla birlikte) verilecektir.

tanrısal iradedden insani iradeye, vahyi olandan akli olana indirgenmesi anlamına gelir. Bu yargıda, Kant'ın deyiimiyle, *akıl dini* veya *inancının* ilk formülasyonunu görmek mümkündür. Siyasi açıdan bu yaklaşım, eğer bizim anladığımız haliyle sekülerleşme veya dünyevileşmeye rasyonel bir temel olarak alınabilirse, en azından Farabi'nin din felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, bir bakıma kendi içerisinde bir ikilemi de barındırıyor demektir. Çünkü Farabi, felsefe tarihinde felsefe ile dinin bir ve aynı hakikatin iki farklı yönü olduğunu sistemli bir tarzda dile getiren, böylece ikisini bağdaştırma yönünde bir yöntem izleyen ilk filozoftur. Bu ise din ile devlet ilişkisinin tarihsel süreçte gittikçe birbirinden ayrılması yönündeki gelişmeyle örtüşmemektedir. Öte yandan Farabi'nin din ve devletin birlikteliği anlayışına biraz daha yakından baktığımızda, aslında onun, devleti veya akli (felsefenin ve ilk ideal başkanın rasyonel belirleyiciliğini) temele alan bir kurum oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Öyleyse Farabi'nin din ile felsefenin veya akıl ile vahyin birlikteliğini birinciden yana birlediği sonucuna varılabilir. Bütün bu vurgulardan sonra araştırmamızın öncelikli ödevinin aşağıdaki sorulara doyurucu cevaplar aramak olduğunu söyleyebiliriz:

Farabi tam olarak *dinden* neyi anlıyor? Bu din teologların anladığı şekliyle vahye veya kutsala dayalı bir din midir, yoksa tümüyle ahlaki olarak motive edilen bir *akıl dini* midir? Farabi'nin sisteminde toplum ve siyasetin öncelikli bir sorun olması nasıl açıklanabilir? Bu bağlamda Farabi'nin din felsefesi ile toplum felsefesi arasında ne tür bir ilişki vardır? Farabi'nin felsefesinde, din ile devletin birbirinden bağımsızlığı savunulabilir mi? Ve son olarak, Farabi'nin din ve siyaset anlayışı, çağımızın din ve siyaset sistemleri açısından ne ifade ediyor?

1.1. Siyaset Felsefesinin Tarihsel ve Nesnel Zemini

Şimdi bu sorularımızı aydınlatmaya yarayacak ve böylece Farabi'nin siyaset ve din anlayışının düşünsel ve kültürel dayanaklarını gözler önüne serecek faktörleri belirtmeye çalışalım.

İlk topluluklarda felsefi düşünüş ile mitoloji, din ile hukuk iç içeydi. Sosyal farklılaşmanın çok sınırlı olduğu bu topluluklarda *kutsal*, hayatın her alanına hâkim durumdaydı ve henüz *kutsal*, *kutsal-dışı* ayrımı söz konusu değildi. Düşünce'nin içeriğini gelenekler ve mitler belirliyordu. Aile, klan ve kabilelerin ortak dinî semboller altında birleşmesiyle *şehir devletçikleri* (polis) oluştu. Şehir veya polisin vatandaşı olmak için o şehrin inançlarını kabul etmek koşulu vardı.⁷ Bu nedenle şehir devleti yalnızca toplumsal, siyasi ve iktisadi değil, aynı zamanda dinî bir birlikti. Tanrılar tarafından koyulduğu ve korunduğu düşünülen *kutsal kanunların* (nomoi) çiğnenmesi, hem kutsala hem de topluma (polis) karşı işlenmiş bir suç olarak kabul ediliyordu.⁸ Bu topluluklarda özel olanı kamusal olandan ayırma fikri henüz gelişmemişti. Bireyler için bir yanıyla topluluğa dâhil olmak, bir yanıyla topluluk dışında kalmak gibi bir durum düşünülemezdi. Eski Yunan'da Tanrı veya tanrılar aynı zamanda topluluğun tanrılarıydı. Her ne kadar Elealılardan itibaren tek varlık, tek tanrı fikri filozof ve yazarlar arasında etkin olmaya başlasa da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te olduğu gibi birey olarak insanı, toplumun bir üyesi olmasından ötürü sahip olduğu niteliklerden ayıran, yönetimin yetki ve uygulamaları dışında var kılan, bağımsız ve özgür bir insan ruhu kavramına henüz erişilememişti.⁹ Bu noktada Farabi'nin siyaset anlayışının şekillenmesinde belirleyici rol oynayan Platon ve Aristoteles'in soruna yaklaşımlarına kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

Platon, her tür hakikatin kaynağı olarak kabul ettiği *ideaların* özellikle iyi, güzel ve adalet idelerinin iyi bir toplumsal düzeni oluştururken de başvurmamız gereken biricik model olduğunu, bu yüzden siyasetin asıl uğraşısının bu ideal örneğe göre *olması gerekenin* araştırılıp ortaya konulması olduğunu savunur. İdeal bir toplumsal düzen, ona göre, idelerden

7 Krş. M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 5.; M. A. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Y., Ankara 1994, s. 11 vd.

8 Krş. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, MÜİF Vakfı Y., İstanbul 1995, s. 361 vd.

9 Krş. W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 18.

pay almalı ya da ona katılmalıydı. O, bu idealini gerçekleştirmek için adaleti ve bilge yöneticiyi önceleyen bir toplum tasarısı ortaya koydu. Toplumu üç sınıfa ayırdı: İlk sınıf yöneticiler, ikincisi askerler, üçüncüsü ise üreticilerdi. Platon bir analogiyle, toplumu insan bedenine benzetti. Bilgi merkezi olan akıllı (*logos*) yöneticiye, insanın göğsüne yerleştirdiği öfke gücünü (*tymos*) askerlere, diyaframın altına yerleştirdiği iştaha yetisini (*epithumotikon*) üreticilere benzetti. Platon her bir yetinin erdemine de gönderme yaptı. Akıl gücünün erdemi bilgelik, öfke gücünün erdemi cesaret; şehvet gücünün erdemi ise iffetti. Bu üç erdemin dengeli bir biçimde dağılmış hali ise ölçülülük ya da adaletti. Ona göre, erdemli bir insan olmak için nasıl akıl öfke ve şehvet gücünü kontrol etmek gerekiyorsa; ideal, ahlaki ve adil bir toplum için de akla karşılık gelen bilge yönetici toplumu yönetmelidir. Platon'da açıkça, adaletin öznel ve nesnel alanının birbirinden ayrıldığı, aklın diğer yetileri denetlediği insana adil; bilge yöneticinin toplumu denetlediği ve herkesin kendi asli görevine yöneldiği topluma da adil toplum denildiği görülür. Ancak bu sayede, her toplumsal kesim görevini hakkıyla yapabilir ve ancak böylece adil bir toplum kurulabilirdi. Öyle anlaşıyor ki hocası Sokrates gibi Platon da felsefenin ana sorunu olarak insanı ve insanın kurtuluşunu konu edinmektedir. Ancak o, insanı polis siyasi-toplumsal düzeninin bir parçası olarak görür ve bireyin mutluluğunun akıl ilkelerine göre hareket eden bilge bir yöneticinin önderliğinde kurulu adil bir düzende gerçekleşeceğine inanır.

Platon'un, ahlaki ve dinî sorunları *iyi ideası* çerçevesinde tartıştığı *Gorgias* diyalogunun vardığı en önemli sonuç: *İyî'nin* ancak, onun gerçekleşebileceği zorunlu bir hayat tarzında aranabileceğidir. Bunun araştırılacağı eser de *Devlet*'tir. Platon *Devlet*'te insanların bütün temel ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir toplumsal yapı ortaya koymaya çalışır. Zira ona göre, insanı toplumsallaştıran şey, ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamamasıdır. O halde, bir araya gelen insanlar nasıl yaşayacaklar, nasıl adil bir toplum kuracaklardır? Bu

soru bağlamında Platon, sofist Traysimakhos'un güçlünün yaptığına adil olduğu söylemini çürütmeye yönelir. Belki de *Devlet* adlı diyalogun ana izleği budur. O, bu iddiayı çürütmek için ilkin ruhta, sonra da toplumda (*polis*) adaletin ne olduğunu göstermeye çalışır. Toplumsal hayatta yerine getirilmesi gereken üç işlev ayırt edilerek, her bir işlevi bir sınıf yerine getirecek şekilde üç farklı yurttaş sınıfına ihtiyaç duyulur: Toplumun maddi ihtiyaçlarını giderecek 'zanaatkâr' ve 'çiftçiler', devleti koruyacak 'askerler' ve sosyal hayatı örgütleyip düzeni sağlayacak olan 'yöneticiler'.¹⁰ Devlet veya toplum içerisinde 'adalet', herkesin kendi konumunu bilmesi ve ona uygun eylemde bulunmasıyla gerçekleşir. Temel erdem olan adalet, herhangi bir sınıfa ait olmayıp toplumun bir bütün olarak işlemesine ilişkindir.¹¹ Hem insan ruhunda hem de toplumda istenilen düzeni oluşturacak ve yaşatacak kişi yalnızca filozoftur ve dolayısıyla adil bir devletin kralı da filozof olmalıdır.¹² Platon hakikatin mutlak, değişmez, seçilmiş bir azınlığın kavrayabileceği ve esaslı bir eğitim yoluyla elde edilebilecek bir şey olduğunu düşünür.¹³ Filozof-hükümdar, derin bakışa sahip olmasından ötürü halkı yönetme hakkına sahiptir. Halktan kişiler ise ancak mağaranın duvarına yansıyan görüntülere bakarlar, onlara inanırlar; ama mağaranın dışına çıkıp ışığı, hakikati görüp aklen kavrayamazlar. Halk, efsaneler ve rûmûzlar aracılığıyla var olan sınıf sistemine inanır hale getirilir. Platon demokrasiyi ikinci derecede kötü, yani en kötüden iyi bir yönetim şekli olarak tasvir etmiştir ki bu, günümüzde bile demokrasiye yöneltilen en keskin eleştirilerden birisi budur.¹⁴ Demokrasi 'görünüşte düzenlerin en güzeldir' ve 'böyle bir devlette herkes özgürdür'.¹⁵ Bu yönetim

10 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cımgöz, Remzi K., İstanbul 1980, s. 415a.

11 Krş. Platon, *Devlet*, s. 433a vd.

12 Krş. Platon, *Devlet*, ss. 473-484a.

13 Krş. W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 26 vd.

14 Geniş bilgi için bk. Dahl, R. A., *Demokrasi ve Eleştiriler*, çev. L. Köker, Yetkin Y., Ankara 1996; Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Y., İstanbul 1997.

15 Platon, *Devlet*, s. 557.

'bir çeşit eşitlik de sağlıyor herkese',¹⁶ ancak 'aşırı özgürlük' sonuça 'demokrasiyi köleliğe çevirir'.¹⁷

İlk Çağ'ın bu ilk sistemci filozofu adalet ve mutluluğun, içinde çok az kişinin yönettiği, pek çok kişinin itaat ettiği ve huzur bulduğu önceden tasarlanmış bir toplumda gerçeğe dönüşebileceğini düşünür. Bu bağlamda *Devlet* salt bir ütopya değil, pratikteki siyasetle çok yakından ilgilenen bir düşünürün eseridir.¹⁸ Taslağı çizilen bu ideal toplum, asla reel bir yapıya kavuşmasa da en azından bize gerçek devlet ve siyasal düzenleri değerlendirebileceğimiz bir ölçüt sunar.¹⁹ Öte yandan Platon'u değerlendirirken siyaset üzerine yazdığı eserleri, *Devlet* haricinde pek dikkate almama gibi bir eğilim vardır. Oysa Platon son dönem eserlerinden *Nomoi (Yasalar)*'de oldukça realist bir tavır sergiler. Her ne kadar hala *Devlet*'te tasarladığı ideal devleti 'en iyi' kabul etse de orada kaleme aldığı pek çok düşünceden vazgeçer. *Yasalar*'da göreceli olarak en iyi olan devletin çerçevesini çizmeye çalışır. Artık bu devlette filozof-kralın değil, yasaların egemenliği vardır. Kadın ve mal ortaklığı gibi radikal tedbirlerin yerini evlenme ve özel mülkiyet alır. İdeal rejim olan monarşi de yerini monarşi demokrasi karışımı bir siyasi yapıya bırakır.²⁰

Aristoteles, yeryüzüne indirdiği hocası Platon'un idealarını ve ideal düzenini bizzat polis yaşamında erdemli eylemde görme beklentisiyle *oları* incelemeye yönelir. Onun var olan anayasaları incelemeye yönelmesi de bu ilgisinin bir sonucudur. O da hocası Platon gibi toplumu çeşitli sınıflara ayırır. İnsanı doğası gereği sosyal bir varlık olarak konumlandırır ve akılsal nefisin, bitkisel ve hayvansal nefisi kontrol etmesi gibi, yöneticinin toplumun diğer katmanlarını denetlemesini talep eder. Hocasından ayrıldığı en önemli yön, siyasal teorisinde aile ve özel mülkiyete ayrı bir önem vermesidir. Aristoteles

16 Platon, *Devlet*, s. 558c.

17 Platon, *Devlet*, s. 562c.

18 Krş. W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 36.

19 Krş. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler-S. Z. Hünler, Paradigma Y., İstanbul 2001, s. 53.

20 Krş. M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 73

her ne kadar var olana yönelse de, ahlakla siyaset arasında kurduğu derin bağ, onun da *olandan hareketle olması gerekene* yöneldiğini düşündürmektedir. Özellikle düşünce ve karakter erdemlerine olan derin vurgu, adil bir toplumun ahlaklı bir zeminde kurulabileceğine, insanın mutluluğa erdemli bir toplum içinde ulaşabileceğine inandığını göstermektedir. Nitekim Aristoteles *Politika*'ya, 'her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk'²¹ olduğu belirlemesiyle başlar ve *iyiden, iyi bir amaç*'tan ne anladığını da *Nikhomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde şöyle dile getirir: *Her ustalık ve her araştırma, benzer şekilde her eylem ve tasarı, bir iyiyi amaçlar görünür; bu yüzden iyi, her şeyin amaçladığı şeydir.* Buradaki *iyi*, başka şeyler için arzulanan değil, yalnızca kendi namına arzulanan *en yüksek iyidir*, insan için iyi olandır, *eudaimonia*'dır. Bu, bütün tikel iyiliklerin ötesinde, onların olmalarının nedenidir. Ama Aristoteles'in iyisi, Platon'un iyisi gibi bu dünyaya ait mutluluklardan bağımsız bir iyi değildir.²² Bu bağlamda 'insani iyi' de 'ruhun erdeme göre etkinliği'dir. O zaman onun en yüksek erdeme uygun olması gerekir. Bu ise ancak bizde en iyi olan şeyin erdemi olabilir. Aristoteles'e göre bizde en iyi olan şey akıldır. Aklın en karakteristik etkinliği ise *theoria* yani temaşa veya felsefedir. Felsefe, değişmez hakikatleri içeren, dolayısıyla tanrısal olanla ilgili olandır. Aristoteles'in deyişiyle, 'Her insan manevi ve zihni iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan hareketleri yaptığı ölçüde mutlu olur.'²³ Böylece, son tahlilde Aristoteles'in de Platon ve Sokrates ile aynı noktaya geldiği görülmektedir.

Aristoteles, *Politika*'nın başlangıcında devlet ile ilgili iki önemli tez ortaya koyar: 1) Devlet bir topluluktur. 2) Devlet toplulukların en yücesidir.²⁴ Bu yüzden o, tüm diğer şeylerden daha fazla iyiye, en yüksek iyiye yönelir. Devlet, yaşayan varlığın bütün vasıflarına sahip bir organizma, doğal bir topluluktur. Ancak devlet, doğası itibarıyla tıpkı bütünün

21 Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi K., İstanbul 1975, s. 7.

22 Krş. A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 71.

23 Aristoteles, *Politika*, s. 197.

24 Aristoteles, *Politika*, s. 7.

gerçeklik bakımından parçadan önce geldiği gibi bireyden ve aileden önce gelir.²⁵ Devlet, en yüksek iyiye yönelmiş en yüce topluluktur. Aile birliği ilk, köy ikinci birlik biçimidir. Üçüncü ve en yüksek birlik biçimi, şehir devleti (polis)dir. Diğerleri öncelikle üyelerinin rahatının korunmasını amaçlarken, devlet yalnızca hayat adına değil, iyi bir hayat adına vardır.²⁶ Devletin yönetim şeklini devlette geçerli olan yasa (politeia), yasayı da devletteki en üstün sınıf (politeuma) belirler. Burada, Platon ve Aristoteles'in siyasal teorileri üzerinde fazla derinleşerek konunun dağıldığı düşünülmemelidir; zira Farabi'nin siyasal teorisini anlamak için bu iki düşünürün yaklaşımını bilmek bir zorunluluktur.

Farabi'nin sudur (taşma) kuramı üzerindeki etkisi, dolayısıyla Plotinus'a bir iki cümleyle değinmek gerekir. Gerçekliği salt ruhsal nitelikte kabul eden Plotinus için en son, en yüce, en iyi bir nedenin varlığı kaçınılmazdır. Bu neden, Tanrı veya 'Bir', 'doluluğundan taşarak' tüm diğer varlıkları yaratmıştır. Taşma sürecinde Tanrı'dan ilk çıkan nous (akıl), ikincisi evrensel ruh, üçüncüsü bireysel ruh ve sonuncusu da madde'dir.²⁷ Tanrı'dan taşan varlıklar maddeye varıncaya kadar yetkinliklerini yitirirler ve madde, iyyinin tam karşıtı konumda yer alır. Maddeye gömülen ya da maddeye düşen ruh böylece özüne, kaynağına yabancılaşmış olur. Buradan insanın en yüce amacı, Tanrı'dan taşıp maddeye ilişen ruhunun tekrar Tanrı'ya dönmesidir. Yani Plotinus'ta türüm yetkinliğin azalarak eksilmesi anlamına gelirken, yükseliş, ruhun madde-den arınıp Bir'e doğru yolculuğa çıkmasıdır. Bunun yolu ise Tanrı'yla mistik birleşmeden geçer. En yüksek mutluluk da budur.²⁸

Farabi'nin siyasal görüşlerinde, Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi İlk Çağ filozoflarının görüşlerinin etkisi olsa da, onun siyasal felsefesi onlara indirgenmez. Zira Farabi İslam

25 Aristoteles, *Politika*, s. 10.

26 Krş. Aristoteles, *Politika*, s. 85.

27 Krş. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 132 vd.; J. Hans Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*, çev. Ö. C. Güngören, Yol Y., İstanbul 1993, s. 333 vd.

28 Krş. J. H. Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*, s. 337

toplumunda yaşamaktadır ve İslam toplumunun kendisine kadar gelen süreçteki siyasal deneyimleri onun siyasal tecrübesinin bir parçasıdır.. Değiş yerindeyse o, İlk Çağ siyaset felsefesini ve İslam dünyasının siyasal tecrübelerini bilerek ve birleştirerek siyaset yapmaya yönelmektedir. Farabi öncesi İslam dünyasının düşünsel boyutuna baktığımızda, ilk göze çarpan tam bir çatışma ortamıdır. İslam peygamberinin ölümünden sonra pratik konulara ilişkin ortaya çıkan sorunları, din bilgileri genelde Kur'an ve sünnete bağlı olarak çözmeye çalıştılar. Son iki halife Osman ile Ali'nin öldürülmesi ve Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle baş gösteren karışıklıklar, pratik sorunların yanında iman-amel, kaza-kader gibi kısmen kuramsal sorunları da gündeme taşıdılar. Bunlara, savaşlar sonunda genişleyen ve değişik ulus ve kültürlerle yakın ilişki içine giren İslam toplumunun karşılaştığı yeni sorunlar da eklenince İslam coğrafyası; Helenizm'den Brahmanizm'e, Hristiyanlıktan Mecusiliğe, atomcu materyalizmden salt mistisizme kadar her tür dinî ve felsefî düşüncenin karşı karşıya geldiği bir savaş ortamına dönüşür. Farklı düşünce ve inançlara karşı ilk sistemli düşünce hareketi, *Mutezile* diye adlandırılan kelamcılar tarafından başlatılır. Bunların başlangıç amaçları, İslam'ın haklılığını göstermek ve karşıt görüşleri çürütmektir. Ancak Mutezile'nin vahiy yanında akla da önem vermesi ve hatta akli hakem olma noktasında vahyin önüne koyması, onları çoğu hadis ve fıkıh bilgisinin hedef tahtası yapar.²⁹ Mutezile'ye karşı takınulan bu olumsuz tavır, vahyi bilgiyi göz ardı eden ve akli tüm düşünsel etkinliklerinin temelini alan felsefeciler için aşırı suçlamalara kadar varır. İşte Farabi kendisini böyle bir kargaşanın tam ortasında bulur.

Farabi'nin sistemi üzerinde etkili olan belli başlı düşünürlerin toplum ve siyasete dair görüşlerinin bu kısa değerlendirmesinden sonra, sorun karşısında İlk Çağ'ın belirgin inanç sistemlerinin durumunu şu şekilde özetleyebiliriz: Toplumsal

29 Ayrıntılı bilgi için bk. W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, Ankara 1968; aynı yazar, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlı, Ankara 1981; M. Fahrî., *İslam Felsefesi Tarihi*.

farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmanın daha yeni belirginleştiği ve o ölçüde karmaşıklaşmaya başladığı toplumlarda Tanrı tarafından seçildiği kabul edilen kral-yöneticiler tahtı ele geçirir. Örneğin Yahudilikte başlangıçta din ve devletin özdeşliği söz konusudur. Eski Çin'de hükümdarlar Tanrı fermanı'na sahip kabul edilirdi. Mısır'da krallar tanrıların yeryüzündeki temsilcisi, hatta Tanrı-kral hüviyetinde idiler.³⁰ Böylece onlara itaat etme, yalnızca siyasal bir zorunluluk değil, aynı zamanda dinî bir yükümlülüktü. Feodal yapılarda feodal beyler ve monarklar yetkilerini doğaüstü güçlerden aldıklarına inanırlardı. Zerdüştlük, Hristiyanlık gibi ruhban bir sınıfa sahipti. Gerçekte Sasani dini, bir devlet kilisesi konumundaydı. Hinduizm ve Konfüçyanizm'de din ile devlet arasındaki ilişki, farklı boyutlarda da olsa hep var olagelmıştır.³¹ Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edildiği zamana kadarki süreyi dışarıda tutarsak, modern kapitalizmin ortaya çıkmasına değin din ile devlet arasında sıkı bir ilişkiyi öngören *teokratik, bizantist, sezaropapist* diye adlandırılabilir yönetim tarzları görülmüştür.

1.2. Din ve Felsefenin Ortak Zemini Olarak Siyaset

Farabi'ye göre, düşünsel bir etkinlik olarak felsefe, birdenbire ortaya çıkan bir disiplin değildir. Felsefe, insanlık tarihi boyunca kaydedilen gelişim süreci sonunda, zorunlu, tümel, güvenilir bir bilgi vermeyen; özellikle mitsel, metaforik açıklamalardan vazgeçilmesi ve akla dayalı, kesin (burhani) yöntemlerin kullanılmaya başlanmasıyla bağımsız bir disiplin olarak oluşmuştur. Bu çerçevede o, ilkin Iraklı Kaldaniler arasında ortaya çıkmış; sonra Mısır'a, oradan da Yunanlılara geçmiştir.³² Filozofumuza göre, felsefede gerçek anlamda akli (burhani) yöntemin kullanılması ve felsefi düşüncenin olgunlaşması Platon'la mümkün olmuş, tam bir sisteme kavuşması

30 Krş. C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. M. Harmanlı, Remzi K., İstanbul 1984, s. 267.

31 Krş. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 370.

32 Krş. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. A. Aslan, Vadi Y., Ankara 1999, s. 88.

da Aristoteles'te gerçekleşmiştir. Bir bakıma felsefe (hikmet), varlığın akla dayalı zorunlu bilgisini kazanma yöntemi olarak, Aristoteles ile nihai olgunluğuna erişmiştir.³³

Felsefi sisteminde Farabi, Aristoteles'in felsefesini Plotinusçu görüş üzerinden İslam inancıyla uzlaştırmaya çalışır. Daha ayrıntılı bakıldığında ise, ilkin Aristoteles ile Platon'un felsefesini uzlaştırıp sonra da bunları Plotinus'un bakış açısından hareketle İslam düşüncesine aktarır.³⁴ Orta Çağ'ın birlik idealine bağlı olarak Farabi'nin diğer bir önemli sorunu, akıl ile inancın bir senteze vardırılmasıdır.³⁵ Çoğu zaman uzlaştırmaya çalıştığı görüşlerin birbirinden uzaklığı, onu seçici olmaya ve her bir görüşe karşı kendi sisteminin uyumlu bir şekilde oluşturulması yönünde eleştirel bir tavır almaya zorlar. Her ne kadar ondan önce din ile felsefeyi uzlaştırma girişimleri yapılmış olsa da ilkin onda bu sorun çerçevesinde felsefi bir sistemin yapılandırıldığını görüyoruz.

Bir yandan İslam coğrafyasında artan siyasi çalkantılar (örneğin İslam dünyasında aynı anda üç farklı halifenin varlığı), diğer yandan felsefeye karşı yaygın olumsuz tavır, iyi bir toplumsal düzen ile meşrulaşmış ve yaygın dini görüşlerle çatışmayan felsefi bir hareketi gerekli kılıyordu. Yine bu dönemde İslam dünyasında İbn er-Ravendi ve Ebu Bekir er-Razi gibi rasyonalist ve natüralist eğilimli düşünürlerin kurulu dinlere karşı kuşkucu ve inkârcı tavırları, Farabi'de dini

33 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 96. Ancak oldukça eleştiri alan bu görüşünde Farabi'nin bir düşünüş tarzı, bir disiplin olarak felsefenin kurulmuş olmasını kastettiğini ve özellikle zorunlu, burhani bilgiyi bize kazandıran mantık, mantıksal yöntem açısından konuyu değerlendirdiğini dikkate almamız gerekir. Farabi'nin Aristoteles'in tüm mantık eserlerini çevirip, uzunca yorum ve açıklamalarla yayınladığını düşünürsek, ifadesindeki vurguyu daha iyi anlayabiliriz (Krş. Farabi, *İlimlerin Sayımı [İhau'l-Ülüm]*, çev. A. Arslan, Vadi Y.. Ankara 1999, s. 53 vd.)

34 Felsefe ile dini uzlaştırma iddiasında olan birinin ilkin tarafların kendi içerisinde uyumlu olduğunu kanıtlaması mantıksal bir zorunluluk olsa gerek. Farabi bu çerçevede bir yandan Platon ve Aristoteles'i bağdaştırmaya, öte yandan, aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi dinlerin de aslında öz itibarıyla bir olduklarını, ama bu hakikatın "sembolik", "temsili" bir tarzda aktarılmasının zamana, toplumsal koşullara ve halkın anlama seviyesine bağlı olarak farklılıklar taşıyabileceğini göstermeye çalışıyor.

35 Krş. H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Y., İstanbul 1993, s. 68 d.

rasyonel bir temele oturtma düşüncesini teşvik etmiştir.³⁶ Bu konuda onun öncüleri de bulunmaktadır; bu bağlamda Mutezile deneyimi ve Mutezile'den ayrılarak felsefeye yönelen Kindi'yi anımsatmak gerekir. Doğrusu, 'vahyin' inanç ilkelelerinden çok hukuki normlar (yasa) olarak anlaşıldığı, din ile siyaset arasındaki ilişkinin iç içe girdiği, hatta bu iç içeliğin *doğal* olarak algılandığı, siyaset felsefesinin şeriatla sınırlandırıldığı, en nesnel anlatımını Maverdi'de bulan teolojik ve fıkhi siyasetin egemen olduğu sosyo-kültürel bir ortamda dinin ve siyasetin rasyonel temellendirilmesi felsefe için kaçınılmaz bir ödevdi. Dolayısıyla Farabi'nin felsefi sisteminde vahye, peygambere, dinî sembollere yer vermesi; onun hem siyasal olguyu kavrama ve sorgulama isteğinin hem de içinde yaşadığı toplumda felsefeyi meşrulaştırma uğraşının bir sonucudur diyebiliriz.

Farabi'nin sisteminin ağırlık noktasını pratik felsefe, pratik felsefeninkini de siyaset oluşturur. Bu nedenle o, İslam felsefesinin siyaset teorisyeni olma unvanını kazanmıştır. Ona göre, felsefedeki bütün kuramsal ve pratik uğraşların nihai hedefi, insanı mutlu kılmaktır. O buna en yüksek mutluluk (*es-saadet el-gusva*) adını verir. Çünkü mutluluk, yaratılışın biricik gayesidir. Ama insan doğal durumunda eksik bir varlıktır.³⁷ Daha doğru bir deyişle her insan, mutluluğa götüren yolu bilmez. Bu yüzden, bu yolu bilenlerin bilmeyenlere önderlik (mürşitlik) yapması gerekir. Genel halk kitlelerinin erdemli ve böylece de mutlu olabilmesi için (felsefi) bilgiye, bu bilginin gerektirdiği davranışları yapmaya, bu davranışları kazanıp ortaya koyabileceği erdemli başkanın yönetimindeki erdemli bir topluma ihtiyacı vardır.

Mutluluk için sırasıyla duysal, tahayyüli (hayal gücüne dayalı) ve en üst seviyede kuramsal bilginin elde edilmesini gerekli gören Farabi, bu tarz zorunlu ve genel bir bilginin ka-

36 Krş. Ö. Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahy-Din İlişkisi: Kindi, Farabi, İbn Sina Örneği*, Ayışığı K., İstanbul 2000, s. 78.

37 Krş. Farabi, *İdeal Devlet [el-Medinetü'l-Fazla]*, çev. A. Arslan, Vadi Y., Ankara 1977, s. 99.

zanılmasını, felsefenin pratik hedefi olarak belirler.³⁸ Genel olarak felsefenin amacı yüce yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir, diyen Farabi, filozofun uğraşlarının nihai hedefini de 'gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemek'³⁹ diye tanımlar. Böyle bir tanım ilk aşamada, sistemin diğer bağlantıları göz önünde bulundurulmadığı takdirde, şaşırtıcı gelebilir. Farabi'nin felsefeyi teolojiye hizmetkâr kıldığı düşünülebilir. Oysa Farabi'nin ontolojisi ile bilgi kuramını bir arada değerlendirip onun felsefeyi mantıktan ilahiyata, doğa bilimlerinden siyasete tüm disiplinleri içerisine alan *bilimlerin bilimi, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatı* diye tanımladığını hatırlarsak, doğal olarak fizik ötesi alanın bilgisinin de asıl amaç olan mutluluğa erişmek için bilinmesi zorunlu bir bilgi olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.⁴⁰ Kaldı ki varlık hiyerarşisi, felsefe başlığı altında toplanan bilimler arasındaki hiyerarşiyi, bu şekilde de felsefenin konularının derecelendirilmesini belirlediğinden bu derecelendirmenin en üstünde yer alan Tanrı, kuramsal felsefenin de ilk ve en önemli konusu olur. Yani Tanrı, Farabi'nin sisteminde bir inanç konusu değil, tersine en yüksek mutluluğun konusu ve topyekûn varlığın kavramsal olarak yapılandırılmasına imkân tanıyan *en son neden*'dir.

Farabi'de felsefe, metafizikten siyasete kadar akla dayalı bir bilgi olma özelliğini taşır ve onun epistemolojisi, ontolojisi üzerine bina edilir. Aklın ontolojik bir yapıya kavuşması, her şeyin ilk sebebi, ilk varlık olan Tanrı'dan hiyerarşik bir düzen içerisinde diğer varlıkların taşması (sudur) sonucudur. Ontoloji alanında realist bir tavır takınan Farabi için, varlıkları

38 Krş. Farabi, *es-Siyaset'ul-Medeniye / Mebadi'ul-Mevcudat* [Siyaset], çev. M. Aydın "vd.", K. Bakanlığı Y., İstanbul 1980, s. 39; Farabi, *İdeal Devlet* s. 90 vd.

39 Farabi, "Risale fi Ma Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allumi'l-Felsefe", *el-Mecmuu*, içinde, aktaran: Ş. Filiz; "Bilgi İnanç Bağlamında Farabi'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumunu Bildirileri*, içinde, (7-8 Ekim 2004 Ankara), Ellis Yayınlar, Ankara 2005, ss. 15-25.

40 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 89.

aynı olmamakla birlikte her kademedeki varlık belli bir gerçekliği yansıtır. Varlığın en son ve başlangıç itibarıyla ilk halkasını Tanrı oluşturur. Varlık, tüm kapsam ve yetkinliği ile birlikte O'nda bulunur. O'nda yokluğun hiçbir izi yoktur. O, her tür eksiklikten uzaktır. O'nun ne benzeri ne de zıddı vardır. O, ilktir. O, hakiki anlamda bilen, irade eden, eyleyen tek varlıktır. O'nun özü ve varlığı birdir. Bu yüzden O hiçbir şekilde tanımlanamaz. O, yokluğu varsayılabilen, 'her zaman ve her koşulda varlığı zorunlu olarak düşünülen', 'en mükemmel varlıktır.'⁴¹ Tanrı dışındaki tüm varlıklar *mümkündür* ve O bu mümkün varlıklara varlığı veren, bizzat zorunlu varlıktır. Özünde adil ve cömert olan Tanrı'nın kendini düşünmesi, O'ndan bir ikinci varlığın taşmasına yol açar. Böylece tanrısal bilginin (öznesi, nesnesi ve de bizzat kendisi olan) özünden, 'Birden bir çıkar.' ilkesi gereği ilk akıl; ilk akıldan ise diğer akıllar ve nihayet 10. akıl ortaya çıkar. Bunun sonucunda ise nefis ve madde sudur eder. Aristoteles'in 'Birden bir çıkar.' ilkesi ve Plotinusçu sudur (*emanation*) kuramına uygun olarak Tanrı'dan taşan ilk varlık, kendi özünü idrak eden *ilk akıldır*. Yukarıdan aşağıya doğru derecelenen bu taşma silsilesinin sonunda bizim dünyamıza, duyulur dünyaya (ay-altı alem) en yakın yerde, Ay-üstü dünyanın (semavi/akledilir alem) en son akıllı olan *faal* (etken) *akıl* yer alır.⁴² Kişilik sahibi olarak düşünmemiz gereken bu akılsal varlıkların (feleklerin) en sonunda yer alan faal akıl, fizik dünya ile fizik-ötesi dünyanın sınırlarını belirleyen ve aynı zamanda bu iki dünyayı birleştiren, fizik-ötesi etkileri fizik dünyaya aktaran bir yapıya sahiptir.⁴³ Faal akıl Farabi'de çift işlevlidir. O bir yandan ay-altı dünyadaki oluşum ve bozuluşun yakın nedeni iken, diğer yandan da ay-altı dünyada akla ve nefise sahip olan

41 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 40.

42 Aristoteles'te 'faal akıl' Tanrı konumundadır. Farabi'de ise o, Tanrı'dan taşan, semavi alemde akıllar silsilesinin en son halkasında yer alan ve yalnızca sınırlı şekilde meydana getirme gücüne sahip olan bir akıldır. Buna karşın Tanrı, şeylere varoluş ve yetkinlik verir, faal akla hareket veren ilk de O'dur.

43 Krş. F. Olguner, *Farabi*, s. 47; ayrıca bk. Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Y., İstanbul 2000, s. 63 vd.

insanın kuramsal bilgileri elde etmesinde işlevseldir. Yani faal aklın hem ontolojik hem de epistemolojik işlevi vardır. Farabi'nin etkin akla, ruh el-kus, ruh el-emin (yani Cebrail) gibi adlar vermesi söz konusu epistemolojik işlevin bir sonucudur. Faal aklın epistemolojik işlevi ona din-felsefe uzlaştırmasında önemli katkılar sağlayacaktır. Faal aklın oluşturduğu akledilir dünyanın (Ay feleği) altında insan ile diğer canlı ve cansız varlıkların sıralandığı duyulur dünya (ay-altı) yer alır. Bu dünya akıl edilir dünyadan farklı olarak her çeşit etkiye açık olan, bozulma, dağılma ve yok olmaların etkin olduğu bir dünyadır. Yine bu dünyada varlıklar, akıl edilir olanın tam tersine, aşağıdan yukarıya doğru hiyerarşik bir düzenle sıralanırlar. Bu sıralanış en alt seviyedeki ilk maddeden dört unsura, madenlere, bitkilere ve oradan da insana doğru bir istikamet izler.⁴⁴

Farabi bilgi sorununu duysal, deneysel, akli ve mistik aşamaları içeren bir süreçte inceler. Ancak bilgi her bir aşamada kendi ontolojik zemini, kapsamı ve amacı açısından bir anlam taşımaktadır. Varlıksal yetkinlik hangi aşamada ise bilgi de o ölçüde bir kesinliğe sahiptir. Duysal dünyaya (ay-altı alem) ait bilgi duyu ve deneyin sunduğu ölçüde bir kesinliğe sahipken, duyular-üstü dünyaya (ay-üstü alem) ait bilgi sürekli artan bir kesinlikle, her şeyin kendinden taşıdığı yetkin, zorunlu varlık olan Tanrı'da en üst kesinlik derecesine erişir.⁴⁵ Dolayısıyla mutluluğa erdştirici bilgi, öncelikle bu ontolojik ve epistemolojik sürecin belirlediği bir olgudur.

İnsan Farabi'de, hem doğa (maddi) hem de bir düşünce varlığıdır. Mutluluğun nesnesi olan insan bir düşünce varlığı

44 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 87 vd.

45 Farabi, Tanrı'nın zorunlu ama tanımlanamaz olduğunu söylüyor (Krş. M. Sait Reçber, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), ss. 21-27, Elis Y., Ankara 2005, ss. 213-229; Y. Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 25 vd.). Farabi'nin felsefi sisteminin temelinde Tanrı'yı koyması ve ondan türeyen ilk şeyin ilk akıl olduğunu söylemesine, dini tümüyle felsefe üzerine oturtmasına karşın, Tanrı'yı "bilinemez" olarak açıklaması bir çelişki gibi görünüyor. Bu sorunu Kant, Tanrı'nın teorik alanda bir bilgi konusu olarak değil, pratik alanda bir postulat olarak kabul ederek aşmaya çalışır.

iken, arzu ve isteklerin nesnesi olan insan doğal, bio-psişik bir varlıktır. Ancak doğa varlığı olarak insanı anlamadan, düşünce varlığı olarak insanı anlamak mümkün değildir. Bu süreçte insan nefisinde (ruh) ilk oluşan güç beslenmedir, bunu sırasıyla duyu, arzu, muhayyile (hayal etme) ve düşünme güçleri izler.⁴⁶ Nefisin bu güçleri, akıl hariç, birbirine oranla yöneten ve yönetilen konumundadırlar. Basit bir cevher olan ve nefisin tüm diğer güçlerine egemen olan akıl, yine tüm diğerlerinden farklı olarak eylemlerini cisimsel organlardan bağımsız bir şekilde gerçekleştirme yeteneğine sahiptir.⁴⁷ Her bir nefis gücü, kendi altındaki sureti (formu) olurken kendi üstünde bulunan gücün maddesi durumundadır. Örneğin muhayyile gücü duyu gücünün formu, aklın ise maddesidir. Ancak akıl başka güçler için madde olmaz. İnsani akıl, nefisin bütün yetilerinin ve bedeninin her tür etkinliğinin son gayesidir.

Genel olarak Farabi'de akıl, birbirleriyle ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik işlevleri yüklenmektedir.⁴⁸ İnsan nefisinin en üstün gücü olan akıl başlangıçta akıl edirlirleri kavrama gücünü barındırdığı için, Farabi onu *bilkuvve*, *maddi* veya *heyulani akıl* diye adlandırır. Aristoteles'in *De Anima*'sına paralel olarak Farabi'de de *bilkuvve* (potansiyel) aklın kendisinde akıl edilirlirlerin kavrandığı *bilfiil akıl* durumuna dönüşmesi için daha üstün bir aklın yardımına ihtiyaç vardır. Yani akıl, *bilkuvve* durumdan *bilfiil* duruma dönüşmesini sağlayacak başka bir *etkene* muhtaçtır. Bu aklın *bilkuvve* akla göre durumu, göze ışığını gönderen güneşin durumu gibidir. Nasıl *bilkuvve* görme gücü ışık sayesinde *bilfiil* görme eylemine dönüşüyorsa, insanın dışında bir ilke olan faal akıl da insanda *bilkuvve* olarak bulunan akli *bilfiil* haline dönüştürür.⁴⁹ İnsan aklıyla kavrayabileceği gerek duysal gerek akıl edilir dünyadaki tüm akılsalları elde ederek aklını en üst seviyeye, kazanılmış (müstefad) akıl seviyesine erdştirir.

46 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 75 vd.

47 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 87.

48 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 115.

49 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 88 vd.

Bilkuvve akıl, *faal akıl* tarafından aydınlatılmakla *bilfil akıl*; bu akıl duyulur ve akıl edilir dünyadaki bilgileri elde etmek suretiyle de *kazanılmış (müstefad) akıl* dönüşür. Bu düzeye erişen insan aklını ve muhayyile yetisini *faal akıl* ikinci bir kez aydınlatır ki Farabi buna *vahiy* diyor. Herkeste ortak olan ilk akılsallardan başlayan *bilimsel (felsefi) etkinlik* 'zorunlu varlığı' veya 'ilk nedeni', ondan ilk taşan (feyz eden) ilk akıl, gök cisimleri gibi akıl edilir (Ay-üstü) dünyanın varlıklarını ve niteliklerini, bunların birbirleriyle ilişkilerini, sonra duyulur (ay-altı) dünyayı ve insanın nasıl meydana çıktığını, bilginin aşamalarını, insan nefisini ve aklını, toplumu, ilk yöneticiyi, her şeyden önemlisi yaratılışın amacının ne olduğunu ve ölümden sonraki yaşamı bilmemizi sağlayarak gerçek mutluluğun kapısını bize aralar. Demek ki yetkinlik bakımından aşkın akıllar silsilesinin en son halkasında bulunan faal akıl, insanın kavramsal aklının en son aşamasını oluşturan kazanılmış akıl ile girdiği ilişkide insanı akılsalları kavrayacak duruma getirir. Bir bakıma faal akıl, maddi olanla aşkın olanı ilişkiye sokarak, insana metafizik deneyimi yaşatır.⁵⁰ Ancak insanın faal akılla ilişkisi mistisizmde olduğu gibi bir tür karışma veya birleşme değil, bir araya gelme veya bir temastır. Bu ilişki sayesinde insan faal akılla bir 'yakınlık' içerisine girer, onunla benzer bir duruma gelir, 'Tanrı'ya benzer' olur.⁵¹ Bu seviyede bir karşılaşma dahi ferdiyeti ortadan kaldırmaz. Gerçekten bu Farabi'de sıkça tartışılan ferdi ruhların ölümsüzlüğü sorunu açısından önemli bir tespittir.

1.3. Toplumun Oluşumu ve İlk Başkan

Felsefe, Farabi'de gelenekselleşmiş olduğu üzere ilkin kuramsal (nazari) ve pratik (ameli) olmak üzere ikiye ayrılır. Kuramsal felsefe, *bilinmesi yapılmasını gerektirmeyen konular*'dan oluşurken pratik felsefe, *bilinmesi yapılmasını gerektiren konular*'dan oluşur.⁵² Pratik felsefe de güzel eylemlerin türetildiği *ahlak* ile toplumsal yaşam için gerekli olan güzel şeyle-

50 Krş. Y. Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 103.

51 Krş. Farabi, *Siyaset*, s. 5 vd.; Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107.

52 Krş. Farabi, *Mille*, § 5 [46].

rin elde edilip korunduğu *siyaset* bilimi olarak iki kategoride ele alınıp incelenir. Ahlak ve siyasetin konusu esas olarak, gerçek mutluluğa götürecekt bireysel ve toplumsal eylemlerdir. Ahlakta bireysellik ön planda iken, siyasette toplum ön plana çıkar. Din içerdiği 'görüşler' itibarıyla kuramsal felsefenin, 'eylemler' (ameller) yönüyle de pratik felsefenin içinde yer alır.⁵³ Farabi'nin sisteminde etkili olan Platon ve Aristoteles'in felsefesi ile İslam inancının ortak yanı, insan anlayışlarının temelinde yatan etik-politik bakış açısıdır.⁵⁴ Bu nedenle İslam toplumunun siyasi, dinî sorunları öncelikle çözümlenmesi gereken bir ödev olarak Farabi'nin karşısında durmaktadır.

Farabi, evrendeki varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı olduğuna, bu yapı ve işleyiş ile toplumdaki yapı ve işleyiş arasında bir ilişki bulunduğuna inanır. Tanrı'nın yarattığı ve düzenlediği evrendeki düzene benzer bir düzen, toplumda da siyaset aracılığıyla tesis edilmelidir. Keza toplum ve evren, insan benzeri doğal bir varlıktır. Farabi ilkin evrendeki varlıkları en tam, en eksik ve bu ikisi arasında olanlar diye üç gruba ayırır.⁵⁵ *Mille*'de Farabi bu ayrımı daha ziyade yönetim açısından; (1) salt yöneten, (2) salt yönetilen ve (3) hem yöneten hem de yönetilen şeklinde dile getirir.⁵⁶ İnsan üzerinden bu benzetmeyi sürdürürsek, o zaman salt yöneten ayrımına kalp, hem yöneten hem de yönetilene karşı beyin, salt yönetilenlere ise kalp ve beyin dışında kalan organlar karşılık gelir.⁵⁷

Farabi'ye göre insanlar bir arada, bir toplumsal yapı içerisinde yaşamak zorundadırlar. İlkin bu insanın doğası gereğidir. İnsanın yemek, içmek, barınmak gibi doğal ihtiyaçlarının bulunması ve bunları tek başına karşılamak için yeterince güçlü olmayışı, doğal bir organizmaya benzeyen insan topluluğunu zorunlu kılar. İnsanlar böylece doğal ihtiyaçlarını

53 Krş. Farabi, *Mille*, § 5 [47].

54 Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi-Farabi Hakkında", *İdeal Devlet*, çev. A. Arslan, Ankara 1997, s. 12.

55 Krş. Farabi, *Mille*, s. 57.

56 Krş. Farabi, *Mille*, § 18 [61] vd.

57 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 79 vd.

daha iyi karşılamak amacıyla bir araya gelerek iş bölümü yaparlar ve uyumlu bir bütün oluştururlar.⁵⁸ Şimdi ihtiyaçlar doğal ve herkeste ortak olan noktaları içerebileceği gibi; kişilere, kişilerin bünye ve yeteneklerine, yetiştirme tarzlarına göre de değişiklik gösterirler. Dolayısıyla farklı amaç ve hedefler peşinde koşan insanlar, farklı toplulukları meydana getirirler. Elbette bu çeşitliliğin doğmasında iklim değişiklikleri ile coğrafi koşulların yanında farklı amaçların ve insanların iradesine bağlı olarak oluşan dil ve kültür gibi faktörlerin de etkisi vardır.⁵⁹ İnsanlar ya 'gerçek' ya da gerçek 'olmayan amaçlar' peşinde koşarlar; doğal eğilimleri ve eğitim düzeyleri gibi nedenlerden ötürü bu amaçlardan birini seçip izlerler. Bazı insanlar doğuştan getirdikleri yeteneklerini geliştirerek, o yönde üstün bir güce erişirler ve kendileri için seçtikleri hedeflere ötekilerden daha kolay ve başarılı bir şekilde erişirler. Aynı amaca yönelen ve üstün yetenekli kişi veya kişilerin çevresinde örgütlenen insanlar, bir toplum veya devleti meydana getirirler.⁶⁰ Bu kişilerin belirlediği amacın niteliğine göre de devlet veya toplumun karakteri ortaya çıkar.

Topluluk niteliğine sahip birimler ilkin 'aşiret', 'şehir' ve 'ümme't diye ayrılır. Sonra ahlaki açıdan tekrar 'erdemli' ve 'erdemli'siz' olarak iki ana kategoriye bölünür.⁶¹ Yetkin veya erdemli topluluk da kendi içinde *küçük*, *orta* ve *büyük* diye üç sınıfta ele alınıp incelenir. Eksik topluluklar *köy*, *mahalle*, *sokak* ve *ev toplulukları*dır. Bunlar için bir başkanlık, mille (din) veya siyasi bir örgütlenme söz konusu değildir. Yetkin toplulukların en küçüğü, herhangi bir orta topluluğun milletin oturduğu topraklar üzerinde, bir tek şehir halkından meydana gelmiş topluluklar iken, orta topluluklar milletin bir bölümünü oluşturan, yaşamaya elverişli bir coğrafyada bir araya gelmiş topluluklardır. Büyük toplum, tüm insanlığı oluşturan uluslar (ümme'tler) topluluğudur. İçinde erdemin gerçekleşeceği en küçük topluluğu niteleyen ve aynı zaman-

58 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 100; Farabi, *Siyaset*, s. 36.

59 Krş. Farabi, *Siyaset*, s. 36.

60 Krş. F. Olguner, *Farabi*, s. 63.

61 Krş. *Mille*, § 1 [43] vd.

da her bir yetkin topluluk için model özelliği taşıyan topluluğa *medine* (şehir)⁶² denir. Yukarıda da belirtildiği gibi insan yaratılış amacı olan mutluluğa erişmesi için bir topluluk içerisinde bulunmalıdır. Ancak bireyin erdemli olabilmesi için yalnızca erdemli bir toplum içinde yaşaması yeterli değildir. Bunun için, bilgi ve erdem alanında gerek doğal gerekse iradi etkinliği gereği önder konumunda olan kişi veya kişilerden eğitim alması, bilgi ve erdeme eriştirici yollardan geçmesi gerekir.⁶³

Platon ve Aristoteles gibi aristokrat bir anlayışa sahip olan Farabi, toplumu *seçkinler (havas)* ve *seçkin olmayanlar* diye iki sınıfa ayırır. Seçkinler de doğrudan mutluluğa varıran bilgiye sahip olanlar (*hükema, felsefe*) ve dolaylı olarak mutluluğa varıran bilgiye sahip olanlar (*âlim, ulema*) olmak üzere iki kategoride ele alınıp incelenir. Öte yandan mutluluğun peşinden koşan insanların çoğu, onu *tasavvur* ederek değil, ancak *hayal* ederek amaç edinirler. Buna göre, 'mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler *bilge* kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, *inanan (mu'min)* kişilerdir.'⁶⁴

Toplum temelinde mutluluğun ne olduğunu belirlemek, bunun için gerçek mutluluğu sahte mutluluktan ayırt edici ilkeleri ortaya koymak ve nihayet gerçek mutluluğa götüren eylem ve davranışların toplumda kökleşmesi ve bozulmadan devam etmesini sağlamak, *siyaset (politika)* biliminin asli görevidir.⁶⁵ Farabi mutluluğun tek başına kazanılabileceğine inanmaz. Ancak siyaset aracılığıyla iyi ile kötü, güzel ile çirkin, erdemli ile erdemsiz birbirinden ayırt edilerek pratiğe yarılanabilir. Bütün bunların işlerlik kazanması, siyasi bir teşkilatlanmayı ve bunu gerçekleştirecek bir yönetim veya başkanı zorunlu kılar.

62 "Medine" kavramı hakkında geniş bilgi için bk. B. Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s. 22 vd.; Farabi, *İdeal Devlet*, s. 100.

63 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 22; *Siyaset*, s. 79.

64 Farabi, *Siyaset*, s. 51.

65 Krş. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 63.

Yaratılışın amacı olan en yüksek mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan *ilk başkan*dır. O, toplumda iş bölümü yaparak düzeni korur ve sürdürür. Bunu da yasalar oluşturmak ve gerekli kuralları koymakla yapar.

İlk başkanlık; şehirde veya millette, daha önce onlarda bulunmadığı halde, erdemli meleke ve davranışları ilk olarak yerleştiren ve buna ilaveten onları cahil davranışlardan erdemli davranışlara ileten başkanlıktır. İşte ilk başkan, bu başkanlığı yerine getiren kişidir.⁶⁶

Nasıl Tanrı evreni ilk akıl aracılığıyla yönetiyorsa, şehri de ilk başkan (aracılığıyla) yönetir. İlk yönetici ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayan 'faal akıl'dır.⁶⁷ Ancak insan söz konusu olduğunda iradi eylem ön plana çıkar; yani faal aklın aydınlatması, aklını bilkuvveden bilfiil hale getirme başarısını gösteren insan için söz konusudur. İşte bu görevi üstlenen kişiyi *ilk başkan* olarak adlandırır Farabî.

İlk başkan toplumu inşa edecek bilgileri faal akıldan ya doğrudan doğruya *vahiy* şeklinde ya da dolaylı olarak, kendisine söz konusu görüş ve eylemleri takdir etme *gücü* olarak alır. Bu güç sayesinde o, kendileri ile erdemli görüşleri ve eylemleri takdir edeceği koşulları ortaya koyar.⁶⁸ Böylece karşımıza iki farklı ilk başkan tipolojisi çıkar:

Birincisi, geleneksel dinlerdeki *peygamber* örneğine paralel olan ve faal aklın (yetkinliğin en son aşamasında bulunan) tahayyül yetisine peygamberlik için gerekli olan malzemeyi doğrudan vermesiyle elde edilen başkanlık. Buna biz *salt peygamber* veya *aktarıcı başkanlık* da diyebiliriz.

İkincisi ise faal aklın ilk yöneticiye her tür dinî ve toplumsal belirlemelerde bulunma imkanı tanıyacak *gücü* vermesiyle oluşan başkanlıktır. Bu ikinci tür *filozof-peygamber* özelliklerini taşıyan ve *entelektüel* diye adlandırabileceğimiz

66 Farabî, *Mille*, § 14-B [56].

67 "Faal akıl", Farabî'de bazen dinlerin vahiy meleği Cebraîl ile aynı anlamda kullanılır. "Faal-akla er-Ruh el-emîn, er-Ruh el-kuds ya da bunlara benzer adlar verilmek gerekir" (bk. Farabî, *Siyaset*, s. 3.).

68 Krş. Farabî, *Mille*, § 1 [44].

başkan veya başkanlık, din ile ilgili her tür yasayı oluşturma ve değiştirme yetkisine sahiptir. O, aynı zamanda en üst seviyede bir hayal gücüne de sahiptir, aksi takdirde akıl edilirleri toplumun anlayacağı kural ve eylemlere dönüştürme gücünden mahrum olur.

Her iki başkanın faal akılla bir ilişkisi ve her ikisi için de *vahyi* bir inayet söz konusu olsa da ikinci tür başkanda vahiy, aşağıda da görülebileceği gibi geleneksel anlamda bir içeriğe değil; felsefi veya entelektüel bir içeriğe sahiptir. Farabi'nin birinci türden vahye dayalı geleneksel başkanlığı dile getirirken şüphesiz göz önünde bulundurduğu içinde yaşadığı toplum ve vahyi dinlerdir. Bu şekilde o, bir yandan geleneksel dinlerdeki vahiy olgusuna rasyonel bir açıklama getirirken, diğer yandan da felsefeye sağlam bir zemin kazandırma arzusundadır. Hatta o, bu birinci tür peygamber-başkanlar içerisinde de bir ayrıma giderek İbrahim, Musa ve Muhammed gibi kurucu peygamberlerle (resul), bunların takipçisi olan peygamberler (nebi) arasında bir ayrım yapar. O zaman, kurucu peygamberler hem yüksek bir tahayyül gücüne hem de faal akıldan düşünülürleri olduğu gibi alabilecek kazanılmış akıl seviyesine erişen ilk başkanlardır. Bu haliyle onlarla gerçek filozoflar arasında bir fark yoktur; her ne kadar bu durum Farabi'nin eserlerinde net bir şekilde belirtilmiyorsa da. Bütün bu açıklananlardan hareketle Farabi'nin ideal ilk başkanının, yukarıda ikinci türden başkan diye adlandırdığımız kazanılmış akıl seviyesine erişip faal akılla ilişkiye giren ve bu sayede siyasi ve dini konularda gerekli yasa koyucu güce sahip olan gerçek filozof ve kurucu peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespit, Farabi'nin hayal gücünü akla, dini siyasete ve oradan da felsefeye bağlamasının da doğal bir sonucudur.

Gerçek anlamdaki ilk başkan, ilk düşünülürleri tasarımsal olarak kavramada ne ölçüde yetkinse, onları toplumu oluşturan sıradan insanların anlayacağı kalıplara dönüştürmede de o ölçüde başarılıdır. Onun faal akıl vasıtasıyla aldığı bu entelektüel vahiy, yukarıda da belirtildiği gibi bilge, adil ve cömert Tanrı'nın bir *inayeti*'dir. Buradaki vahyi inayet, Tanrı'nın mut-

luluğa eriştirici erdemli toplumun oluşmasına yönelik zorunlu katkısı anlamında postulatımsı bir kabuldür. Önemli olan nokta, aktancı ve öncekilerin yolunu takip eden peygamberin salt hayal gücüne dayalı belirlemelerinin (duyusal verileri bireysel deneyime bağlı olarak ortaya koyduğundan) öznel, toplumsal koşullara bağlı ve göreceli olmasına karşın (aynı şey belli bir dinin yorumcuları durumundaki kelim ve fıkıhçılar için de söz konusudur); güç veya akla bağlı belirlemelerde bulunan filozof-peygamberlerin evrensel ve genel geçer olmasıdır. Bu nedenle, yalnızca hayal gücüne bağlı olarak faal akıldan hakikatleri duyusal semboller ve örnekler üzerinden alıp halka aktaran geleneksel peygamber ile kazanılmış aklı aracılığıyla faal akıl tarafından aydınlanan ve böylece toplumsal yapıyı düzenleyici yasaları oluşturma ve değiştirme gücüne sahip olan filozof veya kurucu peygamber arasında bir derece farkı vardır.

Hayatın sınırlı olması ve çeşitli nedenlerden ötürü, ilk başkan bütün görüş ve eylemler'i belirleyemeden ölebilir. Bu durumda iki seçenek ortaya çıkar: 1) İlk başkanın yerine kendisi gibi kanun gücüne sahip bir ilk başkanın geçmesi, 2) ilk başkan gibi biri bulunamadığı takdirde, ilk başkanı izleyecek birinin onun yerine geçmesi. Bu ikinci türden 'yönetime başkanlık eden kişiye, yasaya bağlı başkan, yasaya bağlı sultan (*melikū's-sünne*); bu yönetime de yasaya bağlı yönetim (*er-rī'a-setū's-sürniyye*) denir.⁶⁹ Olağan koşullarda başkanlık yapacak kişi, gelenek ve kurallara bağlı, kanunları uygulamakla ve düzeni devam ettirmekle yükümlü bir başkandır. Farabi, *Devle'te* bu görüşüne açıklık getirir. On iki veya altı özellik⁷⁰ yüklediği ideal başkanın olmaması durumunda, 'daha önce bu şehirde birbirini aralıksız takip eden bu türden bir yöneticiler kuşağı mevcut olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve adetler benimsenir, muhafaza edilirler.'⁷¹ Bu noktada düşünürümüz bir adım daha ileri giderek, uzmanlaşmış bir yönetim kadrosu veya yöneticiler konseyin-

69 Farabi, *Mille*, s. 14-B [56].

70 Farabi'nin ilk yöneticide aradığı on iki veya en azından altı özellik konusunda bk. B. Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s. 122 vd.

71 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 109.

den söz eder. Yönetim için gerekli koşul ve yeteneklerden 'felsefe birinde, ikinci özellik ikinci bir insanda, üçüncü özellik üçüncü bir insanda, dördüncü özellik dördüncü bir insanda, beşinci özellik beşinci bir insanda, altıncı özellik altıncı bir insanda olmak üzere farklı insanlar arasında dağılmış ve bütün bu insanlar birbirleriyle anlaşmış olurlarsa, onların hepsi birlikte en üstün yöneticiler olacaklardır.'⁷²

İlk başkan yasa ve kuralları bizzat kendisi oluştururken, onun koyduğu kurallar ile yöneten başkan veya başkanlar, yasaların uygulanmasında bazı yöntem ve araçlara ihtiyaç duyarlar. Aşağıda din konusunda ayrıntılı olarak görüleceği gibi bunlar *kelam*, *fıkıh*, *diyalektik* gibi yöntem ve disiplinlerdir. Ama önce hem ilk başkan hem de onu takip eden başkanlar için siyasal kanunları belirleme ve uygulamada gerekli olan bir *güç* veya *yöntem* diye adlandırabileceğimiz *taakkul* yetisinden söz edelim.

En genel anlamıyla Farabi *akıl* derken kuramsal aklın tümel, değişmez, zorunlu bilgi elde etme yetisini; *taakkul* (*pratik bilgelik*)⁷³ derken de pratik aklın uygulamada yol gösterici bilgi yetisini anlar. Pratik akıl, *biri mesleki*, diğeri *düşünsel* (*fikri*) olmak üzere iki kısma ayrılır. *Mesleki pratik akıl* ilk başkanlık dâhil insana toplumda her türlü mesleği kazandırıcı güç olurken; *düşünsel pratik akıl* toplumsal yaşamda ortaya çıkacak yeni durumlar karşısında, insanın mutluluğa vardırان koşulları doğru şekilde türetmesine, çıkarsamasına (*istinbat*) imkân tanır.⁷⁴ Böylece düşünsel pratik aklın en önemli işlevi, çıkarsama ve ayırt etme (*temyiz*)dir. Bu haliyle düşünsel pratik akıl, mesleki akıl ile kuramsal akıl arasında bir konuma sahiptir; ama her ikisi birlikte işlev görürler.

Ancak akılsal olan bir hakikatin kavranması, onun davranış olarak ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla,

72 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 110.

73 Krş. *Mille* § 18 [60]: "Pratik bilgelik" kavramı için bk. Y. Aydın, "Farabi'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Ellis Y., Ankara 2005, s. 44.

74 Krş. Farabi, *Mille* § 18 [60].

kuramsal akılla hayatın amacı olan mutluluğun bilgisine erişildikten sonra, pratik akılla bu mutluluğu bize kazandıran davranışların ne türden davranışlar olduğunu belirlemek, mesleki akılla da belirlenen bu davranışların nasıl gerçekleştirileceğini tayin etmek gerekir. Elbette bu sonuncunun, içinde yaşanılan şehir, zaman ve koşullarla yakından ilişkisi vardır. Bu anlamda *pratik bilgelik*, mesleki ve düşünsel pratik aklın insanı mutluluğa erdirmek için belli bir toplumda zaman ve koşullara bağlı olarak eylemleri belirleme yetisidir. Bir başka ifadeyle o, siyaset sanatının gerektirdiği eylemlerin şehirde, toplumda 'uzun süre yinelenmesi sonucu tecrübeden elde edilen bir yetidir.'⁷⁵

Her meslek gibi *ilk yöneticilik* veya *ilk başkanlık* mesleği de iki temel yetiyi içerir. Bunlardan ilki, yönetme mesleğinin bölümleriyle ilgili tümel şeyleri bilme yetisi; ikincisi ise uygulama ve tecrübeden kaynaklanan yetidir.⁷⁶ Dolayısıyla yönetici; siyasal etkinlik için tümel bilgi ve becerinin yanında, siyasi eylemlerin nicelik, nitelik, zaman vb. koşullarını belirlemeye yarayacak tecrübe ve uygulamaya da ihtiyaç duyar. Çünkü yönetim sanatının kişiden kişiye, toplumdan topluma bağlı olarak farklı zaman ve durumlara göre değişen koşulları vardır. Pratik bilgelik tam da bu aşamada devreye girer. Ancak, tekrar vurgulamakta fayda var, bu yeti siyasete dair genel ilke ve kuralların bilinmesiyle değil, uzun süre uygulanmasıyla kazanılır. Kısaca, insanların zorunlu olarak bir araya gelmesiyle oluşan toplumun ana gayesi, insanları hakiki mutluluğa erdirmektir. Böyle bir mutluluk için her şeyden önce kozmik anlamda evrenle uyum içinde hareket etmek gerekir. Pratikte ise ilkin yöneticilik yeteneğine sahip insanın kuramsal akıyla mutluluğa vardırıan genel zorunlu bilgiyi ortaya koyması, sonra pratik akıyla bu amaca yönelik en doğru ve faydalı eylemleri belirlemesi ve buna uygun mesleği seçerek uygulamada da gerekli bilgi ve tecrübeye sahip olması gerekir.

75 Farabi, *Mille*, § 18 [60].

76 Farabi, *Mille*, § 14-C [57].

1.4. Sosyal Düzen Olarak Din (Mille)

'Din (el-mille), [...] ilk başkanın toplum için tasarladığı görüşler ve eylemlerdir.'⁷⁷ Bu tanım, dinle siyaset ve dinle toplum arasında köklü bir bağ kurması bakımından yaşamsaldır. Onun dine dair ana eserinin bu ilk cümlesi, içerik ve ifade tarzı açısından tümüyle yeni, tümüyle rasyonel, tümüyle cescurcadır.⁷⁸ Farabi, aynı eserinde günümüzde de sıkça birbirinin yerine kullanılan *din*, *şariat* ve *mille* sözcüklerinin eş anlamlı sözcükler olduğunu söyleyerek *milleden* genel olarak dinden ne anlamamız gerektiğini kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde ortaya koyar. Onun zihninde toplum kurucu ilk başkanla peygamber aynı kişi olduğundan, dinin siyasal ve toplumsal yorumunu öncelemesine şaşırmmak gerekir. Ancak Farabi'nin toplumdaki insanları epistemik düzeyde, seçkin (havas) ve halk (avamm) olarak ayırdığı, bir diğer deyişle mutluluğun nasıl elde edileceğini bilenlerle bilmeyenler, bir mürşide gereksinimi olanlarla olmayanları farklı kefeye koyduğu dikkate alınırsa din daha çok hangisine özgü olmaktadır? Bu soru yaşamsaldır; çünkü bu bizi Farabi'deki din-felsefe ilişkisine götürmektedir. O şöyle der:

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan bilim, *felsefedir*. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorlarsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi *din* diye adlandırmaktaydılar. [...] Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler.⁷⁹

77 Farabi, *Mille*, § 1 [43].

78 Farabi'nin dini bu ölçüde radikal, bu ölçüde rasyonel ve insan merkezli tanımlamasına kendinden sekiz asır sonra gelen Kant bile cesaret edemeyecektir. Krş. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RGV](1793) [*Salt Akılın Sınırları Dahilinde Din*], ed. W. Weischedel, Darmstadt, 1983, A 216, 217.

79 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90 d.

Buradan çıkan sonuç şudur: Farabi, dini epistemik olarak hayal gücüyle ilişkilendirip, hakikati simge ve sembollerle aktardığını söylemek suretiyle, halkın bilinç düzeyiyle dinin söylemi arasında bir bağ kurar. Hatta Farabi daha ileriye gider, halkın öğreticisi olarak gördüğü din kurucusu peygamberin kullandığı simgelerle seslendiği toplumun kültürü arasında bağıntı olduğunu söyler. Peygamber adeta içine doğduğu toplumun simgelerini, misallerini, darbı mesellerini kullanarak onlara mutluluk yolunu öğretir. Felsefe ise, dinin simgeselliğine karşı hakikati epistemik düzeyde, akılsal olarak ortaya koyar. Bu açıdan felsefenin söylem biçimi seçkinlere, filozoflara, epistemik yeterliliği yetkin olanlara özgüdür.

Farabın'nin söylemindeki *tasavvuru*, genelde metafizik, ontolojik, siyasi ve ahlaki ilkelerin gerçekte var oldukları şekilde öylece insan zihninde bulunması, *tahayyülü*; bu gibi ilkelerin hayallerinin, benzerlerinin ve taklidi olan şeylerin insan zihninde canlandırılması olarak anlarsak, felsefe ile dinin mahiyeti arasındaki fark daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Söz konusu ilke ve konular, belirli olup değişmezken onların örnek ve taklitleri çeşitli ve farklı seviyelerde olabilir. Öte yandan, insan aklının edilgen veya potansiyel akıl seviyesinden kazanılmış akıl seviyesine çıkması için faal aklın yardımına, yani bu aklın insan aklını aydınlatmasına ihtiyaç duyulur.⁸⁰ İnsan faal akılla hem akılsal yönüyle hem de tahayyül yetisi aracılığıyla ilişki kurabilir. Birinci yol özlerin, gerçekliğin 'nasılsa öyle' kavranmasını (felsefe), ikinci yol gerçekliğin duyuşsal 'semboller ve misaller'⁸¹ yoluyla tahayyül edilmesini içerir (*din/mille*).⁸²

80 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 95.

81 Araştırmamızın ana sorununu oluşturmadığından burada Farabi'de sembol kavramı üzerine gitmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki Farabi'de sembol esas olarak rasyonel bilginin din alanında ifade edilmiş tarzıdır. Felsefi düşünce hem zaman hem de bilginin kesinliği açısından dinden önce geldiğinden dini sembollerin arkasında yatan anlam, temel dini sembol olan Tanrı hariç, tümüyle anlaşılabilir ve açıklanabilir yapıdadır. Dinde sembolizmin yapısı ve anlamı için bk. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Y.. Ankara 2004.

82 Krş. Farabi, *Siyaset*, s. 50.

İnsanların çoğunluğu veya toplum, gerçeği olduğu gibi kavrama kapasite ve imkânına sahip olmadığına göre, onlara bunu kavratacak ve uygun bir toplumsal düzenin gerçekleşmesine kılavuzluk edecek bir filozof veya peygambere ihtiyaç duyulur. Farabi'nin deyimiyle, faal akıl 'vahiy' kimin münfail (edilgin) aklına veriyorsa o kişi filozof; kimin tahayyül (hayal etme) gücüne veriyorsa o kişi peygamber olur. Farabi, böylesi bir görevi üstlenecek olan kişiyi hem *filozof* hem de *peygamber* özelliklerine sahip biri anlamında, ilk *yönetici* veya ilk *başkan* (*er-reisü'l-evvel*) diye adlandırır.⁸³ Farabi'nin burada filozof ile peygamberi aynı kategoride değerlendirmesi, önceden de vurgulandığı gibi bir yönüyle onun bilgi anlayışının; diğer yönüyle de felsefe veya filozofa sağlam bir zemin bulma uğraşısının bir sonucu olsa gerekir.

Farabi yorumlarında ilk başkanın genellikle peygamber veya kurucu başkan olarak aktarılmasında kelam ve fıkah geleneğinin, daha doğru bir ifadeyle, dinî bir okumanın etkisi vardır. Dolayısıyla Farabi'nin özellikle bilge (taakkul sahibi) başkan diye tasvir ettiği yöneticinin, günümüzün devlet başkanları veya başbakanlarını da içeren bir nitelikte olduğunu kabul etmemiz gerekir. Erdemli pratik bilge olan bir başkanın her dönemde, kelami anlamda olmasa da felsefi anlamda Tanrı'yla ilişkiye girmesi yani faal akıl aracılığıyla edilgin aklına vahiy edilmesinin mümkün, hatta erdemli bir toplum için zorunlu olduğunu görüyoruz. Ancak bu, o yöneticinin dinî bağlamda kitabi bir *vahye* sahip olduğu anlamına gelmez. Bu, belki de tanrısal bir sezgi yeteneğidir.

Filozofumuz vahiy olgusunu (genel yöntemine uygun olarak) iki farklı boyutta ele alır: Bunlardan ilki esotorik veya kavramsal felsefi boyut, ikincisi ise eksotorik veya popüler felsefi (dinî) boyuttur. Böylece Farabi'nin sisteminde vahiy yalnızca dinî hakikatin değil, aynı zamanda ve öncelikli olarak felsefi hakikatin de kaynağı durumundadır. Daha doğru bir deyişle, dinî ve felsefi hakikat aynı temele dayanır; sadece sözel formları farklıdır. Buna uygun olarak vahiy kavramı

83 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 104 vd.; Farabi, *Siyaset*, s. 44 vd.

Farabi'de iki farklı anlamda kullanılmaktadır. *Birinci* anlamda o, Tanrı tarafından peygamberlere aktarılan dinî simgesel içerikli dogmaya karşılık gelir. Bu bağlamda vahiy 'muhayyile (hayal etme) gücünün' bir işlevidir. Muhayyile gücü, önceden de belirtildiği gibi duyu gücü ile düşünce gücü arasında yer alır ve saklama, birleştirme ve ayrıştırma görevlerinin dışında; taklit, temsil, imajinasyon veya sembolleştirme işlevleri görür. Muhayyile gücü, faal aklın bazen kuramsal akla aktardığı düşünülürleri, bazen de pratik akla aktardıklarını veya doğrudan pratik akıl tarafından oluşturulan duyulur tikelleri, kendisinin oluşturduğu duyularla taklit ve temsil etme yeteneğine sahiptir. Hayal gücü, tikelleri bazen olduğu gibi hayal ederek bazen de öteki duyularla taklit ederek alır. Muhayyilenin bu işleyişi genelde uyku halinde gerçek rüyalarda ortaya çıkar ve bazen geçmiş bazen de geleceğe dair simgesel hakikatleri ortaya koyar.⁸⁴ Muhayyile gücü en üst düzeyde olan kişi, dinlerin adlandırdığı anlamda peygamberdir ve onun faal aklın aracılığıyla tanrısal hakikatleri halka en iyi anlayacağı semboller yoluyla aktarma olgusu, vahiydir. *İkinci* ve özel anlamında vahiy Farabi'de felsefî, entelektüel bir boyuta sahiptir. Bu haliyle vahiy, seçkin insanın ya da filozofun edinme sürecinde bilkuvve aklını iradi eylemleri neticesinde faal aklın yardım ve aydınlatmasıyla bilfiil akla; bu aklını da ilk akılsallardan hareketle kuramsal bilgileri edinmekle (ilk neden olan Tanrı'yı, evreni, toplumu, ilk yöneticiyi, ölümü, ölümden sonraki yaşamı, vb.) kazanılmış akla dönüştürmesiyle, faal akıl tarafından ikinci kez aydınlatılmasıdır.

Gerek geleneksel gerekse entelektüel anlamda peygamberlik, aynı zamanda metafiziksel boyutu olan, yani faal aklın etkisine açık olan hayal gücünün en yüksek düzeyinde gerçekleşen sembolleştirici bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Farabi'nin deyişiyle hayal gücü 'faal akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder'⁸⁵ Aslında peygamberliğin kendisine

84 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 96.

85 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 96.

özgü yönü, kuramsal ve pratik akla ait düşünülürleri hayal gücünde canlandırma etkinliğinde yatıyor. Sıradan insanlar için kuramsal aklın konusunu oluşturan şeyleri olduğu gibi kavrama mümkün olmadığından, bunların hayal gücü aracılığıyla duyuşsal bir formata dönüştürülmesi zorunludur. Demek ki vahiy olayı özünde faal akılla girilen ilişkide gerek kuramsal gerekse pratik akla akan düşünülürlerle ilgili hakikatlerin en yüksek seviyede hayal gücü sahibi peygamber tarafından sıradan halka, en iyi şekilde anladıkları duyuşsal kalıplar içerisinde sunulmasıdır. Ancak seçkin bir anlayışa sahip olan Farabî'ye göre herkes vahye muhatap olamaz. Onu alacak insanların, hem yaratılışları gereği ilk düşünülürleri almaya yatkın bir doğada olması, hem de bu sağlıklı doğal yatkınlıklarını iradi olarak eğitmeleri gerekmektedir.⁸⁶

İlk başkanın mutlak hakikati ve ondan çıkarsadığı pratik ilkeleri, farklı kişi ve toplumlara aktarmasının iki yolu vardır: 'öğretim ve eğitim'.⁸⁷ Öğretim, milletlerde ve şehirlerde teorik erdemlerin ortaya çıkarılmasını ve devamını sağlamaya yöneliktir ve muhatabı da bilginler, hükümdarlar ve imamlardır. Bu seçkin kişilerin dışında kalan sıradan insanlara gerçeği ve gerçeğe uygun bir yaşam tarzını sunmanın yolu eğittir.⁸⁸ Eğitmek, 'milletlerde ahlaki erdemleri ve ameli sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretim sadece söz ile olur. Eğitime, milletleri ve şehir insanlarını ameli melekelerinin sonuçları olan fiilleri, onlarda bu fiilleri yapma yönünde bir azim yaratmak suretiyle yapmaya alıştırmakla olur'.⁸⁹ Bu azim veya güdülenmeyi oluşturmanın yolu gerçekleri halkın hayal gücünde en iyi bildikleri şeylerden hareketle canlandırmaktan geçer.

Eğitim ve öğretimin iki temel aşaması vardır: ilki *kavratmak*, ikincisi *tasdik* ettirmek. Bunlar da tekrar kendi içerisinde

86 Krş. Farabî, *Siyaset*, s. 42.

87 Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 79.

88 Felsefenin özel ve genel olmak üzere iki tür eğitiminin olduğunu söyleyen Farabî, felsefenin özel eğitiminin kesin (burhani-apodeiktik) kanıtlara dayalı olarak, genel eğitiminin ise diyalektik, hitabet veya şiir gibi kesin kanıtlara dayalı olmayan tekniklerle yapılacağını söylüyor.

89 Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 79.

de iki sınıfa ayrılırlar. Kavrama, ya doğrudan bir şeyin kendisi ya da o şeyin örneği hayal ettirilerek yapılır. Tasdik de ya kesin kanıtlarla ya da ikna yoluyla gerçekleştirilir. Buna göre *din (mille)* şeylerin örneklerinin ikna ile tasdik edilmesi olurken, *felsefe* şeylerin kendisinin kesin bilgi ile tasdik edilmesidir. Ama sonuç itibarıyla din, felsefede ortaya konulan salt gerçeklik veya kesin bilginin örnekler üzerinden ikna ettirilmesiyle oluşan alandır. Diğer bir deyişle din, felsefenin sıradan insanların anlayabileceği bir kalıp içerisinde halka sunulmasıdır ki Farabi bazen buna *yaygın felsefe* de diyor.⁹⁰

Bu açıklamalardan sonra yeniden *millenin* tanımına dönersek, yukarıda kısaltarak verdiğimiz Farabi'nin din ile ilgili ana eserinin ilk cümlesini şimdi bütün olarak aktarabiliriz:

Din (el-mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın (er-reisü'l evvel) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.⁹¹

İlk yönetici veya filozofun asli görevi, hakikatler hakkındaki teorik bilgiyi ve pratik felsefenin temel ilkelerini öğretim ve eğitim yoluyla toplumun geri kalan bireylerine aktarmaktır. Bu bağlamda toplumda *siyasal bir düzen* şekline dönüşen ve bazen *din*, bazen *şariat* veya *sünnet* adlarıyla, insanları yaratılış amaçları olan mutluluğa erdirmeye çalışan felsefi *görüş ve eylemlere*, *mille* diyor Farabi. Böylece esas olarak *mille*, felsefe tarafından ortaya konulan mutlak hakikat veya kesin bilginin diyalektik, hitabet ve şiir gibi yöntemler aracılığıyla 'sembolik' bir tarzda topluma aktarılması ve benimsetilmesidir.⁹²

90 Krş. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90.

91 *Mille*, s.1 [43].

92 *Mille* teorik ve pratik yönleriyle felsefeye tabi olduğuna ve felsefe gerek mantıksal gerek zamansal olarak milleden önce geldiğine göre, felsefenin olmadığı veya kesin (apodeiktik) bir felsefe aşamasına erişilmediği (ki bu Farabi'ye göre Platon ve Aristoteles'ten sonra mümkün olmuştur) dönemlerde dinî görüş ve eylemler nasıl belirlenmekteydi? Akla ilk gelen cevap, bu belirlemenin kurucu peygamberler ya da bilge yönetici ve kanun koyucular sayesinde olabileceğidir. O zaman Farabi'nin vurgusu, en azından felsefenin olgunlaşmasından sonra (ki buna günümüzde ilgili

Milledeki 'görüşler (ârâ)', ya kuramsal ya da pratik konulara ilişkindir. Kuramsal olanlar, Tanrı'nın nitelikleri, akılsal varlıklar ve bunların birbirlerine karşı konumları ve ilişkileri, evrenin oluşumu, evrendeki varlıklar arasındaki hiyerarşik düzen, evrenin akılsal yapısı ve insan aklının diğer akılsal-larla ilişkisi, akıl-vahiy ilişkisi, ölüm ve sonrası gibi konuları kapsarken pratik olanlar; erdemli başkanlık, erdemli ve erdemsiz toplum şekilleri ile toplumsal yaşamın çeşitli yönlerini içerir. Felsefe ile erdemli dinin konularının ortak olması, her ikisinde ortak olan bu görüşler yüzündendir. Dolayısıyla böylesi bir dinin felsefeye dayanması ve kanıtlarını felsefeden alması mümkün, hatta zorunludur. Keza dinî bilgiler, doğruluk ve meşruluğunu vahiy veya gelenekten değil, felsefeden aldıkları için rasyonel ve açıklanabilir bir yapıya sahiptirler. Ancak Farabi, bazı dinlerin gerçeği doğrudan dile getiren ifadelerinin de olabileceğini söyler. Buna göre bir din içerisinde hakikatin dolaylı sembolik anlatımı olabileceği gibi doğrudan anlatımı da bulunabilir. Ancak her din bu tarz kesin ifadeleri içermez.

Milledeki 'belirlenmiş görüşler ya gerçektir ya da gerçeğin örneğidir.'⁹³ Görüşlerin gerçekliğinin dayanağı ise insandır. Çünkü gerçek, 'insanı ya özündeki ilk bilgi (ilm-i evvel) (vasıtasız bilgi) ile ya da kesin kanıt (burhan) yoluyla kesin bilgiye ulaştıran şeydir.'⁹⁴ O halde ne gerçek ne de gerçeğin örneği olan ve dolayısıyla aklın ilkeleriyle temellendirilemeyen dinler *sapıktır*, erdemsizdir. Öte yandan *gerçeğin örneği* olan mille, bazen bizzat gerçek gibi algılanabilir, yani gerçeğin kendisiyle millenin örnekleri arasında bir gerginlik yaşanabilir; din ile felsefe arasında milleye bağlı olarak birtakım sorunlar ortaya çıkabilir. Eğer bir mille, kendi koşullarına göre oluşturulmuş olan toplum yapısı dikkate alınmadan, hangi felsefeye bağlı olduğu bilinmeden başka bir topluma aktarılıyor, peşinden

tüm disiplinleri de katabiliriz), artık milleye ilişkin her tür düzenlemenin ancak felsefeye bağlı olarak yapılması gerektiği anlamına gelir. Krş. İlhan Kutluer, "Farabi'nin Felsefesinde Sosyopolitik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), ss. 283-295, Elis Y., Ankara 2005, s. 292.

93 Farabi, *Mille*, s. 4 [46].

94 Farabi, *Mille*, s.4 [46].

de millenin aslı olan felsefe aktarılıyorsa bu durumda mille ile felsefe arasında çatışma doğar.

Mille genelde toplumun ilk başkanları tarafından oluşturulur ve bu süreçte de halkın kapasitesi ile içinde bulunulan tarihi ve toplumsal koşullar dikkate alınır. Farklı zaman ve coğrafyalarda yaşayan erdemli ilk yöneticiler, aynı koşullar altında aynı kural ve uygulamalara yer verebilirler, çünkü onlar neticede aynı akıl (faal akıl) tarafından aydınlatılırlar.⁹⁵ Bu aynı zamanda, benzer durum ve koşullara sahip yöneticilerin birbirlerinin koymuş oldukları yasa ve kurallarda değişiklik yapabilecekleri anlamına gelir.

Filozof mantığa, kesin bilgi yöntemine dayalı olarak elde ettiği bilgileri, topluma aktarırken yine mantık, diyalektik, hitabet ve şiiri kullanır. Kuramsal olarak tümelin tikele olan önceliği gibi felsefe de milleden önce gelir ve mille kuramsal ve pratik ilkelerini felsefeden alır. Kesin ve zorunlu bir bilgiye sahip olan felsefenin ortaya koyduğu ilkeler genel geçer iken, zaman ve içinde yaşanan koşullara göre belirlenen milleler (siyasal düzenler) ulus ve topluluklara göre farklılıklar gösterir.⁹⁶ Dolayısıyla nerede bir toplum varsa orada kendisine özgü siyasi bir düzen veya mille vardır. Eğer bu mille, erdemli bir başkanın erdemli görüş ve fiillerinin ürünü ise *erdemli*, değilse *erdemsiz toplumu* oluşturur.

Millenin kuramsal yönü, onun uygulandığı toplumların yapı ve koşullarına göre değişiklik gösterdiği için zamanla bazı sorunların ortaya çıkması muhtemeldir. İşte bu durumda millenin görüşlerini (ara) koruyacak ve hitabet sanatıyla toplumu oluşturan bireylerin zihnine görüşleri yerleştirecek bir yöntem veya disipline ihtiyaç vardır ki Farabi buna *kelam* diyor. Öte yandan millenin eylem veya uygulamalarının toplumsal koşullara göre takdir edilmesini sağlayacak bir başka sanata da ihtiyaç duyulur ki bu da *fıkah*'tır.⁹⁷ Böylece, *kelam* ve *fıkah* diye adlandırılan disiplinlerin temel amacı, sıradan

95 Krş. Farabi, *Mille*, s. 8 [50].

96 Krş. Farabi, *Siyaset*, s. 51.

97 Krş. Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s. 97.; Farabi, *Mille*, s. 9 [50].

insanların inançlarında ortak olan ve çoğu kez test edilmemiş görüşleri diyalektik (cedel) ve hitabet yardımıyla düzeltmeye çalışmaktır.

Kelam ve fıkıhın dayanağı ve gerekliliği, ilk başkanın kendinden sonra gelenlere örnek oluşturacak temel eylemlere dair belirlemede bulunmasına karşın, çeşitli nedenlerden ötürü ikincil sorunlarla ilgili eylemleri belirlemeden bırakmasıdır. İşte kelamcı ve fıkıhçıların ana malzemesi ve örneği, ilk başkanın belirlediği bu ana eylem kalıplarıdır. Bu yüzden kelamcı ve fıkıhçılara ihtiyaç duyulan dönem, ilk başkan veya ona her yönüyle benzer olan başkanların yönetimde oldukları dönem değil; erdemli yöneticiler arasında denkliğin bozulduğu, yönetimde taklit döneminin başladığı zamandır. Farabi, ilk yönetici diye tanımladığı başkanların bilgi ve becerilerine sahip yöneticilerin gelmediği zamanlar şehirde 'geleneğe/yasalara bağlı başkanlık'ı,⁹⁸ yani taklidi zorunlu görür. Zaten fıkıh ve kelam sanatı, bu dönemlerde ortaya çıkan zorunlu disiplinlerdir.

Farabi fıkıh sanatını ilkin, zamanla ortaya çıkan olay ve sorunları koşullara bağlı ve millenin pratiğini temele alarak, yani takdir edilmiş eylemleri örnek alarak çözmeye çalışan bir sanat olarak tanımlar. Buna göre, kelam ile fıkıh arasındaki temel ayrılık noktası, kelamcının ilk yöneticinin belirlediği eylem ve görüşleri herhangi bir yoruma tabi tutmaksızın olduğu gibi diyalektik yöntemle savunup millenin haklılığını gerekçelendirmeye çalışmasına karşın, fıkıhçının milleye dair erdemli yöneticiler tarafından ortaya konulan yargılardan birtakım çıkarımlarda bulunabilmesidir.⁹⁹

Farabi'nin iki disiplin arasında *İlimlerin Sayımı*'nda yapmış olduğu bu ayrımı *Kitabu'l Huruf* adlı eserinde dikkate almadığını, çıkarımda bulunma gücünü her iki mesleğe de yüklediğini görüyoruz.¹⁰⁰ Hatta Farabi, *Mille*'de kelam disiplininin hiç söz etmez ve *İlimlerin Sayımı*'nda kelama yüklediği

98 Farabi, *Siyaset*, s. 46.

99 Krş. Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s. 97 vd.

100 Krş. Y. Aydın, Y. Aydın, "Farabi'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", s. 30.

haklılaştırma ve ikna işlevini, bu sefer diyalektik (cedel) ve hitabet sanatlarına yükler.

Fıkıh sanatı, insana yasa koyucunun açıkça belirlediği hususlardan, açıkça belirlemediği tek tek hususları doğru bir biçimde çıkarıp istinbat etme ve böyle bir şeyi yasa koyucunun amacına uygun olarak kendisine şeriat verilmiş bir topluluk için saptanmış din vasıtasıyla düzenleyebilme gücünü verir.¹⁰¹

Bu alıntı vesilesiyle birkaç noktayı hatırlatmada fayda görüyoruz: *Birincisi*, Farabi sıradan kullanımında dinin dogmalarını savunma, dinle ilgili inanç ve uygulamalarda yorum ve yargı işlevi üstlenen fıkıh ve kelamı, kendi siyaset felsefesi bağlamında ve genel olarak felsefeye tabi birer disiplin olarak ele alıp inceliyor; *İkincisi*, Farabi değil kalamcı ve fıkıhçıdan, salt kuramsal bilgi sahibi filozoftan bile bildiklerini davranışa aktarmasını, erdemlilik ve onun bizi eriştireceği mutluluk için şart koşuyor. Bu bağlamda kalamcı, inanç ve eylemlerine dair çıkarımlarda, belirlemelerde bulunduğu millenin aynı zamanda halis bir kabullenicisi ve uygulayıcısıdır. Bu, onun mesleğini hakkıyla yapması için de bir ön koşuldur. Bir *uçuncüsü* ise fıkıhçı veya kalamcı yalnızca kendi içinde yaşadığı toplumun millesi hakkında belirlemelerde bulunma yetkisine sahiptir. Yani fıkıhçı ve kalamcı, bilgi ve beceride hangi seviyede olursa olsun yereldir; pratik bilgede olduğu gibi tüm toplum veya milleler için standartlar belirleme konumu ve yetkisine sahip değildir. Bu yetki sadece filozofa aittir.

Bu bağlamda pratik bilgelik, siyaset yapmanın en önemli faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰² Siyasetin (ilk yöneticinin) belirlemeden bıraktığı şeyleri, uzun sürede edindiği tecrübe ve kazandığı yeteneklerle zaman ve koşullara bağlı olarak rejimin taleplerini dikkate alıp belirleme ve uygulamalarda bulunmak pratik bilgenin görevidir. Hekimlik mesleği gibi erdemli yönetici de toplumsal yaşamda ortaya çıkan konu ve sorunları gözlemleme ve doğrudan yaşama suretiyle edindiği tecrübeyle mesleki pratik aklını olgunlaştırır, adeta

101 Farabi, *Mille*, s. 9 [50].

102 Krş. Farabi, *Mille*, s. 44.

onu kuvveden fiile dönüştürür.¹⁰³ Özetle, pratik bilginin toplumun tümüne yönelik belirlemede bulunmasına karşın fıkıhçının yalnızca bağlı bulunduğu din mensuplarına yönelik belirlemelerde bulunması, bir toplum veya devlet yönetimine tabi insanlar arasında farklı dinî cemaatlerin bulunabilmesini mümkün kılar. Farklı dinî cemaatler hatta dinler olduğunda, bunların dinî inanç ve uygulamalara ilişkin olarak karşılaştıkları sorunların çözümünde ilk yöneticinin koyduğu genel ilke ve pratiklerden çıkarımda bulunma yetkisi yerel fıkıhçılara ait iken, toplumunun tümünü kapsayıcı siyasi, dinî sorunlarda yetkili, pratik bilgedir. Genel olarak filozof, peygamber özelliklerini üzerinde barındıran ilk reis veya yöneticinin toplumların yaşamında istisnai oldukları ve onlardan sonra gelen yöneticilerin taakkul sahibi, pratik bilge veya bilgiler oldukları da göz önünde bulundurulduğunda, Farabi'nin bize günümüz toplumlarında geçerli olabilecek rasyonel yönetici veya yöneticilerin fotoğrafını sunduğunu söyleyebiliriz.

Siyaset bilimi, 'iradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini', 'gerçekten mutluluk olan şeyi', bize kazandıran 'iyi ve güzel davranışları'. 'bunların ancak bir önderlikle mümkün olduğunu', 'bu fiiller hayat tarzlarının şehirler ve milletler arasında ancak onunla gerçekleştirilebileceklerini' ve korunabileceklerini gösteren bir bilimdir.¹⁰⁴ Kısaca siyaset, 'şehir insanlarının her birinin, siyasi toplum vasıtasıyla, özel tabii yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmidir.'¹⁰⁵ Devlet veya toplumlar nasıl ki erdemli ve erdemsiz diye iki kategoriye ayrılıyorsa, liderlik de 'gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradi fiiller, hayat tarzları ve yetileri kuvvetlendiren' ve 'şehirlerde gerçekten mutluluk olmadıkları halde öyle oldukları zannedilen şeyleri temin etmeye yarayan fiiller ve hareketleri kuvvetlendiren'¹⁰⁶ liderlik diye ikiye ayrılır.

103 Krş. Farabi, *Mille*, s. 18 [60].

104 Farabi, *İltimlerin Kazanılması*, s. 92 vd.

105 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 65.

106 Farabi, *İltimlerin Kazanılması*, s. 93.

Pratik alanda mutluluğun nasıl elde edileceğini bize gösteren sanat (siyaset) kadar, bu sanatın icra edileceği alan, yani toplum (erdemli şehir) da önemlidir. Erdemli şehir veya toplum, bireysel mutlulukla toplumsal mutluluğun, bu dünya mutluluğu (birinci yetkinlik) ile öteki dünya mutluluğunun (mutlak yetkinlik) kazanıldığı yerdir. Erdemli toplum aynı zamanda hem erdemli olmak isteyen bireyler hem de erdemli olmak isteyen toplum veya ulusların çabalarını birleştirme işlevi görür. Böylece Farabi, 'mükemmel evrensel devleti', 'bütün milletlerin mutluluğa erişmesini',¹⁰⁷ hepsinin aynı amaca yönelmesi koşuluna bağlar.

Erdemli şehrin varlığı ve sürekliliği ancak faal akıl tarafından aydınlanan, faal akıl ile ilişkide olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavrayan kişi veya kişilerin varlığıyla mümkündür. Erdemli şehrin başkanında kuramsal akıl ile hayal gücünün en yüksek seviyede bulunması gerekir. Bu ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi hem filozof hem de peygamber olan bir kişiye karşılık gelir.

Erdemli şehri oluşturan insanlar genelde iki gruba ayrılırlar. *Birinci grup* ilk nedeni, maddesiz şeyleri, göksel tözleri, insanın varlığa gelişini, erdemli şehri, ilk yöneticiyi ve vahyin oluşumunu, ruhların ölümden sonraki durumunu, kısaca mutluluğun mahiyetini kavrayan kişilerden (filozoflar-hükema); *ikinci grup* ise bu gerçekleri sadece sembolik olarak kavrayabilen (hayal edebilen) kişilerden oluşur (müminler).¹⁰⁸ İkinci gruba dâhil olanlar hiçbir zaman hakikati olduğu gibi kavrayamazlar, yalnızca hayal ederler. Buna rağmen, farklı seviyelerde de olsa, yaratılışın amacı olan mutluluğa her iki gruptakilerin de erişmesi gerekir. Felsefeciler bu mutluluğu kuramsal ve düşünsel eğitimle, sıradan halk ise ahlaki, dini erdemleri uygulamakla kazanırlar. Ama gerçek mutluluğa yalnızca birinci gruptakiler (hükema-felseficiler) erişebilirler. Erdemli bir toplumda adalet ve huzur hüküm sürer. Bunun karşısı bilgisiz (cahil) toplumda hırs, düşmanlık ve adaletsiz-

107 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 101.

108 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 121 vd.

lik vardır. Bilgisiz şehir halkının en çok değer verdiği şey kuvvettir. Dolayısıyla güçlü olan ve herkese hükmeden kişi en mutlu kişi kabul edilir.

Erdemli şehir haricindekilerin böyle bir mutluluğu elde etmeleri mümkün değildir. Onlar cahildirler, bilgisizdirler, yani akılları maddeye bağımlı, nefisleri hasta kişilerdir.¹⁰⁹ Bilgisiz (cahil) şehrin halkları, mutluluğa uzaklıkları açısından sınıflandırılır. Bunların başında, mutluluğu zorunlu maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan ibaret sayan *zaruret şehri* gelir, bunu diğer bilgisiz şehirler olan *zenginlik şehri*, *bayağılık ve düşüklük şehri*, *şeref şehri*, *güç*, *kuvvet şehri* ve *demokratik şehir* izler.¹¹⁰

Demokratik şehir veya *devlet*, bilgisiz devletler arasında erdemli devlete en çok benzeyen ve ona dönüşmeye en yakın olan devlettir. Genel olarak bilgisiz devlet(ler)in halkı, mutluluğu tanımadığı gibi problem de edinmeyen bireylerden oluşur. Aynı zamanda bunlar servet, sıhhat, şehvet, saygı gibi geçici mutlulukların peşinde koşarlar. Daha doğrusu, bilgisiz devletlerin halkları bütün bu şeylerin bir araya gelmesini en büyük mutluluk sayarlar. Demokratik devlet Farabî'ye göre, insanların 'özgür ve istediklerini yapmada serbest' oldukları, yasalar önünde kimsenin 'ötekinden daha üstün' olmadığı, 'bayağı ve şerefli' sınıfların bir araya toplandığı, yönetenlerin 'yönetilenleri isteklerine göre' yönettiği, 'gerçekte yönetenle yönetilen arasında bir farkın olmadığı'¹¹¹ devlet şeklidir. 'Bilgisiz (erdemsiz) şehirlerin bütün çaba ve amaçları en yetkin biçimde' bu şehirde görülür ve 'başka şehirler arasında bu şehir, en çok istenilen ve en mutlu olanıdır.' Buna bağlı olarak çeşitli 'uluslar oraya göç ederek yerleşir.' Sonuçta, 'birbirlerinden ayrı olmakla birlikte, birbirine bağlı, bölümleri birbirlerinden farklı pek çok şehirler oluşturur.' Demokratik şehir, 'diğer bilgili şehirler içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran bir şehirdir.' Farklı toplum veya sınıflardan farklı insanların oluşturdukları eşitlikçi bir ortamda

109 Krş. Farabî, *İdeal Devlet*, s. 110.

110 Krş. Farabî, *İdeal Devlet*, s. 111.

111 Farabî, *Siyaset*, s. 64.

'erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür.'¹¹² Böylece, Farabi daha o dönemde bize günümüzün federatif veya konfederatif devlet şeklinin taslağını sunar.

Farabi zenginlik, egemenlik ve özgürlüğü bilgisiz şehirlerin sahte mutluluk özellikleri olarak saydıktan sonra, demokratik bir şehir halkının 'gerçek anlamda erdemli olan bir kimseyi, yani mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve onları o yöne yönelten kişiyi başkanlığa getirmezler'¹¹³ yargısına varır. Böylesi bir yönetici tesadüfen başa geldiği takdirde o, 'ya mevkiinden atılır, ya öldürölür ya da onun yönetimi sallantıda ve çekişmeli olur.'¹¹⁴ Çünkü bilgisiz halk 'kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onların elde edilmesinin yolunu açan ve onları koruyan bir yönetici ister.'¹¹⁵ Bir başka ifadeyle, bilgisiz şehir halkı, gerçek mutluluğu hedef edinmediğinden her tür arzusunu gerçekleştirmeye engel gördüğü yönetim ve yöneticilere karşı cephe alır. Bu durum, demokratik şehirlerin aynı zamanda erdemli taleplerinin olabileceğı ama bilgisizliklerinden dolayı bunda ısrar etmelerinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Her şeye rağmen Farabi için, 'erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğeri bilgisiz şehirlere oranla [...] demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür.'¹¹⁶

Bilgisiz şehir halkı, arzularını önceledikleri için *kadınlara önem* verirler. Bu eğilimleri, 'kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak içindir.'¹¹⁷ Böyle bir toplumda 'birçok yandan onların kadınları kendilerinden daha üstündür.' Onlar güç ve sıkıntılı işleri kendi üzerlerine alarak 'kadınlarını zor işlerden koruyup, bolluk ve rahat içinde yaşatırlar.'¹¹⁸ Sonuçta olumsuz bir güdüyle de olsa demokratik, eşitlikçi ve kadın haklarına saygılı bir toplumsal yapıya giden

112 Farabi, *Siyaset*, s. 65.

113 Farabi, *Siyaset*, s. 66.

114 Farabi, *Siyaset*, s. 66.

115 Farabi, *Siyaset*, s. 66.

116 Farabi, *Siyaset*, s. 66.

117 Farabi, *Siyaset*, s. 67 vd.

118 Farabi, *Siyaset*, s. 68.

kapı aralanmış olur. Elbette bu ifadelerden varılması gereken bir başka yargı da kadınların çeşitli İslam topluluklarındaki konumunu dinî kural ve kaygılardan çok kişisel ve törel tercihlerin belirlediğidir.

Şimdi sorgulanması gereken şey, demokratik toplumun niçin bilgisiz toplum yapılarından biri olarak kabul edildiği veya erdemli bir şehir olmasının önündeki engellerin neler olduğudur. Bu noktada Farabi'nin en önemli çekincesinin, bu toplum yapısında her tür arzusunun var olduğu ve bunlar arasında iyiden yana yapılan tercihlerin genel bir eğilimi oluşturmadığı, dahası seçme özgürlüğünün bir ilke olarak kabul edildiği, bunun da kötü olanı dışta bırakmadığıdır. Bir başka ifadeyle, özgürce seçim ve özgürlük bu haliyle serbestlik, bağımsızlık anlamında her tür sahte ve geçici mutluluğu ilkesel olarak içermektedir. Bizim için önemli olan, Farabi'nin irade özgürlüğünü insanın düşünce gücüne dayatıyor olmasıdır. Toplumsal özgürlük alanında ise Farabi, onu salt olarak olumsuz görmek bir yana, nihai olarak düşünceye (toplumsal erdeme) bağlar ve çağdaş özgürlük kavramına yaklaştırır.

Özgürlük konusuna açıklık getirmek için, Farabi'nin bireysel özgürlükle bağlantılı olarak irade kavramına nasıl bir anlam yüklediğine ve buradan 'kendi başına amaç' olarak insanın değerini nasıl temellendirdiğine bakmak gerekecek. Ona göre *irade* her şeyden önce duyumdan kaynaklanan bir 'istek'tir.¹¹⁹ Nefisin *arzu* gücü olan bu isteği, nefisin hayal gücü olan *istek* takip eder. Bu iki iradenin oluşmasından sonra nefisin *düşünme* gücü faal akıldan bilgilenecek konuma erişir. İşte bu aşamada, insanda düşünme gücünden kaynaklanan bir *istek* olan iradeye Farabi *ihtiyar* diyor. Bu dereceleri *arzu*, *irade* ve *ihtiyar* diye de adlandırabiliriz. *İrade* ve *düşünce*, insanı tüm diğer varlıklardan üstün kılan özelliklerin başında gelir ve böyle bir insan Farabi'ye göre *kendi başına amaç* olur:

İnsan[ın] altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı gibi başka bir şey için asla araç da olmaz [...] Onun, düşünen

bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, *düşünme* ve *isteme* (irade) ileler.¹²⁰

Özetle, bireyin *özgürleşmesi* akıl edilir şeyleri bilmesi ve bunları uygulamaya koymakla kazandığı yetkinlikle mümkündür. Bu, insan ruhunun maddeden tümüyle bağımsız hale gelmesi halidir. Dünyada içinde yaşanan şehir halkına göre erişilen özgürlük yetkin seviyesine ancak, erdemli ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra kendine benzer özgür ruhlarla karşılaşp kendi özleri ve kendilerine benzeyenlerin özleri üzerine düşünmeye başladıklarında erişir. Bu şekilde insanın gerçek mutluluğu gibi gerçek özgürlüğü de sürekli gelişme ve ilerlemeyi içeren bir sürece karşılık gelir.

Farabî'de önemli olan, demokratik şehirin ana özellikleri arasında sayılan eşitlik ve özgürlüğün doğrudan olumsuz (erdemsiz) bir değer olarak belirlenmemesidir. 'Eşitlik' ilkesine yöneltilecek en önemli itiraz, şüphesiz Farabî'nin doğuştan veya sonradan kazanılan özelliklerin insanları farklı kıldığı kabulüdür. Öte yandan aynı Farabî doğuştan yetenekli olmasına karşın hiçbir eğitim sürecinden geçmemiş bir kişinin yönetim mesleğinde, eğitilmiş olana karşın ikinci planda yer alması gerektiğini savunur.¹²¹ Ayrıca ona göre akıl, potansiyel olarak bütün insanlarda var olan ve ancak işlendikçe insanı gerçek bilgiye eriştiren bir güçtür. Dahası insan, tüm diğer varlıklardan farklı olarak, hiçbir şey için araç konumunda olmayan, *kendi başına amaç*'tır. O zaman doğuştan getirilen yetenek burada mutlak anlamında alınamaz. Bu da bizi eşitliğin erdemli, ideal bir toplumsal düzende tercih edilmesinin önünün açık olduğu sonucuna vardır.

Özgürlük açısından bakıldığında ise, bu kavramın felsefe ve siyaset alanında hak ettiği yeri alabilmesi için Yeni Çağ'ı beklememiz gerekecektir. Ne Farabî'de ne de Farabî'nin selefleri Platon ve Aristoteles'te siyasi özgürlük diye bir sorun vardır, hatta doğuştan gelen farklılığı ve aristokratik yönetim

120 Farabî, *Siyaset*, s. 33.

121 Krş. Farabî, *Siyaset*, s. 43.

tarzını tercih söz konusudur. Buna rağmen Farabi'nin özgürlüğe salt olumsuz bir anlam yüklediğini, *istediğini yapabilme gücü* olarak serbestliği daha ziyade eylem özgürlüğü bağlamında ele aldığını görüyoruz. Elbette Farabi için *gerçek özgürlük*, aklını bılfi'l akıl seviyesine çıkartan bireyin faal aklın aydınlatılmasıyla hakikatleri kavraması sonucu, mutluluğa eriştirecek kuramsal ve pratik ilke ve eylemleri edinmesiyle erişilen bir durumdur. Ancak bu en yüksek mutluluğa erişmek için, erdem yasalarına göre düzenlenen bir topluma ihtiyaç duyulur. Buna rağmen Farabi henüz, Kant'ın anladığı anlamda, aklın kural koyuculuğuyla kazanılan özerk bireyin özgürlüğünü savunacak durumda değildir. O daha ziyade ruhun maddeden bağımsızlaşmasıyla elde edilen öteki dünya özgürlüğünü hedefler.

1.5. Rasyonel Din ve Siyaset

Farabi'nin felsefi sisteminde *din* olgusu genel olarak *en yüksek mutluluk* (iyi) kavramı çerçevesinde ele alınır ve böyle bir din de siyaset üzerinden felsefeyle uyumlu hale getirilir. Mutluluk kavramı temele alındığında Farabi açısından sorun biraz daha güçleşir. Çünkü o, bir yandan öncelleri olan Platon ve Aristoteles'i meşgul eden toplumun genelinin mutluluğunun imkânının koşullarını araştırırken bir yandan da (bu dünya ve öteki dünyada taraftarlarına en yüksek mutluluğu vadeden) İslam dininin ve dine dayalı siyasetin egemen olduğu bir kültür ortamında nasıl bir temellendirme ve gerekçelendirmeye gidilebileceğini belirlemek zorunda kalır.¹²²

Farabi'de en yüksek iyinin talep edilmesi, insanın doğası gereğidir ve bu da ancak faal akıl tarafından aydınlatılan insan aklı sayesinde gerçekleştirilebilir. Ancak bu seviyedeki

122 Felsefe-din arasındaki ilişki konusunda İslam felsefesinde Farabi ile başlayan, İbn Sina tarafından geliştirilen ve İbn Rüşd'de en olgun aşamasına varan ve genel olarak tarafların bağdaştırılmasını öngören bir kuramdan söz etmek mümkündür (krş. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Y., Ankara 1999, s. 109.). Özellikle bu konumu nedeniyle Farabi'yi, İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmamızın merkezine oturttuk.

insan gerçek mutluluğa (en yüksek iyi) erişebilir. Mutluluğa vardırان hakikatin kavranılması ise ya *kavramsal* ya da *ta-hayyüli* tarzda olabilir. Bunlardan ilki *felsefenin*, ikincisi ise *din*in kullandığı yöntemdir. En iyi bildikleri duyusal varlıklar üzerinden canlandırabilmekle kavrayabilen sıradan insanların; muhayyilesinde (hayal gücü) formel hakikatleri canlandırma, ilk yöneticinin (filozof veya peygamber) işidir. İlk yönetici, yukarıda da belirtildiği gibi mutluluğa vardırان hareketleri, toplumdaki insanlara kapasitelerine uygun olarak öğretim veya eğitim tekniklerinden biri vasıtasıyla kazandırır. İşte din (mille) kavramsal hakikatlerin sembolik ve hayal edilir tarzda ortaya konulması; siyaset de bu dinin insanlara, topluma iradi eylemlerle benimsetilmesi ve uygulanmasıdır. Bu şekilde anlaşılan bir rasyonel din, insana, topluma ve evrene ilişkin kavrayışımızı bütünleştirir ve bizi insan ile erdemli toplumun amaçsal birliğinden fiziksel teolojiye, oradan da Kant'ın deyimiyle, transendental bir teoloji temelinde tüm amaçların birliği düşüncesine vardır.

Şimdi, farklı toplumlar farklı bilgi ve algılama seviyesine sahip olduklarından, her toplumda gerçeğin kavranılmasını sağlayacak sembol ve imgeler de farklı olacaktır. Sembolleri içeren alan *din* (mille) olduğuna göre, her toplum hakikatleri kendince en iyi bildiği tarzda, bu *farklı din* içerisinde kavramak durumundadır. Böylece Kant'ın '*Tek bir (gerçek) din vardır ama inancın çeşitli türleri olabilir.*'¹²³ şeklinde formüle ettiği görüşü, Farabi takriben dokuz asır önce şu şekilde dile getirmiştir:

Hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli ulus veya şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntü (resm)leridir.¹²⁴

Toplumu oluşturan insanların çoğunluğu nesne ve olayların gerçekliğini doğrudan kavramakta zorluk çektiğinden bu

123 Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RGV](1793) [Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din], ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983, A 146.

124 Farabi, *Siyaset*, s. 51.

gerçekler onlara anlayabilecekleri benzerleri üzerinden taklit aracılığıyla öğretilir. Her toplumun örf adetlerinde en çok bilinen ve kavranılan şey, bir başkası için farklı olabileceğinden, hepsi aynı mutluluğa yönelmiş olmalarına rağmen *erdemli toplumların dinleri (inançları) farklı olabilir*.

Buna göre din, tümüyle felsefeye bağlı olarak yürütülen bir planın, tümüyle pratik, siyasal bir yapının ögesi konumundadır. Bu aynı zamanda, hakikati halkın zihninde canlandırma işlevini gören dinin kullandığı sembol, imge ve pratikleri oluşturmanın kanun koyucu veya filozofun işi olduğu anlamına gelir.¹²⁵

İnsan, Farabi'de bir yönüyle *doğa*, öteki yönüyle bir *düşünce* varlığıdır. Birinci yönüyle sözde mutluluğu, ikinci yönüyle de gerçek mutluluğu hedefler. Bu iki yön, Farabi'nin sisteminde diyalektik çatışmanın temelini oluşturur. İnsan ancak varoluş amacı olan gerçek (ahlaki) mutluluğa akli yetilerini geliştirerek faal akıl ile ilişkiye girdiğinde kavuşma imkânı bulur. Bu ise insanın tinselleşmesi veya tanrısallaşması anlamına gelir ki bu duruma insanın erişmesi kendi doğal, maddi varlığına bağlı kaldığı sürece mümkün değildir. Yani bu tarz bir manevi yaşama bu dünyada erişme imkanı yoktur. Aslında insani varlık bütün birincil yeti ve organlarıyla ortak bir hedef doğrultusunda hareket eder. Her bir alt yeti, kendinden üstte bulunan yetinin gayesine katılır. Bu işleyiş içerisinde bedensel yetiler ve organların etkinliklerinin son hedefi, tinsel-düşünsel organ ve yetilere hizmet etmektir. Hatta teleolojik görüş yanlısı olan Farabi'ye göre, insan ile erdemli toplum ve topyekün evren arasında bir benzerlik vardır ve bunlar birbirleriyle ilişkili biçimde etkinliklerini sürdürürler.

İnsana en yüksek mutluluğu hedef gösteren felsefe, siyaset ve (kuramsal ve pratik yönleriyle siyaset üzerinden felsefeye tabi olan) din, bunun nasıl gerçekleştirileceğini de göstermek zorundadır. Bir başka deyişle, gerçek mutluluğun duyulur dünyada, bedene bağlı bir yaşamda gerçekleşeme-

mesinin doğurduğu çelişki çözülmelidir. O zaman ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olan bir varlık koyutlanmak zorundadır. Aksi takdirde iyi davranışın bize mutluluğu da beraberinde getireceğine dair bir umudumuz kalmaz. İşte erdemli eylem ile mutluluğun birlikteliğini bize garanti edecek olan bu varlık Tanrı'dır. Ancak Tanrı bize faal akıl aracılığıyla mutluluğa vardıracak salt bilginin ve doğru eylemin ilkelerini kazandırabilir ve bizi bu dünyada olmasa da gelecek bir dünyada, *erdemli ruhlar topluluğunda* gerçek mutluluğa eriştirebilir. Böylece evrenin, toplumun ve gelecek bir dünyanın yaratıcısı salt akılsal bir varlık olan Tanrı'nın varlığını, sırf en yüksek iyinin gerçekleşiminin garantörü olarak varsaymak zorundayız.

Burada öncelikle belirtmemiz gerekir ki Farabi'de Tanrı'nın dünyayla ilişkisi doğrudan bir müdahaleyi içermez. Bir başka ifadeyle, Tanrı insanın eylemlerini doğrudan etkileme veya belirleme durumunda değildir. Yukarıda da vurgulandığı gibi insan bütünüyle sorumluluğunu kendi elinde bulunduran, özgür bir varlıktır. Ama insan, yaratılış gayesi olan mutluluğa erişmek için Tanrı ile bir bakıma faal akıl (vahiy) aracılığıyla bir ilişki içine girer. Özellikle toplumsal düzeyde mutluluğun kazanılması, bu tür bir ilişkiyi zorunlu kılar. Çünkü halkın geneli, hakikatleri sembolik olmayan bir tarzda kavrama imkân ve kapasitesine sahip değildir. Bu önemli sorunun çözümü, ilk yöneticinin asli görevidir ve bu yolda atılacak ilk adım da felsefeyi toplumsallaştırmak, hakikatleri toplumun anlayacağı bir dil ve yapıya (mille) kavuşturmadır. Böylece *din* (mille), bir yandan felsefi (kavramsal) olarak anlaşılan hakikatin sembolik bir tarzda ifade edilmesini sağlarken, öte yandan da en yüksek iyinin teorik bilgisini pratiğe dökmeye yardımcı olur. Sıradan insanları veya toplumun büyük bir çoğunluğunu mutlak hakikatten mahrum bırakmaktansa, onları kendi kavrayışları ölçüsünde, mümkün olduğunca hakikatle yüzleştirmek ve böylece mutluluktan pay almalarını sağlamak, bir bakıma Kant'ta olmayan bir genellikte insanları ahlaki hedefe doğru yaklaştırmaktır. Bu, aynı zamanda en

yüksek mutluluğun toplumun genelinde gerçekleşmesi için *dirın* (dar anlamıyla *millenin*) zorunlu bir koşul olarak koyutlanması anlamına gelir.

Farabi'ye göre insanın gerek salt bilmeye ilişkin kavramsal erdemleri, gerekse salt yapıp etmeye ilişkin pratik akıl erdemlerini en son yetkinliğine vardırabilmesi için faal akıl ile ilişkiye girmesi gerekir. Önceden de belirtildiği gibi faal akıl aynı zamanda insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kuran ilkedir. Bu bağlamda faal aklın temel işlevi, 'düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebesinin en yükseğine yani *Yüce Mutluluk*a ulaştırmaktır.'¹²⁶ Faal akıldan kazanılmış akıl seviyesindeki insana akan bilgi, *va-hiydir*. Yani Farabi'nin sisteminde entelektüel vahiy, insanın felsefi etkinliğin en son aşamasında kavuştuğu bir aydınlanmadır. Böylece vahiy, hem kazanılmış akıl seviyesine erişmiş insanın hem de sıradan insanların en yüce mutluluğa erişebilmelerinin koşuludur. Ancak sıradan insanların mutluluğa erişebilmeleri, faal akılla ilişkiye girebilecek bir aracıyı, 'ilk başkanı' şart koşar. Dolayısıyla vahyin ikinci işlevi, toplumun gerçek başkanının sosyopolitik işlevini yerine getirebilmesinin imkanının koşullarını hazırlamaktır.¹²⁷ Bu ifadelerden hareketle diyebiliriz ki *vahtı*, bireysel ve toplumsal bazda en yüksek mutluluğun tanrısal garantörü olan bir postulatır.

Öte yandan en yüksek mutluluk için ruhun bedenden bağımsızlaşması, maddeye ihtiyaç duymaksızın var olabilmesi ön koşuldur. Burada maddeden bağımsızlaşmaktan daha ziyade entelektüel bağımsızlaşma anlaşılmalıdır. Bunun da sürekli ve mutlak olması hali, yalnızca ölümsüz ruhlar için söz konusudur. Bu seviyeye erişen insan, ne maddenin ortadan kalkması ile ortadan kalkar, ne de varlığını devam ettirmek için artık maddeye ihtiyaç duyar.¹²⁸ Ancak ölümsüzlük veya sürekli bir ruhsal yaşam, yukarıda da vurgulandığı gibi mad-di/potansiyel akıl seviyesinde kalan insanlar için söz konusu

126 Farabi, *Siyaset*, s. 2.

127 Krş. Y. Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133.

128 Krş. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 90.

değildir. Bunun için, insanın gerçek anlamda insani niteliğe kavuştuğu bilfiil akıl seviyesine erişmesi gerekmektedir. O zaman faal aklın amacı olan sürekli veya en yüksek mutluluk için *ölüm sonrası bir yaşam* da varsayılmak (koyutlanmak) zorundadır. Son olarak, en yüce mutluluğa varıran yetkinlik aşamalarına erişme, faal akılla ilişki kurma, bütünüyle özgür bir iradenin sonucudur. O zaman *özgürlük* de Kant'ın deyiimiyle, ahlaklılığın varlık koşulu olarak koyutlanmak zorundadır.

Şimdi Farabi'nin, özellikle İslam dünyasında büyük tartışmalara yol açan ve hala güncelliğini koruyan *ruhun ölümsüzlüğü*yle ilgili görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabiliriz.¹²⁹ İnsan nefisinin bilme yetileri olarak duyuyu, arzuyu, hayal etme gücünü ve düşünmeyi saymıştık. Ancak bu yetilerin her biri varlığa gelme aşamasında insan bedenine bağımlıdırlar. Düşünce yetisinin bu düzeydeki varlığı, insanda ilk yetkinliğin belirtileri olan ilk düşünülürlerle özdeştir. Yani o ilk aşamada düşünülürlerin tasavvurlarını almaya müsait maddi bir yatkınlık olarak mevcuttur.¹³⁰ Akıl, bu bil-kuvve seviyesinde kaldığı sürece, varlık bağı ile kendisine ilişkili olduğu bedenın kaderini paylaşacaktır. O zaman insanın gerçek mutluluğa varması için bil-kuvve halindeki aklını bil-fiile dönüştürüp kazanılmış akıl seviyesine erişerek faal akıl ile ilişkiye geçmesi lazım. Bu da ancak, 'varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur'.¹³¹ Ama mutluluk gibi ölümsüzlük de insan ruhunda veya nefisin özünde daha başlangıçtan mevcut olan bir şey değildir, bunlar ancak birey ve topluluğun çabasıyla faal akıldan aldıkları yardımıyla kazanılacak niteliklerdir. Yani ancak faal akıl, insan aklını aydınlatır ve onu maddeden bağımsız varlıkları tasavvur ede-

129 Farabi'nin bireysel ruhların ölümsüzlüğü ile ilgili tartışmalar için bk. Mehmet Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk K., İstanbul 2000, ss. 25-36.

130 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 57.

131 Farabi, *Siyaset*, s. 2.

cek dereceye çıkarırsa mutluluk kazanılmış olur. Felsefe veya siyaset eğitimi de bize bunun yolunu gösterir. Bu kabulün doğal sonucu olarak, kazanılmış akıl seviyesine erişemeyen veya faal akıl tarafından aydınlatılmayan kişi veya gruplar ne gerçek mutluluğa ne de gerçek ölümsüzlüğe erişebilirler.

Ölümünden sonra değişik şehir halklarını bekleyen akıbeti ayrıntılı bir şekilde dile getiren ve Farabi'nin tüm postulat düşüncesi açısından son derece önemli olan bir metni aynen aktarmak istiyoruz:

Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur. Bu grubun ardından aynı mertebede olan başkaları geldiğinde, onlar birincilerin yerlerini alırlar, onların fiillerini icra ederler. Bu grup da göçüp maddeden kurtulunca, onlar da kendi paylarına daha önce göçüp gitmiş olanlarla mutluluk bakımından aynı dereceye ulaşırlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından benzeri olana kavuşurlar. Onlar cisim olmadıklarından hangi sayıda olurlarsa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından herhangi bir zorluk çekmezler. Çünkü onlar bir yerde, mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları, cisimlerininki gibi değildir. Birbirine benzeyen bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalır ve bir akılsalın başka bir akılsalla birleştiği tarzda birbirleriyle birleşirlerse, onların birbirine duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar. Onlara daha sonrakilerin herhangi birinin geldiği her seferinde, daha sonrakinin onlarla buluşmasından ötürü zevki arttığı gibi öncekilerin de daha sonrakilerin kendilerine katılmasından dolayı zevkleri artar. Çünkü bu durumda bu ruhların her biri hem kendi özünü hem de kendi özünün benzerini birçok defa düşünmüş olur. Bunun sonucunda da düşündüğü şeyin niteliği artmış, çoğalmış olur. [...] Ancak birbirleriyle buluşan ruhların sayısı sonsuz olduğundan, sonsuz zaman içinde onların her birinin güç ve zevkinde meydana gelecek artış da sonsuz olacaktır.¹³²

Bilgisiz (cahil) şehir halkının ölümden sonraki durumuna gelince:

Cahil şehirlerin halkının ruhları eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalırlar. Çünkü

132 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 114 vd.

onlarda ilk akılsallar dışında hiçbir hakikatin imajı mevcut değildir. Bundan dolayı varlıklarını kendisine muhtaç oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar.¹³³

Genel olarak Farabi, ölüm kavramı açısından, bilgisiz şehirleri ikili bir sınıflamaya tabi tutar: Bunların birincisi, doğrunun ne olduğunu bilen fakat buna rağmen ona göre hareket etmeyen *bozuk* (fasık) *şehir* halkıdır. İkincisi ise mutluluk konusunda yanlış bilgi ve kanaatlere sahip olan *dalalette olan şehir* halkıdır. Bu ikinciler, bilgisiz (bozuk, cahil) şehrin halkları gibi ortadan kalkacak ve çözülüp yok olacaklardır. Bozuk şehrin halkında ise kötü eğilimler, iyiye yönelik eğilimlerle çetin bir doğal çatışmanın içine girer ve ruh bundan büyük bir acı duyar. Bu insanlar yaşadıkları veya duyusal şeylerle meşgul oldukları sürece kötü eğilimlerin kendilerine verdiği acıları pek duymazlar. Ancak bozuk şehrin insanı 'ne zaman ki bu duyulardan tam olarak kurtulup kendi kendisiyle yalnız kalır, o zaman bu istidatların (eğilimlerin) verdiği ıstırapı duyar veya onun bilincine varır. Ebedi olarak bu ıstırap içinde kalır. Eğer bu şehrin kendisiyle aynı mertebede olan diğer bir insanı ile bu insan birleşirse, her birinin duyduğu ıstırap, diğer insanla birlikte olmasından dolayı daha da artar. Bu şekilde bir araya gelen insanların sayısı sonsuz olacağından zamanın geçip gitmesiyle birlikte onların ıstırapı da sonsuz olarak çoğalacaktır. İşte mutluluğun zıddı olan bedbahtlık budur.'¹³⁴

Farabi, aklını madde seviyesinden öteye taşıyamayanlar için ölümsüzlüğü öngörmediği gibi ölümsüzlüğü yalnızca kazanılmış akıl seviyesine erişen insanlara özgü de görmez. Aksi takdirde erdemli bir toplum içerisinde millenin kurallarına uygun yaşayan ancak kazanılmış akıl seviyesine erişemeyen sıradan insanlar ne ölümsüzlüğe ne de mutluluğa erişebilirler. Gerçi aklın her bir soyutlama derecesine bağlı olarak mutluluğun dereceleri de farklıdır, ancak mutluluğu olmasa da ölümsüzlüğü sadece erdemli topluluğun insanları değil;

133 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 117.

134 Farabi, *İdeal Devlet*, s. 119.

aynı zamanda akıllarını madde seviyesinden, bilfiil seviyeye çıkaran bozuk şehrin insanları da hak ederler. Her ne kadar bunlar gerçek olmayan mutluluğun peşinden koştukları için öteki dünyada mutlu insanlarla bir arada olamayıp, mutsuzluğa mahkûm olsalar da. Buna göre iyi veya kötü eylemlerine bağlı olarak insanlar ölümden sonra üç sınıfa ayrılırlar: 1) En yüksek mutluluğa erişenler (bilkuvve aklını bilfiil seviyesine çıkarıp kazanılmış akla sahip olan, yani duysal, maddi bilgisini makul bilgiye, *iradesini ihtiyara* yükselten gerçek erdem sahipleri). 2) Sonsuz mutsuzluğa mahkûm olanlar (bilgiye sahip olmakla birlikte, erdemli eylemde bulunmayanlar). 3) Ölümle birlikte yokluğa karışanlar (bu dünyada ne gerçek bilgiye ne de erdemli davranışa sahip olduklarından ölümle birlikte yok olup gidecek insanlar) Böylece Farabi'nin, Kant'tan farklı olarak, yalnızca 'Yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?' sorusuna **değil**; aynı zamanda 'Yapmam gerekeni yapmazsam beni nasıl bir gelecek bekliyor?' sorusuna da açık bir cevap aradığını görüyoruz.¹³⁵

Tüm insan topluluklarında, en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine *din ve siyaset (devlet)* denilen olgu veya kurumlar mevcuttur. Böyle olunca birini diğerinden bağımsız olarak ele alıp incelemek mümkün değildir. Ancak aralarındaki ilişki, çoğu kez iki taraf için de problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta değişik insan gruplarının meydana getirdiğı ve üyelerinin hayatını düzenleyen ve denetleyen siyasi bir kurum olarak *devlet*, diğer tarafta aynı insan gruplarının düşünce ve eylemlerine belli bir anlam kazandırmaya çalışan *din* veya dinler. Din ile devlet bazen birbirinden

135 Farabi'nin ölüm anlayışını, günümüz teolog ve din felsefecilerinin ağırlıklı olarak üzerinde durdukları pareskatolojik (dünyadaki hayatın sonu ile diriliş/yaratılış arasındaki süreç) veya eskatolojik (öteki dünyadaki yaşam) sorunlar çerçevesinde ele alıp incelemediğimizin, konuya ilişkin görüşleri yazımıza aktarmadık. Şüphesiz, söz konusu görüşlerin akıl inancı açısından ele alınıp değerlendirilmesi önem arz etmektedir ve bu bir ödev olarak önümüzde durmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm ve Ötesi*, Ankara Okulu Y., Ankara 2001; Metin Yasa, *Felsefi ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Y., Ankara 2001; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Y., İstanbul 1992.

bağımsız yöntem ve hedefler belirlerken, bazen de bu yöntem ve hedefler örtüşebilmektedir. Öte yandan din, devleti kendi amaçlarına erişmek için araç olarak kullandığı gibi tam zıttı da söz konusu olabilir. Bu bağlamda eski topluluklarda daha ziyade devlet, din için bir araç konumundayken; modernleşme sürecinde bu ilişki tam tersine dönmüştür. Geline son noktada ise bu iki kurumun arasındaki ilişkiler birbirinden bağımsızlaşma istikametindedir.

Düşünce tarihinde dini tümüyle felsefeye dayalı olarak kavramaya çalışan ilk düşünürdür Farabi. O, dinin ya da dinin işaret ettiği gerçekliğin ancak felsefi kavramsal bir yapı tarafından ortaya konulabileceğine inanıyordu. Her ne kadar din ile felsefe bir ve aynı hakikatın iki farklı yönü olsa da genel hakikati, evrenseli veya tümelî yalnızca felsefe ortaya koyabilir. Tikel, tümel içerisinde kavranabileceğinden, yerel ve tikel kavramlarla çalışan din, felsefenin evrensel kavramlarına tabidir. Dinlerin tikel hakikatleri içermesi ve tümel içerisinde çok çeşitli tikellerin yer alması dolayısıyla tek başına dinler, örneğin Hıristiyanlık veya İslam, hakikatın bağımsız temsilcisi olamazlar. O zaman tek tek dinlerin tikel bir ifade olarak ortaya koydukları hakikatten ziyade, bütün dinlerin işaret ettiği tümel gerçeklik önemlidir ve bu da bir tek felsefe tarafından temsil edilebilir. İşte, Farabi'de *akıl inancı* derken bu noktaya vurgu yapıyoruz.

Farabi'nin felsefesinin ağırlık noktasını pratik felsefe oluştursa da epistemolojisini ontolojisi üzerine bina etmek istediğinden felsefi araştırmasına en tümel, en genel olan *varlık nedir?* sorusuna cevap aramakla başlar. Bu cevap bizi varlığın kaynağına, ilkesine vardırır ki Farabi'ye göre bu, Tanrı kavramından başka bir şey değildir. Öte yandan 'Varlık nedir?' sorusunu araştırmadan, insanı ve onun yaratılış amacını kavramak, kısaca 'İnsan nedir?' sorusunu cevaplandırmak mümkün değildir. Tanrı kavramı böylece bize fizikten metafiziğe kadar bütün varlığı rasyonel bir şekilde anlama ve açıklama imkanı tanır. İlk neden veya Tanrı, tümüyle akılsaldır; akla en yetkin şekilde sahip olan en mükemmel varlıktır.

Her şey O'ndan taşarak (sudur) oluşmuştur. İnsan da özü itibarıyla bir akıl varlığıdır; ancak onun gerçek anlamda insan olabilmesi sadece kendisinde bulunan maddi veya potansiyel aklı kullanmasına bağlıdır. Potansiyel aklını bilfiil akıl haline getirip buradan faal akıl ile kurmuş olduğu ilişki neticesinde kazanılmış akıl seviyesine erişen insan, yaratılış amacı olan mutluluğu elde etmeye hak kazanır. Sıradan insanlar söz konusu olduğunda, hayatın amacı olan mutluluğu onlara tanıtacak ve onları erdemli davranışlara yönlendirecek bir *yöneticiye*, bu işin kural ve uygulamalarını içeren bir *sanata* (siyaset) ve mutluluğun kazanılacağı *erdemli bir topluma* ihtiyaç vardır. Felsefe, siyaset ve din, bu taslak içinde yerlerini bulmakta ve hepsi de hakikate yakınlıkları, gerçekliği kavramaları ölçüsünde birbirine dayanmaktadırlar.

Farabi Tanrı'ya karşı ilgisiz değildir ama onun Tanrısı ödül dağıtan veya cezalandıran, toplum ve insanların hayatına müdahale eden bir şahıs Tanrı değil; rasyonel evren kavrayışı içinde, varlıklar düzeninin ilk nedeni, en yetkin varlığı, aklın zorunlu olarak varsaymak zorunda kaldığı bir postulatır. Keza Tanrı'nın inayetimsi taşması olan vahiy ve bu vahiye muhatap olan ilk yönetici ile mutluluğu gerçekleştirecek koşulların olduğu erdemli toplum da hep aklın bu zorunlu kabulleri olarak sistemdeki yerini alırlar. Farabi ne bir teolog veya kelamcı gibi salt dinî saiklerle insan ve toplumlar için *ilahî kurtuluş*'un yollarını gösterme uğraşındadır ne de salt seküler bir tavırla din ve siyaseti birbirinden ayırma kaygısındadır. Daha doğrusu o, çoğu zaman birbirleriyle çatışan bu kurum ve değerleri mümkün bir düzlemde birbirleriyle uyumlu bir diyalog içerisine sokmaya çalışmaktadır. O bir siyaset felsefecisi olarak, elbette sistemini ideal bir zemine oturtmaya çalışacaktır. Ancak bu, dini, vahyi, miti ve sembolizmi dışlayan bir tasarım değil; tersine içeren, daha doğrusu rasyonalize eden bir yapıdır. O güncel deyişle ne *siyasal bir din/dinî bir devlet* ne de *seküler bir toplum/dinden soyutlanmış bir devlet* öngörmektedir. Farabi bize içerisinde dini de sekülerliği de içeren bir toplumsal yapı sunar. Aslında rasyonel ve reel-poli-

tık bir birliği (uyumu) öngören bu yapı, Rousseau'dan Tocqueville'ye kadar pek çok toplum düşünürünün ortak idealidir.

Farabi'nin dini, ilk yöneticinin felsefi hakikatler üzerine temellendirdiği *görüşler ve eylemler* diye tanımlaması ve bu şekilde anlaşılan dinin (mille) halkın kavrama kapasitesi ve içinde bulunulan *tarihî* ve sosyal koşullara göre yeniden yapılandırılabilmesini öngörmesi, özellikle son dönemlerde ülkemizde dinin mahiyeti ve siyaset ile din arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair yapılan tartışmalara önemli açılımlar getirecek niteliktedir. Kısaca belirtmek gerekirse: Bu açılımlardan *birincisi*, dinin salt kutsal bir kurum veya alan olarak düşünülmeysiştir. *İkincisi*, dinin aynı zamanda siyasi ve sosyal bir boyutunun kabul edilmesidir. İlk iki maddenin devamı olarak *üçüncüsü*, her dinin içinde bulunduğu toplumun anlayış kapasitesi ve içinde bulunduğu koşullara göre farklılıklar taşıyabileceği, amaçları aynı (özel olarak inançları bir) ama dinleri (milleleri, siyasal düzenleri) farklı toplum veya ulusların olabileceğidir. *Dördüncüsü*, dinî ilke ve uygulamaların ilk başkan veya ilk başkana benzer başkanların bizzat insani başarısı olarak ortaya konulmasıdır. Ve elbette *beşincisi*, entelektüel ve evrensel kavrayış anlamında felsefenin bir toplumun inşasında siyaset ile dinin tüm ilkelerinin zorunlu kaynağı olması gerekliliğidir. Bu kabulün doğal sonucu, siyaset ve dinin aslında felsefenin toplumsallaşmış (popülerleşmiş) bir şekli olduğudur. Farabi'nin bu yaklaşımı, Kant'ın din ile ahlak ilişkisinde etiği temele alan, *etik-teolojisi* ölçüsünde önemli bir dönüm noktasıdır. Kaldı ki bu Türk filozofunun din ile ahlakı, *siyaset* kavramı geneli içerisinde yorumladığı dikkate alınırsa, onun *siyasi-teolojisi* ile Kant'ın *etik-teolojisi* arasındaki yöntemsel paralelliğin çok daha ileri seviyede olduğu aşîkârdır.

2. GAZALİ: TEOLOJİK SİYASET

Hasan AYDIN¹

Hüccet el-İslâm, Zeyn ed-Dîn, el-İmâm, Ebû Hâmid gibi künyelerle anılan Gazalî (1058-1111), XI. yüzyılın ikinci yarısıyla, XII. yüzyılın başlangıç yıllarını kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır. Tam adı, Muhammed b. Ahmet'tir² ve Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra, 1058 yılında doğmuştur. Doğduğu yer, Kuzeydoğu İran'da bugünkü Meşhed'in yanındaki Tûs kasabasıdır.³ Bu nedenle kimi zaman doğduğu kasabaya nispetle et-Tûsî künyesiyle de anılmaktadır. O fıkıhta Şafî mezhebine mensuptur, bu yüzden isminin sonuna bazen eş-Şafî künyesi de eklenir. Onun en yaygın olarak kullanılan künyesi Ebû Hâmid (Hâmid'in Babası) olsa da, tarihçiler onun oğlunun bulunduğundan söz etmezler, sadece kızlarının olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.⁴ O, Ebû Hâmid künyesinin yanında en yaygın olarak *Gazalî* ya da *Gazzalî* olarak bilinir. *Gazzalî*'yi benimseyenlere göre, bu ad baba mesleği olan *gazzâl*, yani iplik eğirmekten türetilmiştir. Diğerini, yani *Gazalî*'yi benimseyenlere göre ise, Tûs civarında *Gazâl* adlı köye nispeti ifade etmektedir ve bu onun doğduğu köye işaret etmektedir.⁵

Gazalî'nin yaşadığı döneme siyasal açıdan bakıldığında, merkezî İslam otoritesini temsil eden Abbasilerin gittikçe zayıfladığı, İslam dünyasının çeşitli devletlere bölündüğü,

1 Doç. Dr., OMÜ Felsefe Bölümü.

2 İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zehab*, cilt: IV, Kâhire 1350, s. 10; Sabri Orman, *Gazalî: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Y., İstanbul 1986, s. 31.

3 Şibli Nûmânî, *Bütün Cepheleriyle Gazalî*, çev. Y. Karaca, Baytan K., İstanbul 1972, s. 12.

4 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazalî Hakkında Bir Araştırma*, çev. H. Özcan, DEÜ Y, İzmir 1989, s. 15.

5 ez-Zebidî, *İthâf es-Sâde el-Muttekin bi Şerh Esrâr İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311, s. 18; W. M. Watt, *Müslüman Aydın: Gazalî Hakkında Bir Araştırma*, ss. 136-137.

Şii-Sünni çatışmasının yoğunlaştığı ve Selçukluların siyasal bakımdan egemen olmaya başladığı görülür. Düşünsel bakımdan ise İslam düşüncesinin temel fikir akımları olan tasavvuf, kelam, fıkıh gibi disiplinlerin gelişimini büyük ölçüde tamamladığı ve mezhepsel ayrımların teşekkül ettiği, yer yer mezhep kavgalarının yaşandığı, Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviriler aracılığıyla giren felsefi düşüncelerin Kindi (öl. 873), Farabi (öl. 952) ve İbn Sina (öl. 1037) gibi filozoflarca ele alınıp işlendiği, din-felsefe ilişkine yönelik yoğun tartışmaların yaşandığı ve alabildiğine felsefi sorunların ortaya atıldığı bir dönemdir. Hatta Gazali'ye bakılırsa, felsefe ve felsefi tartışmalar halk içerisinde bile nüfuz etmiştir.

2.1. Siyasal Görüşlerinin Öznel ve Nesnel Zemini

Gazali, dinsel endişelerini dikkate alarak içinde yaşadığı dönemin düşünsel yapısıyla ilgili çeşitli gözlemlerde bulunur. Buna göre, halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdığında, karşısına dört nedenin çıktığını söyler. İlki, felsefe ile meşgul olanlardan; ikincisi, tasavvuf yoluna girenlerden; üçüncüsü, ta'lim davasına bağlananlardan; dördüncüsü de, halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından ileri gelmektedir. O, bir müddet, halktan teker teker şeriatın emirlerine uymakta neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak, düşüncelerini araştırır. O sözlerine şöyle devam eder:

Birisi, bu korunması gereken bir durum olsaydı, bunu yerine getirmeye en layık olanlar bilginler olurdu; erdemli kimseler arasında, filan kimse namaz kılmıyor; filan şarap içiyor; filan vakıflarını ve yetimlerin mallarını yiyor; filan padişahın ihسانlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor; filan hâkimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor, diyor; diğeri, tasavvuf bilimine vakıf olduğunu iddia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermeyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, Ehli İbâha'nın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikreliyordu. Ehli İbâha, tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehli Ta'lim ile görüşmüş dördüncüsü, hakka bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır; bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazıları, diğer bazılarından daha iyi değildir; akılların ileri

sürdükleri kanıtlar birbirlerine karşıttır; bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez; Ta'lim mezhebine davet eden daha sağlamdır; (...) şu halde, şüphe uğruna, kesin bilgiyi (yakîn) nasıl bırakabilirsin, diyordu. Bir beşincisi de, bunu taklit ederek yapıyorsun; ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım; bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maslahat) dayanır; ibadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zapt etmek; onları, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsanî arzulara dalmaktan alı koymaktır; ben cahil halktan biri değilim ki, dinsel hükümlerin altına gireyim; ben filozoflardayım ve hikmete uyarım; hakikati bununla görürüm; bu hususta taklide ihtiyacım yoktur, diyordu. Bu ilahiyatçıların felsefesini okuyanların varacağı son inançtır. O, bunu, İbn Sina, Ebû Nasr el-Farabî'nin kitaplarından öğrenmiştir.⁶

Gazali'nin bu tanıklığına bakılırsa gerek siyasal gerekse düşünsel koşullar bakımından kritik bir dönemde yaşadığı söylenebilir. Bu koşullar, onun hem düşünce hem de eylemsel yaşamını etkilemiş gibi gözükmektedir. Özellikle onun siyasal bakımdan İslam toplumunda birlik sağlama yönünde faaliyet göstermesi ile bu birliği yok eden Sünnî-Şîî çatışması, halkın inancını bozduğuna inandığı kimi tasavvufî öğretiler ve felsefeyle mücadeleye yönelmesi, sosyal koşulların ve kendisine biçtiği misyonun bir uzantısı gibi görünmektedir. Bu durum doğal bir biçimde bir entelektüel olarak Gazali'nin siyasal birliği sağlamak bakımından hem dönemindeki siyasal hem de ayrışıklara ve çatışmalara neden olan düşünsel sorunlarla mücadele etmesine yol açmış, bu konularda siyasal görevlere talip olmuş, her iki alanda da başarıları toplum nazarında seçkin bir yer edinmesine yol açmıştır.⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Gazali, Nizamü'l-Mülk'le karşılaştığı 30 yaşlarından sonra siyasal erki arkasına alıp Nizamiye Medresesine baş müderris olarak atanmış, bundan sonra kendisini siyasal süreçlerin içinde bulmuştur. Nizamiye Medresesine atandığında Bağdat'a girişini, bir çağdaşı, 'şehre

6 Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat K., İstanbul 1984, ss. 40-41.

7 Hasan Aydın, *Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, s. 44 vd.

girerken, onun üzerindeki elbiselerle bineği 500 dinarı buluyordu⁸ sözleriyle anlatır. Bu sözler, Gazali, babasını küçükken yitirmesi sonucu öksüz olarak yokluklar içerisinde yetiştigi olgusuyla birlikte düşünüldüğünde, belli bir anlam bulmaktadır. O, Bağdat Nizamiye Medresesinde, 300 öğrenciye ders vermeye başlayınca,⁹ ünü kısa zamanda yayılmıştır. Kuşkusuz bu durumda, siyasilerden gördüğü teveccüh, halka dönük vaazları, münazaralardaki başarıları, fetvaları ve kendisine Hanbelî bilginlerce yöneltilen eleştirilerin, polemiklerinin, keskin zekâsı ve engin bilgisinin büyük bir rolü olmuştur. Bunlara bir de, o zamana değin güçlü bir eleştiriyle karşılaşmamış İslam filozofları ile etkin bir propaganda yürüten Şii-Bâtınîleri köklü bir eleştiriye tâbi tutmasını da eklemek gerekmektedir. Bu eleştirilerin Gazali'nin üstlendiği birleştirici sosyal misyonla güçlü bağları vardır.¹⁰

O, Bağdat Nizamiye Medresesinde ders vermeye başladıktan bir yıl gibi kısa bir zaman sonra, yani 1092'de, onun en büyük koruyucusu Nizamü'l-Mülk bir bâtinî fedaisince suikastle öldürülmüştür. Bir ay gibi bir süre sonra da kimi rivayetlere göre, aynı grup, Melik Şah'ı zehirleyerek Melik Şah'ın hayatına son vermiştir.¹¹ Bu olaylar üzerine, Selçuklu devleti ciddi bir taht kavgasına sahne olmuş ve Gazali, bu taht kavgaları sırasında kendisini siyasal çekişmelerin içinde bulmuştur. Melik Şah'ın ölümü üzerine eşi Terken Hâtun, beş yaşındaki Mahmud'u veliahd Berk Yaruk yerine sultan yapmak isteyince Gazali, siyasal güdülerle, yaşının küçüklüğü nedeniyle Mahmud'un sultan olamayacağına ilişkin bir fetva vermiş; Terken Hâtun da, aksi yönde fetva çıkartmıştır.¹² Terken Hâtun, oğlunun sultanlığını ilan ettikten sonra Abbasi halifesi el-Muktedir Biemrillah'tan hutbeyi kendi adına okutmasını istemiştir. el-Muktedir bunu kabul etmeyince Terken

8 Mustafâ Cevad, *Asr el-İmâm el-Gazalî, Kâhire* 1962, ss. 506-507.

9 Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 10.

10 H. Aydın, *Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, ss. 44 vd.

11 S. Orman, *Gazali: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, s. 20.

12 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 177.

Hâtun'un ısrarı, işleri krize sokmuş; bunun üzerine Gazali, Terken Hâtun'a elçi olarak gönderilmiş ve onu ikna etmiştir.¹³ Onun siyasal olaylarla ne denli ilişkili olduğunu gösteren bir diğer olay da, 1094'te el-Mustazhiri'nin sultanlık yemin töreninde hazır bulunması¹⁴ ve onun isteğiyle el-Mustazhiri diye de bilinen, *Fedâ'ih el-Bâtiniyye* adlı eserini kaleme almasıdır.¹⁵ Onun siyasal olaylarla iç içe olan hayatı, devrinin bilgilerinin dilinde önemli bir eleştiri malzemesi olmuştur.

Siyasal olaylarla iç içe olan yaşamın Gazali'nin düşün dünyasında üç önemli sonucu olmuştur:

İlki, yaşadığı şüphe krizidir;¹⁶ bu krizde felsefeyle teması¹⁷ kadar, siyasal yaşamın gerilimlerinin de etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi, Bağdat'ı terk etmesi, münzevi bir hayata yönelmesi ve tasavvufi bir yaşamı tercih etmesidir.¹⁸ Bu tercih onun düşünsel üretimini de etkilemiş, Gazali *İhyâ' el-Ulûm ed-Dîn*, *Kimyayı Saadet* gibi tasavvufi eserler kaleme almaya başlamıştır.

Üçüncüsü ise, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, *Eyyûhâ el-Veled*, *Hulâsa et-Tasâniif*, *Nasihat el-Mûlk* gibi kriz sonrasında tasavvufa yöneldiği dönemde yazdığı eserlerinde, bilgilerin siyasal olaylardan uzak durmasını salık vermesidir. Bu durum onun siyasal faaliyetlerden tümüyle el etek çektiğini göstermektedir. O siyasal yaşamın gelgitlerinden ders almış bir düşünür olarak şöyle der:

Denilmiştir ki: Sultanlarla beraber olan kimseye evvahlar olsun! Çünkü sultanların gerçekte ne bir samimi arkadaşı, ne bir yakını, ne bir hizmetçisi, ne bir oğlu ve ne de kimseye bir hürmeti vardır. Onlar ancak bilgisine ve cesaretine güvendikleri kimse-leri yanlarına alır; işleri bitince de sevgi ve muhabbetlerini bitir-

13 Şibli Nûmânî, *Bütün Cepheleriyle Gazali*, s. 21.

14 W. M. Watt, *Gazali Hakkında Bir Araştırma*, s. 87.

15 Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 21.

16 Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 5 vd.

17 W. M. Watt, *Gazali Hakkında Bir Araştırma*, s. 39.

18 Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 29.

rır, hayâ ve vefalarını keserler. Onların genelde işleri gösteriştir. Onlar, kendilerinin yaptığı büyük kusurları küçük, başkalarının işlediği küçük kusurları ise büyük görürler.¹⁹

Gazali'ye göre, akıllı insan, yönetim sahipleriyle arkadaşlık yapmaktan kaçınmalıdır. Çünkü devlet başkanları çocuk gibidir. Basit şeylere kızarlar ve yine basit şeylerden mutlu olurlar. İktidar sahiplerinin ıslahına ve düzeltilmesine katkıda bulunmak amacıyla ona yakın olmaya çalışan âlimler, gün gelir bu amaçlarından saparlar da kendilerini onun yol ve çizgisinde buluverirler. Bu tür âlimlerin durumu, bir tarafa meyletmiş, yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltmek için ona sırtını dayayan, sonunda o duvarın altında kalan adamın durumuna benzemektedir. Gazali, şunu çok güzel gözlemlediğini söyler: 'İktidar sahibiyle dostluk kurmak, mutluluk ve saadetin önünde engeldir. Herkes bilir ki, iktidar sahiplerinde sadakat ve vefa yoktur ve dostluklarına güvenilmez. Onlar fayda ve menfaat görmedikleri kişilerle dostluk kurmazlar ve onlara ikramda bulunmazlar. Aynı şekilde menfaatin sona ermesinden sonra da tanımazlıktan gelirler. Onların yanında kazanılacak günah, affedilecek türden bir günah olmadığı gibi, ondan kurtulmak da son derece zordur.'²⁰

Gazali, döneminde etkin siyasal rol oynadığı gibi düşünsel bakımdan da etkin rol oynamıştır. Bu bakımdan o, İslam düşünce tarihinin en önemli, en seçkin simalarından birisidir. Bu nedensiz değildir; o eğitimi gereği, İslam dünyasındaki tüm düşünsel disiplinlere eğilmiş, bu konuda kendi sentezini yaratmayı başarmış bir düşünürdür. Onun yarattığı sentez, kelam tarihinin kendisinden sonra *Gazali öncesi* ve *sonrası* diye ikiye ayrılmasını sağladı. O, filozoflar üzerinde yaptığı okumalar ve onlarla girdiği polemikler nedeniyle kelama, felsefe ve Aristoteles mantığını sokmuştur. Bu anlamda İslam dünyasında kelam disiplininin felsefi bir içeriğe kavuşmasında, felsefenin kavram ve yöntemlerinin kelama nüfuzunda

19 Gazali, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, tah. A. Şemseddin, Beyrut 1988, ss. 69-70.

20 Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler*, çev. O. Arpaçukuru, İlke Y., İstanbul 2012, s. 94.

onun köklü bir rolü olmuştur. O filozofları eleştirirken, onların yöntem ve kavramlarından etkilenmiş; bu durum, kelam disiplininin felsefileşmesine yol açmıştır. Yine hayatının sonlarında tasavvufa yönelen Gazali, Sufilikle Sünnilik arasında bağ kurmuş, onun aşırı öğretilerini törpülemiş,²¹ Sünni çevrelerde Hallac-ı Mansûr'un öldürülmesinden beri sorunlu bir disiplin olan tasavvufun kabulünü kolaylaştırmıştır. Onun epistemolojik olarak ilhama kapı aralaması²² kelami çevre-

21 Gazali, ittihadın (birlenme) imkansız olduğunu söyler; çünkü bu Amr'ın Zeyd olduğunu' söylemeye benzer. Onca, biri kalkar da kendisinin Tanrı olduğunu (ene'l-hakk) söylerse bu dinsizliktir. Bu nedenle sufilerin birlenme sözleri mecazi olarak yorumlanmalıdır. Onlar, Gazali'nin kanısına göre, sadece anlatımlarını süslemek için edebiyat yapmışlar ve 'sevdiğim kişi ben, ben de sevdiğim kişiyim' sözünde olduğu gibi birlenmeyi değil, sevgiliye bağlılığı ifade etmişlerdir. Nitekim Beyazıt Bistâmî'nin, 'ben kendi varlığımdan yılanın derisinden soyunması gibi soyundum, bir de ne göreyim, ben O'yum' sözü Tanrı'ya bağlılığa işaret eder. Gazali'ye göre, kim nefisinin arzularından arınırsa, Tanrı'dan başkasını görmez ve mecazi anlamda anılan türden sözler söyler. Bu bağlamda o, 'o, O'dur' sözüyle 'o, sanki O'dur' sözlerini birbirinden ayırır. Onca, 'o, tıpa tıp O'dur' demek insanı dinden çıkarır ve 'ben Tanrı'yım' demesine neden olur. Bu söz, Hristiyanların sözüne benzer; çünkü onlar İsa'ya Tanrı derler. Gazali'ye göre, 'ben Tanrı'yım diyen, aynaya bakıp, oradaki kendi suretini başkası sanan gafil gibidir.' Ben Tanrı'yım sözü ya 'ben sevdiğim, sevdiğim de ben' sözü gibi yorumlanabilir ki, bu yorum kabul edilebilir; ya da Hristiyanların, 'Lâhût Nâsût'la birleşti' sözü gibi anlaşılabilir ki, bu bir yanılgıdır ve asla kabul edilemez. Bu yüzden, Gazali Müslüman mistiklerin sözünü Hristiyan anlayışından ayırmaya çalışır ve onları mecazi deyişler olarak alır. Söz gelimi onca, Ebû Yezîd'in 'şanım ne büyüktür', Hallâc'ın 'ene'l-hakk' deyişi vb. mecazi olarak yorumlanmalıdır. Hulûl da tıpkı birlenme iddiası gibi saçmadır; çünkü bu bir nesnenin içine girip yerleşmeyi ifade eder; bu ise Tanrı için olanaksızdır. Bk. Gazali, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tah. A. Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, ss. 120-124.

22 *er-Risâle el-Ledünniyye*'de, ilhamı onaylamayanları aymazlıkla suçlar ve Kur'an'a dayanarak ilhamın olurluğunu dinsel bir temelde meşrulaştırmaya çalışır. O şöyle der: İlhamı inkar eden kimse, bilgi elde etme yollarını kavramamış; insan ruhunun ne olduğunu ve onun özelliklerini, gizli (gayb) ve sır (melekût) bilgilerini nasıl alabileceğini bilememiştir. (...) Onca bilgi, yalnız fıkâh, tefsir ve kelimadan ibarettir. Bunların ötesinde bir bilim yoktur. Bunlar da ancak öğrenme ve kavrama ile elde edilir. (...) O halde, tefsir bilimi nasıl öğrenilecek? Çünkü Kur'an, her şeyi ihtiva eden bir okyanustur. Onun bütün manaları ve yorumunun hakikatleri, halkın elinde dolaşan, o tefsir kitaplarında zikredilmemiştir. Aksine tefsir bilimi, bu iddia sahibinin bildiğinden çok başkadır... Bu kimse, hakikat yolundan uzaklaşmıştır. (...) Bana öyle geliyor ki, bilgiyi sadece, fıkâh, kelam ve halka hitap eden tefsirden ibaret sayan bu adam, bilgilerin bölümlerini, ayrıntılarını, derecelerini, hakikatlerini bilmiyor; onun görünen ve görün-

lerin ilham eleştirilerini yumuşatmıştır. Gazali'nin düşünsel eylemi bunlarla da sınırlı kalmamış; İslam dünyasında Eski Yunan'dan yapılan çevirilerle gelişen felsefe geleneğini, Fara-bi ve İbn Sina'nın eserlerinden yola çıkarak medresede ders verdiği sırada *Makasid el-Felasife* adlı yapıtıyla önce özetle-miş,²³ ardından *Tehafüt el-Felasife* adlı yapıtıyla eleştirmiştir;²⁴ yani İslam düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan tehafüt geleneğini başlatmıştır. Gazali'nin bu eyleminin İslam dünyasında felsefenin kaderini olumsuz etkilediği söylenir. Bu eleştirel tutumundan Şiilik-Sünnilik çatışmasının yaygınlaşması nedeniyle Şiilik-Batinilik de nasibini almış, Şiiliğin siyasal misyonlarını açık bir biçimde deşifre etmiştir.²⁵ Gazali'nin baş müderris olduğu Nizamiye Medreselerinin Şiilik karşısında Sünniliği savunma işlevi yüklendiği düşünüldüğünde,²⁶ onun Şiilik-Bâtınilik eleştirisinin siyasal yanları daha iyi anlaşılır. Onun felsefe eleştirisinin de Şiilik-Bâtınilik eleştirisiyle bağı vardır; zira ona göre Şiiliğin-Bâtıniliğin beslendiği temel kaynak felsefedir. Onun metaforuyla söylersek felsefe eleştirisi yapmaksızın sırf Şiilik-Bâtınilik eleştirisi yapmak, ağacın kökünü bırakıp dallarıyla uğraşmak demektir.²⁷ Gazali'nin felsefe eleştirisinin Sünnilik-Şiilik tartışma-

meyen yönlerinden de habersizdir. Cahilin bilmediği şeyi yadsıması âdet-tir. Bu iddia sahibi, hakikatin zevkini tatmamış ve ilhama ilişkin bilgiye (el-ilm el-ledün) vakıf olmamıştır. O halde, onu nasıl kabul etsin? Gazali, *er-Risâle el-Ledünniyye*, Ar., s. 88; Tr., s. 6-7.

23 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri [Makâsıd el-Felâsife]*, çev. C. Erdemci, Ankara 2001, s. 35 vd.

24 Gazali, *Tehafüt el-Felâsife*, tah. M. Bouyges, Beyrût 1927, s. 1 vd.; Gazali, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 10-11.

25 Gazali'nin, filozoflardan sonra görüşlerini eleştirmek için en çok eser kaleme aldığı bir diğer grup da budur. Bunun temel nedeni, anılan grubun, siyasal bir güç olması ve İslam dünyasının siyasal gücünü elinde toplamak için mücadele etmesidir. Bu durum Gazali'yi onların temel görüşle-rini öğrenmeye, onların yöntemlerini halka anlatıp uyarmaya itmiştir. Bu konuda Sünni siyasal yapı onu desteklemiş, yapıtlar kaleme almaya teşvik etmiştir. Gazali anılan grupla ilgili olarak, *el-Mustazhiri*, *Huccet el-Hakk*, *Mufasssal el-Hilâf*, *Kitâb ed-Durc*, *el-Kistâs el-Müstakim* adlı yapıtları kaleme aldığını söylemektedir. Bk. Gazali, *el-Munkiz mine d-Dalâl*, ss. 26-27.

26 George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bi-limler*, çev. H. T. Başoğlu, Klasik Y., İstanbul 2009, ss. 47-48.

27 Gazali, *Bâtıniliğin İçyüzü [Fedâihü'l Bâtıniyye/el-Mustazhiri]*, çev. A. İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 6; 22.

sına ek olarak Yunan dünya görüşüyle Sünni-İslami dünya görüşünün çatışmasının da etkisi yadsınamaz. Onun, Yunan dünya görüşünden esinlenen İslam filozoflarını, din-felsefe ilişkisi sorununda hedefe koyması ve 'evren kadimdir, tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir ve maddi diriliş yoktur gibi savları temelinde eleştirmesi',²⁸ bu karşıtlığın ilginç bir tezahürüdür. Bu eleştirinin, felsefenin dine aykırı olan yan-

- 28 Gazali, *el-Murkiz min ed-Dalâl*, ss. 16-17. Gazali'nin felsefecilere karşı tutumu çok katıdır. Bu katılık, Faysal et-Tefrika'da iyice belirginleşir. Çünkü orada dinsizlik suçlamasını hak eden tek grubun onlar olduğunu kaydeder; dinsizlik suçlamasına muhatap olanın canının ve malının helal olduğunu ekler (Faysal et-Tefrika., s. 136). Gazali, niçin bu denli katı bir tutum içerisine girmişti? Filozofların, Gazali'nin dediği gibi halkı inanç yönünden olumsuz etkiledikleri söylene bile, bu durum bu kadar katı bir tutum benimsemek için yeterli midir? Çünkü filozoflar Tanrı'yı yadsıdıklarını ve dini tümden rafa kaldırdıklarını söylememektedirler. Kaldı ki, kültürel düzeyi düşük insanlara felsefenin sirayet ettiğini söylemek de çok zor gibi görünmektedir. Gazali'nin yaşadığı bölgede felsefenin yaygınlaştığı; İslam dünyasında felsefe dışlandığında bile İsrakî ekolün o civarda varlığını koruduğu bilinmektedir. Ancak felsefenin varlığını koruması, halkın ona meyletmesinden çok seçkinlerin onu benimsemeleridir. Seçkinlerin felsefeye yönelmeleri ve dini simgesel olarak görüp halka özgü saymaları ve saray çevresinde bu görüşün kabul görmesi Gazali'yi oldukça etkilemiş olmalıdır. Onun kimi söylemleri, bu etkinin kimi kez onu duygusal açıdan ateşlendiği izlenimi uyandırmaktadır. Onca filozoflar, sıradan insanları küçük görmekte, kelamcıların ve fıkıhçıların din imgesini saniya indirgemektedir. Ayrıca, felsefi bilimleri bilmekle övünmekte; bu bilimleri bilmeden ilahiyat konuları üzerinde konuşulamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bu tutumlarıyla adeta kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtmaktadırlar (*Tehâfût*, s. 37 vd.). Kelam ve fıkıh geleneği ile yetişmiş ve bilgi hırsıyla dolu olan Gazali'nin onların bilgiçliğini yerle bir etme isteği, onu tetiklemiş olmalıdır. Filozofların bilgiçliğini kırmak için aynı bilgiçlikle hareket eden Gazali, 'onları mat etmek benim için su içmek kadar kolaydır' demekte (*el-Murkiz*, s. 42.); onların bildiği her şeyi öğrenecek ve bundan hareketle onları eleştirecek kadar kıvrak zekâ olduğunu göstermeye kalkışmaktadır. Bu bilgiçlik onu, filozofları, 'tutar-sız, çelişkili görüşlere sahip olma, görüşlerinin zan ve tahminin ötesinde olmadığını, onların taklitçi ve kıt akallı olduklarını' söylemeye itmiş ve onları 'azgınlık ve dinsizlikle' suçlamasına neden olmuştur (*Tehâfût*, s. 40 vd.; *Makâsıd*, ss. 35-36). Öte yandan o, 'ilahiyat sahasında konuşmak için, felsefi bilimlerin, mantık dışındakilerin, bilinmesinin gerekli dahti olmadığını' göstermeyi denemiştir (*Tehâfût*, s. 44 vd.). Ancak hayatının ileriki safhalarında filozoflar gibi seçkin bir anlayışa kaymış; onların pek çok düşüncesini, eserlerinde kaynağının filozoflar olduğunu söylemeden aynen yinelemiştir.

larının ayıklandıktan sonra, tasavvuf ve kelim içine dâhil edilmesinde güçlü bir rolünün olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan Gazali metafizik öğretileri bakımından filozofları eleştirmekle birlikte, özellikle onların ahlak ve siyaset felsefesine yönelmemiş, bu konuda söylediklerinin bir kısmını ve lilerin ve peygamberlerin eserlerinden aldıklarını söylemekle yetinmiştir.²⁹ Aslında böyle diyerek filozofların ahlak ve siyasal teorilerinden aktarmalar yapmaya açık kapı da aralamıştır. Bu nedenle Gazali sonrası İslam ahlak ve siyaset felsefesinde İslam filozoflarından yapılan aktarmaların kökü bir etkisi olmuştur.

Yaşamının bir döneminde siyasal olaylarla iç içe bir hayat süren Gazali, özgün bir siyasal teori geliştirmemekle birlikte, siyaset alanında söyledikleri yine de önemlidir; çünkü fıkıh, kelim ve İslam felsefecilerince geliştirilen siyasal teorilerinden köklü izler taşır. Onun siyasete fıkhi-teolojik bakışı ve bu bakışı felsefeden etkilenererek formüle edişi gayet yalındır. Bu anlamıyla, felsefi bir teoriden çok fıkhi-teolojik siyaset ya da siyasal teoloji alanına aittir. Öte yandan o, İslam kültüründe yaygın olan ve büyük olasılıkla İran siyaset geleneğine dayanan adâb el-mülük geleneğine bağlı öğüt niteliğinde bir siyaset eseri de kaleme almıştır. Yine *Fedâih el-Bâtıniyye* adlı yapıtında, Mustazhiri'nin isteğiyle onun halifeliğini kanıtlamak için, İslam dünyasındaki hemen tüm siyasal teorileri teolojik bir eksende tartışmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden Gazali'nin teolojik siyaset anlayışına kabaca da olsa eğilmek İslam siyaset geleneğinin fıkhi-kelami cephesini anlamak bakımından önemlidir.

Gazali, *el-İktisâd fî el-İtikâd*, *Nasihat el-Mülk*, *Fedâih el-Bâtıniyye* ve *İhyâ el-Ulûm ed-Dîn* gibi yapıtlarında siyasete değinir. *el-İktisâd*, kelim geleneğine ait bir yapıttır ve büyük ölçüde kelami geleneğin, özellikle Eş'arîlerin ve Şafî fıkıhçıların siyasete bakışını yansıtır. Bu yönüyle fıkhi-teolojik si-

yasetin tipik bir örneğidir.³⁰ *Nasihat el-Mülk*, edebiyatçılarda karşılaştığımız hükümdarlara ve tebaaya öğüt veren bir yapıttır ve edebî geleneğin bir uzantısıdır.³¹ İslam dünyasında, özellikle Beydaba'nın *Kelile ve Dimne*'sini temele alan *adab el-mülük* geleneğinde Fars geleneğinin etkisine de atıf yapmak gerekir. Zaten *Kelile ve Dimne*'yi Pehleviceden Arapçaya çeviren Fars asıllı İbn Mukaffa'dır. İbn Mukaffa aynı geleneği izleyen eserler de yazmıştır. Onun *el-Edeb es-Sagır*, *el-Edeb el-Kebir*, *Risale es-Sahabe*, *ed-Dürre el-Yetime* gibi eserleri bu geleneğin bir ürünüdür. Bu geleneğe hükümdarların oğullarına yazdığı öğütler, mektuplar, vasiyetler de eklenebilir. İslam dünyasında Aristoteles'in İskender'e öğütleri ile Fars krallarının oğullarına öğütlerine sık sık atıflar yapılır. *adab el-mülük* geleneği, İbn Abdirabbih, Sealibi gibi düşünürlerce işlenmiştir. Gazali'nin söz konusu eseri bu geleneğin bir devamı niteliğindedir. İslam dünyasında karşılaşılan siyasetname geleneği de *adab el-mülük* geleneğinin bir parçasıdır. Bu nedenle Nizamü'l-Mülk'ün *Siyasetnamesi*'ni, Kaşgarlı Mahmut'un *Kutadgu Bilig*'ini de bu geleneğin bir uzantısı olarak görmek gerekir.³² Gazali'nin *Fedâih el-Bâtıniyye* adlı yapıtı, Mustazhiri'ye atfedilmiştir ve Bâtını-Şii siyasal öğretiyeye yönelik eleştiriler ve Mustazhiri'nin halifeliğinin temellendirilmesini içerir.³³ *İhyâ* ise, tasavvufi eğilimli bir yapıttır ve bu yapıtta, felsefecilerin şeriata aykırı olmayan pek çok ahlaki, siyasi, toplumsal düşüncesine yer verilir.³⁴ Bu yapıttaki fikirler de şariat bağlamında yapılandırılır. Bu yapıtlara bütüncül olarak bakıldığında sistematik ve analitik olarak işlenmiş güçlü bir siyasal teori bulmak zor olsa da, yapıtlardaki kesişim noktalarını bir araya getirmek Gazali'nin teolojik siyasetini görmek için önem taşımaktadır.

30 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tah. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Nur Batbaası, Ankara 1962, s. 175 vd.

31 Gazali, *et-Tîbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülük*, s. 43 vd.

32 Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramları", *Bilim ve Gelecek* Y., sayı: 143, s. 26.

33 Gazali, *Bâtınlîğin İçyüzü*, s. 45 vd.

34 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Y., İstanbul, tarihsiz, s. 41 vd.

2.2. Fıkıhın Konusu Olarak Siyaset

Gazali'nin yapıtlarında siyasete değindiği bağlamlar incelendiğinde, ilk ve en temel sorunun siyaset biliminin konumunun ne olduğu sorunudur. Bilindiği gibi Aristotelesçi felsefe geleneğinde siyaset, pratik felsefenin içinde yer almaktadır ve felsefi bir bilim olarak konumlandırılmaktadır ve yine pratik bir disiplin olan ahlakla iç içedir. Anlaşıldığı kadarıyla İslam felsefe geleneğinde daha Kindi'den itibaren Aristotelesçi bakış açısı egemen olmuş ve siyaset, felsefi bir bilim olarak konumlandırılmıştır. Gazali, felsefi gelenekten çok, bu gelenekle diyalektik içinde olan fıkıh-kelam geleneğine bağlı bir düşünürdür ve büyük ölçüde filozoflarla polemik içinde siyasetin felsefi bir disiplin mi, yoksa dinî bir bilim mi olduğunu tartışma gereği duymaktadır.³⁵ Büyük olasılıkla Farabi'nin *İhsâ' el-Ulûm* adlı yapıtında fıkıh ve kelamı medeni bilimler içerisine dâhil etmesinin³⁶ de etkisiyle, siyaset konusunun fıkhi bir konu olduğunu ileri sürdüğü görülmektedir. O, bu anlayışını, şöyle diyerek temellendirir:

Bil ki, yönetim (imamet) meselesinin incelenmesi önemli bir sorun değildir. Ayrıca bu sorun, akla bilinen konulardan (ma'kulât) birisi de değildir. Bu ancak fıkhi olan sorunlardan (fıkhiyât) birini teşkil eder. Ayrıca bu konu taassuplara (taassubât) neden olan bir konudur.³⁷

Gazali'nin bu saptaması, aslında Maverdi'nin *Ahkâm el-Sultâniyye*'sinden itibaren fıkıh-kelam geleneğinde yaygın olarak kabul görmüş bir tutumdur.³⁸ Böylelikle Gazali kendini felsefecilerden yana değil fıkıhcılardan-kelamcılardan yana konumlandırmış olur. O burada durmaz; *el-Munkiz min ed-Dalâl* adlı yapıtında daha ileriye giderek aslında 'filozofların da siyaset konusunda bütün sözlerinin, dünyevi ve idari sorunlarla ilgili hikmete dayandığını ve bu bilgilerini Tanrı'nın peygamberlere vahyettiği kitaplardan ve peygamberlerin se-

35 Gazali, *el-İktisâd fî el-İtikâd*, s. 234.

36 Farabi, *İhsâ' el-Ulûm*, neşr. Ali Bu Mulhim, Beyrut 1996, s. 79 vd.

37 Gazali, *el-İktisâd fî el-İtikâd*, s. 234.

38 Maverdi, *el-Ahkâmü's Sultaniyye*, çev. A. Şafak, Bedir Y., İstanbul 2015, s. 26.

leflerinden aktarılan hikmetli sözlerden alıntı olduğunu' ileri sürer.³⁹ Böylece, epistemik olarak insanın siyasal bilgilerin ilkelerini üretemeyeceği, bu ilkelerin özünde tanrısal kökenli olduğunu ima eder. O siyaseti fıkıh bilimiyle ilişkilendirse de fıkıh salt dinî bir disiplin olarak görmez; bu disiplinin dinsel yanı olmakla birlikte konu bakımından dünyevi ilişkileri tartışan bir bilim olduğunu ileri sürer.⁴⁰ Onun deyişiyle, dinsel bilimler, kitap, sünnet, icma gibi esaslara dayanır. Bu esaslardan çıkarsanan bir başka dinsel bilim türü daha vardır ki, bunlara fûru (ayrıntı) ile uğraşan bilimler denir. İşte fıkıh, anılan dinsel kaynak ya da esaslardan çıkarsanan fûruya (ayrıntıya) ait bilimlerden birisidir ve tümüyle dünya işlerinin şeri esaslara göre tanzimiyle ilgilenir.⁴¹ Ona göre siyaset, fıkıh bilimleri kök salıp siyasal bilimlerle tamamlanırsa, insanın hem bu dünya refahını hem de öte dünya nimetini elde etmesi kolaylaşır.⁴² Fıkıhla ilişkili olan siyaset bilimi, insanların diğer insanlarla ilişkilerini düzenler. İnsanlar bir arada yaşamak zorundadır. Bir arada yaşamak ise ancak ahîret kurtuluşu ve dünya yararlarını temin edecek özel bir bilimle düzenlenir.⁴³ Fıkıh bilimi, temeli şariat olan bir bilimdir ve onu şehirlerin ve şehir halkının yönetimini sağlayan siyaset bilimleri tamamlar. Gazali, fıkıhın siyasal işlevleriyle ilgili olarak şöyle der:

Eğer fıkıh niçin dünya ilmine, fakihleri de dünya âlimleri içine kattın dersin (...) deriz ki: (...) Eğer insan dünyadan dürüst bir şekilde faydalansa, dedikodu ve husumetler ortadan kalkar ve kendiliğinden fıkıh ilmi de düşerdi. Lâkin dünyaya tama' ile sarılmalar, düşmanla doldurduğundan, onlar idare edecek hükûmete ihtiyaç hâsıl oldu. Hükûmet reisi de bu hususta kanunlara muhtaç oldu. İşte fakih bu siyaset kanunlarını yapan ve halk arasındaki çekişmeleri kaldırmanın yolunu bilen aracı bir kimsedir. Fakihler, milleti idare eden hükûmet adamlarının hocaları ve çekişmelerde halk idare etmenin doğru yollarını gös-

39 Gazali, *el-Murûd min ed-Dalâil*, s. 17.

40 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 50.

41 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, ss. 49-50.

42 Gazali, *Makasîd el-Felâsife*, s. 109.

43 Gazali, *Makasîd el-Felâsife*, s. 109.

teren kimselerdir. Ömrüme yemin ederim ki! Fıkıh ilmi dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alakalıdır. Lâkin din ile alakası, dünya vasıtasıyladır. Zira dünya, ahiretin tarlasıdır. Din, dünya ile tamamlanır. Din ile sultanlık [devlet idaresi] arkadaşdır, ikizdir. Din asıl [kök]'dir, padişah [hükûmet] onu korur. Kökü olmayan yıkılmaya mahkûm olduğu gibi korunmayan temeller de yıkılır, yok olur. Mülkûn tamamlanması ve korunması hükûmetle mümkündür. Husumetlerde mülkû korumak ve nizam kurmak da fıkıhla halledilir. Halk, siyasetle idare, bizzat dinden olmayıp, ancak dinin kendisiyle tamamlanabileceği eylemlere yardımcı olduğu gibi, idare ve nizam yollarını bildiren fakih de bunun gibidir.⁴⁴

Gazali'nin siyasetin akılla bilinen konulardan (ma'kulât) biri olmadığı saptaması, bu disiplinin akılla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söylemek anlamına gelmez. Gazali burada Eş'arî kelam geleneğine dayanarak bir şeyin *akılla vacip olması* ile *şeriatla vacip olması* arasındaki ayrıma atıf yapar.⁴⁵ Eş'arî gelenekte, İslam filozofları ve Mutezilenin aksine, aklın şeri-dinî bakımdan bir şeyi vacip kılması olanaklı değildir. Bir şeyi vacip kılan şeriatıdır. Akıl ise sadece şeriatın vacip kıldığı şeyleri uslamlamalarla desteklemeye yönelebilir. Aklın bir şeyi vacip kıldığını söylemek, sadece dünyadaki zarara gönderme yapmak içindir; yoksa aklın şeriat altında bir şeyi vacip kılması söz konusu değildir.⁴⁶ Bu tutum, bildiğimiz Orta Çağın teolojik yaklaşımıdır. Bu anlamda Gazali'de siyasetin temellendirilmesi sorunsalına bakıldığında iki tür temellendirmeye karşılaşılır. İlki dinsel ya da şeri temellendirme, bu asıldır ve siyasetin ve yöneticinin vacipliğini/zorunluluğunu gösterir; ikincisi ise akli temellendirme, bu ise tâlidir ve şeriata aklın destek çıkması anlamına gelir.⁴⁷ Gazali'yi İslam filozoflarından ayıran da birinci husustur, yani konuyu dinsel-şeri bir temele oturtmasıdır. Aslında Gazali'nin bu yaklaşımı özgün değildir; Maverdi'nin

44 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, ss. 51-52.

45 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 162.

46 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 162.

47 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 234 vd.

aktardığına göre, bir yöneticiye uymanın aklen gerekliliğini savunanlar ile naklen gerektiğini savunanların İslam kültüründe tarihsel geçmişi oldukça gerilere dayanır. Aklen gerekliliği savunanlara göre, yönetici tayini, düşmanlıkları giderme ve anarşiyi önleme bakımından önemlidir. Dinen vacip olduğunu savunanlar ise, ulul'-emre itaati farz kılan dogmalara dayanmışlardır.⁴⁸ Gazali'nin yaklaşımının özgünlüğü sırf nakil ya da sırf akılla yetinmeyip, konuya iki açıdan da yaklaşmasıdır. Hatta o, yaklaşımına, büyük olasılıkla Farabi ve İbn Sina gibi filozofları okuması nedeniyle sosyolojik boyutlar da ekler. Bu boyut toplumun ortaya çıkışı, devletin oluşumu ve yönetim gereksinimin doğması gibi konuları ele alması bakımından önem taşır.⁴⁹

2.3. Siyasetin Şeri ve Akli Temellendirilmesi

Gazali, dünyevi bir konu olan yöneticinin tayininin zorunluluğu konusunda, aklın bir hükümünün olmadığını, onu vacip kılanın şeriat olduğunu söyler.⁵⁰ O bu konuda iki kanıt ileri sürer:

İlk kanıt, Tanrı'ya, Peygamberlere ve ulul'-emre itaatin Kur'an tarafından emredilmesidir. Bu buyruk gereğince, ona göre, her dindarın iktidar sahibini sevmesi, emrettiklerine uyması zorunludur. Zira Tanrı mülkü/iktidarı dilediğine verir, geri kalana ise ona uymak düşer. Bu düstur dinsel metinlerde de yer alır. Zira Tanrı mülkü dilediğine verdiğini, dilediğinden geri aldığını, dilediğini yücelttiğini, dilediğini de alçalttığını beyan eder.⁵¹ Bu anlayışına uygun olarak Gazali, Tanrı, insanoğlundan iki grubu seçip, yaratıkları üzerine üstün kılmıştır, der. Bunlar peygamberler ve iktidar sahiplerdir. Peygamberleri, kullarına delillerle kulluk yolunu öğretmeleri ve onlara doğru yolu açıklamaları için seçmiş ve göndermiştir. İktidar sahiplerini de, kulları birbirine karşı yapacakları

48 Maverdi, *el-Ahkâmü's Sultaniyye*, ss. 29-30.

49 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

50 Gazali, *el-İktisâd fi el-İtikâd*, s. 234.

51 Gazali, *et-Tibr el-Mesbûk fi Nasihat el-Mülûk*, s. 43.

zulümlerden korumak, geçimlerini sağlama hususunda bir zorlukla karşılaşmalarını önlemek için seçmiştir. Ona göre, iktidar sahibi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Şu halde, Tanrı'nın kendisine iktidar verip yeryüzündeki gölgesi yaptığı insanı halkın sevmesi ve ona itaat etmesi farzdır. Ona karşı gelmeleri ve onunla çekişmeleri caiz değildir.⁵²

İkinci kanıt, imam tayininin vacipliği konusunda ümmetin icmasının olmasıdır ve icma da dinsel bir delildir. Ona göre, vücut/zorunluluk şeriatın alınmaktadır. Şu kadar var ki, bunun yapılmasındaki çeşitli faydaları veya terk edilmesindeki en küçük zararları bize açıklayan akıldır. Gazali'ye göre, bu dünyada birçok faydaları sağlayıp, birçok zararları da uzaklaştıran, yönetici tayininin vacip olduğunu şeri bakımdan inkâra olanak yoktur. Bu yüzden, bunun vacip olduğu konusunda sadece dinî delil ortaya atmakla, hatta bu konuda ümmetin icma'ı bulunduğunu söylemekle yetinmeyiz.⁵³ Bu söylemiyle Gazali, imamet ya da yönetimle ilgili, salt dinsel delille yetinilemeyeceğini, bu konuda akılcı argümanlara da gereksinim bulunduğunu söylemeye çalışmaktadır. O aklın önemini şeriata da vurguladığını söyler ve bu konuda şunu aktarır:

(Tanrı), izzetime ve celalime yemin olsun ki, yarattıklarımın arasında senden daha güzel bir şey yaratmadım; ben seninle alır, seninle veririm; seninle hesap sorar, seninle cezalandırırım. (demıştır). Şu durum aklın önemini ispat etmektedir. Tanrı kulları üzerinde hükmünü iki alanda toplayabiliriz; bunlar ilahî emirler ve ilahî yasaklardır. Bunların her ikisi de aklın varlığına bağlıdır. (..)Akıl kelime olarak, sağlam bağ manasına gelen ı'kâl kökünden türemiştir. Yine bu kelimeden türetilen 'ma'kıl', dağ başına yapılmış, sağlamlığından dolayı kimsenin ulaşamayacağı sağlam kale, müstahkem yer ve sığınak manasına gelmektedir.⁵⁴

Ona göre, din işlerinin düzenlenmesi, kesinlikle şeriata sahibi olan peygambere aittir. Bu tartışma götürmez bir ger-

52 Gazali, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 43.

53 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, ss. 234-235.

54 Gazali, *Adab*, s. 115.

çektir. Öte yandan din işlerinin tanzim edilmesi, ancak kendisine itaat edilen bir yöneticinin varlığıyla mümkündür.⁵⁵ İşte hem akıl hem din imam tayininin vacip olduğuna işaret eder. Gazali burada, *din işlerini düzenlemenin ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir yöneticinin varlığıyla mümkün olduğunu* söyler. Dinî ibadetleri yapmak, şeriatın gereklerini yerine getirmek, bilim ve sanatları geliştirmek de siyasi düzeni gerektirdiği gibi; mal ve mülk edinmek, güvenlik içinde yaşamak ve huzur ve güveni sağlamak da siyaseti gerektirir. Aksi takdirde fitne ve fesat ortaya çıkar. Dolayısıyla *din ile siyaset ikiz kardeştir*. Din esas, sultan ise onun koruyucusudur. Din ve sultan, ikiz kardeş gibi, birbirinden ayrılmaz iki şeydir. Bunun için devlet başkanının dine ehemmiyet vermesi; kötü düşüncelerden, dine sokulan bidatlerden, din tarafından hoş karşılanmayan işlerden, şüpheli şeylerden ve dinine zarar verecek bütün hâl ve hareketlerden sakınması gerekir. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmaya mahkûmdur.⁵⁶

Gazali'ye göre, 'insanlar çeşitli sınıflarıyla içinde bulundukları muhtelif durumlarıyla, arzularıyla ve birbirine aykırı görüşleriyle baş başa bırakılsalardı, şüphesiz hepsi de en son bireye kadar helak olurlardı. Bu hastalığın ilacı ise, ancak bu dağınık ve birbirine aykırı fikirleri bir araya getirebilecek, çeşitli görüşlere sahip insanları bir fikir etrafında toplayabilecek *güce, kudrete sahip ve kendisine itaat edilen sultanın varlığıdır*. Bu da gösteriyor ki dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için dünya düzeni zorunlu olduğu gibi, ahiret saadetini kazanmak için de din düzeni zorunludur. Peygamberlerin arzuladıkları, kastettikleri şey de budur. Böylece anlaşılmış olmaktadır ki imamın varlığı, şeriatın terk edilmesi mümkün olmayan zorunluluklarından birisidir.'⁵⁷

55 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 235.

56 Gazali, *et-Tîbr el-Mesbûk fî Nasîhat el-Mülûk*, s. 50; Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 235; Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 51; 138.

57 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, ss. 236-237.

Gazali, siyaseti dinsel ve akli bir temelde oturturken ilginç analogilere de baş başvurur. Bu analogilerin ilki, siyaseti tıbbı benzetmesidir. Bedenin sağlığı için nasıl tıbbı ve doktora gereksinim varsa, tıpkı bunun gibi toplumsal sağlık için de fıkha ve yöneticiye gereksinim vardır. Aksi halde topluma anarşi ve husumet peyda olur ve toplum yok olup gider.⁵⁸

Gazali'nin ikinci analogisi denizdeki balık benzetmesine dayanır. Ona göre, toplumu yöneten bir yöneticinin olmaması, denizlerdeki balıkların başsız hareket etmesine benzer. Bu durumda büyük balıklar, küçük balıkları yiyecek, korku ve anarşi çıkacaktır. Halkın birbirine zulmetmesini engelleyecek bir yönetici olmazsa, sosyal yaşam düzenli yürüyemez. Dünyalık geçimleri sıkıntılı olacağı gibi, can güvenliği de kalkar. Bundan dolayı bazı bilginler, ülkede hükümdar olmadığı anda halkın perişan olacağını, hatta dinin yeryüzünden kalkacağını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle onlar, hükümdarın varlığını, Tanrı'nın ve birliğinin delili bile saymışlardır. Gazali'ye göre, bu âlemde küçük büyük her şeyin, bir yöneticinin idaresine ve bir yaratıcının varlığına muhtaç olduğunu her akıllı insan zorunlu olarak kabul eder.⁵⁹

Onun kullandığı üçüncü analogi, yöneticiyi pazara benzetmesidir. Herkes kıymetli gıda maddelerinin burada bulunduğunu bilirse insanlar bu pazara akın ederler; ama mallar değersiz ise bu pazara kimse gelmez. Pazarın işlek ve canlı olması yöneticinin adil olmasına bağlıdır. Adalet olmayınca, pazardan emniyet kalkar; pazara bir mal geldiğinde herkes zorluklarla karşılaşır.⁶⁰

Gazali, kimi filozofların kullandığını söylediği dördüncü bir analogiye daha başvurur. Bu analogi, devlet başkanını sarayda yanan lambaya benzetir. Halk bu lamba etrafında toplanır ve onun ışığıyla aydınlıktan yararlanır. Lambanın ışığı ne kadar fazla olursa etrafında bulunanlar da o oranda işlerini kolaylıkla yürütürler. Fakat lambanın ışığı, tıpkı ölünün

58 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 139.

59 Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler*, s. 62.

60 Gazali, *et-Tibr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 51.

başında yanan bir mum gibi cılız olursa etrafındaki halk perişan olur; işlerini, üretimlerini terk ederler. Düşmanlar ortaya çıkar, hatta yönetici bile kendi servetini kaybedebilir.⁶¹ Gazali burada durmaz, altmış yıl halkına zulüm ve işkence de yapsa devlet başkanının olması, toplumun yöneticisiz kalarak birbirini helak etmesinden daha iyidir, der. Ona göre, başkanın yokluğunu hiçbir Müslüman istemez. Böyle bir şeyi ancak cahil ve bozguncu kimseler ister. Bu nedenle halk gece gündüz devlet başkanının sağlığı için dua etmelidir. Halkın selameti, başkanın iyi olmasına bağlıdır. Halkın bozulması da başkanın kötü yönetiminden ileri gelir.⁶² Gazali, bir yöneticinin bulunmasının önemini o denli ileriye taşır ki o zulüm etse bile ona itaati gerekli görür. Zira aksi fitneye neden olur. Öte yandan, başkanı öyle bir konuma oturtur ki halka devlet başkanının yaptığı adaletsizliklerin nedenini bile kendilerinde aramalarını salık verir. Ona göre, şayet devlet başkanı yönetiminde adil olmaz ve halkın hoşlanmadığı bir icraat ortaya koyarsa halk bunun nedenini kendinden bilmeli, günahlarından tövbe etmelidir.⁶³

2.4. Sosyolojik Açıdan Siyaset

Gazali, siyaset meselesine *İhyâ*'da değindiğinde, siyasetin gerekliliği konusunda felsefeyi eleştirirken öğrendiklerinden de yola çıkarak akli argümanlarını sosyolojik bir zeminde derinleştirir. Oradaki temel çıkışı, Platon gibi Yunan filozoflarına geriye götürülebilecek 'insanın tek başına yaşayamayacağı, hem cinsine muhtaç olduğu önermesidir.'⁶⁴ O, bu önermeden yola çıkarak toplumun nasıl meydana geldiğini, devletin nasıl ortaya çıktığını ve neden siyasete ihtiyaç doğduğunu açıklamaya yönelir. Ona göre insan Aristoteles'in de kaydettiği gibi, doğası itibarıyla yani fitraten medenidir; tek başına yaşayamaz. Yaşamında topluma muhtaçtır.⁶⁵ Bunun üç nedeni vardır:

61 Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler*, s. 63.

62 Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler*, s. 63.

63 Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler*, s. 63.

64 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503.

65 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503.

İlki, insanların hem hayvanlarla karşılaştırıldığında aciz oluşu hem de arzu, düşünce ve hisler bakımından birbirinden farklı farklı oluşudur.⁶⁶

İkincisi, insan neslinin bekasıdır ki bu en küçük toplum olan karı-kocanın bir arada bulunmasıyla başlar.⁶⁷

Üçüncüsü ise insanın yemek, içmek, mesken ve çocuk terbiyesi için karşılıklı yardımlaşmaya mecbur oluşudur.⁶⁸

Gazali'ye göre, eşlerin birleşmesiyle meydana gelen çocuğun bakımı bile iş bölümünü gerektirir. Bir kişi hem çocuğa bakmak hem de geçimini sağlamak işlerini birlikte başaramaz. Bu bakımdan ilk toplumsal birlik olan aile zaruridir. Fakat bu da yetmez; aileler de müstakil olarak yaşayamazlar. Başka ailelere gereksinim duyarlar. Zira bir adam yaşam için gerekli zanaatların hepsini tek başına yapamaz. Alet, ziraat, sanat vb. bir aile tarafından temin edilemediği için, ailelerin bir araya gelmesiyle oluşan toplum hayatı yaşamak zaruridir. Yine insanlar açık bir yerde toplansalar; sıcaktan, soğuktan, yağmurdan ve yırtıcı hayvanlardan korunmak için bu da yetersiz kalır. Bu yüzden sağlam binalara, müstakil evlere gereksinim vardır. Bunların hepsi karşılıklı işbirliği ile meydana geldiği için köyler ve şehirler kurulmuştur. İnsanlar ev, köy ve şehirlerde toplandıklarında, aralarında husumet/düşmanlık peyda olur. Bu husumeti gidermek için bir yönetsel erk gereklidir.⁶⁹ Bu bakımdan Gazali'nin, Thomas Hobbes'un, insan insanın kurdudur anlayışını önelediği söylenebilir.

İşte Gazali'ye göre, insan gereksiniminin çeşitliliğinden, yiyecek, giyecek, barınak temini ve sevgi, saygı ve yardımlaşma gereksiniminden dolayı birçok sanat ortaya çıkmıştır.⁷⁰ Yiyecek temini için, dokumacılık, giyecek temini için reçberlik,

66 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503.

67 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: II, s. 475; 602; Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503; 835.

68 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: II, s. 475; 602; Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503; 835.

69 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, s. 503.

70 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

barınma için inşaat, taksimde adalet için ölçü sanatı, millet ve memleketi muhafaza için askerlik sanatı, doğan ihtilafları önlemek için de hüküm verebilme sanatı vb. Özellikle hüküm verme sanatı, Tanrı'nın insan ilişkilerinde (muamelat) tayin ettiği sınırları bilmekle olasıdır. Tüm bu sanatlar zarurettten doğmuştur.⁷¹ Bu nedenle Gazali, *bunlar zaruri olan idari ve siyasi işlerdendir*, demektedir. Tüm bu işlerle herkes meşgul olamaz. Her birini, o sanatların hususiyetlerine sahip âlim ve ehil kimseler sevk ve idare edebilir. Hâlbuki bunların geçim ihtiyaçları olduğu gibi, memleketin de bunlara ihtiyacı vardır. Bu yüzden bunlar başka işlerle uğraşamazlar.⁷²

Öyle anlaşıyor ki Gazali, insanın varlığını sürdürmesi yiyecek, giyecek, mesken gibi gereksinimlerden çeşitli kurumların doğduğuna inanmakta, ihtiyaçlarını tek başına karşılamaması, aralarındaki *yardımlaşma ihtiyacı* ve *husumetten* yola çıkarak da toplumsal bir olgu olan siyaseti temellendirmektedir. Ona göre, 'toplumda, (husumeti giderip) sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlamak için siyaset zaruridir.'⁷³

Onun, toplum söz konusu olduğunda; sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliği sağlamak için siyasete gönderme yapması boşuna değildir. Ona göre, eğer insanlar dürüst bir biçimde yaşasalardı, husumetler/düşmanlıklar ortadan kalkardı. Fakat insanların dünyaya tamah ile sarılmaları, bencil arzuları, düşünce farklılıkları düşmanlığı doğurduğundan, onları idare edecek hükümet hâsıl olmuştur.⁷⁴

Gazali, bir bütün olarak toplumsal yaşama baktığında Platon gibi organizmacı bir analojiye başvurur ve siyaseti ve siyasetçileri beyinle, diğer sınıfları ve sanatları diğer organlarla özdeşleştirir. Bu yüzden, siyaseti, asıl ve en şerefli olarak görür. Siyaset sanatı ona göre, Farabi'nin de dediği gibi, diğer

71 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40; Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, ss. 502-503.

72 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, ss. 502-503.

73 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

74 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: III, ss. 503-504.

sanatların aramadığı kemâlâtı/olgunlaşmayı arzular. Bu yüzden diğer tüm sanatlar siyaset sanatının hizmetçisidir. Beyin nasıl tüm organları idare ederse, tıpkı bunun gibi yönetici de tüm toplumu ve toplumsal uzuvları idare eder.⁷⁵ O şöyle der:

Sanatların en şereflişi asıllar olup, asılların da en şereflişi siyasettir. Bunun içindir ki bu siyaset sanat, menşesinde diğer sanatların aramadığı kemâlâtı ister. Yine bunun içindir ki bu sanatın sahibi, diğer sanatlar kendine hizmet ettirir.⁷⁶

2.5. Siyasetin Dört Mertebesi

Gazali'ye göre, insanlığı ıslah eden, husumet/düşmanlık ve bencillikleri yok eden, birlik ve dayanışmanın temeli olan ve dünya ve ahiret bakımından insanı selamete ulaştıracak doğru yolu gösteren siyasetin dört mertebesi vardır. Bunlar peygamberin, sultanın, bilim insanının ve vaizlerin siyasetidir.⁷⁷ Gazali'nin siyasetin dört mertebesine ilişkin sınıflaması, siyasetin derecelerini belirlemeye yöneliktir.

a) Peygamberlerin Siyaseti: Gazali'ye göre, siyasetin en yüce ve en üst mertebesi peygamberlerin siyasetidir. Bu siyaset, insanların sevk ve idaresiyle ilgili olup, seçkin-sıradan (havâs-avâmın) tüm insanların zahir/görünen ve bâtınlara/görünmeyen yönlerine hükmeder. Gazali'nin peygamberi bir siyasetten söz etmesi, dini siyasal olarak yorumlayan fıkhi-teolojik yaklaşımının bir ürünüdür.⁷⁸ Bu yaklaşımın ön örneklerini Farabi'nin peygamberle özdeşleştirdiği reis el-evvel ve İbn Sina'nın sânn kavramında görmek olasıdır. Bu anlayış, nesnel zeminini İslam peygamberinin Medine döneminde önce hakem sonra siyasal önder oluşunda bulur.

b) Sultanların Siyaseti: İkinci mertebe, Gazali'ye göre, halife, melik ve sultanların siyasetidir ve bu siyaset her sınıf insana hükmeder, fakat o, insanların sadece zahirine hükmeder, bâtınına hükmetmez. Siyasetin bu ikinci mertebesini

75 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

76 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, ss. 40.

77 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40-41.

78 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

belirleyen sultani siyaset, toplum kurucu ve şariat koyucu peygamberin ardından gelenlerin siyasetini betimlemeye dönüktür ve İslam toplumunun tarihsel siyasal tecrübesine uygundur. Fakat Gazali'ye göre bu siyaset eksiktir; çünkü sadece insanların görünen eylemlerine nüfuz eder. İnsanların iç dünyalarına, duygu ve inanç dünyalarına etkisi yoktur. Bu bakımdan, başka araçlarla desteklenmelidir.⁷⁹

c) Âlimlerin Siyaseti: Gazali'ye göre bu siyaset, Tanrı'yı ve dinini bilen ve peygamberlerin varisi olan âlimlerin siyasetidir. Bu siyaset, hiçbir sınıfın zahirine karışmaz, kimseyi zorlamaz, engellemez ve men etmez; yine insanların geneline de hitap etmez. Ancak bilime düşkün seçkin insanların bâtınına, iç dünyalarına hükmedebilir.⁸⁰

d) Vaizlerin siyaseti: Gazali'ye göre, siyasetin dördüncü mertebesi, vaizlerin siyasetidir. Bu siyaset ise ancak sıradan insanların bâtınına, iç dünyalarına hitap eder.⁸¹

Gazali'ye göre, siyasetin anılan dört mertebesinden, nübüvvetten sonra en şerefli, insanları helake sürükleyen kötü huylardan arıtıp saadete ulaştıracak güzel huylar ile süsleyen şeyin bilim olduğu açıktır.⁸² Gazali bu siyaset mertebelendirmesiyle, peygamber siyasetinin geçmişte kaldığını, melik ve sultanların hem seçkinlere hem de sıradan kitlelerin zahir ve bâtınına hükmetmek için âlim ve vaizlerden yararlanması gerektiğini ima etmektedir. Bir diğer deyişle, Gazali, sadece bedenlere hükmeden sultanın siyasetinin tam olması için seçkinlerin (havâs) bâtınına seslenen âlimleri; halkın (avâm) iç dünyalarına seslenen vaizleri yanına alması gerektiğini ima etmektedir. O, *Nasihat el-Mülk* ve *İhyâ' Ulûm ed-Dîn* gibi yapıtlarında sık sık sultana âlimlerden yararlanmayı salık verse de yine anılan yapıtlarında, âlimlerin iktidara yanaşmamaları konusunda bol bol uyarılarda bulunur. Bu son uyarı, öyle anlaşılıyor ki siyasetin içerisinde uzun süre bulunmuş olan

79 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

80 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

81 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 41.

82 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 41.

Gazali'nin bireysel deneyimlerinin ürünüdür ve nihai yargısıdır.

2.6. Yöneticinin Nitelikleri ve Seçimi

Gazali'nin toplumun temeline oturttuğu, husumeti/düşmanlığı giderici, barış ve adaleti sağlayıcı olarak gördüğü yönetici kim olacaktır ve onu kim seçecektir? Kuşkusuz onun siyasal teolojisi önceliği peygambere verir. Peygamber varsa o Tanrı'nın seçtiği bir kişi olarak hem dinî hem de siyasî önderdir.⁸³ Peygamberden sonra kim yönetici olacaktır? Asıl mesele budur, peygamberin kurduğu toplumun ve dinin devamlılığı buna bağlıdır. Gazali, daha baştan kendi arzumıza dayanarak geliş güzel yönetici seçemeyeceğimizi ileri sürer. Çünkü yöneticinin diğer insanlardan ayırıcı birtakım özelliklerinin bulunması gerekir.⁸⁴ O, *Nasihât el-Mülûk*'te, bu nitelikleri, akıl, bilgi, keskin zekâ, seri kavrayış, feraset, cesaret ve atılganlık, düşünerek hareket etme, güzel ahlak sahibi olma, güçsüze insaflı davranma, halkı sevmek, liderlik, tahammül, gerektiğinde halkı kötülük yapmaktan engel olma, öngörülme ve tedbirli olma gibi niteliklerden söz eder. Bunlar da yetmez, yönetici seçilecek kişinin hükümdarların yaşamlarına ilgi duyması, yönetimde ölçüt ve ilke sahibi olması, adalete sarılması gibi başka hususlara da değinir.⁸⁵

el-İktisâd'da ise yöneticide bulunması gereken nitelikleri kısmen daraltır. Buna göre, bizzat yöneticinin kendisinde bulunması gereken niteliklere gelince, her şeyden önce onun halkı idare etme ve onlara sözlerini, tavsiyelerini ve emirlerini dinletebilme yeteneğine sahip olması gerekir. Bu da o kimse-
nin her yönden yeterli, ilim ve takva sahibi olmasıyla mümkündür. Bütün bunlara ilave olarak hükümdarların özelliklerinden birisi de onların Kureyş kabilesine mensup olmalarıdır. Bu dördüncü şartı bildiren Hz. Peygamberin *İmamlar/ yöneticiler Kureyş'ten olur*, sözüdür. İşte yöneticiyi insanların

83 Gazali, *İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, s. 40.

84 Gazali, *el-İktisâd fî el-İtikâd*, s. 237.

85 Gazali, *et-Tîbr el-Mesbûk fî Nasihât el-Mülûk*, s. 60.

diğerlerinden ayıran vasıf da budur. Fakat Kureyş kabilesinde bu sıfatları taşıyan bir grubun bulunmaması da pekâlâ mümkündür. Bu itibarla yöneticinin kendisini bunlardan ayıran başka bir özelliği daha bulunması zorunludur. Bu da ancak onun, başkası tarafından imam ya da yönetici olarak görevlendirilmesi ve bu görevi yapmak için seçilmesidir.⁸⁶

Bu niteliklere sahip insan ya da insanlar arasından imamı, sultanı, yöneticiyi kim ya da kimler seçecektir? Gazali, yönetici olarak seçilecek kimseyi seçmek için de bir gruba ihtiyaç olduğunu söyler. Zira yöneticiyi tayin ve seçme görevi herkese verilemez. Bu nedenle onların da ayırıcı vasıflarının olması gerekir. Bu nedenle, Gazali'ye göre, bu işi ancak üç kişi yapabilir.⁸⁷ Bu göreve ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber tarafından tayin edilmek suretiyle getirilir veya çocuklarından ya da Kureyş'in diğer mensuplarından belli bir kimseyi kendisine veliaht tayin etmek suretiyle zamanının yöneticisi tarafından getirilir. Yahut da kendisine ve seçimine başkalarının da biat etmesi, uyması gereken güçlü ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından seçilmek suretiyle bu göreve getirilir. Bu seçme görevinin, bazen kendi neşisine güvenen, lider olma vasfına sahip ve halkın arasında özel ve üstün bir durumu bulunan tek bir kişiye verilmesi de mümkündür. Dolayısıyla, bu şahsın yöneticiye biat etmesiyle onu bu görev için seçmesi, başkasının da aynı şeyi yapmasına ihtiyaç bırakmaz. Çünkü gaye, dağınık ve çeşitli fikirlerin itaat edilen bir şahıs üzerinde toplanmasıdır. Bu yüzden, kendisine itaat edilen bu şahsın yöneticiye biat etmesi, ona itaat etmesiyle başkaları da yöneticiye itaat etmiş olur. Bu seçme görevinin, bezen bir kişiye verilmesi doğru olmayıp aksine bunun iki veya üç kişiye ya da bir gruba verilmesi daha uygun olur. Bu takdirde itaatin tamamlanması yönünden, bunların mutlaka bir araya gelmeleri, yeni yöneticiye biat etmeleri ve onu seçme hususunda birbiriyle uyuşmaları gerekir.⁸⁸

86 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tkâd*, ss. 237-238.

87 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tkâd*, s. 238.

88 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tkâd*, ss. 238-239.

Gazali, Kureyş'ten sadece bir kişi kalması halinde ona zorunlu itaatten söz eder. Ona göre, Kureyş'ten geride kalan bu tek kişi, mevcut yöneticinin vefatından sonra, derhal yöneticilik makamına oturur, fiilen bu görevi üzerine alırsa, kudret ve yeterliliğiyle halkı da kendisine bağlamaya gücü yeterse, yöneticide bulunması gereken şartları taşıması halinde, bu kişinin yöneticiliğinin tam ve eksiksiz olduğunu, ona itaatın vacip olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü bu kişi, kendi kudret ve yeterliliğinin bir gereği olarak söz konusu makama oturmuştur. Ona itaat etmemek, kendisiyle çekişmek ve tartışmak birtakım fitnelere ve karışıklıklara neden olacağından ona itaat etmek farzdır. Eğer tahta oturan kişi bilgi ve adalet, yöneticide bulunması gereken nitelikler bakımından eksikse ne olacaktır? Gazali, eğer daha donanımlı birisi varsa ve kan dökmeden yönetim değişiyorsa donanımlıyı tercihe yönelir. Ancak bu iş kan dökmeden ve fitne çıkmadan olamayacaksa, ilim konusunda eksik olsa dahi bu kişiye itaati gerekli sayar. Zira ilimde eksiklik, âlimlerden yararlanma yoluyla giderilebilir.⁸⁹ Gazali şöyle der:

Şayet bu ancak bir savaşın veya bir fitnenin meydana gelmesi suretiyle mümkün oluyorsa, bu takdirde ona itaat etmek ve yöneticiliğini kabul etmek vacip olur. Zira yöneticinin bizzat kendisinin bilgili olması veya başkasının bilgisine dayanarak fetva vermesi ve işlerini yürütmesi hakkında tartışmalardan vazgeçmekten doğacak kaybımız, akıbetini bilmediğimiz büyük bir fitnenin doğmasına sebep olması halinde, başkasına uymak ve onu taklid etmekten doğacak kaybımızdan çok daha azdır. Çünkü bu fitne ve karışıklıklar, belki de insanların ve malların helakine neden olacaktır. Yöneticilik şartlarına ilim sıfatının ilave edilmesi ise, ancak bu sıfatın bir meziyet ve işlerin yürütülmesini sağlayan tamamlayıcı bir sıfat olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı, bir takım meziyetlere ve tamamlayıcı vasıflara kapılarak, onlara karşı yakınlık ve arzu duyarak, en önemli ve en doğru olan işin terkedilmesi caizdir. Görüldüğü gibi bütün bunlar bir takım fihhi meselelerden ibarettir.⁹⁰

89 Gazali, *el-İktisâd fi el-İtikâd*, s. 239.

90 Gazali, *el-İktisâd fi el-İtikâd*, s. 239.

İlim konusunda gösterilen müsamaha, adalet ve diğer sıfatlar konusunda da gösterilebilir mi? Gazali bu soruya, müsamahanın ihtiyari olmadığını söyleyerek yanıt verir. Çünkü ona göre zaruretler, mahzurlu olan şeyleri mubah kılar. Örneğin İslam'da ölü eti yemek mahzurludur; fakat ölmek bundan daha mahzurludur. Bu yüzden, bir kimsenin bu gerçeği anlamaması ve yöneticilik şartlarına sahip olanı, olmayanın yerine getirmekten aciz olduğu hatta bu şartları taşıyan kimseyi bulmadığı halde şartların yokluğundan dolayı yöneticiliğin meşru olmadığını söylemesi nasıl mümkün olabilir? Bu durumda söz konusu kimsenin, hükümdarın hükmü yoktur; valilikler batıldır, nikahlar sahih değildir, dünyanın her tarafında hâkimlerin ve valilerin verdiği hükümler geçersizdir, dolayısıyla bütün insanlar yanlış yoldalar demesi mi yoksa hal ve zorunluluğun bir gereği olarak yöneticinin ve valilerin sahih olduğunu, verilen emirleri uygulamanın daha doğru olduğunu söylemesi mi daha doğrudur? Gazali'ye göre, bu kimse üç şeyden birini seçmek zorundadır: İlki, insanları nikahlanmaktan, kadiya gıtmekten men etmesidir ki bu imkansızdır. Zira böyle bir şey hayatın tümüyle durması-na, felce uğramasına, fikirlerin parçalanmasına, insan topluluklarının ayaklanmasına ve helak olmasına sebep olur. İkincisi, insanların nikâhlandıklarını, verilen emirlere uydıklarını; fakat bununla beraber harama da el uzattıklarını, ancak içinde bulundukları durum gereği olarak bu fiillerinden dolayı onların fâsık ve günahkâr olduklarına hükmedilemeyeceğini söylemesi gerekir. Üçüncüsü ise, şartları bulunmamasına rağmen, durumun gereği olarak, yöneticiliğin sahih olduğuna hükmedilmesinin ileri sürülmesidir. Bilinen bir gerçektir ki daha uzağa oranla, uzak yakındır. İki şerden en hafifi, diğerine nispetle daha hayırlıdır. Dolayısıyla akıllı olan kimse, bunlardan daha iyi ve daha hayırlısını seçmekle yükümlüdür.⁹¹

Ardından Gazali, Şia'nın Hz. Ali'nin nasla yönetici olarak tayin edildiği iddialarını ele alır ve bu konuda nas olmadığını

91 Gazali, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 240.

ileri sürer. Nas olmadığı için, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali seçimle iktidar olmuşlardır.⁹² O şöyle der:

Eğer İmamiyye mensuplarından bazılarının söylediği ve vacip olduğunu iddia ettiği gibi, siz de, ihtilafların ortadan kalkması için Hz. Peygamberin veya halifenin bir kimseyi kendisine halef olarak tayin etmesinin vacip olduğunu kabul etmez misiniz, derirse, deriz ki: Eğer bu, gerçekten vacip olsaydı, şüphesiz Hz. Peygamber, buna işaret eder ve kendisine bir halef tayin ederdi. Oysa Hz. Peygamber, böyle bir şey yapmadığı gibi, Hz. Ömer de yapmamıştır. Aksine Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin yöneticilikleri seçim yoluyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı, Hz. Peygamber, anlaşmazlığı ortadan kaldırmak için Hz. Ali'nin yöneticiliğine işaret etmiş olduğunu, fakat sahabilerin bu işareti, bu nassı inkâr ettiklerini ve gizlediklerini iddia eden bir kimsenin gerçek dışı sözüne iltifat edilmez. Bu gibi sözlerle benzeriyle karşılık verilerek denir ki peki siz Hz. Peygamberin Hz. Ebu Bekir'in yöneticiliğine işaret ettiğini söyleyen bir kimsenin sözünü neye dayanarak inkâr ediyorsunuz? Hakikatte, Peygamberden sadır olan bir nassa muvafakat etme ve tâbi olma hususunda sahabeler icma etmiştir. Bu da, tabiatıyla onların böyle bir nassı inkâr ettiklerini ve gizlediklerini söylemekten daha doğru ve akla daha uygundur. Bundan başka, böyle bir işaretin veya nassın vacip olması, ancak ihtilafların ortadan kaldırılmasının imkânsızlaşması halinde düşünülmesi mümkündür. Oysa bu imkânsız değildir. Çünkü aslında yöneticiye biat etmek, ihtilaf konusunu tamamen ortadan kaldırmış olmaktadır. Bunun kanıtı, gerek Hz. Ebu Bekir, gerekse Hz. Osman devirlerinde böyle bir ihtilafın doğmamış olmasıdır. Bu iki halife, halkın biatıyla hükmü ellerine almışlardır. Bununla beraber, Hz. Ali döneminde hilafet konusunda ihtilaflar alabildiğine çoğalmıştır. Oysa İmamiyyeye görüşünde olanlara göre, Hz. Ali'nin hükmü nasla gelmiştir.⁹³

Gazali, ilk dört halifenin etrafında dönen itikadi-siyasi tartışmalardan haberdar olduğu için, dört halifenin hepsinin hilafetini meşru sayar ve sahabeye dil uzatılmasının doğru olmadığını söyler.⁹⁴

92 Gazali, *el-İktisâd fi el-İ'tikâd*, s. 241.

93 Gazali, *el-İktisâd fi el-İ'tikâd*, s. 241.

94 Gazali, *el-İktisâd fi el-İ'tikâd*, s. 242 vd.

Gazali, yöneticinin ya da sultanın yardımcıları konusuna da ayrı bir önem verir. Ona göre peygamberler bile yalnız başına hareket etmemişler, daima istişareye başvurmuşlar, iş bölümü yapmışlardır. O, yöneticinin yardımcıları söz konusu olduğunda, vezirlik, kâtiplik ve fakihlik, makamını ön plana çıkarır ve sultana vezirlerle ilgili şu öğüdü verir: 'Ey sultan, bil ki bir sultanın veziri salih, işinde yeterli ve adil olunca, sultanın ünü yayılır, kıymeti yükselir. Çünkü hiçbir devlet başkanı, yardımcısı olmadan zamana hükmetmesi ve saltanatını sevk ve idare etmesi mümkün değildir. Bu işi tek başına yapmaya kalkışanın şüphesiz ayağı kayacaktır.'⁹⁵

Ona göre, vezirin/sultanın yardımcısının icraatının başarılı ve gidişatının güzel olabilmesi için şu beş şeye ihtiyacı vardır:

- Uyanıklık: Bu sıfatıyla o, içine girdiği her işte bir çıkış yolunu bulur.
- İlim: Bununla, işlerin hakikati ortaya çıkar.
- Cesaret: Bu sıfattaki kimse, korkulması gereken yerlerin dışında hiçbir şeyden korkmaz.
- Doğruluk: Özü ve sözü doğru olan bir vezir, hiç kimseye kötü muamele yapmaz.
- Sır saklama: Vezir, sultanın sırlarını ölünceye kadar gizlemelidir.⁹⁶

Gazali'ye göre vezir kadar kâtip de önemlidir. Kâtibin, büyük şahsiyetlerin hizmetlerini yürütebilmesi için yazmayı ilgilendiren şeyleri bilmesinden daha mühim bir şey yoktur. Hükümet sahipleri ve önceki sultanlar, kâtibin on şeyi bilmesi gerektiğini söylemişlerdir:

- Toprak altındaki suyun yüzeye yakınlığını ve uzaklığını bilmek.
- Bir mesele hakkında hüküm çıkarma marifetine sahip olmak.

95 Gazali, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 80.

96 Gazali, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 81 vd.

- c. Yaz ve kış aylarındaki gece ve gündüzlerin uzama ve kısalma miktarlarını bilmek.
- d. Güneşin, ayın ve yıldızların hareketlerini bilmek.
- e. Güneş ay ve yıldızların karşılaşma ve toplanma (tutulma) vakitlerini bilmek.
- f. Güzel, özlü, delili kuvvetli, manası çok ve dinleyeni usandırmayan bir söz söyleme sanatına sahip olmak.
- g. Hesap yapmayı, geometriyi, takvimi ve senenin belirli gün ve haftalarını bilmek.
- h. Ziraatçılara uygun (gübre ve ilaç olan) şeyleri bilmek.
- İ. Tabiplikten haberdar olmak, ilaçları iyi tanımak.
- i. Rüzgârın esiş yerlerini ve isimlerini iyi bilmek.
- j. Şiir ve kâfiye ilmini bilmek.⁹⁷

Gazali, *Adb el-Mülk* adlı yapıtında, halkın âlimlerin sultanla ilişkilerinde uymaları gereken pek çok düstura yer verdiği gibi, hükümdarlar için yönetimleri esnasında asla ayrılmamaları gereken temel ilkelere de değinir. Âlimlere genelde yöneticiyle dost olmamalarını ve onlardan uzak durmalarını öneren Gazali, halkın ise ona itaat etmelerini, onu sorgulamamalarını salık verir. Yöneticilere ise halkın itaatine karşılık, zulümden kaçınmayı, adil davranmayı, ticaretle uğraşmamayı, halkı önemsemeyi, onları sevmeyi, toplum düzenini bozanları silip atmayı salık verir.⁹⁸ Ona göre, bir toplumun bozulması, yöneticinin davranışlarındaki bozulmayla birlikte başlar. Zira onun kanısına göre, mülk, (mülkiyet ve idarecilik) küfür ile devam eder ama zulüm ile asla devam etmez. O, bu konuda Mecusilerden örnek vermeyi de ihmal etmez. Ona göre, tarihte Mecusiler dört bin sene boyunca dünyaya hükmetmişler; hükümdarlıklarını devam ettirmişlerdir. Çünkü onlar, insanlar içerisinde adaleti ve yaptıkları tüm işlerde eşitliği muhafaza etmişlerdir. Onlar, ne dinlerinde ve ne de milletlerinde zulmü ve haksızlığı caiz görmüşlerdir. Onlar,

97 Gazali, *et-Tibr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 90.

98 Gazali, *et-Tibr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 50 vd.

adaletleriyle şehirler imar etmişler ve insanlara insafî davranmışlardır.⁹⁹

Gazalî'ye göre din lider ile, lider asker ile, asker mal (teçhizat) ile, ekonomi şehirlerin imarı ile, şehirlerin imarı da ancak insanlara adil davranmakla ayakta durur.¹⁰⁰ Bu bakımdan sultan, dini, hakkı, adaleti korumalı; kesinlikle memurlarının ve vezirlerinin, halkın malına haksız yere el uzatmalarına razı olmamalıdır.¹⁰¹ O, sultana her zaman düşünerek hareket etmeyi, düşünmeyi kendine vezir yapmayı salık vermektedir.

Aklını yakın dost ve danışmanın yap! Daima uyanık olmaya gayret et! İstişaresiz bir iş yapmaya başlama! Adaletten ve insaftan asla sapma! Eğer bunları yaparsan, bütün her şey senin peşinden gelir, sen de onları dilediğin şekilde kullanabilirsin.¹⁰²

Lider, vakarlı ve hilm (ölçülü/ağırbaşlı) sahibi olmalı; aceleci, temkinsiz ve hafif meşrep olmamalıdır. Sultanın satranç, tavla oynamak, içki içmek, top oynamak, cirit atmak ve çokça ava çıkmak gibi işlerden uzak durması gerekir. Bunlar, sultanı, halkının meseleleriyle ilgilenmekten alıkoyar. Çünkü her işin bir vakti vardır. O vakit elden çıktı mı, kazanç zarara dönüşür.¹⁰³

Gazalî'ye göre, hikmet ehli âlimler, şu dört şeyi, sultan için farz saymışlardır:

- a. Memleketini borç yükü altına sokmamak, varsa kurtarmak.
- b. Akıllı kimseleri yanında tutarak ülkesini mamur etmek.
- c. Salih insanların, hikmet ve tecrübe sahibi kimselerin hak ve hatırlarını korumak.
- d. İdari işlerde, hoş karşılanmayan, çirkin işlerden uzak durmaya gayret göstermek.¹⁰⁴

99 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 44.

100 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 46.

101 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 65.

102 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 65.

103 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 65.

104 Gazalî, *et-Tıbr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s. 69.

Gazali, bir devletin neden yıkıldığı sorunsalına değinirken de hükümdar ve eylemlerine güçlü bir göndermede bulunur. Bu bağlamda yıkılmış bir devletin sultanını şöyle konuşturur:

Devletim ve kuvvetim ile gururlandım, kendi görüşüme ve yaptığıma razı oldum, istişareden uzak durdum, küçük yaştaki ehliyetsiz kimseleri, büyük işlerin başına getirdim, vaktinde önlem almadım, ihtiyaç anında bir çözüm için fazla düşünmedim ve çare aramadım, acele edilecek bir yerde, ele geçen fırsatı değerlendirmede ve ihtiyacı gidermede ağır davrandım, geri durdum; bunun için başıma bunlar geldi!¹⁰⁵

Kısaca, Gazali'nin ortaya koyduğu siyasal teoloji esas itibarıyla fıkhi-kelami bir teoridir. Diğer bir deyişle onun teorisi-nin şeriata dayalı bir mutlak monarşinin temellendirilmesini esas aldığı söylenebilir.

3. İBN BACCE: SİYASETİN BİREYSELLEŞMESİ

Mustafa YILDIZ¹

İlk Çağ Yunan felsefesi açısından düşünüldüğünde, filozofun toplumsal hayatla ilişkisi bir yabancılaşma biçimini almamıştır. Genel durumda filozof bir okul içinde, o okulun benimsediği hayat biçimini belli kurallar çerçevesinde ve kendisi gibi olan filozoflarla birlikte yaşayarak öğrenen biridir. En uç noktasında idama mahkûm olan Sokrates bile Atina'nın sokaklarında dolaşırken kentin bir parçasıdır, tek başına değildir; yaşarken de idama giderken de öğrencileri ve dostlarıyla birlikte dir.²

Oysa İslam dünyasında felsefe, tercümeler yoluyla aktarılmış metinler aracılığıyla girmesi bakımından başlangıçtan itibaren yabancı bir etkinliği ifade etmiştir. Bu yabancı olma durumu, Doğu İslam dünyasında, özellikle Farabi ve İbn Sina'nın çalışmalarıyla *hikmet* kavramı altında din ile felsefeyi aynı bilgi kaynağına bağlayarak birleştirmeleriyle çözülmeye çalışılmıştır. Endülüs siyasal hayatında ise başlangıçtan itibaren baskın olan Maliki mezhebinin din anlayışının da etkisiyle böylesi bir birleştirme mümkün olmamıştır. İbn Hazm'ın zahiriliğinin etkisinde kalan Mehdi İbn Tümert'in muvahhidi ideolojisi de dinî kaynaklar dışındaki bir hikmet anlayışını yadsınamamakla birlikte, siyasal hayatın ve toplumsal ilişkilerin ancak dinsel kurallar çerçevesinde kurulması gerektiğini ileri sürmekle, filozof için kendisi ile içinde yaşadığı toplum arasında belli bir mesafe koymasını gerektirmiştir. Çünkü din, Farabi'den bildiğimiz üzere toplum geneline ya da kitlelere hitap ederken felsefe seçkin bir azınlığa seslenir. İbn Tümert'in din

1 Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü. Bu bölüm, daha önce *Felsefe Dünyası* (2012/1, pp.98-125) dergisinde yayınlanan, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu" adlı makalemizin gözden şeklidir.

2 Eski Yunan kültüründe felsefenin bir yaşam biçimi olarak toplumsal hayatla iç içeliği hakkında geniş bilgi için bk. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. M. Cedden, Dost K., Ankara, 2011.

merkezli siyaset anlayışı ise bu bir avuç kişinin toplumsal/siyasal konumlarına ilişkin yeterli bir cevap verememiştir. Bu yüzden Endülüs'te filozof için ortaya çıkan ilk ve en temel sorun bir 'yabancı' olarak yaşadığı topraklarda yolunu nasıl bulacağına yönelik olmuştur. İşte İslam dünyasında İbn Bacce, Batı'da ise Avempace olarak tanınan, Ebû Bekr Yahyâ ibn es-Saiğ, bu sorunu ele alan ilk Müslüman filozof olmuştur. Bu bölümde, İbn Bacce'nin Endülüs düşüncesine miras bıraktığı filozofun toplumsal hayata yabancılaşması çerçevesinde belirlediği sorunu ana hatlarıyla betimleyip felsefenin toplumsal ve siyasal hayattaki yerini sorgulamak amaçlanmıştır.

3.1. Filozofun Yalnızlaşması

İbn Bacce yaklaşık 1080'de Zaragosa kentinde doğmuş, Endülüs ve Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yaşadktan sonra yine yaklaşık 1139'da Fez'de (Morocco) ölmüştür.³ Endülüs'teki felsefe hareketinin öncüsü olarak matematik, tıp ve felsefe üzerine birçok eser kaleme almış,⁴ kendisinden sonraki İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün felsefelerinin kavramsal ve sorunsal çerçevesini belirleyici bir etkisi olmuştur. Onun felsefeye en önemli katkısı ise *mütevahhid* (yalnız insan) kavramı ile Yeni-Platoncu felsefe geleneğinde ancak yüzeysel bir biçimde ele alınan bir sorunu, toplumsal yabancılaşma içinde yaşayan filozofun yazgısını birey-toplum ve birey-devlet ilişkisi temelinde derinlemesine bir çözümlemeye girişmiş olmasıdır.

İbn Bacce'nin bu sorun bağlamında kaleme aldığı eser, *Tedbîrû'l-Mütevahhid/Yalnız İnsanın Yönetimi* adını taşır. Eserin özgünlüğü, yönetim olgusunu toplum ve devlet kavramlarından bağımsız biçimde birey bağlamında gündeme getirmesindedir. Bu yüzden kendisinden önceki Platon'un etkisindeki toplumcu siyaset felsefesi geleneğinden ayrılır.

3 İbn Bacce'nin hayatı hakkında bk. Muhammed Sagır Hasan, el-Ma'sumi, "İbn Bacce", çev. İ. Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, ed. M. M. Şerif, İnsan Y., İstanbul 1990, ss. 127-130.

4 İbn Bacce'nin eserleri hakkında bk. Yaşar Aydın, "İbn Bacce Bibliyografyası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.

Bilindiği gibi Platon *Devlet* adlı eserinde yetkin olmayan yönetim biçimlerini de belirleyerek yetkin bir devlet önermiştir. Böylece ontolojik anlamda evrensel düzenin insani dünyadaki karşılığını filozofların yönetimindeki ideal kentte bulmuştur. İdeal kent, kuruluşu, hiyerarşik yapısı ve işleyişiyle tanrısal uyum ve ahengin yeniden olduğu mekândır. Bu anlamda tanrısal makrokozmos düzenin mikrokozmos yansımasını ifade eder. Nitekim mağara metaforunda da betimlediği biçimde evrensel hakikati temaşa etmekle toplumdan ayrılan filozofun bundan sonraki adımı; kendi mutluluğunun sınırları içinde kalmayıp herkesin bundan pay alabilmesi için onların tüm aşağılamaları, tehditleri ve öldürme girişimlerine rağmen siyaset alanına girmesi, evrendeki düzenin benzerini insani düzlemde kurmasıdır.⁵ Gerçek ışığın peşinde giderek sahte bir ışığın duvara yansıttığı gölgeler dünyasını terk etmiş filozofun, elleri ve yüzleri kıpırdamaksızın bu gölgeler dünyasına bağlı olan sıradan insanları gerçek aydınlığın hazı ve mutluluğuna ulaştırma görevi vardır. Burada kozmolojinin olduğu kadar siyasetin de belirleyici temeli ise akıldır. Akıl yetisi aracılığıyla tanrısal düzen ile insani evren arasında kurulan bağ, yetkin toplum düzeninin kurulabilme olanağını sağlar. Böylece sofistlerle birlikte gökyüzünden yeryüzüne indirilen felsefe, Sokrates'le siyasi bir meydan okuma, Platon'la ise artık siyasetin belirleyicisi olma işlevi kazanmıştır.

İslam dünyasında da Farabi, *Kitâbü Mebâdi-i Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla/Erdemli Kent Halkının Görüşlerinin İlkeleri* adlı eserinde Platon'un bu temel tezlerini yeniden ele almış ve filozof/peygamberin yönetimi altında yine toplumcu bir devlet kuramı ortaya koymuştur. Bu bağlamda Farabi'nin temel ilgisi de toplum ve devlet düzeni üzerine olmuştur. Onun devlet üzerine bu ilgisi ve devletin hiyerarşik yapısını belirlemeye çalışması, Yeni-Platonculuğun da etkisiyle varlıktaki sudur anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim varlıkta olduğu gibi toplum yönetiminde de yukarıdan aşağıya doğru bir belirlenimcilik söz konusudur. Erdemli devlet erdemli bi-

reyleri doğurduğu gibi erdemsiz devletler de erdemsiz bireyler doğurur. Bu bakımdan Farabi birey-devlet ilişkisi sorununu bireyden yola çıkarak değil, yetkin devlet başkanı aracılığıyla devlet düzeninin yetkinleştirilmesi yoluyla çözmeye çalışır. Hatta türlü mutluluk aralayışları çerçevesinde erdemsiz yönetimleri de betimleyerek bu tür toplumlardaki bireyi de devlet başkanının amacına göre düşünen ve eyleyen bir varlık olarak görür. Şu farkla ki, bu tür toplumlar kendi amaçlarını amaç olarak gören ve bu amaçlarına ulaşmada kendilerine en faydalı olarak gördükleri kişileri başkan olarak seçerler.⁶ Oysa erdemli devletteki bu belirlenim sudur teorisine dayanır ve Allah'tan Faal Akla sudur eden hakikatin, Faal Akıl aracılığıyla da erdemli devletin ilk başkanının (er-reisü'l-evvel) akıl ve imgelem (mütehayyile) yetisine, oradan da tüm insani evrene yayılması yoluyla gerçekleşir.⁷

Buna karşılık İbn Bacce sudur teorisine mesafeli olduğu ölçüde erdemsiz devlet biçimleriyle de ilgilenmez. Onun temel ilgisi, insanın doğal amacının ne olduğu ve bu amaca nasıl ulaşacağını belirlemedir. Ona göre insanın doğal amacı dışındaki tüm durumlar çoğul olduğu için ilinekseldir. Asıl öz ise tektir ve bilinmesi gereken de budur. Açıkçası temel sorun hakikat peşinde olan bireyin bu hakikate ulaşmak ve sonuçta mutlu olmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğidir. Bu nedenle *Tedbirü'l-Mütevahhid*'in temel düşüncesinin, Faal Aklın feyzini bekleyen değil, bireyi onunla birleşmeye yönelten bir kılavuz olarak tasarlandığı söylenebilir. Bu bakımdan eser birey, toplum ve devlet ilişkisine individüalist bir bakış açısını ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Bacce İslam siyaset felsefesinde, felsefi düşüncenin ilgisinin toplumdan bireye, devlet yönetiminden bireyin kendi kendisini yönetmesine doğru paradigmatik bir değişimi temsil eder.⁸

6 Farabi, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, haz. M. Mahdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrut: 1991, ss. 43-44.

7 Farabi, *Kitâbü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, ss. 124-125.

8 Erwin Rosenthal bu durumu "ferdiyetçi sapma" olarak adlandırır. Bk. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Y., İstanbul: İz Y., 1996, s. 231. Oliver Leaman ise Rosenthal'ın tezini eleştirerek İbn Bacce'yı Yeni Platoncu geleneğe güç ve orijinal bir sorun

Bu paradigmatik değişimin ana niteliğini ortaya koymak ve çözümlemeyi düşündüğümüz sorunun boyutlarını görmek açısından öncelikle esere adını veren *mütevahhid* ve *tedbîr/ yönetim* kavramlarının İbn Bacce felsefesindeki anlamını belirlemek uygun olacaktır.

3.2. Mütevahhid ve Yönetim

İbn Bacce'nin felsefesinde *mütevahhid* kavramı iki yönlü bir anlama sahiptir. Öncelikle *mütevahhid* toplumsal ya da siyasal anlamda yalnızlaşan ve yabancılaşan bireye; ikincisi ise düşünsel yetkinleşmeyi ve Faal Akılla birleşmeyi (ittisâl) amaçlayan filozofa karşılık gelir. Aslında her ne kadar eserin nâşiri Macid Fahri yazdığı önsözünde ikinci anlam üzerine yoğunlaşsa da⁹ İbn Bacce'nin felsefesi açısından bu iki anlamın birbirini bütünülediği söylenebilir. Çünkü filozof olma, yani düşünsel yetkinleşme yolunda olma, yetkin olmayan bir toplum içinde yalnız ve yabancı birey olmaya yol açmaktadır.

Oysa siyaset, tek bir insanın hayatına ilişkin olmayıp insanların birlikte yaşamalarına ve bu dünyadaki işlerini düzenlemelerine karşılık gelir. Siyasi hayat, kavramsal açıdan çokluğu ve çoğulluğu gerektirir. Öyleyse İbn Bacce'nin çokluğa ve çoğulluğa gözlerini kapayıp tekil olana yönelmekle ilgisinin siyaset dışı olduğu söylenebilir. Aslında *mütevahhid*, ilk izlenimde tıpkı Farabi ve sufilerin *garîb* kavramıyla karşıladıkları kimse gibi, yalnızlık ve yabancılığın içine gömülü, toplumdan ve siyasetten tümüyle uzak biri gibi görünmektedir.

Ancak burada Farabi ile İbn Bacce arasındaki terminolojik farklılığa değinmek yerinde olur. İbn Bacce *mütevahhid* terimini kullanırken bunun sufilerin *garîb/yabancı* kelimesiyle kastettikleri kişi olduğunu belirtir ve Farabi'ye gönderme yapmaz. Oysa Farabi sorunu iki yönlü ele alarak erdemli bir

olan erdemsiz toplumlarda birey-devlet ilişkisi sorununa çözüm arayan bir filozof olarak değerlendirir. Bk. Oliver Leaman, "İbn Bajja on Society and Philosophy", *Der Islam*, 57 : 1980, ss. 109-110.

9 Macid Fahri, "Mukaddime li Resâilî İbn Bacce el-İlâhiyye", *Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye*, içinde, Dâru'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 43.

kimsenin erdemsiz bir toplumda, erdemsiz bir kimsenin de erdemli bir toplumda bulunabileceğini dile getirir. Kuşkusuz her ikisi de, içinde yaşadıkları topluma yabancısıdır. Farabi birinci durumdaki kimseler için *garib* kavramını kullanır ve onları 'ayağı kendi türünün ayağına benzemeyen, daha aşağı bir türün ayağı gibi olan bir canlı'ya benzetir. İkinci durumdaki kimseler için ise *nevâbit/ayrık otu* kavramını kullanır ve onları da 'başı kendi türünün başına benzemeyen, kendi türünden daha üstün bir türün başı gibi olan bir canlı'ya benzetir.¹⁰ Buna karşılık İbn Bacce erdemsiz toplumlarda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için *mütevahhid* kavramını kullanırken, erdemli ve yetkin bir toplumda erdemsiz kişilerin bulunmasını olanaksız görmesi nedeniyle onlar için herhangi bir terim kullanmaz. Böylece, suflerin ve Farabi'nin *garib*, İbn Bacce'nin ise *mütevahhid* kavramıyla ifade ettiği anlam, erdemsiz bir toplumda yaşayan erdemli bireyle sınırlanmış olur. Şu ayrıma da dikkat çekmek gerekir ki İbn Bacce hiçbir zaman *mütevahhid* kavramını çoğul olarak kullanmaz. Bunun nedeni ise *mütevahhid*'in sayıca bir ya da çok olmasının önemli olmadığıdır. Bir şehirde *mütevahhid* sayıca birden fazla olsa bile eğer toplum onların görüşlerine katılmıyor ise onların hepsi tek başınadır; yalnız ve yabancısıdır.¹¹

Özce söylemek gerekirse filozofun erdemli olmayan bir toplumda yaşaması onun yalnız ve yabancı olmasını kaçınılmaz kılar. Çünkü o, içinde yaşadığı toplum tarafından anlaşılmaz; onun yüksek amacı bu toplumlarda kabul edilmez. Bu yüzden erdemsiz toplumlarda filozofun mutluluğu kendisiyle sınırlanmıştır. Dolayısıyla erdemsiz bir toplumda doğru yönetim biçimi bireysel kalmak durumundadır. Bedeniyle bir toplum içinde olsa da *mütevahhid*, doğup büyüdüğü topraklarda, arkadaşları ve komşuları arasında bile düşünceleriyle yabancısıdır; gerçekte kendi yurtları olan başka düzenlere tinsel/manevi bir yolculuk yapar.¹²

10 Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56

11 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, *Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye*, içinde, haz. M. Fahri, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, ss. 42-43.

12 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, *Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye*, s. 43.

Burada Platon'un *Theaitetos* adlı diyalogundaki *bedeni kent içinde olmasına karşın ruhlarıyla kenti küçümseyen filozof* imgesiyle karşılaştığımız açıktır. Nitekim *Theaitetos*'ta tanımlanan filozof, Thales örneğinde olduğu gibi, yeryüzünde ve gökyüzünde olanları incelemek adına etrafında olup bitenlerden, komşularından haberi yoktur. Aradığı ve bulmaya çalıştıkları tek şey, insanın gerçek özü ve diğer canlılardan ne ile ayrıldığıdır. Herkese karşı komik bir duruma düşercesine aşağılanmalara karşı cevap vermeyi bilmediği gibi diğer insanların saygı duyduğu mal-mülk, soy sop, güç ve mevki gibi şeyleri de küçümser.¹³

Şu var ki Platon, bu kişiyi devletin başına geçirmekten çekinmez. Bireyin yetkinliği ile toplumun düzeni arasında Atina demokrasisi ve sofistlik düşüncenin önyak olduğu çatışmayı bu kişi aracılığıyla, ortadan kaldırarak yetkin bir toplum düzenini kurmayı amaçlar. Bu toplum düzeni yetkin olduğu ölçüde bir ideal devlettir. Bu bakımdan *VII. Mektup*'ta siyasal amacını açıkça ortaya koyan Platon, gençliğinde tıpkı diğer gençler gibi devlet işlerine girmek için hevesli olup, ancak işin içine girince siyasal hayatta yaşanan karmaşaları, Sokrates'in idamı, yasa, yöntem ve göreneklerdeki bozulmaları gördükçe, devleti doğru bir biçimde yönetmenin ne denli zor olduğunu kabul eder. Ancak bu zorluk karşısında devletin ancak filozofların yönetimi devralmasıyla ya da devletin başında olanların filozof olmaları durumunda adaletle/doğrulukla yönetilmesinin mümkün olabileceğine dair bir çözüm önerir.¹⁴

Aslında Platon'un temel sorunu adaletin doğasıdır. Bu yüzden *Devlet* adlı eserinde adalet kavramı sürekli bir referans noktası olarak kalır. *I. Kitap* boyunca adaleti bireyde tanımanın zorluğu karşısında Platon, *II. Kitap*'ta 'daha büyük olan bir şeyde adalet daha büyük ölçüde vardır ve onu orada görmek daha kolaydır' diyerek yönünü ideal toplum ve

13 Platon, *Theaitetos*, çev. F. Akderin, Say Y., İstanbul 2014, ss. 173-175.

14 Platon, *Mektuplar*, çev. İ. Şahinbaş, Milli Eğitim Bakanlığı Y., İstanbul 1989, s. 326a.

devletteki adalete yöneltir. Bu şekilde resmetmeye başladığı ideal devlet tamamlandığında, buradaki adaleti bireye de uygulayarak adaletin doğasının daha kolay anlaşılabilceğine dair vaatte bulunur.¹⁵ Bu vaadini IV. *Kitapta* yerine getirerek bireyin nefsanî yetilerindeki ilişki bağlamındaki adalet sorununa geri döner. Tıpkı devleti oluşturan bireylerin işlevleri arasındaki uyum gibi adil bireyin tüm nefsanî yetileri de birbiriyle uyumlu bir biçimde kendi işini görür. Akıl yönetir, irade onu destekler ve arzular bu ikisi aracılığıyla kontrol altında tutulur.¹⁶ IX. *Kitap*'ın sonunda ise böylesi bir içsel donanım ve bilgeliğe sahip olan insanın dünyanın hiçbir yerinde resmettiği devlet idesi gerçekleşmiş olmasa bile onun gökteki örneğine bakarak kendini ona göre bir düzene koyacağını ve başkalarının yasalarına değil, yalnız bu devletin yasalarına uyacağını ifade eder.¹⁷ Aslında filozof yönetim işini ancak bu devlette seve seve yapar, başkalarının devletinde ise yönetim işi filozofların gönüllüce yaptıkları bir iş değildir ve bunun için vakitleri de yoktur. Platon şöyle demektedir:

(...) Varlığın seyrine dalmış olan bir insan, gözlerini şunun ya da bunun davranışlarına çevirmeye onlarla dalaşmaya, onlara hınç duymaya acı sözler etmeye vakit bulamaz. Temaşa ettiği değişmez düzenli varlıkların nasıl birbirine zarar vermeden, aklın kanunlarına uyduklarını görür; onlara benzemeye, elinden geldiği kadar onlar gibi olmaya özenir. Hayran olduğu şeyler ortasında yaşayan bir insan, onlara benzemekten kendini alabilir mi?.. Tanrısal ve düzenli varlığın yanında yaşayan filozof, bir insanın olabileceği kadar düzenli ve tanrısal olur. Ama halk ona çok defa haksız davranır... Böyle bir insan, yalnız kendini düzeltmekle kalmayıp yukarıda gördüğü değerleri olayların zoruyla insanların iç ve dış hayat düzenlerine geçirmek durumuna gelirse kötü bir önder mi olur? Ölçüyü, doğruyu ve tüm toplumsal değerleri kötü mü öğretir?¹⁸

Öyle ki Platon'un gözünde mutlak hakikat, akılla erişilebilirliği ölçüde aynı zamanda etik ve estetik bir değerdir. Bu

15 Platon, *Devlet*, s. 369a.

16 Platon, *Devlet*, ss. 441c-442b.

17 Platon, *Devlet*, s. 592a.

18 Platon, *Devlet*, s. 500c-e.

bağlamda o, filozof için sürekli değişen gölgelerin mağarasından çıkarak yitirilen ideaların bilgisini yeniden kazanma görevini yüklemekle kalmamış, bu bilgiye tüm toplumun ulaşması için çalışan bir filozof-kral imgesi sunmuştur. Böylece Platon, filozofa toplum ve devlet yaşamında idealin ve değerlerin olgusallaştırılmasına doğru çalışma yükümlülüğünü yüklemiştir.

Farabi'nin *reisü'l-evvelî* tam da bu meyanda Platon'un filozofa yüklediği görevi, yani bireysel yetkinliğini kazandıktan sonra, faal akıl aracılığıyla elde ettiği hakikati tüm topluma yayma ve evrenin yetkin düzeninin benzerini toplumsal düzen olarak kurma misyonunu gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla İslam'ın inkişafıyla birlikte din ve felsefe birbiriyle bütünleşmiştir. Bu yüzden Farabi bir takım *ayrık otların/nevâbit* varlığına rağmen, mensubu olduğu İslam toplumunu böylesi bir yetkinlik olarak görür.

Ancak İbn Bacce örneğinde Farabi'nin düşüncesinden büyük ölçüde uzaklaşıldığı görülebilir. İbn Bacce, filozofu tıpkı Farabi gibi erdemli devletin ilkesi ve var olma nedeni olarak görse de, ileride göreceğimiz üzere içinde yaşadığı İslam toplumunu bir yetkinlik olarak görmemektedir. İşte toplumsal anlamda sorun da, bu bakış açısından ortaya çıkmaktadır. Eğer bu dünyada yetkin devlet yoksa bireyin içinde yaşadığı toplum İslam toplumu bile olsa, yetkin olmayan bu toplumun olumsuz etkilerinden kendini nasıl koruyacak ve mutlu olmayı başaracaktır? Bu sorun bağlamında birey, siyasal iktidarın yönetimine katılmayıp, kendini kendisinin yönetmesi gibi bir durumla yüz yüzedir. Açıkçası birey mutluluğun kazanımı konusunda yalnız başınadır. Bu durumda *mütevahhid* için Platon'un IX. *Kitap*'ta sözünü ettiği ideal devletin gökteki örneğine göre kendini yönetmesi ve kendi bireysel hayatını yalnız bu devletin yasalarına göre düzenlemesi söz konusudur.

Açıkçası İbn Bacce, Platoncu idealden tümüyle uzaklaşmış değildir. Hatta o, Platon ve Aristoteles çizgisinde düşünüp bireyin yetkinliği ile devletin yetkinliği arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu varsayar. Yetkin devletin

yönetiminin ilkeleri yetkin bireyin yani *mütevahhid*in kendini yönetmesinin ilkeleriyle eşdeğerdir.¹⁹ Bu yüzden yetkin devlette yaşayan filozof için yabancılaşma ya da yalnız kalma gibi bir sorun yoktur. Başka bir deyişle yetkin devlette birey ile toplum ya da devlet arasında bir uyumsuzluk ve çatışma söz konusu değildir. Birey ile devlet arasındaki uyumsuzluk, Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletlere özgüdür. Bu devletlerde Farabi'nin ve mutasavvıfların ortak terimiyle ifade etmek gerekirse *yabancı/garib* olarak nitelenen kimseler toplumun genel istencine katılmazlar, ama yine bu kimselerin varlığıdır ki, yetkin devletin oluşma nedenidir.²⁰ Açıkçası *mütevahhid* yetkin olmayan devletlerde de tümüyle siyasetin dışında değildir; toplumun istencine katılmamaları onları siyasetin dışına taşımaz. Bilakis tıpkı Platon ve Farabi'de olduğu gibi filozofun siyasetin belirleyicisi olma misyonu vardır. *Devlet*'teki mağara benzetmesinden bildiğimiz gibi filozof, hemşehrileri ile birlikte kendisini de duvardaki gölgelere bağlayan boyunduruk ve zincirlerden kurtularak tam bir tekillik ve tek başınlıkla mağarayı terk eder. Oysa mağarayı terk etmekle siyaset alanının dışına çıkmış olmaz aslında. Mağaradan kurtuluş, bir daha insanlar arasında olmamak anlamına gelmez. Bilakis filozof geri dönmek ve arkadaşlarının hakikat olarak bildiklerinin hakikat olmadığını, hakikatin dışarıda olduğunu söylemek durumundadır. Başka bir deyişle Platon, filozoftan yaşadığı olağanüstü tecrübeye, temaşa hayatının yüksek düzeydeki hazzına rağmen yeryüzündeki sıradan yaşama dönmelerini ister. İbn Bacce ise böyle bir dönüş imkânına mesafeli bakar. Çünkü artık filozofun dönüş yapacağı mağara tam anlamıyla erdemsiz/cahil toplum değildir. Farabi'nin *er-reisül-evvel*'i, onları erdemli kılan *milleti* (dini), onlar için koymuştur. Başka bir deyişle artık filozof/peygamber siyasal amacını gerçekleştirmiştir. Ancak hakikat yerine hakikatin imgesinin toplumsal hayatı biçimlendirmesi, daha sonraki filozofları deyim yerindeyse *mağaraya dönme* gibi bir siyasal amaçtan yoksun bı-

19 Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 235.

20 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 43.

rakmıştır. Bu yüzden İbn Bacce ilgisini bireyin kendini yönetmesinin ilkelerine yöneltir.

İşte bireyin kendini yönetmesinin ilkeleriyle sınırları belirlenmiş olan *Tedbirü'l-Mütevahhid* sistematik bir biçimde ilkin yönetimin anlamını, sonra yönetimin hangi alanlarda ortaya çıktığını ve son olarak da bu alanın genel niteliklerini belirler.

İbn Bacce eserine *tedbir/yönetim* kelimesinin Arapça'daki çok anlamlılığına karşın, yaygın anlamının *belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi* olduğunu dile getirerek başlar.²¹ Başka bir ifadeyle, bir işin yönetim olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan ayırımlardan birincisi *amaç koyma*, ikincisi *bu amaca göre eylemlerde bulunma* ve üçüncüsü de *bu eylemlerin bir düzen içermesidir*. Amaçsız eylemler yönetim olmadığı gibi, düzene konulmamış eylemler de yönetim değildir. Benzer biçimde belli bir amaca yönelik olsa da tek bir eylem de yönetime konu olmaz, yönetim bir eylemler çokluğunu gerektirir.

Eylemlerin çokluğu ve bir amaç içermesi diğer canlılar için söz konusu olsa da düzene konulması özelde insan dünyasında ortaya çıkan bir durumdur. Gerçi İbn Bacce Tanrı'nın evreni yönetiminden de söz eder; ancak bu, eserinde açıklamayı amaçladığı yönetim kavramına yüklediği anlamdan uzaktır. Tanrı'nın evreni yönetmesi saltıktır ve yönetimlerin en üstünüdür.²² Eserde açıklanması amaçlanan yönetim ise, insanın birey olarak en yüksek amacına ve en yetkin var oluş biçimine ulaşması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgilidir. Kısacası, İbn Bacce'nin asıl ilgisi insana özgü yönetimdir.

Şu var ki insana özgü yönetim denilince, bu konunun siyaset felsefesinin sınırları içine girdiği düşünülebilir. Oysa İbn Bacce'nin ilgisi yönetimin yaygın anlamıyla devlet ve toplum yönetimi de değildir. Ona göre bu konu yetkin bir biçimde Platon'un *Devlet* adlı eserinde zaten dile getirilmiştir. Yine ev yönetimi de İbn Bacce'nin eserinin ilgisi dışındadır. Çünkü

21 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 37.

22 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 38.

bu konu da Platon, Aristoteles ve Farabi'nin eserlerinde *siyaset felsefesinin/el-felsefetü'l-medeniyye* kapsamı içine girer.²³

O halde İbn Bacce'nin ilgisinin siyaset dışında olduğunu söyleyebilir miyiz? Yukarıda belirttiğimiz gibi bir açıdan bu soruya evet şeklinde yanıt vermek mümkündür. Ancak bu evet cevabı biraz daha derin düşünülduğünde yetersiz kalacaktır. Evet! İbn Bacce, felsefeyi, bir ölçüde siyasal hayatın getireceği çalkantılardan ve kirlilikten kurtarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda yönetim kavramı metafizik ve siyasal gönderimleri olsa da, temelde tek bir insanın kendini yönetmesinin ilkelerini belirlemek açısından özel olarak seçilmiştir. Tıpkı bir doktorun bir toplum içinde tek tek insanların sağlıklı olması için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini belirlemesi gibi, İbn Bacce'nin de amacı manevi açıdan tek bir bireyin en yüksek mutluluğa ulaşmak için toplumu değil de kendini nasıl yönetmesi gerektiğini belirlemektir.²⁴

Oysa daha önce Aristoteles ve Farabi, doktor ile devlet başkanı arasında bir benzerlik kurarak bedenleri tedavi eden doktor gibi, nefislerin sağlığının sorumlusunun da devlet adamı ve devlet başkanı olduğunu ileri sürmüştü. Nitekim sanatının gerektirdiği ölçüde doktorun beden, marangozun tahta, demircinin demir hakkında bilmesi gerektiği gibi devlet adamının da nefis üzerine bilgisi tam olmalıdır.²⁵ Aristoteles'in ifadesi ile de, insani erdem beden değil, ruhun bir erdemi olduğuna göre, 'nasıl göz doktoru gözleri tedavi etmek için beden bütünü bilmesi gerekiyorsa, siyaset adamı da ruh konusunu bilmeli. Hele siyasetin tıptan daha değerli ve daha iyi olduğuna bakılırsa, daha çok bilmelidir.'²⁶

Bu açıdan bakıldığında ise İbn Bacce'nin kendisini tek tek nefislerin doktoru gibi olan bir devlet adamı olarak gördüğünü ve ilgisinin siyasal olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn

23 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 39.

24 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 43.

25 Farabi, *Füsûlün Müntezze*, haz. F. M. Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971, ss. 24-26.

26 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 1102a 15-25.

Bacce nefis konusunda da müstakil bir eser kaleme almıştır. Ayrıca İbn Bacce İbn Tümert'in çağdaşıdır ve onun mütevahhid kavramı ile İbn Tümert'in *muvaahhid* kavramı arasındaki etimolojik yakınlık dikkat çekicidir. Öyle görünüyor ki İbn Bacce de Murabıtların yozlaşmış ve çözülmeye uğramış yönetimlerin hoşnut değildir ve bu yönetim altındaki bireyler için bir kurtuluş yolu aramaktadır. Ancak bunu daha öncekilerin düşünmemiş olduğu bir yolla, devletteki iş ve eylemlerin nasıl düzenlenmesi gerektiği yönünde değil; ilgisini tümüyle bireye yönelterek gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İbn Tümert'in ideolojisi toplumu bir bütün olarak dönüştürmeyi amaçlarken İbn Bacce değişimin bireyde başlayacağı inancıyla, sapkın bir yönetim altında yaşamak zorunda kalan bireyi dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Yönetim kavramını birey üzerine uygulanması, yönetime konu olan şeyin bireyle ilgili, özelde bireyin eylemleriyle ilgili olması demektir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin yönetimin anlamı belirledikten sonraki adımı, bireyin yönetime konu olan eylemlerinin ne olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bu ise, eserin ikinci bölümü olan *İnsana Özgü Eylemler* başlığı altında ele alınır.

3.3. İnsana Özgü Eylemler ve İnsanın Amacı

İbn Bacce, yönetime konu olacak insana özgü eylemlerin ne olduğunu belirlemek için öncelikle insanın doğadaki yerinin ne olduğunu sorgular. Determinist bir yaklaşımla doğayı bir zorunluluk alanı olarak gören İbn Bacce'ye göre insan da bir bedene sahip olması ve diğer canlılarla paylaştığı yönleriyle doğadaki bu zorunluluğa boyun eğmek durumundadır. Bununla birlikte insan bir yönüyle doğadaki zorunlu ilişkileri aşmaya güç yetirir.

Bu bağlamda İbn Bacce ontolojik açıdan var olanların birbirine üstünlükleri olduğu varsayımına dayanan doğadaki basamaklı yapıya da göndermede bulunarak insanda ortaya çıkan eylemlerin *maddi*, *hayvani* ya da *insani* olmak üzere üç

türlü olabileceğini belirler.²⁷ Kuşkusuz İbn Bacce'nin insanda ortaya çıkan eylemlerin kaynağını göz önüne alarak yaptığı bu sınıflandırma, bu eylemlerden hangilerinin zorunlu hangilerinin de zorunluluk alanını aştığını belirlemeye yöneliktir. Öyle ki yönetim, ancak zorunluluk alanının dışına çıkan eylemler için söz konusu edilebilir. Bunun yanı sıra zorunlu olarak yapılan eylemlerin düzenlenmesi ya da yönetilmesinden söz edilemez. Başka bir deyişle yönetime konu olan insani eylemler, doğadaki zorunlu nedensel ilişkilere boyun eğmeyen türden eylemler olacaktır.

Öyleyse insan bir yönüyle doğayı aşan bir varlıktır. Ancak bu durum onun doğal varlıklarla paylaştığı yönlerini görmemek anlamına gelmemektedir. Nitekim insanın maddi eylemlerinin kaynağı, onun cansızlarla paylaştığı özelliği olan dört unsurdan oluşmasıdır. Bu durum insanın dört unsurun doğasından kaynaklanan bir takım eylemleri zorunlu olarak yapması anlamına gelir. Söz gelimi yüksekte düşmesi ya da ateşte yanması insanın bedeninde bulunan dört unsurun doğasından kaynaklanır. Hiç kimse bu zorunluluğu aşıp iradesi ile düşmemezlik ya da yanmamazlık yapamaz. Benzer biçimde insanın bitkilerle paylaştığı beslenme, büyüme, üreme gibi ya da hayvanlarla paylaştığı duyumsama ve hayal etme gibi eylemleri de doğal zorunluluk alanında olup doğal sınırlar çerçevesinde farklı şekillerde tezahür edebilir. Ancak bu türden eylemler de yönetim kavramına konu teşkil etmez. Çünkü yönetim kavramı salt insana özgü eylem alanını içermektedir ki bunun da kaplamı özgür iradeye (ihtiyâr) dayalı eylemlerden oluşur. Böylelikle İbn Bacce, sadece özgür iradeyle yapılan eylemlerin insana özgü ve insana özgü her eylemin de özgür iradeyle yapılmış olduğunu ileri sürerek

27 İbn Bacce bu konuda ayrıntılı bilgiyi *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde verir. Her ne kadar İbn Bacce, Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen sudur teorisinin birinci yönüyle, yani İlk varlıktan başlayarak maddeye kadar ayrıntılı akıllar ve nefislerin birbiri ardı sıra sudur ettiği iniş süreciyle ilgilenmesi de, bu eserinde ay-altı evrende cansız varlıklardan başlayarak insana kadar yükselen hiyerarşik yapıyı ve insandaki nefsanî yetileri ayrıntılarıyla betimler. Bk. İbn Bacce, *Kitâbü'n-Nefs*, haz. M. S. Hasan el-Ma'sumi, Dâr Daser, Beyrut 1992.

doğal zorunluluk alanı ile özgür irade arasında bir karşıtlık olduğuna işaret eder.²⁸ Yine burada özgür irade kavramıyla amaçlanan şeyin düşünce (raviyye) kaynaklı eylemler olduğu göz önüne alınacak olursa,²⁹ düşünmenin gerek nesnesi gerekse de eylemsel niteliği bakımından doğaya içkin olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Dolayısıyla İbn Bacce'ye göre insan, doğadaki tüm diğer varlıklarla ortak bir takım yetilere sahip olmakla birlikte düşünme gücü ile temayüz eder. Böylece insan doğadaki zorunluluk alanını aşarak neyi nasıl yapması gerektiğini kendisinin belirlediği bir alana, yani düşünme alanına çıkabilmektedir. İşte yönetim olgusu da bu alanda ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yönetim, insanın içgüdüsel/hayvansal ve bedensel isteklerinden tamamıyla bağımsız salt düşünsel amaçlara yönelmesini gerektirir. Nitekim hayvansal yetilerinden yüz çevirerek sadece akli bilgiye göre eylemde bulunan kimsenin eylemini insani olmanın ötesinde tanrısal (ilahî) olarak nitelemek daha uygundur.³⁰

Böylelikle İbn Bacce, insanın bedensel, bitkisel ya da hayvansal yetilerinden kaynaklanan eylemlerinin özgür iradeye dayanmaması nedeniyle, insanın doğadaki yerini belirlemede yetersiz olduğuna işaret eder. Başka bir deyişle istemesinin akla dayanmasıyla özgünleşen insan için, akla dayanmayan her eylem insan doğasından bir sapma demektir. İnsana özgü eylem, doğru ya da yanlış bir düşünceden kaynaklanan eylemdir.³¹ İnsan ancak düşünme yetisi sayesinde insan olur.³²

Burada ilgi çekici yön, İbn Bacce'nin zorunluluk alanına özgü bedensel ve hayvansal yetilerden kaynaklanan eylemleri insani olanın karşısına koymasıdır. Kuşkusuz bu eylemler in-

28 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, ss. 45-46

29 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 46.

30 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 47.

31 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye içinde, haz. M. Fahri, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 151.

32 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsan*, Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 160.

sanda da vardır. Ancak insanın doğasını oluşturan bu eylemler değil, akla ve özgür iradeye/ihtiyâr dayanan eylemlerdir.³³ Öyle ki hayvanın yaşamı hep çevresi tarafından yönetilir, sadece insan kendi yaşamını kendisi yönetir. Deyim yerindeyse hayvanın yaşamı kendisinden kaynaklanmayıp hep başka şeyler tarafından belirlenmesine/yönetilmesine karşın, insan kendi yaşamının belirleyicisi/yöneticisi durumundadır ki bu da onun gerçek doğasıdır. Bu görüşüyle İbn Bacce insanın etken yetisine dikkat çeker. Çünkü insanın beslenme, duyumsama, imgeleme gibi edilgin yetileri doğanın verdikleriyle sınırlanmış olup bu yetiler insana yetkinlik kazandıramayacağı için, ancak etken yetiyle yetkinlik istenir ve ona doğru yol alınır.

Böylece İbn Bacce insanın türsel ayrınmını özgür iradeye dayandırmakla, bireyin sadece doğal zorunluluk alanının değil, ayrıca toplumsal belirlenimlerin de ötesine geçebileceğine işaret etmiş olur. Bu bağlamda *mûtevaḥhid*in toplumsal ilişkilerden uzaklaşıp yalnızlığa yönelmesi ve kendini yönetmeye adanmasının insan doğası açısından mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilir.

İnsanın özgürlük ve bağımsızlığını aklın yetkinleşmesinde gören bu düşünme biçiminin en önemli sonucu ise bu amaç dışındaki tüm amaçların insan doğasından bir sapma olarak nitelenmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla insanın doğal amacı doğanın belirlenimi dışındadır. Bu amaç ile gerek dört unsurun doğasından gerekse de hayvansal yetilerin belirleniminden kaynaklanan amaçlar arasındaki gerilim ise yönetim işini zorunlu kılmaktadır. Kısacası, insanda aklın ve özgür iradenin varlığı, kendisinin belirlediği bir amaca yönelik olarak insan eylemlerinin düzenlenmesini gerektirir. Bu ikisi, bireyin yetkinliğinin de belirleyicisidir.

Yönetimi, 'belirli bir amaca göre eylemlerin düzenlenmesi' olarak tanımlayıp insana özgü eylemleri de düşünme yetisine dayalı iradeyle yapılan eylemler olarak belirledikten sonra İbn

Bacce, iradenin hangi amaca yönelmesi gerektiği sorunuyla ilgilenir. Çünkü *mütevahhidin* kendi eylemlerini yönetmesi, öncelikle insanın yönelebileceği amaçlar içinde en üst amacın belirlenmesine bağlıdır. Açıkçası ikincil düzeyde sorun, insanın var olması bakımından hangi amaca göre eylemde bulunduğunu belirlemeye yöneliktir.

Bu açıdan varlık alanındaki basamaklı yapıya koşut olarak İbn Bacce'nin felsefesinde Aristoteles'in ereksellik düşüncesinin etkisini görmek mümkündür. Tıpkı Aristoteles gibi, İbn Bacce'ye göre de doğa boş/bâtıl bir iş yapmaz ve varlıkta boşa giden hiçbir şey yoktur. Var olanlar arasındaki ilişki, birbirlerinin var oluşlarını tamamlamaya yöneliktir. Öyle ki her varlık ya kendi dışındaki bir şeyin yetkinliği ya da kendine özgü yetkinliği kazanmak için var olur. Kendi dışında bir şey için var olan her varlığın amacı ise onunla *birleşmedir/ittisal*. Böylece birbirine kenetlenen varlık düzeninde her var olanın amacı bir diğerinin amacıyla bütünleşir. Öyle ki evren, tıpkı bir organizma gibi hiçbir şekilde dışarıdan bir şeye gereksinim duymayan bir bütünlüktür.³⁴

Doğadaki ereksellik zincirinin en yüksek noktasında kuşkusuz doğadaki varlıkların en yetkini olan insan yer alır. İnsanı doğadaki diğer var olanlardan ayıran ve üstün konuma getiren özelliği ise akıl yetisidir. Bu yüzden doğanın insana biçtiği amaç bakımından kazanması gereken yetkinlik türü akla dayalı etkinliği, yani düşünmeyi gerektirmektedir.³⁵ Bu bağlamda İbn Bacce'de tüm doğa ve insan psikolojisi araştırmaları, akıl ve teori etkinliğine bir giriş niteliğindedir. Nasıl ki doğadaki ereksellik insanın erekselliğine doğru yükseliyorsa, benzer biçimde tüm bilimsel ve felsefi araştırmalar da insanın bu en yüksek yetisini ve bu yetiye bağlı olarak onun en yüksek amacını anlamak ve açıklamak için kullanılır.

34 İbn Bacce, *Kitâbü'n-Nefs*, ss. 70-72.

35 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 45.; Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü* MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Y., İstanbul 1997, ss. 65-67.

3.4. Bilimler Sınıflaması ve Yönetimi Konu Alan İrade Bilimi

İbn Bacce'nin düşüncesindeki bu insan merkezcilik, *el-ilmü'l-iradî* (irade bilimi) olarak adlandırdığı insanın iradesi ile var olan nesneleri araştıran bilimin, felsefi bilimler içindeki özel konumuyla ilişkilendirmekle daha yakından görülebilir. Bu bağlamda İbn Bacce felsefeyi, *her bir bölümü belirli bir bilim aracılığıyla kavranan tüm var olanların bilimi* olarak tanımlayarak tüm bilimleri içinde alan bir çatı olarak anlar. Varlık yapısı bakımından var olanlar arasındaki farklılıklar, felsefenin de bölümlere ayrılmasını gerektirir. Böylece İbn Bacce var olanları beş bölüme ayırarak buna koşut olarak felsefeyi de beş bölümde ele alır: Birincisi, *el-ilmü'l ilâhî* (metafizik), kendilerinden etkilenen her şeyin en yüksek nedeni olan ve cisim olmayıp cisimde bulunmayan varlıkların bilgisini ihtiva eder. Daha sonra *el-ilmü't-tabîi* (doğa bilimi) gelir ki doğal cisimlerin doğru bilgisinin kendisiyle *kazanıldığı* bilimdir. Konusu, madde ve formdan oluşup insan iradesi tarafından meydana getirilmeyen varlıklardır. *el-ilmü't-ta'lim* (matematik bilimi), maddeden soyutlanmış ancak sayı ve ölçüden soyutlanmamış varlıkların bilgisini ihtiva eder. Son olarak *el-ilmü'l-iradî* (insan bilimleri), insan iradesi ve seçimi ile var olan varlıkların bilgisini içerir ki, bunlar da erdemler ve eksikliklerdir. Böylece felsefe, metafizik, doğa bilimi, insan bilimi ve matematik olmak üzere dört ana bilimi içine alan bir çatı olarak temayüz eder. Mantık ise bu bilimlerin her birinin konu edindiği varlıklar düşünüldüğünde varlıkların özünde olan özelliklerin insan zihnindeki tezahürünü araştırır. Bu yüzden İbn Bacce'nin felsefesinde düşünme süreçlerini konu edinen mantığın yeri de çok özeldir. Ona göre mantık, diğer bilimlere bir hazırlık ya da diğer bilimler için bir alet olmaktan çok daha fazlasıdır. Nitekim İbn Bacce var olanların zihnindeki tezahürünü de varlığın bir parçası sayar ve mantığın da felsefenin bir parçası olarak görülebileceğini ifade eder.³⁶

36 İbn Bacce, *Ta'âlik İbn Bacce 'ala Mantık-ı al-Farabî*, haz. M. Fahri, Beyrut, 1994, ss. 27-29.

Ayrıca mantık, sadece anlamanın temelini oluşturmayıp aynı zamanda en üst düzey kesinliği sağlayan bir sanattır. Bu yüzden *Organon*, özellikle de bilimsel yöntemle ilgili olarak *İkinci Analitikler* (Burhan Kitabı), onun tüm eserlerinde önemli bir referans kaynağı teşkil eder.³⁷

Görüldüğü gibi İbn Bacce'nin felsefe anlayışı ve bilim sınıflandırması, Farabi'nin *Tahsilü's-Saâda* adlı eseriyle uyumludur. Bununla birlikte birtakım farklılıklar olduğu da gözden kaçmamalıdır. Nitekim bu farklılıklar ilk etapta önemsizmiş gibi görünse de, aslında bu iki filozof arasındaki çok temel anlayış farklılıklarına işaret eder.

Öncelikle İbn Bacce'nin bilimlerin düzenlenişi ile ilgili görüşündeki farklılık dikkat çekicidir. *Tahsilü's-Saâde*'de olduğu gibi *İhsâ'u'l-Ulûm*'da da Farabi, bilimleri mantık ve matematikten başlatarak fizik, metafizik ve siyaset bilimi (el-ilmü'l-medenî) olarak yukarı doğru çıkan bir süreçte be-timler. İbn Bacce ise bilimleri, en üstün bilim metafizikten başlatarak, fizik, matematik ve tin bilimleri (el-ilmü'l-irâdî) olmak üzere aşağı doğru inen bir düzen içinde sunar. Her ikisinde de insanı konu edinen bilim nihai ve diğer bilimlerin amacı olarak sunulmakla birlikte, Farabi bilimleri sıralarken insanın en yüksek mutluluğa doğru ilerleyişinde model olacak bir öğretim programı sunar. O, sistemine uygun biçimde, toplumu mutluluğa ulaştıracak bir eğitim-öğretim müfredatı ortaya koyar. Dolayısıyla bilim sınıflandırmasında, öğretim ilkeleri bağlamında, kavranması kolay konulardan zor olanlara doğru bir yükseliş basamaklanması söz konusudur. İbn Bacce'nin ise bilimleri sıralarken ölçütü, varlık basamaklarına karşılık gelecek şekilde bir bölümlenmedir ve eserlerinde

37 İbn Bacce'nin İbn Tufeyl'e ve İbn Rüşd'ün erken dönem eserlerine yoğun bir etki ortaya koyarken bilimler sınıflandırması ile ilgili bu kısa ve genel şemanın nihayetinde Batlamyus astronomisine karşı bir devrimde en üst noktasına ulaşan Endülüs'te bilimlerin ortaya çıkışına yeni bir giriş denemesi olduğu düşünülebilir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Miquel Forcada, "Ibn Bajja and the Classification of the Sciences in al-Andalus", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 16, Cambridge University Press 2006, p. 302-305.

bunun ötesinde herhangi bir açıklama yoktur. Başka bir deyişle toplumsal anlamda eğitim-öğretim müfredatı oluşturma gibi bir amaç taşımaz.

Ayrıca İbn Bacce'nin Farabi'deki *ilmü'l-medenî* kavramı yerine *ilmü'l-irâdî* kavramını kullanması da, iki filozof arasında bakış açısının birbirinden ne ölçüde farklı olduğu konusunda aynı sonuca ulaşmamızda destekleyici niteliktedir. Bu itibarla İbn Bacce'nin bakış açısı, yönetim işini bireyin kendini yönetmesiyle ilgisi içinde *trade* kavramı üzerine odaklanırken toplumsal yönetime ikincil bir önem atfeder. Farabi ise bu ilmin adını *kent ile ilgili işler* anlamında *medenî* kavramı ile karşılarken yönetimin toplumsal anlamına öncelik verir.

Ancak bu konuda, yani bilimlerin sınıflandırmasında İbn Bacce'nin bakış açısının bireyselliğine yönelik en önemli destekleyici kanıt psikolojinin (el-ilmü'n-nefis) yeri ile ilgili görüşleridir. Nitekim Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine bir şerh niteliğinde olan *Kitabü'n-Nefs* adlı eserinde İbn Bacce psikolojiyi metafizikten sonra ve *ilmü'l-irâdî*den önce gelen bir bilim olarak sunar. Bu bağlamda Aristoteles'in tereddüdüne karşın psikolojinin doğa bilimlerinden sayıldığı göz önünde tutulmalıdır ki bu durum Farabi'nin görüşüyle uyumludur. Bununla birlikte İbn Bacce psikolojiyi merkezî bir konuma getirir:

Aristoteles'in dediği gibi tüm bilimler iyidir, güzeldir, bununla birlikte kimisi kimisinden daha üstündür. Bilimlerin üstünlük derecelerini pek çok yerde gösterdim. Nefis ile ilgili bilim tüm üstünlük türleri itibarıyla diğer doğa bilimlerinden ve matematik disiplinlerinden önce gelir. Aynı şekilde tüm bilimler psikolojiye bağlıdır ve psikoloji bilmeden diğer bilimlerin ilkelerine ulaşmamız mümkün değildir.³⁸

Açıkçası psikoloji, ilk ilke'yi konu edinen bilim dışındaki diğer tüm bilimlerden üstündür. Çünkü bir bilim ya bulgularının kesinliği ve açık seçikliği bakımından sağlamlığıyla ya da konusunun hayranlık verici olmasıyla üstün olur. İşte in-

san nefisini konu edinen bilimde bu iki yön birleşmiştir. Öyle ki nefis ve akıl bilgisi, metafiziği de önceler. Çünkü nefis bilgisi olmadan İlk İlke'nin de tam olarak bilinmesi olanaksızdır.³⁹

Bu yaklaşımıyla İbn Bacce, İbn Sina'nın sisteminde doğa bilimi (tabiiyyât) ile metafizik (ilâhiyyât) arasında sıkışıp kalmış olan ve bağımsız olarak ele alınmayan psikolojiyi (ilmü'n-nefis),⁴⁰ üstün ve bağımsız bir konuma getirir. Onun bu konudaki görüşleri kendisinden sonra özellikle İbn Tufeyl'in de çıkış noktası olacaktır. Nitekim İbn Tufeyl, Hayy'ın kişiliğinde insanın kendine ilişkin bilgisinin tüm diğer bilimlere giriş olduğunu ve bu bilginin tüm diğer bilimlerde sürekli kullanıldığını göstermeye çalışır. İbn Bacce'de bu bakımdan bilginin en üst basamağının insanın kendi özünü tasarlaması olduğunu ileri sürer ki bu durum *müstefad akıl* olmak anlamına gelmektedir.⁴¹

Öyleyse insan nefisinin ayrımının akıl ve teorik düşünme olduğu göz önüne alınırsa, insanın amacının da aklın yetkinleşmesi, yani müstefad akıl düzeyine ulaşması olduğu söylenebilir. Oysa insan geçimini sağlamak, barınmak, rahat yaşamak, saygınlık, şan ve ün gibi amaçlara da yönelebilir. Ancak bunların hiçbirisi gerçek yücelik ve büyüklük değildir. Çünkü bu tür amaçlar kurgusal ya da imgesel suretlere yöneliktir ve insanın hayvanlarla da paylaştığı arzu yetisinden kaynaklanır. Böylelikle Aristotelesçi mutluluk anlayışını benimseyerek İbn Bacce insana gerçek mutluluğu sağlayan şeyin *teori* etkinliği olduğunu ifade eder. O, Farabi'nin ismini zikretse de, Endülüs'te yapılan çalışmalarda insanın ulaşması gereken bu amacın niteliğine ilişkin yeterli çalışmanın olmadığından yakınen Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin onuncu bölümünü referans alır ve bunu kendi felsefesinin çıkış noktası yapar.⁴² Öyle ki insanın doğal amacının ne oldu-

39 İbn Bacce, *Kitâbü'n-Nefis*, ss. 29-30.

40 Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Y., İstanbul 1994, s. 59.

41 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 142.

42 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 114. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, Kitabevi Y., İstanbul 2000, s. 226.

ğu sorunu öncelikli ve zorunlu olarak bilinmesi gereken bir konudur.⁴³

Aristoteles'in insana özgü işlerin amacı olarak düşündüğü şey bilindiği gibi mutluluktur. Mutluluk ise bir başkası için değil kendi başına tercih edilen, kendine yeterli bir amaçtır ve erdeme uygun etkinliklerle kazanılır.⁴⁴ Yine Aristoteles'e göre mutluluk erdeme uygun etkinlik ise en yüksek erdeme uygun olması gerekir. Dolayısıyla insandaki en üstün yönün, yani aklın etkinliğidir ki insanı mutluluğa ulaştırır. Aklın etkinliği kendine yeterli olmasının yanı sıra sürekli, kesintisiz ve dindir. Böylece Aristoteles, aklı insandaki ilahî bir şey olarak görüp insanı ölümsüzleştiren en üstün yaşam biçiminin akla göre yaşamak olduğunu ileri sürer.⁴⁵ İnsanın özgürce, yani hayatın zorunluluklarından bağımsız biçimde seçebildiği 'haz yaşamı' ve 'siyaset yaşamı' ise,⁴⁶ süreklilik, kesintisizlik ve dindirlik bakımından yetersiz görülür.⁴⁷

Aristoteles *Politika* adlı eserinde ise bu görüşlerini siyaset felsefesine aktararak, amacın sadece yaşamak değil, *iyi yaşamak* olduğunu ifade eder. 'İyi yaşamak, devletin gerek topluca gerekse bireysel olarak baş amacıdır.'⁴⁸ Dolayısıyla süreç ile amacın ayrılmazlığına işaret ederek yaşamın amacını da yetkinleşmek olarak ele alır. Dolayısıyla kent, tarihsel açıdan toplumsal hayatın nihai ve en yetkin formudur ve *iyi yaşamın* koşulu olması bakımından diğer topluluk türlerinin en üstünde yer alır. Bu sebeple Aristoteles'in kente ilgisi bireyin yetkinleşmesi için taşıdığı olanaklar dolayısıyladır. Yani bireysel yetkinliğe, bir başka ifadeyle teori hayatına ancak kent düzeyindeki bir siyasal oluşum içinde ulaşılabilir.

Kuşkusuz Aristoteles'in bu görüşü İbn Bacce'nin *mütevahhidine* kapı açmaktadır. Çünkü aklın etkinliği öncelikle bireysel bir etkinliktir. Bireysel olmasının yanı sıra tanrısal

43 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 143.

44 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1176b.

45 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 1177b-1178a.

46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1096a.

47 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1177a-b.

48 Aristoteles, *Politika*, III-6, s. 79.

bir etkinliktir. Bu bakımdan teori-eylem karşıtlığı bağlamında yine Aristoteles'e göndermede bulunacak olursak, ne türden olursa olsun eylemlerle ilgili her şey tanrılar için küçük ve değersizdir. Bununla birlikte tanrılar sürekli etkin olduğuna ve eylemek çekip alındığında geriye sadece teori etkinliği kaldığına göre, Tanrının etkinliğinin olsa olsa bir teori etkinliği olması gerekir. İnsani etkinlikler arasında da bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur. Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur; insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer bir etkinlikleri bulunduğu ölçüde. Oysa hiçbir teori etkinliğinden pay almadıkları için, tekil canlılardan hiçbiri mutlu olamaz. Buna göre teori olduğu ölçüde mutluluk olur, daha çok teori etkinliğinde olan kişiler için mutluluk söz konusudur.⁴⁹

Böylece İbn Bacce de Aristoteles'in filozofta gördüğü insanın en değerli yönünün etkinliğini en yüksek amaç olarak görür. Bu da insanın türsel ayrımı olan teori etkinliğidir ki bu etkinlik için başkalarına gereksinim duyulmaz. İbn Bacce teori etkinliğinde bulunmayı, böylelikle özgür ve bağımsız olmayı, onun gerçek doğası olarak belirlemekle insanın gayret ve çabasının bu amaca yönelmesi gerektiğine vurgu yapar. Sonuçta insan eksik bir varlıktır ve yetkinleşmesinin olanakları düşünsel çabasında yatmaktadır.⁵⁰

Şu var ki Aristoteles'le İbn Bacce arasında önemli bir ayrılık vardır. Aristoteles, bu tür bir ilahî yaşamın toplumdan ayrı, tek başına değil de toplumsal olarak kazanılmasının daha iyi olacağını düşünür.⁵¹ Epikürcü ve Stoacı filozoflar tarafından da sürdürülen bu türden bir ilahî yaşamın siyasal koşullardan bağımsız olarak sürdürülemeyeceği⁵² anlayışı karşısında İbn Bacce, sorunu yeniden ele alır. Öyle ki bu sorun tüm insanların teori etkinliğine katılmalarının doğal olarak olanaksız olmasından kaynaklanır. İşte İbn Bacce'nin

49 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1178b.

50 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 137.

51 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1177a.

52 Dominic J. O'Meara, *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003, ss. 32-35.

*mütevahhid*inin Yeni-Platoncu felsefe geleneğinin yüzleşmek zorunda kaldığı seçkinci/elitist görüşün yol açtığı bu soruna filozof açısından bir çözüm önerisi olduğu söylenebilir. Öyle ki İbn Bacce'ye göre de insanlar doğa olarak aynı yatkınlıkta değildirler. Kimi etkinliklerin özleri gereği başka etkinliklere hizmet etmesi gibi, kimi insanlar da doğuştan başka insanlara hizmet etmeye yatkındır ve onun yetkinliği bu başkasına yaptığı hizmettedir. 'Doğa olarak yetkin insan ise kendisi uğruna var olan/kendini yöneten insandır. Dolayısıyla doğa olarak en üstün yatkınlık, kendisiyle teorik bilgileri kazanmaya yöneliktir.'⁵³ Böylece filozof sürekli, kesintisiz ve dingin bir yaşam biçimi içinde kendine yeterliliğiyle diğer insanlardan ayrılır.

Teorik bilgilerin kazanımıyla birlikte, bireyde yönetebilme niteliği ortaya çıkar. Nitekim insanlığın amacı birdir ve bu da yönetimdir (riyâset). Bunun dışındaki tüm amaçlar bu amaca hizmet eder. Doğa olarak yönetici insan, bu amaca yönelen kimsedir. Bu amaca yönelmeyen kimse ise doğa olarak yöneltilendir.⁵⁴

Bu görüşüyle İbn Bacce, toplumsal düzenin de yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde ve yöneticinin de teorik bilgilerle donanmış olması gerektiğine işaret eder. Böylece filozofun siyasal açıdan yönetim işini üstlenmesi gerektiği yönündeki Platon'un görüşünü sürdürür. Ancak filozofun yeterince muktedir olamaması durumunda yapılabilecek şey nedir? İşte *mütevahhid*in siyasal anlamda yönetime gelememesi, öz yönetimiyle yetinmesine ve yalnız kalmasına yol açar. Başka bir deyişle *mütevahhid* üstün konumundan dolayı yalnızdır. Onun yalnızlığı doğal amacına ulaşarak kendisi uğruna ve kendine yeterli duruma gelip ilahî bir varlık olmasından kaynaklanır.

İnsana özgü eylemler salt aklın eylemleri olan teorik etkinlikler olduğuna göre, son olarak ele alınması gereken konu aklın hangi nesnelere yöneldiği ve böylece insanın amacına

53 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 128.

54 İbn Bacce, *fî Gâyetü'l-İnsâniyye, Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye*, içinde, haz. M. Fahri, *Dârü'n-Nehâr*, Beyrut 1991, s. 101.

nasıl ulaşacağına ilişkindir. İbn Bacce'ye göre bu imkân, Kindi'yi hatırlatırcasına, iki biçimde kendisini gösterir: Birincisi doğal/tabîî, diğeri ise tanrısal/ilahî yoldur. Doğal olan teorik bilgi ile elde edilir ve insanın kendi başına çalışarak kazandığı bir durumdur. Tanrısal olan ise ancak tanrısal bir belirleme/inâyet ile elde edilir. Bu bakımdan İbn Bacce'nin peygamberlere özgü olan ve insanın çabasını gerektirmeden elde edilen bilgiyi yadsıdığı söylenemez. Hatta ona göre ilahî bilgi, insanın kendi çabasıyla kazandığı bilginin tamamlayıcısıdır.⁵⁵ Şu var ki İbn Bacce kendisinden önceki Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın yaptığı gibi din ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışına girmez. Daha çok kendisinden sonra İbn Rüşd'ün ayrıntılı bir biçimde ortaya koyacağı üzere ilahî bilginin ya da dinin insanın doğal yolla kazandığı bilgiye destek olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla din, insanın bireysel ve toplumsal açıdan yetkinleşmesi ve en üstün mutluluğa ulaşması için gerekli bir koşul değil, tamamlayıcı bir etkidir.

Bu bağlamda İbn Bacce'nin daha çok insanın iradi yönünü vurgulaması açısından ilgisi akli bilgi üzerinedir. Oysa ilahî bilgide insanın irade ve seçiminin hiçbir rolü yoktur. Dolayısıyla bu bilginin insani yönetimle ilgisi yoktur. Öyleyse bu konuda konuşmak İbn Bacce'ye göre gereksizdir.⁵⁶ Çünkü *ilâhî vergiler/mevâhibü'l-ilâhiyye* konusunda insanın hiçbir etkisi yoktur.⁵⁷ Konuşulması gereken konu, iradeye bağlı olarak aklın kendi çabasıyla elde ettiği kazanımlarıdır ki yönetim de tam anlamıyla bu alanda ortaya çıkar. Kısacası yönetim, *mütevahhid*in kendi özgür iradesiyle Faal Akılla birleşme/ittisâl amacına göre salt teorik bilimlere yönelmesini gerektirir.⁵⁸

İbn Bacce'nin teorik bilimlerden kastı, konusu ruhani suretler (*es-suveru'r-rûhâniyye*) olan bilimlerdir. Bu nedenle İbn Bacce'nin eserinin son bölümü ruhani suretlerin ne anlama geldiğini belirlemeye yöneliktir. İbn Bacce ye göre ruha-

55 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 141.; Krş. Kindi, *Felsefî Risaleler*, çev. M. Kaya, Klasik Y., İstanbul 2002, ss. 268-269.

56 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, ss. 52-53.

57 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 70.

58 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 91.

ni sözcüğü, *ruha özgü olan şey* demektir. Ruh ise Arapçada nefis sözcüyle eşanlamli olarak kullanılır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin burada açıklamayı amaçladığı nefis ya da ruh kavramı, hareketin ilkesi olması bakımından nefistir. Nitekim filozoflar kendisi hareket etmeksizin kendi dışındaki bir şeyi hareket ettiren ilkeye ruh demişlerdir. Cisimler hareketli oldukları için onların hareket ilkesinin zorunlu olarak cisim olmaması gerekir; tam tersine onlar cisimler için surettir.⁵⁹

Bu durumda ruhani suretler terimi, İbn Bacce de hareket ve eylem ilkesi olan düşünce ve anlamlara işaret eder. Dolayısıyla *mütevahhidin* kendini yönetmesi açısından, eylemlerini hangi ilkelere göre düzenlemesi gerektiğini ifade eder. Bunu bilmek önemlidir; çünkü eylemin kaynağı ruhani suretler olduğuna göre, insanı amacına ulaştıracak eylemlerin bu ilkelere göre kurulması/düzenlenmesi gerekir. Başka bir deyişle düşünce alanında amaçlar araçlardan önce gelir ve araçların var olma nedenidir.⁶⁰

İbn Bacce'ye göre cisimlerin var olma nedeni olan ve onları harekete geçiren bu ilkeler dört türdür:

1. Dairesel hareket eden gök cisimlerinin suretleri ki bunlar hiçbir şekilde maddesel/heyulânî değildir. Ruhani suretlerin bu türü, *mütevahhidin* kendini yönetmesinin ilgisi dışındadır. Çünkü bu suretlerin insanın var oluşu ve doğal amacına ulaşması ile herhangi bir ilişkisi yoktur.
2. Faal Akıl ve Müstefad Akıl: Bunlar da temelde maddi değildir; çünkü var olmak için maddede olmak zorunda değildirler. Bununla birlikte onlar maddede bulunan düşünülür nesnelerin yapıcısı ya da alıcısı olması bakımından maddeyle bir türden ilişkidedirler.
3. Madde bulunan düşünülür nesneler/*el-ma'külâtü'l-heyulâniyye*: Maddede bulunmalarından dolayı, özleri ba-

59 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s.49.

60 İbn Bacce, *el-Vukûf ala'l-Akl'l-Fa'âl*, *Resâilü İbn Bacce el-İlâhiyye*, içinde, haz. M. Fahri, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, s. 107.

kımından ruhani olmayan bu suretler cismani varlıklardan soyutlama yoluyla kazanılan anlamlardır.

4. Nefisin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinde bulunan anlamlar ki bunlar ruhani suretlerle maddede bulunan düşünülür nesneler arasında aracı konumundadır. İbn Bacce bunları cisimle ilişkili olmalarından dolayı özel ve cismani olarak niteler. Çünkü bunların hem duyulur nesneyle hem de duyumsayan özneyle ilişkisi vardır. Duyulur nesneyle ilişkili olmaları bakımından özel, duyumsayan özneyle ilişkileri bakımından ise geneldirler.⁶¹

Böylece İbn Bacce Aristotelesçi bilgi teorisinin verilerinden hareketle insanda ruhani suretlerin kazanılmasının oldukça genel bir tablosunu sunar. Ona göre suretin nefis-i natıkada oluşması insandaki ortak duyu, imgelem ve hatırlama gibi diğer bilgi yetilerindeki varlığından geçerek maddilikten ruhaniliğe, yani somuttan soyuta ya da özelden genele doğru yükselmesi demektir.⁶²

İşte insanın kendini yönetmesinin başından sonuna değin tüm bu epistemolojik bağlamla ilişkisi vardır. Öyle ki insanın eylemleri en alt düzeyde beslenmek, giyinmek, barınmak gibi cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik olduğu gibi en üst düzeyde ise Faal Akılla bir olup müstefad akıl olmaya yöneliktir.⁶³ Bu ikisi arasında ise insan ahlaki/şekli yetkinliklere ulaşmaya çalışır. Şu var ki insan için en yüksek amaç dünsel/fikrî yetkinliklere ulaşmaktır.⁶⁴ Mütevahhid için gerek cisimsel varlığını sürdürmeye yönelik eylemler gerekse ahlaki yetkinlikler hep bu amaca, yani ruhani suretleri elde edip dünsel yetkinliğe ulaşmaya yöneliktir. İbn Bacce ahlaki yetkinlikleri amaçlayan fakat cismani ilgilerden tam anlamıyla sıyrılmamış kimseyi seçkin, yüce ve ruhani bir doğa olarak niteler; fakat bunu bilgeliğin altındaki en parlak basamak

61 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, ss. 49-50.

62 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 51.

63 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 77.

64 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, ss. 76-77.

olarak görür. Felsefi doğanın ise zorunlu olarak bu ahlaki niteliklerle donanmış olmasının yanı sıra cismani hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü cismani ilgileri ruhaniliğine etki eden kimse- nin en yüksek amacı algılamasına olanak yoktur.⁶⁵ Böylece İbn Bacce insanın kendini gerçekleştirmesi ve mutlu olması için bedensel ve maddesel araçlara gereksinimi olmadığı yönündeki Yeni-Platoncu anlayışı sürdürür. Öyle ki mutluluk düzeyinde insan tüm bedensel, duyuşsal ve imgesel ilişkilerden kurtulup salt akli bir var oluşa kavuşur. Böylece insan salt düşünülür nesneleri kavrayarak ve Faal Akılla birleşerek kendisi de salt akıl haline gelir.

İbn Bacce bu bağlamda tasavvufta kullanılan yöntemlere eleştirel yaklaşarak kendi felsefi yönteminin farkını ortaya koyar. Ona göre insanın bu türden bir yetkinlik düzeyine gelmesi tasavvufta kullanılan yöntemlerle mümkün değildir. Çünkü sufiler akli ve teorik bilimlerin öğrenimini yadsıyıp nefisin diğer yetilerinin, yani insanın diğer canlılarla da paylaştığı duyu, imgelem ve hatırlama yetilerinin başarılarını bireyin en yüksek amacı sanmışlardır. Oysa bu bir yanılsamadır. Aristotelesçi ruhbilimin verilerinden hareketle İbn Bacce, sufilerin amaçladığı bilgi ve haz ilkelerinin insanın gerçek amacı ile bir ilgisi olmadığını ortaya koymaya çalışır.⁶⁶ Ona göre sufiler, nefisin duyu, imgelem ve hatırlama yetilerini tek bir ruhani surette birleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü nefisin bu yetisinin tek bir eylemde birleşmesiyle ruhani suretler sanki duyulur, cisimsel bir varlığı varmış gibi algılanırlar. Artık onları doğrulamak zorunlu olur ve bu da insanı hayrette bırakır. Bu yüzden sufiler bu halin insanın en yüksek amacı olduğunu zannederler ve dualarında da *Allah seni birleştirsin (cemeakel-lah), tam anlamıyla toplansın* (aynū'l-cem) gibi ifadeler kullanırlar. Oysa onlar salt ruhani suretleri algılamadaki eksiklikleri nedeniyle, nefisin bu yetisinin aynı eylemde birleşmesiyle ortaya çıkan sureti salt ruhani suret yerine koyarlar. Bu yeti

65 İbn Bacce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, s. 79.

66 İbn Bacce *Risâletü'l-Vedâ*, ss. 121-124.; krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 1172a 20-1176a 25.

aynı eylemde birleşmediği zaman birbirlerini tekzip ettikleri için de bu birleşmeyi en yüksek mutluluk olarak görürler. Zihnin bu birleşme düzeyinde onlar alışılmadık, bilkuvve duyulur ve oldukça güzel suretler gördükleri için de insanın en yüksek amacının bu olduğunu zannederler.⁶⁷ İbn Bacce bu konudaki eleştirilerini mutasavvıfları temsilen özellikle Gazali'ye yöneltir. Nitekim İbn Bacce, Gazali'nin inzivaya (i'tizâl) çekildiğinde ruhani tözleri ve ilahî durumları gördüğünü, bundan büyük bir haz aldığını, bu gördüklerinin yüceliğini de 'Bir şey oldu ve bu anlatabileceğim bir şey değildi.' sözüyle ifade ettiğini belirtir.⁶⁸

İşte bu yüzden İbn Bacce'ye göre sufiler en yüksek mutluluğa ulaşmanın teorik öğrenimle/taallüm değil; her şeyden el etek çekerek/teferrû, gözün mutlak olanın zikrinden bir an olsun ayrılmamasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan bunu yaptığında, nefsin üç yetisi birleşir ve en yüksek mutluluğa ulaşmış olur. Oysa bunların hepsi İbn Bacce'ye göre sanıdır. Gazali'nin hakikat olarak gördüğü şey, hakikatin kendisi değil örnekleridir. Dolayısıyla o hem yanıltmaktadır hem de hakikatin hayalini hakikat olarak sunmakla insanları yanıltmaktadır. Sufilerin sanılarına göre yaptıkları insan doğasına aykırı bir durumdur. Dolayısıyla onların yöntemleriyle bir devlet kurulmaz, insanın en üstün parçası olan akıl bir yana bırakıldığı için işlevsiz ve hükümsüz kalır; böylece teorik bilgeliği oluşturan tüm bilimler geçerliliğini yitirir. Yine pratik sanatlar, nahiv gibi kurgusal bilimlerin hiçbirinin geçerliliği kalmaz.⁶⁹

Bu bağlamda İbn Bacce'nin tasavvuf eleştirisinin sufilerin hem amaçlarına hem de kullandıkları yöntem nedeniyle amaçlarına ulaşmadaki başarısızlığa ve bu başarısızlığı da

67 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 55.

68 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 121. Gazali'nin ilkin epistemolojik kaygılarla içine düştüğü şüphe krizi, nihayetinde mevki, mal, çocuk ve arkadaşlık gibi toplumsal ilişkilerden yüzçevirip yalnızlığa çekilmesiyle ve tasavvuf yolunu tutmasıyla sonuçlanmıştır. Krş. Gazali, *el-Munkazu mine'd-Dalâl*, çev. H. Güngör, Maarif Basımevi, İstanbul 1969, ss. 57-66.

69 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, ss. 55-56.

bir başarı olarak görmelerine yönelttiği söylenebilir. Kuşkusuz sufilerin de amacı evrendeki birliği müşahade etmektir. Bununla birlikte İbn Bacce'nin eleştirisi, sufilerin varlık ve öğretim ilkelerini yadsıyarak duyusal temelli ruhani suretleri hakikat yerine koyup bundan birlik olarak söz etmelerinedir. Bu eleştirinin, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, felsefesinde tasavvufa kapı açan ve insanın zihinsel gelişiminde tasavvuf düzeyi felsefi düzeyin üstünde gören İbn Tufeyl'de de bulunduğu söylenebilir. Nitekim İbn Tufeyl de felsefi eğitim almayan sufilerin 'Ben Hakk'ım.', 'Elbisemin içinde Allah tan başkası yoktur.', 'Kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir.' gibi dinin zahiriyle çelişen sözlerini bir ölçüsüzlük olarak görerek eleştirmektedir. Fakat İbn Tufeyl, Gazali konusunda İbn Bacce ile aynı çizgide düşünmez ve onun aldığı felsefi eğitim sayesinde kendini bu tür sözlerden koruduğunu ifade eder.⁷⁰

Buna karşın İbn Bacce, tasavvufu ve aklı bir kenara bırakan tüm mistik tavırları insanın doğal amacından bir sapma olarak görmektedir. Bu bağlamda onun düşüncesinde hakikatin bilgisinin sezgi ya da ilham gibi ani bir aydınlanma ile elde edilebileceği yönünde bir tasarım da yoktur.

Dolayısıyla İbn Bacce'nin *mütevahhidini*, mutasavvıfların *münzevisinden* ayırmak gerekir. İbn Bacce'ye göre mutasavvıfların münzevisi, ilahî nur aracılığıyla ruhani evreni müşahadenin kendisine sağladığı hazzı temel almakla sorunu basitleştirmiştir. Oysa İbn Bacce'ye göre, mütevahhidin Faal akılla birleşerek müstefad akıl olması, münzevinin müşahade ve mürakebesinden tümüyle ayrı bir yönleme dayalıdır. İbn Bacce insan için en yüksek amaç olan mutluluğun kazanımını insan düşüncesinin basamak basamak faal akılla birleşerek müstefad akıl olmasında görür. Zihinsel gelişimin aşamalı bir şekilde faal akılla birleşmesi düşüncesi İbn Tufeyl'in de eserinin ana karakteristiği olmasına karşın o, İbn Bacce'nin tasavvuf eleştirisinden yakındır. Bununla birlikte İbn Bacce'nin İbn Rüşd üzerindeki etkisi ile Endülüs'teki fel-

70 İbn Tufeyl. *Hayy bin Yakzan*, neşr. Albert N. Nader, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 16.

sefe akımına, Gazali anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiği de söylenebilir.⁷¹

Tümüyle felsefi diyebileceğimiz İbn Bacce'nin bakış açısına göre düşünülür nesnelerin üç tür soyutlama basamağı vardır. Bu basamaklar aynı zamanda insanın akli gelişimi ve düşünsel açıdan insanlar arasındaki yetkinlik ayrımına da işaret eder:

1. Birincisi sıradan insanların (cumhûr) düşünülür nesneyi duyulur cisimlerdeki varlığı bakımından kavradığı basamaktır. Bu anlamda sıradan insanlar düşünülür nesnelerin kendi başına var olabileceğini düşünmezler; sadece duyulur cisimlerde var olabileceğini düşünürler. Bu bakımdan tüm pratik sanatlar bu gruba girer. İbn Bacce'nin doğal basamak (el-mertebetü't-tabîiyye) olarak nitelediği bu basamakta düşünülür nesne, maddi surete bağlı olarak bilinir ve ondan ayrı düşünülmez.

2. İkincisi, bilim insanlarının (sâhibü'l-ilmî't-tibâiyyi) düşünülür nesneyi, düşünülür nesne ya da ruhani suret olarak değil, maddi ilgileri içinde kavradığı basamaktır. Şu farkla ki bilim insanları düşünülür nesnenin kendi başına var olduğunu bilmelerine karşın maddi suretlerle ilişkisine yönelirler. Başka bir deyişle sıradan insanlar ilkin konuya bakıp konusundan dolayı düşünülür nesneye bakarlarlarken, bilim insanları ilkin düşünülür nesneye bakarlar, sonra konuya yönelirler. Bu da ruhani suretlerin ortak duyu, imgelem ve hatırlama yetilerindeki varlığı ile bilinmesi anlamına gelmektedir.

3. Üçüncüsü ise, filozofların düşünülür nesnelerin maddi/somut ilgilerinden bağımsız, salt düşünülür nesne olarak düşünüldüğü basamaktır. Akıl ile düşünülür nesnenin bir olduğu bu düzey, faal akılla birleşmenin/ittisal gerçekleştiği ve müstefad akıl adını aldığı basamaktır. Hiçbir maddi ilginin/izâfet bulunmadığı bu basamakta tam bir birlik vardır, çokluk yoktur. Bu yüzden üçüncü gruptakiler erdemli/fâzıl ve

71 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim Y., İstanbul 1994, s. 401.

tanrısal/ilahî olarak nitelenir. Çünkü bilgeliğe sahip olmak erdemli ve tanrısal olmayı gerektirir. Böyle bir kişi en üstün eylemleri yapar, her sınıfa en üstün işlerle katılır ve yine en üstün ve yüce eylemlerle onlardan ayrılır; bağımsızlığını ve bireyliğini sürdürür. Bu açıdan birey Aristoteles'in *Metafizik* ve *Ruh Üzerine* gibi kitaplarında açıkladığı yalın tözsel akılları düşünmek suretiyle en yüksek amaca ulaştığında bu akıllardan biri olur ve onun hakkında ilahî nitelmesini kullanmak doğru olur. Yine, bu düzeye gelmiş tüm insanlar arasındaki tek fark, sadece fiziksel görünüşleridir. Onların tümünün akılı birdir. İşte var olanlara bu akıl ile bakmak *el-hayâtü'l-hıra* demek olan en yüksek mutluluktur.⁷²

Bu insanların aralarındaki sözde farklılığı İbn Bacce, aynı kişiyi zırhlı, başında miğfer elinde kılıç ve mızrak olduğu bir durumdan çıkıp tüyden yapılmış elbiseler giymesiyle farklı biri olduğunu sanmamıza benzeterek açıklar.⁷³ Bu düşünce *mütevahhid* kavramının neden çoğul olarak kullanılmadığını açıklamaktadır. Mütevahhid tektir, diğer insanlar ise çoktur. Çünkü müstefad akıl her yönden birdir ve maddeden uzak bir amaç olduğu için doğadaki ya da hayvan nefisin türlü davranışlarındaki zıtlık ve çokluk ona ilişmez. O sürekli olarak tektir ve salt haz, sevinç, değer ve üstünlük içinde tek bir gelenektir.⁷⁴ Dolayısıyla *mütevahhid*, insana özgü bir ortaklığa işaret eder.

Böylece İbn Bacce müstefad akıl düzeyinde tüm bireysel akılların birliğini savunmakla, Farabi'de görülen hakikatin tekliği düşüncesini korumaya özen gösterir. Öyle ki bu akıl şimdi, geçmişteki ve gelecekteki tüm insanlarda sayıca birdir. Aksini iddia etmek çelişki olurdu ve aklın bir olmaması demek olurdu. Eğer bu akıl bir ise onun taşıyıcısı olan tüm insan-

72 İbn Bacce, *İttisâlül'-Akl bi'l-İnsân*, ss. 165-167.; İbn Bacce, *Tedbirül'-Mütevahhid*, ss. 79-80. İbn Bacce'nin burada "hayâtü'l-hıra" kavramını kullanmakla Hz. Muhammed'in vahiy almaya başlamazdan önceki Hirâ mağarasındaki inzivasına gönderme yaptığı düşünülebilir ki, bu bağlamda mütevahhid kendi Hirâ'sında faal akılla birleşmenin yolunu arayan kimsedir.

73 İbn Bacce, *İttisâlül'-Akl bi'l-İnsân*, s. 170.

74 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 141.

lar da sayıca birdir. Nitekim bir mıknatısı mumla da sarsak, ziftle ya da başka bir cisimle de sarsak demire aynı devinimi verecektir. Tıpkı bunun gibi akıl da tüm insanlarda aynıdır. Ancak mıknatısı sardığımız cismin niteliğine, kalınlığına ya da inceliğine göre etkisinin değişmesi gibi, insanların akılları da içinde bulundukları fiziksel ve toplumsal koşullar nedeniyle faal akla ulaşmada aynı yeterlilikte değildir. Yine bu durum, güneşin doğarken ve batarken sarı olması ve türlü konumlara göre güneş ışıklarını alan ortamın onun etkisini sınırlandırmasına benzetilebilir. Faal aklın durumu da tıpkı güneş gibidir; onu özülle aracısız görmek her insan için mümkün olmamakla birlikte diğer var olanlar üzerindeki etkisi herkes tarafından görülebilir. Şu var ki kimi insanların gözlerindeki/görüşlerindeki üstünlük nedeniyle güneşi doğrudan görebilmeleri gibi, faal aklın aracısız görülmesi de mümkündür.⁷⁵

Faal aklın aracısız görülmesi onunla bir olmak demektir ki İbn Bacce böylece, Platon'un mağara benzetmesindeki eksik olan yönü Aristotelesçi bir bakış açısıyla tamamlar. Öyle ki Aristotelesçi bağlamda düşünce, düşünen ve düşünülen nesnenin bir olması demek, mağarasından çıkıp gerçek güneşi ve doğayı gören filozofta özne ile nesne ikiliğin ortadan kalkması demektir.

Ancak burada bir sorun daha vardır ki, o da nefisin nasıl olup da bu şekilde bir birleşme ile bireysel varlığını sürdürdüğüdür. Bu sorunu İbn Bacce, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Farabi'nin fi'l-Vahde* adlı eserlerine göndermede bulunarak, bireysel aklın müstefad akıl düzeyinde hem bireyliğini koruyup hem de faal akılla bir olmasını, birlik/vahid ve bitişmenin/ittisal anlamlarıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışır. Faal akılla bitişmesi sayesinde hem faal akılla hem de diğer tüm müstefad akıllarla aynılaştan bireysel müstefad akıl, gerek dünyadaki bedenli varlığıyla gerekse de ölümden sonra bedensiz durumuyla bireyselliğini sürdürür. Bu durum birçok bölümden oluşmasına karşın bir kitabın *bir* olarak nitelenmesi ya da sirke ve bal karışımından oluşan sirkengibinin *bir* olarak

nitelenmesine benzer.⁷⁶ Farklı bireysel akılların her biri faal akılla bitişmelerinden dolayı birdir, ama aynı zamanda kendileridir. Aksi durumda bireysel özgürlük ve ölümsüzlüğün bir anlamı olmazdı.

Yine burada İbn Bacce'nin öteki yaşamı ölümden sonraki bir yaşam olarak görmediği de açıktır. Ona göre öteki yaşam, fiziksel gerçekliğin ötesinde düşünebilme düzeyine işaret etmektedir ki bu düzeydeki insanlar yer ve zaman koşullarının da üstündedir. Bu anlamda mutluluk insanın en yüksek yetisinin varlığın en yüksek bölümünün temasıdır ve sonsuz hayat da budur. Böylesi bir hayat tüm erekselliği içinde üstün ile aşağı güçlerin birbirine bağlı olduğu doğanın düzenine de uygundur. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki İbn Bacce'nin *mütevahhidi*, tam anlamıyla Aristotelesçi bir yönsemeye, kendisini temaşa hayatına tanrısal akılla birleşmeye adanmış kişidir.

Bu durum ayrıca, insan aklının hiçbir şekilde maddeselliğe ya da herhangi bir duyusal ve imgesel düşünceye indirgenemeyeceğine de işaret eder.⁷⁷ Çünkü akıl tümelleri oluşturan yetidir ve gerçek bilgi tümelin bilgisidir. Bu bağlamda İbn Bacce kendisinden sonra Descartes tarafından da kullanılan bir benzetme ile aklın varlığını aydınlıkta görene, yokluğunu ise karanlıkta görene benzetir. Aydınlıkta gören kişi istediği nesneye yaklaşmış istemediği nesneden uzaklaşabilir; ama karanlıktaki kişi asıl istediğinden uzaklaşarak istemediğine yaklaşır. Kısaca akıldan yoksun, özsel yüklemi bilmeyen insanın tüm bilgisi yanlış ve temelsizdir; içinde doğru olsa bile rastlantısaldır. Çünkü tümel olan özsel yüklem bilgisi, sadece aklın varlığı ile oluşur.⁷⁸ İbn Bacce'ye göre aklın bu düzeye ulaşması ancak teorik bilgi ile olur. Bilgi Allah'a yaklaştırır; bilgisizlik ise ondan uzaklaştırır.⁷⁹

76 İbn Bacce, *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân*, s. 156.

77 Lenn E. Goodman, "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, ed. Seyyid H. Nasr-O. Leaman, çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, C. I, Açılım K., İstanbul 2007, s. 354.

78 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 138.

79 İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ*, s. 142.

3.5. İnsanın Toplumsal Doğası ve Yalnızlık

İnsanın amacı ve bu amaca yönelik kazanımları üzerine yukarıda betimlenen epistemolojik çerçeve, İbn Bacce tarafından asıl soruna bir çözüm olarak önerilmektedir. Bu sorun insanın toplumsal doğasıyla ilgili olarak erdemsiz toplumlar da yaşamak durumunda kalmasıyla ilgilidir. Açıkçası insana özgü eylemler doğal zorunluluk alanını aşsa da toplumsal belirlenimin de dışına çıkabilir mi? İşte mütevahhid kavramının anlamını bu soru çerçevesinde irdelemek yerinde olur. Evet, İbn Bacce'ye göre insan, birey olarak doğal ve toplumsal belirlenim alanının dışına çıkıp çevresinden tümüyle kopabilir; dünyadan el etek çekip kendi iç dünyasına, düşünce dünyasına yönelebilir. Cismani ilgilerden yüz çevirip salt düşünce dünyasına yönelebileme olanağıdır ki bireyin tam anlamıyla *mütevahhid/filozof* olmasına ortam hazırlar.

Dolayısıyla bireyin en yüksek amaca ulaşması için ruhani suretleri bilmesi gerekir ki bu, bireyin toplumsal olarak değil birey olarak yaptığı bir iştir. Nitekim filozof olarak yaşamak, sürekli araştırmayı, düşünmeyi, kavramlaştırmayı gerektirmektedir. Çok özel anlamıyla bu iş de yetkin bir toplumda yaşamayan birey için toplumdan uzaklaşmayı ve kendi başına salt teorik bilimlere yönelmeyi gerektirir.⁸⁰ Başka bir deyişle mütevahhid için toplumdan uzaklaşma, eğer yetkin bir toplumda yaşamıyor ise zorunludur.⁸¹ Dahası, birey açısından bakıldığında duysal haz, zenginlik saygınlık, ün gibi amaçlarla bezenmiş toplumda bireyin toplumsallığı insan türünden aşağı bir türle ilişki içinde olması demektir ki böylesi bir toplumda toplumsallaşma ile teorik hayat bir çatışma içindedir.

Şu var ki *mütevahhid*, her ne kadar yalnızlığa çekilmiş olsa da bir toplum içinde yaşamadan da varlığını sürdüremez. Çünkü kendisinden önce Platon,⁸² Aristoteles,⁸³ ve Fara-

80 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 91.

81 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 80.

82 Platon, *Devlet*, s. 341d; 369b

83 Aristoteles, *Politika*, çev. F. Akderin, Say Y., İstanbul 2013, s. 1253a.

bi'nin⁸⁴ düşüncesine uygun olarak İbn Bacce de insanın doğal olarak toplumsal bir canlı olduğunu, mutluluğun erdeme uygun etkinlikle ve erdemlerin de toplum tarafından öğretim ve eğitim yoluyla kazanıldığını kabul eder. Dolayısıyla ona göre de toplumdan bağımsız olarak insanın tek başına varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi olanaksızdır. Birey ancak toplum içinde ve toplumla birlikte en yüksek mutluluğa ulaşabilir. Ancak bu toplum da insanın doğal amacına uygun akla dayalı bir siyasal örgütlenmeyi içermek durumundadır. Öyle ki insanın doğal amacını bilmeyen erdemsiz toplumlarda da bu amaca ulaşmak olanaksızdır.

İşte yeryüzü gerçekliği içinde insanın doğal amacına yönelmiş erdemli ve yetkin bir toplumun olmadığı düşüncesinden hareketle, İbn Bacce oldukça karmaşık bir sorunla yüz yüze kalmıştır. Çünkü bir yandan insanın toplumsal doğasını kabul etmekte, diğer yandan da insanın toplumdan bağımsız olarak yetkinleşmesinin olanağını ele almaya çalışmaktadır.

Sorunun karmaşıklığı karşısında İbn Bacce'nin çözüm önerisi yalındır. Öyle ki ona göre amacına ulaşmak için mütevahhidin ancak zorunlu durumlarda topluma karışması, bunun dışında ise mümkün olduğunca insanlardan uzak durması gerekir. Ancak bu doğa biliminin verileriyle ve siyaset biliminde söylendiği gibi insanın toplumsal doğasıyla çelişmez mi? Evet, İbn Bacce insanın doğası gereği toplumsal olduğunu kabul eder ve siyaset biliminin insanlardan uzak durmanın (i'tizâl) tümüyle kötü olduğu yönündeki savına katılır. Bununla birlikte ona göre insanın toplumdan uzaklaşması (i'tizâl) özsel açıdan kötüdür; ilineksel açıdan ise iyidir. Doğadaki pek çok durumda bunun örneği görülebilir. Söz gelimi ekmek ve et birer doğal gıdadır ve yararlıdır, afyon ve ebucehil karpuzu ise zehirli ve öldürücüdür. Buna karşın, doğal olmayan kimi durumlarda bu gibi zararlı maddelerin kullanılması bedene yarar sağlar; doğal durumda ise onları kullanmaktan çekinmek gerekir. Doğal olmayan hastalık durumlarında bunların az miktarda kullanılması bedene yarar

sağlar ve ilineksel olarak iyidir. Doğal durumda et ve ekmek gibi gıdaların kullanılması ise özsel olarak iyidir.

Tıpkı bunun gibi İbn Bacce insanın toplumsallığını doğal bir durum ve özsel açıdan iyi olarak görmesine karşın, kimi koşullarda bu doğal durumdan ayrılmanın zorunluluğuna işaret eder. Bunu da Hipokratçı ve Galenci tıbbi bir benzetme ile açıklamaya çalışır: Buna göre sağlık bedeninin doğal durumudur ve tek bir biçimi vardır. Sağlığın karşıtı olan hastalıklar ise doğal gidişatın dışındadır ve birçok biçimleri vardır. Tedavi ise doğal gidişatın dışına çıkan dengenin düzeltilmesi ve doğal akışın yeniden sağlanmasıdır. İbn Bacce'ye göre, insanın toplumsallığını da bu bakımdan değerlendirmek yerinde olur. Öyle ki erdemli toplum birdir ve bu toplumda bireyin toplumsallığı doğaldır; erdemli toplumun karşıtı olan toplumlar ise çoktur ve bu toplumlarda olanaklı olduğu ölçüde toplumsallıktan uzaklaşmak gerekir. Tıpkı doğal ve sağlıklı durumunu yitiren kişinin kimi zehirli şeyleri ilaç olarak alması gibi, doğal durumundan çıkmış toplumsal hastalıklardan korunmak için de birey mümkün olduğunca o toplumdan uzaklaşmalıdır.⁸⁵

Böylece İbn Bacce'ye göre bireyin topluma karışması kişisel yetkinleşmesine sağladığı katkıya göre değerlendirilmedir. Toplumsallık doğal, bu yüzden de özsel açıdan iyi olmasına karşın, sağlıksız bir toplumda bireyin doğal amacına ulaşmasına engel olduğu ve katkı sağlamadığı ölçüde doğal durumun dışında ve bu nedenle de ilineksel açıdan kötüdür. Başka bir deyişle İbn Bacce bireyin doğal amacı ile toplumun amacı arasında bir karşıtlığın olması durumunda, onun toplumsal doğasından yüz çevirip kendi yönetimiyle ilgilenmesini salık verir;

Durumundan açıktır ki mütevahhidin cismani ya da cismanilikle karışık amaçlar peşinde koşan kişilerle arkadaşlık yapmaması gerekir. Tam tersine onun bilim insanlarıyla (ehl-i ulüm) dost olması gerekir. Şu var ki bilim insanları kimi toplumlarda az, kimisinde çoktur; kimisinde ise hiç yoktur. Bu yüzden mütevahhidin

85 İbn Bacce, *Tedbir'ül-Mütevahhid*, ss. 90-91.

kimi yerlerde insanlardan mümkün olduğunca uzak durması, ancak zorunlu durumlarda ya da zorunlu olduğu hallerde onlara karışması ya da varsa eğer, bilimlerin olduğu yere göç etmesi gerekir.⁸⁶

Bu sözler, bireyin insanlık özünü korumak ve kendi doğasının gerektirdiği en yüksek amaca ulaşmak için, yine kendi doğasının diğer bir yönünden feragat etmesi gerektiğini ifade eder. İnsanın doğal olarak toplumsal olması, onun bozuk bir topluma ve bu toplumdaki bozuk toplumsal ilişkilere katılmasını gerektirmez. Tam tersine bireyin bu tür bir topluma katılımı, en yüksek mutluluğa hiçbir zaman ulaşamaması demektir. Sonuçta İbn Bacce *mütevahhidin* kendini toplumdan ayırıp özyönetimine adanmasını onu yetkin devlete yaklaştıracığını düşünür.⁸⁷

Kuşkusuz toplumun ve toplumsal düzenin yardımı olmaksızın bireyin kendi çabasıyla kazandığı bu zihinsel düzey, Farabici çizgide bireyin yalnızca erdemli toplumda ve bu toplumla birlikte yetkinleşebileceği düşüncesiyle tam bir karışıklık içerir. İşte İbn Bacce'nin, daha önce Farabi'de çözümsüz olarak ele alınan bireyin amacı ile toplumun amacı arasındaki karışıklık sorununa yaklaşımında özgün olan yönün bu olduğu söylenebilir. Nitekim bireysel yetkinleşmenin ancak doğru bilgiye dayanan erdemli bir yönetimle ve toplum içinde gerçekleştirebileceğini düşünen Farabi, toplumdan ve yönetimden bağımsız olarak bireyin kendi başına da erdemli olabileceğini; ancak böylesi bir durumdaki kişinin bir yabancı/garib olduğunu, erdemli topluma göçmesinin zorunlu olduğu, böyle bir devletin olmadığı durumda ise yaşamın onun için çok zor geçeceğini ve hatta onun için ölümün yaşamaktan daha iyi olacağını belirtir.⁸⁸ Başka bir deyişle Farabi'ye göre erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için iki seçenek vardır: Ya başı ve gövdesi birbirinden türce ayrı iki yaratığın karışımı olan tuhaf bir canlı biçiminde yaşamak

86 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 90

87 O. Leaman, "İbn Bajja on Society and Philosophy", s. 115.

88 Farabi, *Fusûlûn Müntezæa*, s. 95.; Farabi, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 80.

ya da ölüm. Yetkinleşmek ve en yüksek mutluluğa ulaşmak onun için olanaksızdır. Çünkü ona göre toplumdan bağımsız olarak bireyin yetkinleşmesi düşünülemez.

Bu bağlamda İbn Bacce, Farabi'nin erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli birey için getirmiş olduğu çözüm önerisinin yetersizliği görerek sorunu yeniden ele alır. O belki de erdemli toplumu bir ideal olarak gördüğü için asıl soruna, yani somut gerçekliği içinde dünyadaki türlü biçimleriyle erdemsiz toplumlarda yaşayan birey için bir mutluluk yolu açma gereği duymuştur. Buna bağlı olarak İbn Bacce, Farabi'nin yaptığı gibi insanın amaç olarak görebileceği zenginlik, saygınlık, haz gibi sözde mutluluk türlerinden hareketle ele aldığı devlet biçimleriyle ilgilenmez. Sonuçta hangi tür olursa olsun bu devlet türleri insan doğasından birer sapmadır ve filozof hangisinde yaşarsa yaşasın bir yabancısıdır. Dolayısıyla İbn Bacce'nin bireysel yetkinliğe duyduğu ilgi, yetkin devlet bir yana bırakılırsa Platon ve Farabi'nin sözünü ettiği erdemsiz devletleri incelemekten kaçınmasına neden olacaktır. Onun temel sorunu toplumsal durumuyla karşıtlık içinde de olsa, bireyin doğal amacına nasıl ulaşacağıdır.⁸⁹

Bu sorun aslında toplumsal işleyişin yetkin düzeniyle ilgilenen Platon'un *Devlet* adlı eserinde bir ayrıntı olarak bulunur. Platon'un cümleleriyle:

Felsefeyle düşüp kalkmaya layık insanlar küçük bir azınlıktır. Bunlar iyi bir eğitim görme mutluluğuna ermiş, yurdundan uzaklara sürülmüş, kötü etkilerle bozulmayarak felsefeye bağlı kalmış birçok soylu insan ya da küçük bir devlette doğmuş, onun yönetme işlerini küçümseyip politikaya karışmamış seçkin birkaç aydındır. İşte bu küçük azınlıktan olan kişi, felsefenin tadına varır. Çoğunluğun ne çılgın olduğunu, hiçbir politika adamının doğru dürüst düşünemediğini, ölümü göze almadan kimsenin onunla birlikte doğruluktan yana gidemeyeceğini anlar. Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, ne dostlarına ne de kendine yaran dokunarak ölüp gideceğini görür; bunu görünce de kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar.

Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Temiz umutlara bağlanıp iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider.⁹⁰

Kuşkusuz Platon'un filozoflar için beslediği temiz umut, yetkin devlettir. Şu var ki Platoncu anlamda bu umut bir kazanç değildir aslında. Çünkü filozof kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur.⁹¹ Bu yüzden Platon filozofun mağara dönmelerini gerekli görür. Farabi'de bu dönüş içten katılır ve *millet* öğretisi ile *reisü'l-evvelin* önderliğinde en yüksek mutluluk amacına göre erdemli bir devletin kurulabileceğini düşünür.

Bununla birlikte İbn Bacce bu tür bir yetkin devletin gerçekten kurulabileceğini düşünmekte midir? Bu açıdan İbn Bacce'nin karamsar olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Bacce'deki yetkin devletin (*el-medînetü'l-kâmile*) özelliklerine baktığında Platon ve Farabi'de olmadığı ölçüde ütöpik nitelikte olduğu görülür. Nitekim o, yetkin devleti tam anlamıyla yetkin, yani hiçbir hastalık ve yanlış görüşün olmadığı bir devlet olarak düşünür. Öyle ki bu devlette fiziksel rahatsızlıklar bile yoktur; dolayısıyla doktora ihtiyaç duyulmaz. Bilgelikle yönetilip insanlar sevgi ile birbirine bağlandığı için de herhangi bir suç işlenmez, dolayısıyla hukukçulara da ihtiyaç duyulmaz. Yetkin devlette herhangi bir ayrılık ya da huzursuzluk olması mümkün değildir; çünkü tek bir örneği bile olsa bu, toplumun tam anlamıyla yetkin olmaması anlamına gelir. Orada her insana yeteneklerine göre yapabileceği en üstün iş verilir. Orada tüm görüşler doğrudur, aldatıcı hiçbir görüş yoktur. Tek cümleyle, oradaki tüm işler mutlak anlamda en üstün işlerdir.⁹²

Bu görüşüyle İbn Bacce Farabi'nin erdemli devlet anlayışına bir muhalefet şerhi düştüğü açıktır. Bu muhalefet şer-

90 Platon, *Devlet*, s. 496b-d,

91 Platon, *Devlet*, s. 497a.

92 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 41.

hi önemlidir. Çünkü yetkinliğin anlamı bakımından erdemli devletin bozulup yerini erdemsiz toplumlara bırakması kavramsal açıdan sorunludur. Oysa Farabi, erdemli devlette erdemsiz insanların, yani ayrıık otlarının olmasını mümkün görmekle erdemli devletin bozulmasına kapı açmış olur. Tek cümleyle yetkin devletin özelliği, özel anlamda orada yabancıların yaşamamasıdır; çünkü orada aldatıcı hiçbir görüş yoktur. Eğer olsaydı hastalanmış ve bozulmuş olurdu ki bu da onun eksik devlet olması anlamına gelirdi. Bu bakımdan Farabi'nin erdemli devleti, İbn Bacce'nin düşüncesi açısından tam anlamıyla yetkin değildir. Dolayısıyla İbn Bacce, Farabi'deki erdemli devletin yozlaşmasıyla oluşan devlet biçimleriyle de ilgilenmez.

Şu var ki İbn Bacce bozulma kabul etmeyen kendi ütöpik devletini uzun uzadıya ele almaz. Yani bir ütopya önermez. Fakat filozofun yalnızlığında toplumsallık umudunu da tümüyle ortadan kaldırmaz. Yetkin devlet *mütevahhidin* özlemine duyduğu ideal devlettir. Bu yüzden onun toplumdan uzaklaşarak ve bir yabancı olarak elde ettiği yetkinlikten sonraki adımı yetkin toplumsal düzeni aramaya yönelik olacaktır. Çünkü insan devletin parçası olduğuna göre, onun tüm eylemlerinin amacı da devlettir. Ancak bu sadece erdemli devlet için böyledir.⁹³

Bu bağlamda İbn Bacce yeryüzü gerçekliği içinde bozulma ve çökme olanağını bile bünyesinde taşımayan böyle bir devletin olamayacağını bilincinde olsa da, mütevahhid için onun toplumsal doğasına uygun olacak biçimde bir devlet ideali olması gerektiğini düşünür. Felsefesinde de yetkin devlet tasarımına ancak bu ölçüde yer verir. Çünkü mutluluğu bireyselleikle sınırlandırıp toplumsal düzeyde ona ulaşmamak da insan doğasından bir sapma olacaktır. Başka bir deyişle İbn Bacce'nin yetkin devlet tasarımı, toplumsal düzeyde yaşanması gereken mutluluğa hayali bir öneridir. Bu durum ise bireyin siyasal bağlamda arzularını tatmin etmenin imgelem alanına bırakması anlamına gelmektedir.

93 İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s. 62.

Öyleyse İbn Bacce'nin felsefesinde, Platoncu terimlerle ifade etmek gerekirse, filozofun mağaraya dönmesi hem tehlikeli hem de yanlış anlaşılmaya o derece açıktır ki onun yalnız kalması ve toplumsal doğasını ancak idealindeki yetkin devlet tasarımı ile tatmin etmesi salık verilmektedir. Nitekim tüm gerçekliği içinde siyasal hayattaki yozlaşma ve bozulmalar karşısında bir çözüm üretemeyen filozofun elinden tek başına felsefe yapmaktan başka bir şey gelmez. Böylesi koşullarda filozofun toplum içinde kalarak hakikate ulaşması beklenebilir. Yani felsefe yapmak aynı zamanda toplumdan uzaklaşmanın ve yalıtılmışlığın bilincinde olmaktır. Ancak İbn Bacce bize koşullar ne denli olumsuz olursa olsun buna boyun eğmeyerek akla uygun yaşamaya çaba sarf edebileceğimiz bir *Hira* bulmayı önerir. Bu durum İbn Tufeyl'in sembolik öyküsünde, Hayy'ın Farabici anlamda yerleşik erdemli bir dinin olduğu toplumda bile felsefenin yeri olmadığını anlamasıyla onlardan yüz çevirip kendi adasına dönüşünde çok daha köktenci bir biçimde betimlenir.⁹⁴ Nitekim Hayy'ın toplum geneline hakikati hakikat olarak anlatma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması onun yabancılaşmasını ve toplumdan uzaklaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Yine İbn Rüşd ve Maimonides gibi filozoflar da bu düşünceyi, yani filozofun toplumda kabul görmemesi durumunda yalnızlığa çekilip kendi öz yönetimiyle ilgilenmesi gerektiğini ifade edeceklerdir.⁹⁵

94 Daniel H. Frank, "Ahlak", çev. Ş. Öçal-Hasan T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, C. III, ed. S. Hüseyin Nasr-O. Leaman, Açılım Kitap Y., İstanbul 2011, s. 207.

95 Steven Harvey, "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", çev. S. Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Y., İstanbul 1999, ss. 191-192.

4. İBN RÜŞD: BİLİMSEL (BURHANİ) SİYASET

Lokman ÇİLİNGİR¹

Bu bölümde, Orta Çağın sonlarında doğal gelişimini tamamlayan bir medeniyetin en uç noktasında son demlerini yaşayan bir ülkede, Endülüs'te yetişmiş, gerek din bilimlerinde gerekse tıp ve felsefe alanında iyi bir eğitim almış, kadılık ve baştabiplik görevlerinde bulunmuş, yönetime yakın durmuş, iktidarın siyasi projesinin bir parçası olmuş ama aynı zamanda iktidar kavgaları arasında kurban olma tehlikesini her an ensesinde hissetmiş bir düşünür olan İbn Rüşd'ü siyasi açıdan konumlandırmaya; onun din-felsefe ilişkisi bağlamında siyaseti çözümleyişini eleştirel açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Rüşd, felsefeye, dine ve siyasete sağlam bir zemin arar; doğru bilginin, doğru görüşün/inancın ve ideal devletin temellerini atmaya çalışır. Bunu felsefede, yegâne filozof olarak gördüğü Aristoteles'i kendi eserlerinden hareketle aslına uygun şekilde yorumlayarak; dinde kendi geliştirdiği tevil/yorum yöntemi üzerinden inancın teorik ve pratik hakikatini felsefeyle karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyarak siyasette ise Platon'un *Devlet*'i temelinde Şeriatı İslami yaşam tarzının ideal devlet modeli olarak yeniden yapılandırarak gerçekleştirmeye çalışır. Ancak Platon'un *Devlet*'ini siyaset sanatının yalnızca ikinci bölümü olarak alır, bunu da *Devlet*'i bilimsel olmayan (cedeli ve hatabi) görüşlerden arındırdıktan sonra yapar.² Siyasetin ilk bölümünü ise Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i oluşturur. Yani İbn Rüşd siyasi sahada kısmen Aristotelesleştirilmiş bir Platon'a müsaade eder.

1 Prof. Dr., OMÜ Felsefe Bölümü. İbn Rüşd ile ilgili bu kısım, yayınlanmak üzere *Felsefe Dünyası* dergisine gönderilen metnin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

2 İbn Rüşd, *Telhis [Siyasete Dair Temel Bilgiler]*, çev. M. H. Özev, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2005.

Bilindiği gibi, Yeni-Platonculuktan Yeni-Aristotelesçiliğe geçişin anahtarı ve Aristoteles'in sadık yorumcusu olan İbn Rüşd, Aristoteles'in siyasetle ilgili kitabını bulamadığı gerekçesiyle, Farabi'nin yorumu üzerinden Platon'un *Devlet*'ini şerh etmeye kalkmıştır.³ Bu yorumu da birtakım sınırlandırmalarla birlikte, bilimsel olmadığını iddia ettiği bölümleri çıkartarak yapmıştır.⁴ Şimdi cevabını arayacağımız sorular şunlardır: İbn-i Rüşd hangi kaygılarla bu şerhi (*Telhis*) kaleme almıştır; yaşadığı dönemin siyasi-sosyal sorunlarını anlamaya ve aşmaya çalışan bir filozofun felsefi merakıyla mı yoksa Aristoteles şerhlerinde olduğu gibi Endülüs Emir'inin isteğiyle mi?⁵ Dahası, Farabi'nin *Erdemli Devlet*'i (*Medeni Siyaset*) ortadayken neden yeni bir *Devlet* şerhi yazma gereği duymuştur? Dahası, Gazali ile teorik felsefe sahasında yürüttüğü hesaplaşması yöntem ve içerik olarak siyasi görüşlerine ne ölçüde yansımıştır? Öte yandan, İbn Rüşd'ün eski Grek toplumunun tabi olduğu ve Platon'un da yaşadığı Polis tarzı bir siyasi tecrübesinin olmaması *Devlet*'i yorumlamayı zorlaştırmış mıdır? Yahut *Devlet*'in yazılışından takriben 16 asır sonra yeniden yorumlanırken bu yorum üzerinde 12. asır Endülüs'ünün siyasi/toplumsal yapısının etkisi olmuş mudur? En önemlisi İbn Rüşd, Antik Yunan düşüncesinin rasyonel yasalarıyla vahyi bir dinin dogmaları arasındaki uzlaşmazlığı nasıl gidermiştir?

4.1. Siyasi Danışmanlık ve Resmi Yorumculuk

Babası ve dedesi Endülüs başkadılığı görevlerinde bulunan İbn Rüşd, 1126'da İspanya'nın Kurtuba şehrinde dünyaya gelir. Din bilimleri, tıp, fizik, astronomi ve felsefe alanlarında eğitimini tamamlar. İbn Rüşd'ün ünlü filozof İbn Tufeyl tarafından emir Ebu Yakup Yusuf'a takdim edilmesi yaşamında dönüm noktası olur. Muhtemelen o, hükümdara sunulma-

3 Bk. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Dîn-Felsefe ilişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 16.

4 Bk. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 1 vd.

5 Bk. Abd el-Vâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, Kahire 1324, s. 158.

dan önce de felsefeyle yakından ilgilidir; zira otobiyografik bir rivayet, onun hükümdarın huzuruna çıktığında felsefeyle ilgilendiğini ancak bunu ilk anda gizlemek istediğini aktarır. Bu rivayet, onun düşünsel gelişiminde yaşamsal olduğu için bazı kısımlarını doğrudan aktarmakta yarar vardır:

Emirülmüminin huzuruna girdiğim zaman, İbn Tufeyl'in orada olduğunu gördüm. İbn Tufeyl ailemin şerefini ve köklü oluşunu Emir'e anlatmaya başladı. Hakkım olmayarak beni övdü. Emir bana yöneldi, babamın ve ailemin ismini sorduktan sonra hemen felsefenin oluş (kevn), yani âlem hakkındaki inancı nedir, âlem kadim midir, yoksa hadis midir, diye sordu. Bu soru üzerine içimi bir endişe kapladı. Cevap vermekten kurtulmak için özür dilemeye başladım. Felsefe ile ilgilendiğimi inkâr ettim. Beni denemek hususunda İbn Tufeyl'in Emir ile ittifak ettiklerini bilmiyordum. Emir sıkıldığını ve zor durumda kaldığını görünce İbn Tufeyl'e döndü, bu sorun hakkında onunla konuşmaya başladı. Bu konuda Aristoteles, Platon ve diğer filozoflar ne demişlerse hepsini aktardı. Bunun ardından kelamcıların filozoflara yönelik reddiyelerini ortaya serdi. İşte o zaman içimde bir rahatlama hissettim, artık ferahlamıştım ama bütün işi gücü bu gibi sorunları incelemekten ibaret olan ulemada bile nadir bulunan kuvvetli bir hafızanın ve zekânın Emir'de mevcut olduğunu görerek utandım. O sözünü bitirdikten sonra bu hali, ilmimin derecesini görsün diye aynı konuda bana fikir beyan etme cesareti verdi. Kendime cüret geldi ve derhal söze giriştim. Meclisten ayrıldığımda bana mal, değerli bir hilat ve binmek için de bir binek verdi.⁶

Hükümdarla yapılan bu söyleşide öncelikle iki şeyin gündeme geldiği anlaşılıyor: İlki Aristoteles'in eserlerini daha anlaşılır kılmanın yolları, ikincisi ise kelamcılar ile felsefeciler arasında Gazali ile birlikte alevlenen küfrün konusu olan üç temel meselenin çözümü. Yine rivayetten, Ebu Yakup Yusuf'un, İbn Rüşd'den Aristoteles'in kolay anlaşılmasını sağlayacak bir eser yazmasını istediği sonucu çıkmaktadır. Daha

6 Abd el-Vâhid el-Merrâkuşi. *el-Mu'cibfi Telhi sAhbârel-Mağrib*, s. 159. Bu tanışmada Emir Yakup'un veya Emir Yakup'tan sonra tahta geçen Emir Mansur'un, İslam dünyasında mutad olduğu üzere, İbn Rüşd'den siyasi konularda bir çalışma yapmasını, böylece toplumda artan siyasi ve dinî kamplaşmaları ortadan kaldıracı siyasi bir proje üzerinde çalışmasını istemesi muhtemeldir. Yukarıda aktarılan metin bizi destekler niteliktedir.

doğrusu İbn Tufeyl'e tevdi edilen bu görevi, İbn Tufeyl yaşının geçmişliğini ileri sürerek genç ve parlak bir zekâyâ sahip olan İbn Rüşd'e yükler. Böylece İbn Rüşd adeta resmi olarak Aristoteles yorumculuğuna başlar. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğuna ek olarak kelam-felsefe çatışmasına eğilmesinde de, hükümdarla yapılan bu görüşmenin payının olduğu söylenebilir. Ya da bu görüşmenin, zihnindeki tasarımı açığa vurma konusunda onu cesaretlendirdiği ileri sürülebilir. Her halükarda, İbn Rüşd'ün Ebu Yakup Yusuf görüşmesi hem Aristoteles'e hem de din-felsefe-siyaset ilişkisi sorununa yönelmesinin öznel nedenini oluşturur. Akabinde Sevilla kadılığına getirilen İbn Rüşd, kısa bir süre sonra da Kurtuba baş kadılığına atanır ve İbn Tufeyl saray başhekimliğinden ayrılınca onun yerine görevlendirilir.⁷ İbn Rüşd, bir yandan kadılık görevini yerine getirirken diğer yandan Aristoteles şerhlerine ve aynı zamanda başta çağının başat sorunu olan ve Gazali'de zirveye ulaşan din-felsefe çatışması olmak üzere çeşitli konularda yazıp çizmeye devam eder. Aristoteles üzerine yaptığı yorumlar *büyük şerhler*, *orta şerhler* ve *küçük şerhler* olarak üçe ayrılır.⁸ Büyük şerhlerde İbn Rüşd Aristoteles'i kendi felsefesiyle harmanlamıştır. Orta şerhler ve küçük şerhler Aristoteles felsefesinin temel fikirlerinin yorumlarıdır. Bu yüzden İbn Rüşd denildiğinde öncelikle akla gelen *Aristoteles yorumculuğudur* ve elbette buna *din-felsefe ilişkisinde* çıkarıcı çabalarını ve Gazali eleştirilerini de katmak gerekir.⁹

Endülüs'te başlangıçta dinî çatışmaların fazla ön plana çıkmadığını görürüz. *Mutezile* gibi, resmi otorite tarafından dışlanan gruplar onuncu asrın başından itibaren Kordoba'da

7 Bk. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 257.

8 Bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 245.

9 Ernest Renan'ın İbn Rüşd'ü özgün ve yaratıcı bulmasına karşılık, L. Gauthier, *İbn Rochd* adıyla 1948 yılında yayınladığı eserde, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğunda hiçbir orijinal tarafı olmadığını iddia ediyor. Ancak Renan ve Gauthier İbn Rüşd'ün en yeni ve orijinal düşüncelerinin felsefe-din arasındaki ilişkiye dair çözümlemeleri olduğunda ve Geç-Skolastiğin önemli isimleri olan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın felsefe ve dini uzlaştırmadaki rehberlerinin İbn Rüşd olduğunda hemfikirler. Bk. Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: V/II, MEB Yayınları, İstanbul 1968. ss. 781-798.

kendilerinden söz ettirmeye başlarlar ve inanç noktasında tek bir Allah'a inanmanın Müslüman olmak için yeterli olduğunu söyleyerek inancın sınırlarını mutedil Hristiyanların da tabi olacağı şekilde genişletirler. Sorunlar eksik olmasa da Müslümanlarla-Hristiyanların bir arada yaşadığı bir toplum-sal-kültürel ortam söz konusudur. Ancak Endülüs'te iktidar ve iktidar yanlısı *Malikiler* ve *Eş'ariler* gibi gruplar, onuncu asırdan itibaren felsefi-kelami gruplarla farklı inanç sahiplerine karşı tutumlarını sertleştirirler. Bunda Gazali'nin felsefe ve Mutezile eleştirilerinin, onun eleştirel yapıtlarının Endülüs'e taşınmasının güçlü bir rolü olmuştur. Bunun sonucunda on birinci asrın sonlarında Endülüs'te güçlü bir muhalefet oluşur. Muvahhidlerden önce iktidarda olan Murabıtların İslami fanatizmi hem Müslüman topluluklar nazarında hem de Hristiyan dünyasında derin kaygılar doğurur. Muvahhidler güçlü liderleri İbn Tümert ile birlikte başta *Müşebbihe* ve *Mücessime* mezhepleri olmak üzere aşırı fanatik görüşlere karşı savaş açarlar. Önceleri *Mutezili* düşünürler ve mistikler, Muvahhidler tarafından korunurlar. Ancak zamanla Muvahhidler biraz da Muratıpların siyasi ortamı germelerinden ve iktidara karşı suçlama vesilesi yapmalarından ötürü felsefi ve kelami ekollere karşı müsamaha göstermemeye başlarlar. Lakin buna rağmen bu dönemde bilhassa bir kısım entelektüel idareciler her fırsatta felsefenin Endülüs'te gelişmesine imkân tanırırlar.¹⁰ Böylelikle, Endülüs'e Mecriti tarafından İhvân es-Safâ'nın risalelerinin girmesi, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi filozofların yetiştirilmesi mümkün olur.¹¹ İbn Bacce'nin İbn Rüşd üzerinde çok yönlü etkisi vardır; bilhassa Aristoteles'e dönme, siyasi meseleler üzerine kafa yorma, yine Platoncu-Farabici ideal siyaset tarzının realiteyle örtüşmesinin imkânsızlıklarını tecrübe etme noktalarında bu etkileri görmek mümkündür.

- 10 Bk. Johannes Thomas, *Verklärung der Vergangenheit, Über den Mythos islamischer Herrschaft in Andalusien, Diepolitische Meinung*, October 2008, s. 61; ayrıca bk. George Hourani, "İslam Felsefesinin Arkaplanı", çev. İ. Altuner, *İğdir Üniversitesinde Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:3, İğdir Nisan 2013, ss. 153-160.
- 11 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, DV Y., Ankara 1997, s. 34 vd.

4.2. Fıkıh ya da Bilimsel Siyaset: Gazali'yle Hesaplaşma

İslam kültür dünyasında ortaya çıkan fıkıh, kelam, tasavvuf ve Yunan tarzı felsefe gibi kültürel akımlar farklı sosyal tabakalara hitap etmekte idiler. Kelam ve fıkıh daha çok halk kitleleri, tasavvuf ve felsefe ise seçkin sınıflar üzerinde etkili oluyordu. Felsefe ve ilim ehli kendilerini, daha çok saray çevresine yakın hissederken, adeta saray memuru gibi yaşarken tasavvufçular münzevi bir hayatı tercih ediyorlardı.¹² Farklı yaşam tarzlarının karşı karşıya gelmesi çatışmayı kaçınılmaz kılıyordu. Bu ideolojik çatışma, Gazali'nin şahsında güçlü bir temel bulur ve o, bir kelimci olarak, kendinden önce oluşmuş düşünsel birikimin eleştirisine yönelir.¹³ O, seçkin ideolojileri yani felsefe ve tasavvufu kritize ederek yeni bir senteze ulaşır. Bu sentez zamanla Şii-Sünni çatışmasının da etkisiyle iktidar sahipleri ve seçkinlerin ideolojisine dönüşür.¹⁴ Gazali ve yönetim tarafından halk arasındaki mezhep ve kanaat çatışmalarını ortadan kaldırmak ve kapsayıcı bir inanç ve ideoloji oluşturmak için siyasi bir proje olarak ortaya konulur.

İbn Rüşd, Gazali'nin yaptığı tahribatı düzeltmek ve İslam dünyasında yaygınlaşmış olan mezhepsel ayrılıkların ve tekfir hareketlerinin toplumun birliğini ve mutluluğunu bozmasını engellemek ve şeriat konusunda doğan şüpheleri gidermek

12 Bk. Hasan Aydın, "İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu"; *Neden Geri Kaldık?* Kaynak Y., İstanbul 2013, ss. 338-339.

13 Aşağıdaki alıntıda da görülebileceği gibi, Gazali'nin eleştirileri çoğu zaman bilimsel bir kaygının ötesinde, sırf ideolojik saiklerle yapılmış gibidir ve İslam dünyasında bugün dahi izleri görülebilen çatışmacı bir üsluba barındırmaktadır: "Benim onlara (filozoflara) karşı çıkmam, bir şeyi savunmak veya ispat etmek için olmayıp inkâr etmek ve onları dava etmek içindir. Çeşitli suçlamalarla onların inançlarını kesinkes çürütmektir. Bazen Mu'tezile mezhebine göre onları suçlarım. bazen Kerramiye Mezhebine göre, bazen Vâkıfiye(duranlar) mezhebine göre, bütün mezhepleri birden onlara karşı kullanırım. Diğer mezhepler ayrıntıda bize aykırı olsalar da, dinin esaslarına dokunmamaktadırlar. Onlara karşı gösterişte bulunabilirim. Zira musibetler karşısında kinler kalkar, gider." (Gazali, *Tehâfut'ül-Felâsife*, tah. S.Dünya, Mısır 1966, s. 82.). Geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, "Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1: 2, İstanbul 2003, ss. 3-48.

14 Hasan Aydın, "İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu", *Neden Geri Kaldık?*, s. 338.

için en az Gazali kadar esaslı bir projeyi uygulamaya koyar.¹⁵ Bu amaçla kaleme aldığı başta *Tehafût et-Tehafût* olmak üzere *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhic el-Edille* gibi eserlerinde Orta Çağ boyunca düşünürlerin üzerine kafa yorduğu din-felsefe ilişkisini bir çözüme kavuşturmaya çalışır.¹⁶ Bir yandan felsefeyi meşrulaştırmaya çalışırken bir yandan da Kuran'a dayalı olarak Eş'ariliğin, Haşeviyyenin, Mutezilenin ve tasavvufun eleştirisini yaparak rasyonel bir teoloji kurmayı dener.

İbn Rüşd, kalam ve fıkıh karşısında var olma mücadelesi veren ve Gazali ile zirveye ulaşan felsefenin krizini aşmak için onun dinsel bakımdan meşruiyetini savunur. Aslında bu, Kindi'den beri filozofların gündeminde olan bir sorundur. O, sorunu din ve felsefenin konularını birleştirerek çözmeye yönelir. Felsefe ile dinin kendilerine özgü ilkeleri olduğundan her sahanın ehline tartışılması şarttır. Bu yüzden filozofun

- 15 Tekfirde ve tekzipte İbn Rüşd Gazali'den aşağı kalmaz. Gazali te'vil yapmanın, başka bir mezhebe muhalefet etmenin, Allah'ı ve Peygamber'i inkâr dışında başka bir şeyin tekfiri gerektirmeyeceğini söylemişse de filozofların ilgilendiği bilindik üç konuyu dinin olmazsa olmaz doğrusu olarak görüp ve kendince bu dogmalara uymayan filozofları küfürle suçlamıştır. Gazali ve İbn Rüşd, biri dini diğeri Aristoteles'i mutlak otorite olarak arkasına alarak, kendi yollarını mutlak hakikat doğru diye kabul edip, başka görüş ve yorumları sapkın ve dalalette suçlayabilmişlerdir. Bu bağlamda her ikisi de teolog-fıkıhçıların siyaseti tasarlamalarına örnek teşkil ederler.
- 16 İbn Rüşd'e göre, Gazali'nin filozofları, âlemin kîdemi, maddi dîriliş inkâr ve Tanrı tîkelleri tûmel bir biçimde bilir demeleri yüzünden dînsizlikle suçlaması, bilimsel bir esasa dayanmamaktadır. Kaldı ki İbn Rüşd'e göre, pratik sorunlar bakımından (yani fîkhi açıdan) icmanın gerçekleşmesi olası olsa bile, teorik ve felsefî konularda icmanın oluşması çok zordur. Bu nedenle, teorik sorunlarda icmadan yola çıkılarak, Gazali'nin yaptığı gibi, filozoflar tekfir ile suçlanamaz. İbn Rüşd, Gazali'nin mucizeyi ve Tanrı'nın kudretini korumak için neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriyi de tutarsızlıkla yerer. Ona göre, mucize dinin alanına girer; felsefenin konusu değildir. Gazali neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyarak, aklı, nesnelerin doğal düzenini, dolayısıyla onları araştırıp anlamayı hedefleyen bilim ve felsefeyi reddetmektedir. Dahası neden-sonuç ilişkisini yadsıdığı için, evrende olup biten her şeyi tesadüfe indirgemektedir. Gazali'nin bu eleştirilerden kurtulmak için ileri sürdüğü *âdetullah* terimi de onu kurtarmaya yetmez İbn Rüşd'e göre. Çünkü âdet alışkanlığa bağlıdır, çoğunlukla yapılan fiile gönderme yapmaktadır ve Tanrı'ya ilâştirilemez. Bk. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl [Felsefe-Din İlişkisi]*, çev. B. Karlığa, İşaret Y., İstanbul 1992, s. 92; İbn Rüşd, *Tehafût et-Tehafût*, çev. M. H. Özev, Bordo-Siyah Klasik Y., İstanbul 2005, s. 631 vd.

dini bir meseleyi felsefi zeminde veya fıkıhçının felsefi bir sorunu dinî zeminde tartışması doğru değildir; ancak soruna bütüncül olarak baktığımızda hakikatin tek olduğu gerçeğini unutmamalıyız.

Din ve felsefe dayandıkları bilgi türü açısından farklıdır. İbn Rüşd'e göre din, ilahî vahyin, felsefe ise insan aklı ve tecrübelerinin ürünü bir bilgidir. Dinin amacı, dünya ve ahirette mutluluğa götürecektir *hakiki inancı ve eylemi öğretmek* iken; felsefe, bütün varlıkların mahiyetini araştırır. Bu nedenle dinî dogmalar, teorik ve pratik bilimlerini vermezler; ama içsel özüleri, nazari ve amelî bilimlerin burhani sonuçlarıyla tümüyle uygundur.¹⁷ En azından tevil bize bu uygunluğu gösterir. Buna rağmen İbn Rüşd, dinde sınırsız bir tevilden söz edilemeyeceğini, Tanrı, Peygamberlik ve ahiret gibi dinin asıllarına ilişkin konularda teville yer ve gerek olmadığını savunur.¹⁸ Çok daha önemlisi, tevil herkesin harcı değildir, onu ancak hakikati kavramsal olarak kavrama kapasitesine sahip burhan ehli yapabilir. Bu bağlamda İbn Rüşd bilhassa halk ile kelim ehlinin tevilden uzak durması gerektiğini, aksi bir tutumun küfre yol açacağını söyler.¹⁹

Kuşkusuz, İbn-i Rüşd'ün de ifade ettiği gibi 'hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur.'²⁰ Dolayısıyla amaçsal uygunluklarına karşılık felsefi söylemle dinî söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlaşılması ve anlatılması konusunda takip edilen teknik ve kavramlardan kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles'ten hareketle, üç tür söylem olduğunu savunur: burhani (analitik), cedeli (diyalektik) veya hatabi (retorik).²¹

17 İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, s. 712.

18 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 101-102.

19 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 102 vd.

20 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 75.

21 İbn Rüşd'ün felsefe din ilişkisinin konumlandırılmasında da Aristoteles'ten faydalandığı anlaşılıyor. Sorun *Metafizik*'in ünlü kitabı *Lamda*'da şöyle dile getirilir: "En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek, bize ilk tözlerin tanımlar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığı söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi

Felsefenin biricik gayesi, teorik yetkinlik olduğundan, analitik/zorunlu söylem tarzını seçer. Buna karşın din insanın hem teorik hem de pratik yetkinliğini amaçladığından bütün insanlığa yöneliktir. Bu yüzden de herkesin anlayacağı retorik yöntemi önceler ancak öteki söylem türlerini de ihmal etmez. İbn Rüşd'ün de vurguladığı gibi, Kuran'da bu husus açık bir şekilde dile getirilir: Örneğin 'Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mev'izeyi hasene) ile ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et.'²² şeklindeki ayet bu duruma işaret etmektedir.

Buna göre dinde tümüyle avama indirgenemeyecek, toplumun her kesimine ve her kapasiteden insana hitap eden hakikatler vardır. İbn Rüşd'ün dine kayıtsız kalan veya Fransız ansiklopedistlerde olduğu gibi, dini yalnızca halka hitap eden bir ideoloji gibi gören filozofları onamamasının nedenini de burada aramak gerekir. Din, felsefeyle aynı hakikati elde ettiği halde onu üç farklı tasdik türüyle sunarken dinin muhatabı olan halkın bilinç düzeyinin düşüklüğü sebebiyle, burhani olan hakikatin özünü, cedeli ve hatabi olanla perdeler. Çünkü halk hakikati ancak etkileyici örnekler, hikâyeler ve genel kanaatler üzerinden anlayabilir. Yine de bu hikâye ve örnek ve mecazların altında her zaman burhani bir öz yatar. Platon'un sıkça mit ve hikâyelere yer vermesini de bu bağlamda yorumlanabilir. Buna göre dinin hatabi ve cedeli sözlerden ibaret bir *zahiri*, bir de burhani özün bağlı olduğu *bâtını* tarafı bulunur. Kuran'da, ayetlerden bir kısmının *muhkem*, bir kısmının da *müşebbih* olduğu tespiti de bu bağlamda yorumlanabilir. İbn

altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. [...] O halde babalarımızın ve daha eski öncellerimizin düşüncelerini bu kayıtlar altında kabul ediyoruz" (Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 1074b/1-15). Aristoteles de üç tür akıl yürütme yeteneğine sahip insandan bahseder: Matematiksel bir dil isteyen insanlar *apodeiktik*, örnekler isteyen insanlar *diyalektik* ve nihayet bir şairin tanıklığını isteyenler ise *retorik* akıl yürütme alışkanlığına sahip insanlardır. Bu alışkanlıklarının nedeni ise, yukarıda belirlediğimiz gibi akli yeteneklerinin sınırlarıdır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Birgül, "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelien Kökenleri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, Bursa 2010, s. 248 vd.

Rüşd'e göre böyle bir ayrımın ilk nedeni, anlayış ve tasdik konusunda insanların yaratılışındaki ve zekâlarındaki farklılıklardır. İbn Rüşd'ün bu noktada önemli bir görüşü de eğer nassın ifadeleri arasında zahiri bir çatışma varsa bunların tevil suretiyle telif edilmeleri gerektiğine yönelik yorumudur.²³ Diğer bir deyişle, eğer dinî nasların zahiriyle felsefenin ulaştığı burhani/kesin sonuçlar arasında bir takım çelişkiler ortaya çıkarsa (aslında bu dinin herkese yönelik olarak kullandığı hatabi ve cedeli yöntemlerden ötürü kaçınılmazdır) o zaman burhan ehli yani filozof, tevil ile çelişkiyi ortadan kaldırmakla yani zahirden bâına geçip hakikati ortaya koymakla mükelleftir. Ancak bunu asla halka açmamalı ve halka kapalı olan burhani kitaplarda yapmalıdır.²⁴

4.3. Üç Tarzı Siyaset

Din ile felsefe arasındaki çatışmayı yumuşatmanın bir yolu da siyasettir. Bunda İslam dünyasında şeriatın inanç ilkelere olmaktan ziyade günlük yaşamı düzenleyen hukuk kuralları olarak yahut dinin bir inanç sisteminden çok siyasi bir düzen olarak algılanmasının önemi büyüktür.²⁵ Siyaset, Farabi'den beri felsefenin İslam dünyasında meşrulaştırılmasının bir yöntemi olmuştur. Onun, felsefeyi seçkinlerin, dini de halkın felsefesi olarak görmesi, yine siyasetle ilgili fıkıh bilimi ile akideleri ele alan kelamı medeni (siyasi) bilimler içerisinde yerleştirmesi²⁶ bu bakımdan önemli adımlardır. Öyle görülüyor ki Farabi'nin açtığı yol, İslam dünyasında medeni siyaset geleneğinin öncüsü olmuş; bu gelenek, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl gibi düşünürlerde dönüşerek varlığını sürdürmüştür.²⁷ Bu gelenek, din-felsefe ilişkisini siyaset üzerinden yumuşatmaya çalışırken aslında, daha Hz. Muhammed'in vefatıyla ortaya çıkan, onun uygulamalarını (sünnet)

23 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 85-86.

24 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 87.

25 Bk. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Y., Ankara 2009.

26 Bk. Farabi, *İhsau'l-Ulûm*, talı. A. B. Mulhim, Beyrut 1996, s. 79.

27 Bk. H. Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 143, İstanbul 2016, s. 21.

modelleyen kelam-fıkıh geleneğinin karşıtı (alması) konumuna oturmuştur. Özellikle Halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunan, Şia'nın masum imam anlayışını eleştiren bu gelenek öyle anlaşılıyor ki felsefe din-ilişkisinde çatışmacı bir tez benimsemiş, her daim felsefenin meşruiyetini sorgulamıştır. Hatta onu, İslam toplumunun bünyesine yabancı olarak görmüş, onun hem din-felsefe uzlaştırmasına hem de siyasal teorisine cephe almıştır. Bu kelamî-fıkhi gelenek, *Ahkâm-ı Sultaniyye* adlı yapıtlarla sürekli kendisini yeniden üretmiştir. Bu geleneğin ayrıntılı medeni-hukuki tartışmalar yapması ve kadılık sistemiyle fiili varlığını kesintisiz koruması söz konusudur.²⁸ Felsefi-medeni siyaset ile kelamî-fıkhi şeri siyasetin yanı başında kesintisiz varlığını sürdürdüğü anlaşılan bir diğer gelenek keşfe dayalı epistemoloji üzerinden dini yorumlayan ve 11. yüzyıllardan sonra tarikatlaşan tasavvufi geleneğin de din-felsefe ilişkisine yönelik çeşitli söylemler geliştirdiği ve hatta Muhyiddin İbn Arabi, Suhreverdi gibi tasavvufçularda görüldüğü üzere siyaset eserleri kaleme aldıkları gözlenmektedir.²⁹ Bunlara eklenen bir diğer gelenek edebi siyaset geleneğidir. Nasâhatu'l-mülük diye bilinen bu gelenek, İbn Mukaffâ ile başlamış; Sealebî, Gazali, Nizamü'l-Mülk gibi düşünürler eliyle kesintisiz varlığını sürdürmüştür. Bu yapıtlarda özgün siyasi anlayışlar geliştirilmekten çok, İran geleneğinde yaygın olan nasihat anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu geleneğin temsilcileri içinde hem kelamcı-fıkıhçılarla, hem felsefeci ve siyasetçilerle hem de mutasavvıflarla karşılaşmak olasıdır. Bu edebi âdâb geleneği, aslında hükümdarlara tavsiyelerde bulunarak şeri-insani temelde iktidarın yetkilerini sınırlamayı hedeflemektedir.³⁰

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd öncesi nasihat geleneğini bir kenara bırakırsak (Bu gelenekte her akımdan düşünürün

28 H. Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", ss. 15-20.

29 H. Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", ss. 20-21.

30 Bk. Ağâh Sırrı Levend, "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara 1963, ss. 167-193.

eseri vardır ve özgün bir siyasal teorinin geliştirilmiş olduğundan söz etmek güçtür.) üç siyaset tarzı ile karşılaştıldığını söylemek gerekir. Yinelemek gerekirse, kelami-fıkhi geleneğe bağlı düşünürlerin oluşturduğu şeri siyaset, Farabi'den itibaren filozoflarda billurlaşan ve Yunan düşüncesine köklü atıflar yapan *felsefi-medeni* siyaset, keşfe dayalı epistemolojiye gönderme yapan *tasavvufi* siyasettir. Aslında bu üç tarzı siyaset, küçük farklılıklarla İbn Haldun'da da ifadesini bulmuştur. Tam bu bağlamda, İslam coğrafyasında kendisinden önce tartışılan ve tartışılması devam eden üç farklı siyaset yapma tarzı üzerinden İbn Rüşd'ün konumlandırmasını yapmamız gerekmektedir. İbn Rüşd hangi geleneğin yanında yer almakta ya da hangi geleneği kendine daha yakın bulmaktadır, neden?

Bu soruya cevap vermek için, İbn Rüşd'ün felsefi etkinliğine genel olarak bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda ilk göze çarpan şey, Muhavvidi hükümdarı Ebu Yakup Yusuf'a İbn Tufeyl tarafından tanıtılmasıyla birlikte başladığı anlaşılan Aristoteles yorumculuğudur.³¹ Bu anlamda onun Aristoteles üzerinden bir siyaset felsefesi geliştireceği gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ancak vakia hiç de öyle değildir. İbn Rüşd, Aristoteles'in siyaset yapıtına ulaşamadığı gerekçesiyle, Platon'un *Devle'tine* yönelir ve onu şerh eder. Ancak *Nikhomakhos'a Etik* adlı yapıtındaki Aristotelesçi siyaseti de ona eklemeler. İbn Rüşd'ün diğer bir felsefi eylemi, kanımızca yine Ebu Yakup Yusuf'la bir araya geldiği toplantıda gündeme gelen kelimcilerle filozoflar arasındaki âlemin kıdemi tartışmasıdır. İbn Rüşd'ün, bu tartışmayı temele alarak Gazali'nin *Tehâfût el-Felâsîfe*'sine yanıt vermeye yöneldiği görülmektedir. Onun *Tehâfût et-Tehâfût* adlı eseri, Gazali'yi cedeli ve hatabi kanıt kullanması bakımından eleştirmekle yetinmemekte, Farabi ve İbn Sina'yı kelimcılara ödün vermekle de suçlamaktadır. Hatta yapıt, Gazali eleştirisi olduğu kadar Farabi ve İbn Sina eleştirisi olarak bile okunabilir. İbn

31 Abd el-Vâhid el-Merrâkuşi, *el-Mu'cibfi Telhûs Ahbâr el-Mağs*, ss. 158-159; bk. Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Fîlozofu İbn Rüşd*, haz. R. Demir, GündoğanY., Ankara 1997, ss. 30-32.

Rüşd'ün üçüncü felsefi eylemi, *Tehâfût et-Tehâfûl*'ü kaleme alırken yaptığı gözlemler temeli üzerine oturur. O, Gazali, Farabi ve İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler üzerinden, *Faslu'l Makâl* ve *el-Keşf* adlı yapıtlarında, din-felsefe ilişkisini yeniden ele alır ve kendi özgün anlayışını ortaya koyar. Hatta burada zahire odaklı, tartışmasız herkesin kabul etmesini talep ettiği bir kelim ve teoloji geliştirir. Bu teoloji onun Maliki kadılık deneyimlerinden izler taşır. Buna göre, din burhani, cedeli ve hatabi argümanlar içerir. Bu argümanların her birisi sırasıyla, filozofa, kelamcıya ve halka dönüktür. Dolayısıyla din seçkine de sıradan insana da seslenir. O, bu söylemiyle Farabi'den nispeten kopar. Ardından dinde muhkem ve müteşabih ayetler olduğunu dile getirir ve müteşabih, sadece filozofların yorumlayabileceği hükümlüne varır. Filozoflara böylece bir ayrıcalık tanımış olur. Ancak bu yorumu halka açıklamayı yasaklar; zira bu yorumları halka açıklamak halkı felsefe ve hakikat düşmanı yapar. Gazali'nin en büyük suçu da tevilleri halka açmak olmuştur. Ona göre, halk somut düşünür ve şariat pek çok unsuru onların bilişsel seviyelerine göre açıklamıştır. İbn Rüşd, dinin zahiri/literal anlamını esas alan teolojide tartışma açmayı doğru bulmaz; bu halkın inancında şüpheye neden olur ve siyasal karmaşaya yol açar. İbn Rüşd, bununla da yetinmez, keşfe dayalı tasavvufa da cephe alır ve sırf ahlaki yaşam sürmekle hakikatin bilgisinin elde edilemeyeceğini söyler.

Bu çözümlemeleriyle İbn Rüşd, siyaset bağlamında iki önemli hususun altını çizmeye çalışmaktadır. İlki, Farabi ve İbn Sina eliyle kelama yaklaştırıldığını düşündüğü felsefeyi Aristoteles üzerinden yeniden yapılandırmak; yani felsefi olarak Aristoteles'e geri dönmektir. İkincisi, Gazali şahsında tartıştığı Eş'ariler, Mutezile, Haşeviye ve Mutasavvıflar eliyle teville yozlaştırıldığını düşündüğü dini, Kuran'ın literal/zahiri anlamına dönerek yeniden inşa etmektir. Bu haliyle İbn Rüşd, Gazali'nin *Tehâfûl*'üne yanıt verdiği gibi, *İhyâ*'sına da öze dönüş hareketi başlatmak suretiyle bir yanıt vermektedir. Onun zahiri eğilimli bir Maliki kadısı olduğu düşünülürse,

literal anlamda birleşmeye çağrısı, kendi mesleğini de garanti altına almak olarak yorumlanabilir. Ancak burada önemli bir sorun vardır, o da şudur: Felsefeyi Aristoteles üzerinden yeniden yapılandırmayı düşünen bir düşünür, siyaset bağlamında neden Platon'un *Devlet*'ine yönelmiştir? Gerçekten Aristoteles'in yapıtlarına ulaşamamış mıdır? Bu tarihsel bakımdan olanaksız mıdır? İbn Haldun'a bakılırsa, bu konuda eksik de olsa Aristoteles'in siyaset anlayışına ilişkin metinler bulunmaktadır. Bu konudaki kanımız, onun gerçekçi olan Aristoteles'in politikasındansa şeriatla uzlaştırdığı ideal³² olan Platon'a yöneliminin toplumsal koşullar bakımından ona daha cazip gelmesi olmalıdır. Şimdi İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine yönelik yaptığı yorumun neler içerdiğine daha yakından bakabiliriz.

4.4. Aristotelesçi 'Devlet' Yorumu

Bilindiği gibi, İslam düşüncesi geleneğinde bilimleri konu, yöntem, amaç ve öteki bilimlerle ilişkisi bağlamında sınıflandırma gelenekselleşmiştir. Yine, daha önce de değindiğimiz gibi, İslam filozofları Platon'u, Aristoteles'i ve Yeni-Platonculuğu bağdaştırma çabası içerisinde olmuşlardır. Farabi'nin *Erdemli Devlet*'inde bu tavrı görmek mümkündür. İbn Rüşd, Farabi'nin eserinden çokça etkilense de Aristoteles'e dair esaslı bilgisi ve güçlü bağlılığı Platon'un *Devlet*'ini yorumlarken kendisini yönlendiren asıl amil olmuştur.

İbn Rüşd, *Telhis*'in hemen girişinde bilimleri, Aristoteles'e uygun olarak, teorik ve pratik bilimler olarak iki ana sınıfa ayırır. Siyaseti, Farabi'de olduğu gibi, ahlak ile birlikte pratik bilimler sınıfına dâhil eder ve onu ahlakın ikinci aşaması olarak kabul eder. Hem ahlak hem de siyaset bilimi *ilm'ü-nefis*in

32 Yazı boyunca sıkça dile getirdiğimiz Platon'un *Devlet*'inin tercih edilmesi'nin sebebi, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin klasik dönemde Arapçaya tümüyle çevrilmemiş olmasıdır denilebilir. Tümüyle diyoruz çünkü İbn Haldun eksik de olsa bu eserin el altında olduğundan söz ediyor. Bilinen, bu eserin ilk önce 1957 yılında Augustine Barbara tarafından Yunanca'dan tercüme edilmiş olduğudur. Geniş bilgi için bk. Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1974, s. 4.

bölümleridir ve bu bilim de doğa biliminin bir alt dalıdır.³³ Böylece ona göre doğa bilimi, tüm bilimler için ana model görevini görür.

Pratik/ameli bir bilim olarak siyaset teorik bilimlerden farklıdır. Çünkü pratik bir bilim olarak siyaset, teorik bilimde olduğu gibi sadece düşünüp/nazar etmeyi değil, iradeyi ve ihtiyarı, tercihte bulunmayı ve tercihleri eyleme dönüştürmeyi de içerir. Bu bağlamda siyasetle ilgili ilkeler geneli değil, tikeli uygulamayı konu edinir; aksi takdirde tümeli siyasi sahada görmek isteyen ütopyik siyaset filozofların düştüğü duruma düşerdik demeye getiriyor. İbn Rüşd. Pratik bilimin ilk kısmı olan ahlakın konusu iradi eylem ve alışkanlıklardır, amacı ise bireyi erdemli kılmaktır; erdemin ne olduğunu bilmekten ziyade erdemli olmayı amaç edinen siyasetin ise amacı toplumda adaleti tesis etmektir.³⁴

O, *Telhis'in*, birinci bölümün ilk paragrafında yöntemsel bir tespit yaparak, Platon'un *Devle'tini* hangi kural ve sınırlar dâhilinde özetleyip yorumlayacağını kesin bir dille ifade eder. Buna göre, *Devle'te* ortaya konulan görüşlerin tümünü değil, yalnızca *bilimsel görüşleri* özetleyeceğini, *cedeli/tartışmalı* görüşleri ayıklayacağını söyler.³⁵ *Bilimsel/burhani* derken kastettiği kesin akıl yürütmeye dayalı olan, olaylar arasındaki nedensel bağı gösteren bilgidir. Bilimler sınıflamasında Aristoteles'e bağlı olsa da pratik bilimler arasında ev ekonomisini saymayıp pratik bilimleri ahlak ve siyaset ile sınırlandırır. Ona göre pratik bilimlerin konusu iradi olarak insandan türeyen

33 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27:146 (*Telhis'in* Türkçe çevirisinde, çevirmen tarafından sıkça köşeli parantez içerisinde verilen açıklamalar yazının mahiyeti gereği verilmemiştir)

34 Siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'i*ni gören İbn Rüşd'de ahlak ile siyaset arasında bir ayrım yapma gibi bir sorun mevcut değil henüz.

35 'Burhan' ve 'cedel' sözcüklerinin doğrudan Aristoteles mantığındaki klasik anlamlarına karşılık gelmediklerine dikkat etmek gerekir. Ayrıca İbn Rüşd, yalnızca Platon'un *Devle'tinin* bilimsel olmayan yönlerini çıkarmakla kalmamış aynı zamanda Aristoteles'e ait metinleri yorumlarken dogmatik spekülasyonlardan uzak durmuş ve Aristoteles'in naturalizmini (tabiatçılığını) geleneğin kattığı tortulardan temizlemeye çalışmıştır. Bk. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 25 vd.

fiiller ve alışkanlıklarla bunların iradi bir tercihleridir.³⁶ Buna karşın doğa bilimlerinin konusu doğal nesneler olup yalnızca bilgiyi elde etmeyi amaçlarlar. Pratik/ameli ilmin ilk kısmı olan ahlaki yetenekler (etik), iradi edimleri ve alışkanlıkları konu edilirken; ikinci bölümü (siyaset), bu alışkanlıkların nefise kazandırılması, 'tümelin tikele uygulanma imkânını' ile ilgilidir.³⁷

İbn Rüşd, Aristoteles'e uygun olarak yasaları *genel* ve *özel* olmak üzere ikiye ayırır. Genel yasalar bütün milletler için geçerli olurken özel yasalar toplumdan topluma değişiklik gösterirler.³⁸ Söz gelimi ibadetler bu bağlamda değişiklik arz ederler. İbn Rüşd'ün siyasete bakışında nasıl ki bir yandan İslam dini (şeri yasalar) bir yandan da Platoncu devlet kuramı etkili oluyorsa, Platon'a bakışında da hem İslam dini hem de Aristoteles etkili olur. Bu yaklaşım, onun siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ını kabul etmesinde açık bir şekilde kendini belli eder:

Bu sanatın birinci bölümünü ilgilendiren konular Aristo'nun *Nikomakhos Ahlak* adlı eserinde incelenmiştir. İkinci bölümünü ilgilendiren konular ise yine Aristo'nun *Politika* adlı eseri ile Aristo'nun kitabını elde edemediğimiz için Platon'un burada özetlemeye çalıştığımız kitabıdır.³⁹

Büyük yorumcunun Aristoteles'e bağlılığı beklenmedik bir durumla sarsılır. Farabi ve İbn Sina üzerinden çoğu kez karşı çıktığı Platoncu tezleri bizzat kendisi onun bir kitabını şerh etmeye kalkarak savunmaya başlar. Şimdi bu tercih tam olarak ne anlama geliyor? Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, Endülüs medeniyeti ve onun entelektüel birikimi olan İbn Rüşd Aristoteles'ten yana kesin tercih yapmıştı. Bu tercihin siyasi ve kültürel boyutları önemli idi, ancak tam da bu konuda sırf ilgili eser bulunamadığı için (yahut elde olan eksik veya güvenilmez olduğundan!), ziyadesiyle idealist olmakla yahut yeterince realist ve bilimsel olmamakla yerilen

36 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 28.

37 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27 vd.

38 Bk. E. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 271.

39 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 29.

Platon'un tercih edilmesi başka anlamlar da içeriyor olabilir mi? Söz gelimi bütün felsefi projesi din ile felsefeyi uzlaştırmak (cem) olan İbn Rüşd, din felsefe uzlaşımı açısından hayati önem arz eden Yeni-Platoncu geleneği ve onun İslam düşüncesinde takipçisi olan Meşşai ekolü bir kenara atabilir mi? Kaldı ki İbn Rüşd genel hatlarıyla bu geleneğin bir devamı değil midir? Kadılık görevini yürüten, diğer bir deyişle, resmi olarak şeriatı savunmak konumunda olan birinin, şeriatı uzlaştıracabileceği veya yorumlayabileceği en uygun model olan Platoncu veya Yeni-Platoncu tezleri hesaba katmayabilir mi? O zaman Aristoteles'te ısrar tümüyle Platon'u bir kenara atma pahasına olamaz; olursa bunun makul izahı yapılamaz. Kanaatimizce İbn Rüşd burada bir yandan bilimsel/felsefi zihniyetin yerleştirilmesi için katıksız bir şekilde Aristoteles'ten yana tavrını koyarken bir yandan da İslam dinini veya şeriatı felsefeyle uzlaştırmamanın gayretini içerisindedir. Doğrusu, Platon'un *Devlet*'i de önünde bu konuda ilham alabileceği uygun bir örnek olarak durmaktadır.

Tekrar *Devlet*'in yorumuna dönersek, İbn Rüşd bilimsel veya zorunlu tasımsal bilgiye aıt olarak görmediği ilk iki kitabı ve son kitapçıktaki bir kısım mit ve hikâyeleri dışarıda bırakır ve bunun yerine yeri geldiğinde Aristoteles'in görüşlerini yeri geldiğinde de kendi düşüncelerini dile getirir. Çalışmanın sonlarına doğru bu durumu şöyle ifade eder:

Bu kitabın birinci makalesine gelince, bunun tümü cedeli görüşlerden oluşmaktadır. İlintisel olanlar dışında bu makalede hiçbir burhan yoktur. Aynı şekilde, ikinci makalenin girişi de böyledir. Bu nedenle, bu bölümlerden hiçbir şeyi yorumlamadık.⁴⁰

Biraz öncesinde de yorumlamaya tabi tutmadığı diğer bölümler için şu kesin ifadeleri kullanır:

Onuncu makaleye gelince, bu makalenin içeriği bu bilim açısından zorunlu değildir. Çünkü henüz işin başında açıktır ki *şîr saratı* bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek olan bilgi de hakiki bilgi değildir. [...] Birçok kez belirttiğimiz gibi, bu hikâyeler-

rin hiçbir değeri yoktur. Çünkü bunlardan elde edilecek erdemler hakiki değildir.⁴¹

Devle't'in takriben üçte birlik bölümüne karşılık gelen mitolojik unsurları dışlamasının ardında Platon'u Aristotelesleştirme ve Gazali'ye karşı yönelteceği argümanlara sağlam bir zemin hazırlama niyetleri yatıyor olabilir. İbn Rüşd, Gazali'yi genelde cedeli ve hatabi kanıt kullanmakla eleştirir.⁴² Eğer o, Platon'un hatabi ve cedeli kısımlarını savunsaydı kendiyle çelişmiş olurdu. İbn Rüşd'ün tevıl/yorum yönteminin ne denli kendine özgü olduğundan söz etmiştik. Burada da belli bir sahadaki tüm bilgileri kesin, tartışmalı ve duygulara yönelik diye ayırt edip bilimsel/mantıksal bilgiyi sağlam bir zemine oturtmaya çalıştığını çok rahat söyleyebiliriz. Bunun yanında alışıldık yorumlardan farklı olarak İbn Rüşd bazı noktalarda açık bir şekilde karşı görüşlerini ifade eder.

İbn-i Rüşd'ün değerlendirmeye konu etmediği bölümleri bir yana bırakılacak olursa *Devle't*'in geri kalanı üç bölüm/makale halinde sınıflandırılıp yorumlanmaya başlanır. İlk bölümde erdemli şehir, ikinci bölümde erdemli şehrin yöneticisi ve son bölümde de erdemli şehrin bozulmasıyla ortaya çıkan erdemli olmayan yönetim şekilleri özetlenir.

İbn Rüşd, teorik, düşünsel, ahlaki ve uygulamalı olarak sınıflandırdığı insani erdemlerin (yetkinliklerin) kazanılmasının ancak toplumsal bir yaşamla mümkün olduğunu söyler. İbn Bacce'nin savunduğu gibi, bireysel bazda insanın ihtiyaçlarını ve yeteneklerini geliştirmesi ve böylece de yaratılışın amacı olan mutluluğa erişmesi düşünülemez İbn Rüşd için. İnsan topluluk yaşamına yalnızca insani yetkinliklerini değil aynı zamanda temel ihtiyaçlarını karşılamak için de muhtaçtır. Bunlardan bir kısmı varlığın devamı için zorunlu olduğu halde bir kısmı daha müreffeh bir yaşam veya mesleki uzmanlaşma için gerekli olan ihtiyaçlardır.⁴³ Sonuçta gerek ahlaki gerekse ekonomik olarak bir arada yaşamak zorunludur.

41 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 245.

42 Bk. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s. 107.

43 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 30 vd.

İbn Rüşd toplumsal yaşamda adaletin tesisi için, herkesin üzerine düşen görevi layıkıyla yapması gerektiğini söyler. Bunun için de ona göre, nasıl ki ruhun alt bölümleri rasyonel bölüme/düşünme yetisine tabi ise aynı şekilde toplumun alt sınıflarının da ruhun rasyonel bölümüne karşılık gelen bilgi/yönetici sınıfa tabi olması gerekmektedir. İbn Rüşd erdemlerin kazanılması sorununda Platon'dan çok Aristoteles'e yakın durmaktadır. Bu konudaki kaynağı *Devlet*'ten ziyade *Nikamokhos*'a *Etik*'tir. İbn Rüşd erdemlerin topluma kazandırılmasında tıpkı Farabi gibi, ilki *ikna* ikincisi *cebir* olmak üzere takip edilecek iki yol olduğunu söyler. İkna yöntemi sıradan halka şiir ve retorik aracılığıyla, eğitilmiş halka da burhani bilgi aracılığıyla uygulandığında işlevsel olur. Keza, 'her insanın, doğasının gerektirdiği ve kabiliyeti elverdiği ölçüde, insana özgü yetkinlikleri en yüksek düzeyde elde etmesi gerekir.'⁴⁴

Hem doktor hem de yargıç olan İbn Rüşd geleneksel kabule uygun şekilde, erdemli bir şehrin göstergelerinden biri olarak doktorluk ve yargıçlık mesleklerine fazla ihtiyaç duyulmamasını gösterir. Bunlara erdemli olmayan toplumlarda ihtiyaç duyulur. Ancak bu konuda İbn Rüşd'ün Platon kadar katı olmadığını belirtmemiz gerekir. Platon yanlış yasaları tasdik etmek ve aşağı bir yaşam tarzı sürmektense ölümü tercih etmeyi kasteder. Buna göre tedavisiz yaşamını sürdüremeyen, kente herhangi bir katkısı olmayan hastaların ölmesi yeğdir. Oysa İbn Rüşd'e göre hastanın olduğu yerde doktorun da olması gerekir.

Bundan sonra İbn Rüşd, Platon'u takip ederek devlet yöneticisinde bulunması gereken özellikleri özetleyerek yorumlamaya koyulur. Lider olacak kişi muhafızlar arasından seçilmiş, seçkin kişi olmalıdır. O, teorik olduğu gibi pratik erdemlere de sahip biridir. *Devlet*'teki hikâye ve mitlerle arasına mesafe koyan İbn Rüşd'ün, Platon'un kenti oluşturan üç sınıfın hamurlarındaki altın, gümüş ve bakır metallerine uygun olarak kendi kaderlerine rıza göstermeleri gerektiği yönündeki hikâyeyi eğitici/olumlu bulması manidardır. Belki

bu kabulün nedeni; onun hatabî, cedelî, burhanî olarak insanları bilişsel açıdan tasnifiyle örtüşmesidir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki bir kimsenin erdemi, aitt olduğu sınıfa uygun hareket etmesinde, sahip olduğu mesleğin gereklerini layıkıyla yerine getirmesinde ve bunları asla değiştirmeye çalışmamasında kendisini gösterir. İbn Rüşd yorumu esnasında sıkça antik dönemin kent devletini çağının gelişmiş devletlerine uyarlamaya çalışır. Söz gelimi ideal devletin sınırları ve vatandaş sayısı konusunda, 'bu ölçü zamana, mekâna ve komşu toplumların durumuna göre değişir'⁴⁵ diyerek bu tavrını açık bir şekilde ortaya koyar. İbn Rüşd, Platon üzerinden yaptığı yorumlarda, pagan bir kültürün ürünü olan şehir devletini yaşadığı çağın nispeten gelişmiş devletine uyarlamaya çalışmaktadır. Bu da onun yorumlarında bazen öznel/orijinal değerlendirmelere olanak sunmaktadır.

Muhafızlar sınıfının mal mülk edinmesi bekçilik kurumunun da devletin de sonu olur.⁴⁶ Bu konuda tüm Platon yorumcuları gibi İbn Rüşd de geri adım atmaya yaklaşmaz. Uzun uzadıya bunun sebepleri anlatıldıktan sonra, malda ve ailede ortaklık sorununa geçilir. İbn Rüşd, Platon'un *Devlet*'inde dile getirilen aile ortaklığı konusunda sessiz kalır; ancak Endülüs'teki kadınların siyasi ve ekonomik hayata katılmayışları konusunda, o dönemin şartlarına göre büsbütün yeni olan ve günümüzde bile başta İslam ülkeleri olmak üzere sorun olmaya devam eden kadın sorunu hakkında şu tespitlerde bulunur:

Şu kentlerdeki kadınlar diğer işler arasında yalnızca üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için yerliliklerini kaybetmişlerdir. [...] Bu kentlerdeki kadınlar bir şekilde, insani erdemler üzerine yetiştirilmemiş oldukları içindir ki onların kentlerdeki durumu genel olarak, otların durumuna (*ele'* şâb) benzemektedir. Onlar erkeklerin sırtlarında çok ağır bir yük oldukları içindir ki bu kentlerin fakirleşme nedenlerinden biri haline gelmişlerdir.⁴⁷

45 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 91.

46 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80 vd.

47 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 112-113.

Böylece onun kadınlara sosyal yaşamda eşit yetki ve sorumluluk verilmesi konusunda Platon'u aştığını, özsel bir eşitlikten yana tavır aldığını görüyoruz:

Derim ki insanlık amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendir.⁴⁸

Ancak İbn Rüşd'ün kadın ve çocukların ortak kullanımına dair Platoncu tez konusunda, şeriata ters düşmesine rağmen yorum yapmaması oldukça manidardır. Sıra filozofların ne tür bir eğitimi hangi yaşlarda alacağına gelince İbn Rüşd filozofların aşamalı bir şekilde adımı adım eğitilmeleri gerektiği noktasında Platon'la hemfikiridir. Matematik bilimlerin filozofların zihinsel yetilerinin geliştirilmesindeki önemine vurgu yapılır. Bu bilimlerin amacı insanı doğa ve metafizik bilimlerine hazırlamak değildir, amacı salt uygulama da olamaz. Geriye muhafızların zihinsel yetilerini geliştirmek kalıyor. Bu noktada şu hususa da işaret edilmelidir ki, İbn Rüşd, Platon'un zamanında mantığın henüz bir bilim olarak teşekkül etmediği için onun matematikte ısrar ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle, İbn Rüşd'e göre, bünyesinde geleceğin yöneticilerini barındıran muhafızlar sınıfı, eğitime mantık ile başlamalı kademeli olarak aritmetik, geometri, astronomi, müzik, fizik eğitimine tabi tutulmalı ve bu süreç metafizik eğitimi ile son bulmalıdır. İbn Rüşd'ün geliştirdiği bu hiyerarşik eğitim anlayışı, onun Platon'u yeni/farklı yorumlarla Aristoteles'e yakınlaştırma çabası olarak okunabilir.

Yöneticiyi adlandırma konusunda ortaya çıkan tartışmalara ışık tutmak için, kendisinden önce Farabi'nin yaptığı gibi, kavramsal bir izahatı zorunlu görür:

Bu nedenle, söz konusu terimler, yani, filozof, kral ve yasa koyucu terimleri eşanlamlı terimler gibidirler. İmam terimi de böyledir. Çünkü Arapça'da imam terimi, yaptığı işlerde kendisine uyulan anlamındadır. Sözünü ettiğimiz işlerde kendisine uyulan kişi de filozoftur. Bu durumda o, en genel anlamıyla imamdır. Onun peygamber olup olmaması konusuna gelince bu nokta çok has-

sas bir inceleme konusudur ki biz bu konuyu bu bilimin birinci bölümünde -inşallah- ele alacağız. Böyle olması daha üstün bir durumdur, ama zorunlu değildir denilebilir.⁴⁹

Görülebileceği gibi İbn Rüşd, filozofun peygamber olup olmaması konusunda net bir şey söylemekten kaçınır. Erdemli kentin başkanı yani filozof, seçkinlere özgü kesin kanıta dayalı bir eğitimden geçirilmelidir. Ancak yöneticiler kuramsal bir eğitimin yanında uygulama bilimi ve ahlaki erdemler konusunda da bilgi sahibi olmalıdır.⁵⁰

İbn Rüşd, Aristotelesçi bir tavırla her insanın bir amacı olduğuna, bunun tabiattaki amaçlılığa uygun olduğuna ancak yalnızca bir kısım insanların amaçlarını gerçekleştirecek durumda olduklarına ve insanın amacını toplumun bir parçası olduğu sürece gerçekleştirebileceğine inanır.⁵¹ İnsani yetkinliğin kazanılmasını mümkün kılan irade ve ihtiyar konusunda İbn Rüşd, Aristotelesçi ve Farabici bir yol izler. Farabi'ye göre, başlangıçta duyumdan gelen bir istek olan irade ve istek ise nefisin arzulama gücüdür. Hayal gücü ile zenginleşen irade ikinci bir iradeyi doğurur veya irade etmede ikinci bir aşamaya vardırıır insanı; bu aşamadan sonra faal akıldan düşünme gücüne akan ilk bilgiler doğar ve bu da düşünce gücüyle oluşan ve yalnızca insana özgü olan istek anlamına gelen üçüncü bir iradeyi yani ihtiyarı (seçme) oluşturur.⁵² İşte Farabici bu izaha göre insanda iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkinini seçmeye yarayan bu iradedir. Dolayısıyla iyi veya kötü olmak, ahlaklı veya ahlaksız olmak insanın elindedir.

Yaşamın gayesi konusunda İbn Rüşd kadim felsefede kabul edilen üç yaşam tarzına uygun olarak insanların hayattan bekledikleri şeyleri ve amaçlarını ortaya koyar. Sonra da İslam inancından hareketle ikili bir tasnife gider. Buna göre Müslümanın maksadı olan Allah'ın rızasını kazanmanın ilkin şeriatın emrettiği tarzda Allah'ı tanımak; ikinci de dinî, ahlaki erdem-

49 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 131.

50 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 130.

51 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 140.

52 Bk. Farabi, *İdeal Devlet*, ss. 85 vd.

leri kazanma ve uygulamadır. İnsanın iradi eylemlerinden sorumlu olması konusunda İbn Rüşd Farabi ile örtüşür; ancak İbn Rüşd kendi zamanının çoğu kelamcısıyla çelişir. Onlara göre (Cebriye, Eş'arî) asıl olan Allah'ın iradesidir ve iyi ile kötüyü tayin eden şeriattır.⁵³ Oysa İbn Rüşd'e göre, böyle düşünen kelamcılar ilkesel bir yanlışın içindedirler, keza yukarıda da belirtildiği gibi, dine ait bir meselede kelamcılarının nedenselliği esas almaları makul değildir. İnsanın yetkinliğe erişmesi için zorunlu bir şekilde gayesi olan bir fiile yönelmesi gerekir. İnsan, tasavvur ve hayal gücü dışındaki konularda öteki canlılarla ortak kuvvelere sahiptir. Onun ayrıcalığı, sahip olduğu akıl yetisinden kaynaklanır. Akıl ise biri pratik biri de teorik olmak üzere iki yetiye sahiptir. İnsanın gayesi olan mutluluk, akletme yeteneğinin erdemli fiilidir. Yetkinlikler de buna göre dört sınıftır: teorik erdemler, uygulamalı sanatlar, düşünsel erdemler ve ahlaki erdemler.⁵⁴ Aristotelesçi bir yaklaşımla yapılan bu tasnif fazlaca temellendirilemez. Mutluluğun kazanılması noktasında İbn Rüşd'ün, İslam dininin de etkisiyle olsa gerek, Aristoteles kadar seçkin olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, Platon'un yaptığı iyilik ve kötülük tanımıyla kelamcı ve fıkıhçıların tanımlarını karşılaştırır ve aralarındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çeker.⁵⁵ Platon'a göre Tanrı iyi olduğu için insanların başına gelen kötülük Tanrı'dan gelmez. Yalnızca iyi şeyler Tanrı'dan gelir, kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır.⁵⁶ Kelamcı ve fıkıhçılara göre Allah iyilik ve kötülüğün mutlak failidir ancak Allah salt iyilik olduğu için Ona kötülük atfedilemez. Örneğin Kaderiye'ye göre iyilik Allah'tan, kötülük insandan kaynaklanır. İbn Rüşd kelamcılarının düştüğü çelişkiye dikkat çeker. Allah'a yalnızca iyilik yükleyip kötülüğü ondan uzaklaştırmak kelamcıları gerçek olmayan argümanlar kullanmaya zorlamıştır. Mükâfat ve mücazâtı doğrudan iyilik ve kötülüğe bağlamak, ahirette mutluluğun yapılan iyiliğin veya sakınılan kötülüğün karşılığı olduğunu söylemek

53 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 144 vd.

54 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 149.

55 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 144-145.

56 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 54 vd.

dinî mutluluğu tensel zevklere indirgemekten başka bir işe yaramaz. Yani dünya veya ahrette birtakım maddi menfaatleri veya bedensel zevkleri elde etmeyi umarak dindar, iffetli veya erdemli olmak en büyük ahlaksızlıktır.⁵⁷

Böylece bireysel ve toplumsal mutluluğun kazanılacağı ideal devlet birinci bölümde tasvir edildikten sonra ikinci bölümde bu devleti yönetecek reisin özellikleri olarak teoriye yatkınlık, kuvvetli hafıza, bilim sevdası, doğruluk, ölçülü-iffetli olmak, mal ve mülkten uzak durmak, idealistlik, yetenekli biri olmak gösterilir.⁵⁸ Ancak üçüncü bölümde yöneticinin özellikleri beşe indirgenir ve bunlar bilgelik, yetkin kavrayış kabiliyeti, iyi imaj ve cihad etme gücü diye sıralanır.⁵⁹ Bu noktalarda İbn Rüşd ziyadesiyle Farabi'nin *Fusûlu'l Medenî*'sini takip eder. Şayet bu özellikler birden fazla kişide bulunursa her biri 'seçkin yöneticiler' olarak idareyi paylaşırlar. Böylesi bir toplum ve yönetim biçimi İbn Rüşd'e göre mümkündür. Bu konuda o şöyle der:

Eğer bir kimse; [...] böyle bir kentin var olma imkânı ve ihtimali olmadığı gibi, [bu konuda] ileri sürdüğümüz görüşler ve varsayımlar konusunda inandığımız şeyler imkânsızdır derse yanıtımız şudur: Bir grup insanı, şu saydığımız doğal nitelikler üzerine eğitmemiz mümkündür. Onlar, şu topluluklardan hiçbirinin kendi isteğiyle kaçıp kurtulamayacağı genel müşterek yasaları [...] seçmiş olsalar da bu istikamette yetiştirilebilirler; onlar için insani Şeriatlara [:yasalara] aykırı olmayan özel yasa [: Şeriat] konulabilir ve kendi dönemlerindeki felsefenin doruk noktasına ulaşabilirler. Nitekim toplumumuzun [: İslam âleminin] çağımızdaki durumu budur. Eğer koşullar elverir de, bu kimseler kesintisiz bir süreçte iktidara sahip [...] olurlarsa böyle bir kentin ortaya çıkması mümkün hale gelir.⁶⁰

57 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 56 vd.

58 İbn Rüşd, *Telhis*, ss. 132-133. Buna rağmen İbn Rüşd beklenmedik bir şekilde yöneticilerin gerektiğinde yalan konuşabileceği konusunda Platon ile hemfikiridir. Bk. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 59.

59 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 182.

60 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 134. İbn Rüşd'ün bu metinde ilgili yasaları "nomoi" veya "aktarılan yasalar" diye belirtip ilahî yasalar olarak belirtmemesi dikkat çekici bir durum. Şeri yasalar aynı zamanda "insani" olmakla irtibatlandırılıp "insani ilahî yasalar" diye bir adlandırma tercih ediliyor.

Platon *Devlet*'inde sınırlarını çizdiği ideal devletin olabirliğine fazlaca ihtimal vermez, onu daha çok iyi bir yönetimin modeli olarak ortaya koyar; kaldı ki Platon'un böyle bir ideal devleti gerçekleştirmeye yönelik girişimleri de tam bir akamete uğramıştır. Yukarıdaki pasajda fark edilebileceği gibi, İbn Rüşd İslam devlet tecrübesinin de etkisiyle Platon'dan farklı düşünür. İbn Rüşd şeriata dayalı bir ideal devlet tasavvur eder. Ama aynı zamanda Platon'un örneğinde bir ideal devleti de olası görüyor. İslam şeriatı vahyin (naklin) ilkelerine bağlı olsa da onun uygulaması ancak fıkhi yorumlar üzerinden mümkündür. Bu yüzden İslami devlet teorisi ağırlıklı olarak aklın verdiği yargılara tabidir. Keza ideal bir devletin kurulabilmesi için yegâne usul ve taslak Platon'un belirlediği olmaz, İslam'da tecrübe edilen Şeriat devleti bu iddiayı haklı çıkaracak en önemli kanıttır. Hz. Muhammed ve ilk dört Halife dönemi bunun göstergesidir. Yine Endülüs'te Murabıtların ilk yöneticisi Yusuf b. Taşfin ideal bir yönetim ortaya koymayı başarmıştır.

Platon'un beş yönetim tarzı (iyi yönetim tarzları monarşi ve aristokrasi ile kötü yönetim tarzları timokrasi, oligarşi ve demokrasi) belirtmesine karşın, İbn Rüşd *Telhis*'in üçüncü ve son bölümünde on bir yönetim tarzından söz eder, bunlardan beşi erdemli yönetimlerdir. İlki farklı nitelikte tasvir edilen bir kişiye karşılık gelir ki o Platon'un filozof kralıyla halifenin bir karışımı gibidir. Bilgeliğe, iyi görüşe, iyi hitabet gücüne, iyi tasavvur gücüne sahip ve cihat için bedensel bir engeli olmayan kişi mutlak kraldır ve onun hâkimiyeti gerçek hâkimiyettir. Ne var ki bu özelliklerin tümü her zaman bir kişide toplanmayabilir. Bu durumda da iktidarın aralarında paylaşıldığı bir seçkin yöneticiler topluluğundan söz edilebilir ki bu da İbn Rüşd'e göre erdemli bir yönetim tarzıdır. Konuyla ilgili şöyle demektedir:

Eğer bu koşullardan tümü bir kişide bulunmamakla birlikte, biri amaç belirleyen, ikincisi amaca ulaştıran yolları belirleyen, üçüncüsü güzelliikle ilma etme gücüne sahip, dördüncüsü iyi imaj sahibi, beşincisi de cihat etme gücüne sahip kimselerden oluşan

bir topluluğun farklı bireylerinde bulunuyor ve bu kimseler böyle bir yönetimi ortaya koyma konusunda kendi aralarında yardımlaşıyorlarsa bu kimselere *seçkin ve erdem sahibi yöneticiler* adı verildiği gibi, bunların yönetimine de erdemlilerin yönetimi adı verilir.⁶¹

Sayet bu beş özellik bir kişide bulunmaz ama birbirini korusayan bir grup insanda bulunursa bu tür bir yönetime *erdemli yönetim* veya *seçkin ve erdem sahibi yöneticiler* denir. Üçüncü bir form olarak İbn Rüşd, Platon'da bulunmayan ancak Farabi'de görebileceğimiz, *yerleşik yasalara göre yöneten hükümdar* veya *yasaların kralı* modelini ortaya koyar. Bunda felsefi taraf eksik olsa da yasa koymada ve cihad yapmada yetkin durumdadır. Bu beş tür yönetim şekliyle İbn Rüşd Platon'un *seçkin ve erdem sahibi yöneticiler* konusundaki düşüncelerini geliştirmiş olur. Sonuncu tür yani hem yasa koyucu (fakih) hem de savaşçı özelliğe sahip olan hükümdar İslam dünyasında vakıa olan Halife ve Emir şeklindeki iktidar ikiliğinin ifadesidir. İbn Rüşd zamanın İslam ülkelerinde uygulanabilecek bir yönetim şekli sunmuş oluyor. Buna göre peygamber, yasayı ilk koyan yönetici; halife yasaların kralı; emir ise savaştan sorumlu dünyevi yöneticidir.

Yetkin olmayan devlet şekillerinde İbn Rüşd Platon'u takip eder. Platon'a göre insan yaratılışı sayısınca devlet şekli vardır ama tümünü iki ana kategoride toplamak mümkündür: Biri ideal devlet diğeri ise ideal olmayan devletlerdir. Bunlar da ideal olanın bozulmasıyla, altının gümüşe karışmasıyla yahut sınıfların birbirine dönüşmesiyle ortaya çıkarlar. İbn Rüşd, Farabi'yi takip ederek bozuk devletleri timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık ve bizzat kendisinin ilave ettiği, hazzı amaç edinenlerin yönetimi,⁶² zaruret yönetimi, kusurlu ve bozuk yönetim diye sınıflandırır.

İbn Rüşd içinde bulunduğu toplumu tasvir ettiği devlet şekilleri üzerinden oldukça eleştirel bir tarzda değerlendirmeye tabi tutar: Doğrudan Muvahhidleri kastederek şöyle der:

61 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 182.

62 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 181.

Şeref kentindeki hükümdarların sonunda olup olacakları da çoğunlukla şu [şehvet düşkün] kimseler gibidir. Bunun zamanımızdaki örneği Murabıtlar olarak bilinen kavmin devletidir. Çünkü onlar başlangıçta ilk hükümdarları aracılığıyla şeriat'a uygun bir siyaset izlemiş ama sonradan oğlunun başa geçmesiyle birlikte, başlarına gelen servet düşkünlüğü belasıyla birlikte, şeref devletine dönüşmüşlerdir. Daha sonra ise, onun torunu her türlü şehvetin peşine düşerek devleti şehvet düşkünü bir devlet haline getirmiş ve onun zamanında kent bozulmuştur. Öyle ki şu an katlanmak zorunda kaldığın devlet düzeni [Muvahhitler] Şeriat'a bağlı devlet düzenine benzemektedir.⁶³

Görülebileceği gibi, İbn Rüşd yalnızca Murabıtları eleştirmekle kalmıyor aynı zamanda resmi kadılık görevinde bulunduğu ve yakın ilgi ve koruma gördüğü kendi devleti olan Muvahhitlere yönelik de eleştirel bir tavır takınıyor. Bu bağlamda demokratik yönetim tarzıyla kendi toplumundaki yönetim uygulamalarını karşılaştırır. Bu karşılaştırmada demokratik kentler noktasında yer yer övücü ifadeler kullanmakla birlikte, demokratik yönetime yönelik Platon'un çekincelerini ortaya koymaktan da geri durmaz. Erdemli veya şerefli kent olma potansiyeli taşıyan demokratik kent, çok hızlı bir şekilde bozulup dağılılabılır veya tiranlığa dönüşebilir; aynen Hicri beş yüz yılından sonra Kurtuba'da kurulup sonra da bir tirana teslim edilen, nihayet Muvahhidler tarafından sona erdirilen yönetim gibi.⁶⁴ Ancak İbn Rüşd'ün demokratik düzen ve onun tiranlığa dönüşümü üzerinde bu denli durması ve sıkça yaşadığı dönem ve ülkeye gönderme yapması kendi devletine yönelik kuşkularını dile getirme olarak okunabilir.

Kısaca İbn Rüşd, felsefeye, dine ve siyasete sağlam bir zemin arar; doğru bilginin, doğru görüşün/inancın ve ideal devletin temellerini atmaya çalışır. Bunu felsefede, yegâne filozof olarak gördüğü Aristoteles'i kendi eserlerinden hareketle aslına uygun şekilde yorumlayarak, dinde kendi geliştirdiği tevil/yorum yöntemi üzerinden inancın teorik ve pratik hakikatini felsefeye karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyarak, siyasette

63 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 210 vd.

64 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 222.

ise Platon'un *Devle'ti* temelinde Şeriatı İslami yaşam tarzının ideal devlet modeli olarak yeniden yapılandırarak gerçekleştirmeye çalışır. Ancak Platon'un *Devle'ti*ni siyaset sanatının yalnızca ikinci bölümü olarak alır; bunu da *Devle'ti*, *bilimsel olmayan* (cedeli ve hatabi) *görüşlerden* arındırdıktan sonra yapar. Siyasetin ilk bölümünü ise Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'i* oluşturur. Yani İbn Rüşd siyasi sahada kısmen Aristotelesleştirilmiş bir Platon'a müsaade eder.

5. İBN HALDUN: REEL SİYASET

Lokman ÇİLİNGİR¹

İbn Haldun, Yemen'den Endülüs'e oradan da siyasi kargaşalar yüzünden sırasıyla Fas ve Tunus'a göç eden soylu bir Arap ailesinin çocuğu olarak 27 Kasım 1332'de dünyaya gelir. İlk eğitimi dönemin önemli hocalarından biri sayılan babasından alan İbn Haldun, sonrasında Tunus'u merkez yapan ilim ehlinde zamanının yöntemlerine uygun olarak temel bilimleri öğrenmeye başlar. Bunlara ilaveten mantık, felsefe, matematik ve doğa bilimlerini de hocalarının takdirini kazanacak biçimde öğrenir.² O yıllarda Tunus'ta baş gösteren veba salgını, İbn Haldun'un hocalarının çoğunun başka ülkelere göç etmesine, eğitim planlarının aksamasına yol açar. Bunun üzerine o, genç yaşta düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynayacak olan yirmi beş yıl kadar sürecek siyasi ve idari etkinliklerine başlar. Pek çok hatta rakip sultanlara sekreterlik yapmaktan Kuzey Afrika'nın bedevi kabileleri arasında çıkan anlaşmazlıklarda arabulucu olmaya değin toplumsal ve siyasi yaşamın her alanında bulunan İbn Haldun, zamanla bu tecrübelerini bilimsel çalışmalarının ana malzemesi yapar. O, siyasi olayları buengin tecrübelerinin ışığı altında rasyonel bir tarzda değerlendirmesini bilen nadir düşünürlerden birisidir.

Doğrusu İbn Haldun siyasi ihtirasları olan, makam ve mevki peşinde koşmaktan geri durmayan bir karaktere sahipti.³ Bu özelliği, onun bazen iktidar mücadelelerinin tam göbeğinde yer almasına bazen de zindanlarda yatmasına yol açar. İbn Haldun 1354-1363 yılları arasında Tunus ve Fas'ta siyasi faa-

- 1 Prof. Dr., OMÜ Felsefe Bölümü. Bu kısım, büyük ölçüde *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara Yayınları, 2009) adlı kitabımızdan faydalanılarak oluşturulmuştur.
- 2 Süleyman Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, Dergah Y., İstanbul 2007, s. 21; Sati el-Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, haz. S. Uludağ, Dergah Y., İstanbul 2001, s. 50 vd.
- 3 S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 27.

liyetlerde bulunduktan ve bu arada iki yıl kadar da hapis hayatı yaşadıktan sonra Endülüs'e geçerek zamanın bilim adamlarıyla tanışma ve fikir alışverişinde bulunma imkânı yakalar.

Siyasi tecrübesinin yanında hatırı sayılır bir şair ve yazar olan İbn Haldun, Endülüs'ten tekrar Tunus'a dönerek Hafsiler'in yönetiminde en yüksek devlet memurluklarından biri olan *haciplik* (baş vezirlik) vazifesini üstlenir. Çok geçmeden bu görevden de vazgeçmek zorunda kalır ve yeniden Endülüs'e gidip siyasi faaliyetlerde bulunmak istese de kendisine karşı saray kapılarının kapandığını görünce tekrar Fas ve Tunus'a geri döner. Bir türlü karışmaktan kendini alıkoyamadığı *siyaset ve yönetim işlerinden bıkmış ve usarmış bir şekilde* bir köşeye çekilerek uzun zamandır zihninde planladığı bilimsel çalışmalarını gerçekleştirecek emin bir liman aramaya koyulur. Sosyal hayatın her aşamasında bulunmuş, sağlam gözlem veengin tecrübelere sahip biri olarak Cezayir'de huzur içerisinde bir kalede dört yıl kadar süren ikameti esnasında ana eseri *Kitabu'l İberî* yazmaya başlar. İbn Haldun bu ana eserine, *Mukaddime* diye adlandırılan esas olarak sosyal olaylara yaklaşım ilkeleri ile bilimler sınıflandırmasını ortaya koyan ve kendisini yaşarken dünya çapında haklı bir üne kavuşturan geniş kapsamlı bir *giriş* ekler. O, *Mukaddime*'yi yazmasının asıl amacının tarihi ve sosyal olaylar arasındaki kurallılıkları ve ilkeleri tespit etmek; toplum, devlet ve medeniyetlerin kuruluş, gelişme ve çökmesine yol açan nedenleri belirlemeye çalışmak olduğunu söyler. 'Biz bu kitapta', diyor İbn Haldun, 'mülk, kesb [kazanç], ilimler ve sanatlar bakımından umranın ahvalinden olmak üzere beşerî ictimaa ve insan cemiyetlerine arz olan hususları delile dayalı bir şekilde, beyan edeceğiz.'⁴

5.1. Bilimler Sınıflandırması ve Siyaset

İbn Haldun bize ilk bakışta bir tarih felsefecisi veya toplum bilimci gibi gelse de onun esas ilgisi, siyasi olaylar ve bu olaylar arasındaki kural ve bağlantıların tespitine yöneliktir. Onun çıkış noktası olan tarih disiplinine bakışında da

4 S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 207.

kendine özgü yöntemi belirgin bir şekilde kendini gösterir. O, tarihi, yüzeysel (zahiri) ve içsel (bâtını) tarih olarak ikiye ayırır. Dışsal yüzeysel tarih, 'eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey' değilken; içsel yönüyle tarih, 'düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekayîin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır'.⁵ Yani bu yönüyle o gerçek felsefi bir bilimdir, toplum ve tarih felsefesidir, onun tabiriyle *umran* bilimidir. Onun felsefi yaklaşımı, gerçek anlamda tarihten neyi anladığını ortaya koyarken daha da belirginleşir:

Tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiye-tinden (insani ictima) haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldır.⁶

Yeri gelmişken bir noktayı önemle vurgulamalıyız: İbn Haldun'un toplum ve tarih incelemelerinde asıl amacı tarih yazıcılığı değil; belli bir siyaset kuramı geliştirmek, devletlerin kuruluş ve değişiminin genel kurallarını ortaya koymaktır.⁷ *Mukaddime*'nin alt başlıklarına bakıldığında bu durum açık bir şekilde görülebilir.⁸ Bunu yaparken de tecrübeci ve realist bir tavırla sosyal ve siyasi olayların doğasını ve nedensel bağlantılarını kavramaya çalışmaktadır. Bu anlamda o, geçmişe özlem duyan, gelecekte umutsuz olan biri olmadığı gibi aydınlanmacı ve rasyonalistlerde rastladığımız tarzda sürekli bir ilerleme ve yetkinleşmenin gerçekleştiğini kabul eden iyimser bir görüşü de benimsemez. Organizmacı (uzviyetçi) görüşünün yol açtığı devletlerin çöküşünün kaçınılmazlığı düşüncesini de onun karamsar ruh halinin bir ifadesi değil, daha ziyade siyasi olayları gözlemlerine dayalı olarak açıkla-

5 S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 158.

6 S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 199.

7 Ü. Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 168.

8 S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 9 vd.

masının eseridir.⁹ Kaldı ki o, bu fikirleriyle naif bir iyimserliğin doğuracağı tedbirsizliği engellediği gibi bir devletin duraklama ve çöküşünün kaçınılmaz olduğu durumlarda kötüye gidişi engelleyecek, gerekli siyasi ve sosyal çareleri mümkün kılacak reform ve tedbirlere de yol verir.

Amacımız öncelikli olarak İbn Haldun'un dünya ve İslam siyasi tarihi içindeki yerini belirlemek değil; onun siyaset, toplum ve din arasındaki ilişkiye getirdiği yeni açılımlara dikkat çekmektir. İbn Haldun'un asıl hedefi, belli bir siyaset kuramı geliştirmek olsa da onun çıkış noktası tarihi olaylardır. Bu sebeple ondan önceki tarihçi yazar ve düşünürlere bir göz atmamız faydalı olacaktır. Siyasi konuların İlk Çağlardan beri tarihçilerin önemli ilgi alanı olduğunu görüyoruz. Örneğin İlk Çağ tarihçilerinden Herodot çalışmasında yönetim tarzlarını monarşi, aristokrasi ve demokrasi diye sınıflandırır. Herodot, İbn Haldun gibi önce kişisel gözlemlerine dayalı olarak yönetim şekilleri hakkında bilgi verir sonra da genelleme ve çıkarımlarda bulunur.¹⁰ Yine de Herodot'un yalnızca bir aktarıcı ve öykücü olmasına karşın, bir başka ünlü tarihçi olan Thukydides aktardığı savaşların nedenlerini ve sonuçlarını değerlendirmeye tabi tutar. O, tarihi olaylara siyasi açıdan da bakarak vatandaşları siyasi konularda eğitmek ve bilinçlendirmek ister. Buna rağmen Aster her ikisinin de insanın tarih içindeki rolünü dikkate almadıkları için tarih filozofu sayılmayacaklarını söyler.¹¹ İlk Çağ siyasi tarih inceleyicileri arasında dikkati çeken önemli bir yazar, Polybius'tur. Roma'nın küçük bir devletten dünya hâkimiyetine erişmesindeki faktörleri tespit ederken bu gelişmenin nedeninin kral veya bazı kahramanların bireysel çabasının değil; siyasetin doğal koşul ve ilkelerinin ve bunların rasyonel tarzda uygulanmasının sonucunu olduğunu söyleyerek siyasi kuramların doğası ve evrimi-

9 İbn Haldun'un kötümserliği hakkında bk. S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime I*, içinde, s. 92.

10 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. H. Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Y., Ankara 1969, s. 18.

11 Ernts von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Uyarlayan: V. Okur, İm Y., İstanbul 2000.

ne ilk vurgu yapan kişidir.¹² İbn Haldun'a kadar olan İslam tarihçileri genelde bireysel olayları tasvir etmekle yetinip olaylar arasındaki nedensel bağlantıları araştırmayı denemediler. Bunların arasında en önemlileri Mesudi ve Makdisi'dir. Yine de İbn Haldun'un da takdir ettiği bu tarihçiler özgün bir yöntem ortaya koymaktan çok uzaktırlar.¹³

İslam düşüncesinde Aristoteles'in felsefeyi esas alarak yaptığı *kuramsal* (fizik, felsefe ve teoloji) bilimler ve *pratik* bilimler (etik, siyaset ve ekonomi) şeklindeki ikili bilim sınıflamasından hareketle bir ayırım yapılmakla birlikte, özellikle dinî-naklî bilimler konusunda bir farklılaşmaya gidildiği görülür. Bu geleneğe bağlı olarak İslam dünyasında *akli-şeri* veya *akli-dinî* ikili bir ayırım yapılır. Farabi ilkin, 'bilinmesi yapılmasını gerektirmeyen bilimler (teori)' ve 'bilinmesi yapılmasını gerektiren bilimler (pratik)' ayrımı yaptıktan sonra Aristoteles'in de atıfta bulunduğu bütün disiplinleri göz önünde bulunduran beşli bir sınıflama daha yapar: 1) Dil bilimi, 2) mantık bilimi ve alt bölümleri, 3) matematik bilimleri (sayı, hendese gibi), 4) fizik (tabiat) ve ilahiyat bilimleri, 5) siyaset bilimi (ve bu ana gruba dâhil olan fıkıh ve kelam).¹⁴ İbn Sina'nın, selefleri olan Aristoteles ve Farabi'yi takip ettiğini görüyoruz. O, ilkin felsefî-akli bilimleri teorik ve pratik diye ikiye ayırır. Teorik bilimleri *aşağı* (tabiat bilimi), *orta* (matematik bilimi) ve *yüksek* bilimler (metafizik veya ilahiyat) diye sınıflandırır. Pratik bilimleri de *ahlak*, *ev yönetimi* ve *siyaset* diye üç gruba ayırır.¹⁵ Gazali ilkin şeri (tevhid, ibadet, muamelat ve ahlak) ilimler ve akli (matematik ve mantık, tabiat, ilahiyat) bilimler tasnifi yapıyor. Özel bir yer atfettiği tasavvuf bilimini ise hem akli hem de şeri bilimlerin oluşturduğu bileşik bir bilim olarak sayıyor. Gazali *İhyâ'da* bilimleri 'şeri (dinî) bilimler' ve 'gayri şeri (dünyevi) bilimler' olmak üzere ikiye ayırır ve birincilerin öğrenilmesini zorunlu gösterir.¹⁶ Bu ay-

12 Krş. W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 57.

13 Krş. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 91 vd.

14 Krş. Farabi, *İlmîlerin Sayımı*, s. 46 vd.

15 A. Arslan, "Çevirenin Önsözü", *İlmîlerin Sayımı*, içinde, s. 21 vd.

16 Gazali, *İhyâ'ü Ulumî'd-Dîn*, çev. A. Serdaroğlu, İstanbul 1975, C. I, s. 49.

nının insanların zihin dünyasında bir parçalanma yarattığı, dini bilimlerin gelişmesini teşvik etmesine karşın dünyevi bilimlerin alanında bir kısırlaşma doğurduğu iddiaları günümüze değin devam etmiştir. Gazali, *el-Mustesfâ* adlı eserinde üçlü bir ayrım yapar. Burada o, sırf *akli*, sırf *nakli* ile *hem akli hem de nakli* bilimler diye üç kategori sayar. Buna göre bilimlerin en üstün sınıfını oluşturan bu üçüncü gruba kelim, fıkıh ve fıkıh usulü bilimlerini dâhil eder. Burada önemli olan, Gazali'nin akıl ile nakil arasında bir senteze varma arzusudur. Keza onun hemen bütün sınıflandırmalarında Aristoteles'ten beri süregelen felsefi gelenek ile İslami geleneği bağdaştırma çabası içerisinde olduğu görülür. Son olarak Gazali'nin, özellikle tasavvufi görüşlerini ortaya koyduğu *İhyâ*'sında, tasavvufu dinî bilimler içerisinde öte dünyaya yönelik biricik bilim olarak kabul ettiğini, buna karşın kelim ve fıkıh disiplinlerini dünyevi bilimler içerisinde saydığını belirtmemiz gerekir.

İbn Rüşd, 'çifte hakikat' kuramına paralel olarak dinî bilimlerle felsefi bilimler arasında belirgin bir ayrım yapar. Amaç, iki bilgi alanının birbirine karıştırılmamasıdır. Bu bağlamda o teorik (nazari) ve pratik (ameli) bilimler ayrımı yapar ve bunlara kanun ve denetleyici bir disiplin olarak gördüğü 'yöntem bilgisi'ni dahil eder.¹⁷

Bir yandan tarihçi, siyasetçi ve toplum bilimci; öte yandan din bilgini, kadı, kelimci ve hatta sufi olan İbn Haldun, bilimlerin sınıflamasında ilk bakışta *felsefi-hikemi* ve *vazi-nakli* bilimlerin şeklindeki geleneksel ikili ayrıma öncelik verir.¹⁸

Bunlardan *ilki*, insanların düşünme kabiliyetine dayalı olan ve herkesin doğal bir şekilde sahip olduğu bilimlerdir. 'İnsan, fikrin tabiatı ile bunlara vakıf olabilir, beşeri idrak vasıtaları ile bunların mevzularına, meselelerine, burhanlarının şekillerine ve talim usullerine (bizzat) yol bulabilir. Bunun neticesinde, fikir sahibi bir insan olması itibarıyla nazari ve

17 Murteza Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İbn Haldun Özel Sayısı, Sayı 15, 2006, s. 16.

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 781 vd.

tetkiki, bu hususlarda (sıhhatli ve isabetli bir şekilde) onu doğruyu yanlıştan ayırma noktasına ulaşabilir.¹⁹ Akli bilimler, dört ana grupta toplanır: Mantık, matematik (aritmetik, geometri, müzik, astronomi), tabiat bilimleri (tıp, ziraat vb.), metafizik (ilahiyat). İbn Haldun, tarih veya kendi kurduğu umran bilimini, muhtemelen yaşadığı toplumda felsefi ve akli bilimlere karşı olumsuz tavırdan ötürü, doğrudan akli bilimler sınıflamasına tabi tutmaz.²⁰

İkincisi, din sahibinin vazettiği ve insanların birbirlerine aktarmasıyla kazanılan bilimlerdir. Yani *ilâhî* tarz bilimlerde insanın rolü *fer'i* (zamana ve şartlara bağlı olan) *asla* (vahye, sünnete dayalı olan, genel ilkeler) *katma* demek olan ve *kıyasla* sınırlı olan yöntemdir. Kıyas da nihai olarak nakilden türediği için nakle indirgenebilir. Bu bilimlerin hepsi bir şeriat sahibinin getirmiş olduğu vahiy ve haberlere dayanır.²¹ O, bu bilimler kategorisinde Kur'an bilimleri (tefsir ve kıraat), hadis bilimleri, fıkıh, fıkıh usulü, kelam ve tasavvufu sayar. Tekrar vurgulamakta fayda var, İbn Haldun dinî bilimlerde (kendisinin pek de değer vermediği) kıyasın ayırt edici rolünü kabul eder. Ancak kıyas, yeni bir hüküm ortaya koymadığı için burada sözü geçen kıyas akli değil, naklîdir. Buradan hareketle o, doğal veya zorunlu bilimlerde esaslı bir yöntem farklılaşmasına varır.²² İbn Haldun'a göre kelam dinî-vazî bir bilimdir ve esas görevi ilkeleri temellendirmektir, asla metafizik yapmak değildir. Kelam ve tasavvuf, naklî veya dinî bilimler olarak kıyas yöntemine bağlıdırlar, bu yüzden onların metafizikleştirilmesi büyük hata olur. Çoğu zaman kelam ile felsefenin konularının iç içe girdiğinden yakınan İbn Haldun, kelama artık ihtiyaç olmadığı kanaatinde.²³

19 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 782.

20 İbn Haldun'un umran ve tarih bilimlerini ne akli ne de şerî bilimler sınıflamasına tabi tutulmaması hakkında geniş bir değerlendirme için bk. A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Y., Ankara 2002, s. 345 vd.

21 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 782.

22 M. Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 19.

23 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 832.

İnsan, topluluk hayatı içinde iş birliği ve dayanışma aracılığıyla sosyal yaşamı planlama ve yönlendirmek zorundadır. Bu amaca yönelik olarak bize yol gösterecek olan bilimler akli-felsefi bilimlerdir. Dinî bilimlerin esas işlevi, insanı ölümden sonraki bir hayata ve hakiki mutluluğa hazırlamaktır.²⁴ Akli bilimler ile nakli bilimler arasındaki önemli farklardan biri, akli bilimlerin toplumdan topluma veya zamana göre değişiyor olmamaları, buna karşın nakli bilimlerin her şeriat sahibine göre yani cemaatten cemaate veya toplumdan topluma değişiyor olmalarıdır. Eğer nakli bilimlerdeki yerellik vurgusu, onların içerikleri için de geçerliyse bu konuda İbn Haldun Farabi ile bütünüyle uyuyor demektir. Üçüncü bölümde de belirttiğimiz gibi Farabi, dinlerin dilinin belli bir zaman ve siyasi kültürel ortamda yaşayan bir topluluğa özgü olduğunu, buna karşın felsefenin dili veya doğrularının her zaman ve herkes için geçerli olduğunu söylüyordu. Ancak İbn Haldun böyle bir neticeyi imkânsız kılacak bir adım atar ve en son gelen nakli bilimlerin kendisinden önce gelenleri tümüyle geçersiz kıldığını, bunun aksinin düşünülmeceğini söyler.²⁵

Şimdi bu sınıflandırmaya göre *umran bilimi*, -her ne kadar İbn Haldun açık bir şekilde belirtmese de- akli bilimler arasında yer alır ve düşünürümüz onu toplumu gerçekte olduğu gibi inceleyen hakiki felsefi bir bilim olarak ortaya koyar.²⁶ Şimdi bir bilimin gerçekte *felsefi-akli* bir bilim olması ne anlama gelmektedir? İbn Haldun'un öncüleri olan Farabi;

24 İbn Haldun *Mukaddime*, C. I, s. 420.

25 İbn Haldun *Mukaddime*, C. II, s. 783.

26 İbn Haldun burada "unıran" bilimini doğrudan felsefi-akli bilimlerden saymasa da onun "doğal ve zorunlu", mutlaka "delile istinat ettirilmesi" gereken bir bilim olduğunu sürekli zikretmekte, ayrıca filozofların anladığı şekilde değil de kendi anlamlandığı haliyle "gerçek" bir felsefi bir bilim olduğunu dolaylı olarak vurgulamaktadır. Bunun en önemli göstergesi tarih bilimiyle ilgili yaptığı şu tanımdır (ki bu tespitler yöntemsel bazda umran bilimi için de geçerlidir): Tarih, "düşünmek, hakikati araştırma ve olan şeylerin (vekayii) sebeplerini bulup ortaya koymaktır" bu yüzden o "hikmet grubunu [felsefe] teşkil eden ilimlerden sayılmaya laik ve müstahaktır." (İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 158 vd.)

İbn Sina ile İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *II. Analitiklerinden* hareketle bir bilimin sahip olması gereken özellikleri belirlediklerini, bunu da *burhan ılmı* içerisinde gösterdiklerini görüyoruz ki bu belirleme, Gazali için de geçerlidir. İbn Haldun, umran bilimini tamamen burhan biliminin (kesin kıyas) ilkelerine uygun olarak tesis eder. Buna göre her bilimin bir konusu vardır ve bilim konusunu kanıtlamak durumunda değildir; çünkü bilimin konusu *verili/var* kabul edilerek ona bağlı olan arazlar incelenir.²⁷ Her bilim birtakım ilkelerden hareket eder ve bu ilkeler ya kendiliğinden açık seçiktir ya da bilimler hiyerarşisinde daha üstte yer alan bir bilimin ilkelerine bağlı olarak bir alt disiplinin ilkeleri ele alınıp temellendirilir; aynen Farabi'nin dini siyasete, siyaseti de felsefenin ilkelerine bağlı olarak gerekçelendirmeye kalktığı gibi. Bütün kanıtlamalarda bu ilk öncüllere dayanılır. Böylece bir bilimin burhanı veya akli olması, kullandığı kanıtların kesin olduğunu gösterir. Kesin bilgi önce konunun özünü ortaya koyar sonra da bu öze tabi olan illetleri belirtmeye yönelir. Buna göre kesin bir bilimde ortaya konulan bir bilgi, konunun esas sebep ve illetlerini ortaya koymadır.²⁸ Önemle belirtmemiz gereken bir özellik, İbn Haldun'un geleneksel yaklaşımın dışında bilimsel yargı veya önermelerin zorunluluk veya imkânlarını salt mantıksal bazda değil; *içerütsel* olarak yorumlamasıdır. Bu şekilde o, salt metafizikçilerin *ikinci makuller* dediği ve içerikten yoksun, daha doğrusu tecrübe alanını aşan varlık alanına dair her tür belirlenimi tümüyle bilim dışı sayar. Bir başka ifadeyle, metafizik alan, akli bilimlerin veya kesin kanıtlamanın konusu olamaz.

Müşahhas harici maddelerden makûlatın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrak dairemize giren hususlar itibarıyla bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrak edemiyoruz ki onlardan diğer birtakım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrak edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. (...) bu hedefe felsefe ve akıl yolundan erişilememektedir.²⁹

27 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 204.

28 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 207; C. II, s. 870 vd.

29 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 953.

İbn Haldun metafizik olayları, *cisimlerin cisimsel olmayan ilkeleri vardır* şeklinde Aristoteles'ten bu yana devam eden ilkeye göre açıklar. Yani o da filozoflar gibi toplumda meydana gelen dinî ve metafizik olayları, insanın ruhsal boyutuna bağlı anlama ve açıklama taraftarıdır. O, duyusal dünya ile düşünsel dünya arasındaki irtibatı yine geleneksel tarzda algılar. Bu sefer faal akıl ve düşünsel dünyanın yerine Cebrail'i koyar. Yani burada o, Farabi ve takipçilerinden farklı düşünmez fakat bu noktadan sonra onlardan bütünüyle ayrılır. Vahiy ve peygamberlik kurumuna salt rasyonel bir açıklama getirmeye çalışan filozoflarla çelişir ve buradan metafiziğin bir *bilim* olarak mümkün olmadığını sonucuna varır.

Felsefî bilimlerin dayanağı olan insan düşüncesi veya aklının bir sınırı olduğu noktasında ısrarlıdır İbn Haldun.³⁰ O, insanın metafiziksel bir nedensellik ilişkisini kavramasının mümkün olmadığını düşünür. Her ne kadar kıyas, olgusal alanda övgüye değer olsa da metafizik alanda işe yaramaz. Bu nedenle insan, ilahî varlık, akıllar ve evrenin başlangıç ve sonu ile öte dünya meselelerinde kesin kıyasa dayalı bilgilere değil ancak *zanlara* erişebilir.

İbn Haldun'a göre başlangıçta bütün insani ruhlar (nefisler) aynı türden olmasına karşın, insani hassalar farklı türdendir ve doğuştan kazanılmıştır. *Cibilliyet* ve *fıtrat* olarak adlandırdığı bu özellikler, her insanda aynı olmadığından bunlara yalnızca peygamber konumundaki insanlar sahip olabilir.³¹ Bu yetileriyle onlar mucizeler gösterme, meleklerle ilişkiye geçme ve vahiy alma imkânına kavuşurlar. Nefise ait idrak alanı, düşünce ve nazarla değil, duyusallıktan sıyrılmayla mümkün olur. Metafizik idrak konusunda seçkin ve olumsuz bir yaklaşıma sahip olan İbn Haldun, insanların bütün nedenleriyle birlikte topyekûn varlığı hiçbir zaman tam olarak kavrama imkânına sahip olmadığını savunur.

30 Krş. M. Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 21.

31 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 289; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 773.

5.2. İlm-i Umran, Toplumsal Yaşam ve Siyaset

Yeni bir bilim kurma şerefi çok az ölümlüye nasip olmuştur. Keza bilimlerde yöntem sorunu da en az bilimler kadar önemlidir. Bağımsız bir bilimin varlığı, kendine özgü bir varlık alanı ve bu alanı oluşturan olguları incelemekte kullanılacak yöntemle mümkündür. İşte İbn Haldun'un hem yeni bir bilim kurması hem de çoğu bilimlerin yöntemsel tercihlerini köklü değişikliğe uğratacak bir yöntem keşfine gitmesi, onu dünya bilim tarihinde eşsiz bir konuma yerleştirmiştir.

İbn Haldun işe ilkin kendi kurduğu bu bilimin varlık alanını tespitle başlar. Elbette bunun için bu bilimin öteki bilimler arasındaki yerini ve bilimler sınıflandırmasına bağlı olarak yöntemsel dayanaklarını ortaya koymak, tarihin hakikatini anlamak için de *insan topluluğunu* tanımak, onun doğası ve değişim şartlarını ortaya koymak gerekir. İnsani topluluğun belli başlı konuları ise şunlardır:

Âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldır.³²

Buradan İbn Haldun *Mukaddime*'yi yazmaktaki amacının, 'mülk, kesb, ilimler ve sanatlar bakımından umranın ahvalinden olmak üzere beşeri içtimaya ve insan cemiyetlerine arız olan hususları delile dayalı bir şekilde' ortaya koymak olduğunu söyler.³³

İbn Haldun'un kurmuş olduğu *umran* adlı bilimin konusu, 'beşeri umran ve insani içtima' yani toplumsal varlık alanıdır.³⁴ İlmin varlığı, onun ilgili olduğu alanın varlığına bağlı olduğundan toplumsal varlık alanını oluşturan zorunlu olgular, insanda mutlaka bulunan 'korunma, müdafaa ve saldırı'

32 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 199.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 207.

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 204.

özellikleridir. Bu özellikler bütün insanlar için kaçınılmazdır. İlmin konusu, yukarıda da belirttiğimiz gibi onun yöntemini de tayin etmektedir. Umran biliminin konuları (zorunlu toplumsal varlık alanına ait olduklarından) sırf ezberleme ve salt anlama ve yorumlama tekniklerine değil; gözlem ve araştırmaya, betimleyici tecrübi bir yönetime dayanmak zorundadır. Böylece *ilm-i umran* ilkin akli bilimler arasında yerleştirilmekte sonra da onun öteki akli bilimlerden farkı ortaya konulmaktadır. Bu, bilimi *insanın toplu halde yaşamak zorunluluğundan* kaynaklanan; ev idaresi, ahlak, siyaset ve hitabet sanatı gibi öteki akli bilimlerden ayırt eder. *Ahlak* bireysel temelli olduğundan, *hitabet* halkı belli hedeflere sevk etme amacıyla motive etmeyi amaçlayan yararlı sözlerden oluşması yönüyle, *ev idaresi* ve *felsefi siyaset* de 'ahlak ve hikmet gereğince insan türünün muhafaza ve bekasını sağlayacak bir düzene halkı sevk etmek'³⁵ amacına yönelik olduğundan umran biliminden ayrılırlar. Bu disiplinler öncelikle *olması istenileni* ortaya koymaya çalışırlar yani normatif bir yapıya sahiptirler.

Düşünürümüzün siyaset anlayışı, onun *umran* veya *medeniyet* belirlemesiyle yakından ilgilidir. Burada onu farklı kılan ve kendinden öncekilerin sosyal olaylarda göremediğini fark etmesini sağlayan, kendine özgü bakış açısıdır. Elbette siyasi olayları incelemesinde kendi yaşam tarzı ve tabii olduğu Sünni İslam'ın *ümnet* ve hilafet anlayışının etkisi vardır. Ancak Rosenthal'ın da haklı olarak belirttiği gibi onu ağırlıklı olarak birey ve toplumun inancı değil; insan grubu, toplumsal yapının doğal dinamikleri ilgilendirir.³⁶

Toplumsal yaşamı bütün bilimlerin ve bilgilerin kaynağı olarak değerlendiren İbn Haldun, bilimlerin seviye ve niteliğinin topluluğun yapısına ve gelişmişlik seviyesine paralel olarak değiştiğini söyler. Söz gelimi akli bilimlerde Arap olmayan Müslümanlar ile Hristiyanlar daha ileri konumdadır, bunun da nedeni Arapların yerleşik yaşama tam olarak geçmemeleri

35 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 204.

36 E. Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 127.

ve daha çok edebi dinî bilimlerle uğraşmalarıdır. Ancak 'insan için tabii olan akli ilimler' dünya imar edilmeye başladığından beri insanlar arasında mevcuttur.³⁷ İbn Haldun'a göre bazen yöneticiler bazen de dinî inançlar akli bilimlerin gelişmesine engel teşkil edebilir; din ve şeriatça öğrenilmesi haram sayılan bilimlerin bulunduğu inkâr edilemez.³⁸ Determinist bir anlayışa sahip olan düşünürümüz, medeni ve siyasi yapının, üretim tarzları ve gelir seviyesinin, iklim koşulları ile dinî inançların, bilgi ve bilim dallarının gelişip yayılmasında etkili olduğunu söyler. Yerleşmiş, köklü ve uzun süreli uygarlıklar bilim, sanat ve felsefenin kurulup gelişmesine imkân tanır. Yine o, bilginin oluşumunda doğuştan getirilen yeteneklerin yanında çevre şartları ve öğrenmenin de katkısını hesaba katar. Bilimlerin oluşmasında toplumsal yaşamın kaçınılmaz olduğunu belirten İbn Haldun, aynı şekilde bazı bilim ve sanatların da insan karakteri ve toplumsal yaşam üzerinde değişikliklere yol açtığını söyler. Örneğin, küçük yaşlardan itibaren 'ilim, hünere, sanat ve din ilimleri öğrenen ve onların terbiyesinde yetişen kimseler' cesaret ve atılganlıklarını yitirirler.³⁹ Siyasi alanda mesleki bilgi ve tecrübenin önemini dile getiren İbn Haldun, farklı branşlarda çok başarılı olsalar da toplumsal pratik yaşamda tecrübe sahibi olmayanların siyasi alandan uzak tutulmaları gerektiğini savunur. Bu yüzden ona göre *ulema* (din bilginleri) fazlaca kuramsal ve spekülatif çalıştığından siyasi işlerde başarılı olamaz.

Umran bilimi, tarihi olayları bu zamana kadar olduğu gibi yalnızca (çoğu kez abartılı ve taraflı bir şekilde) nakletmekle yetinmeyip aynı zamanda nasıl ortaya çıktıklarını sebep-neticе bağlantısı içerisinde ortaya koymaya çalışır. Yine bilim tarihinde ilk defa bir disiplin, tarihi ve sosyal olayları değerlendiren araştırmacıları muhtemel hatalardan koruyacak ölçütleri sunmaya ve bilimsel araştırmalarda yanlışla vardırıran nedenleri belirtmeye çalışarak bilgi felsefesi ve sosyolojisinin Locke'dan çok önce temellerini atar. Doğru bilgiye erişmeyi

37 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 870.

38 İbn Haldun, *Mukaddime* C. I, s. 204; C. II, s. 872.

39 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 563.

engelleyen doğal, bireysel ve toplumsal faktörler vardır. Doğa ve toplumun bağlı bulunduğu kanunlara aldırmandan efsane ve dogmalara inanma, gözlem ve tecrübeleri dikkate almama, duygu ve çıkarlara bağlılık araştırmacıları hataya sürükler. İbn Haldun'u izleyerek yanlışla sürükleyen nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Görüşlere ve mezheplere olan (aşırı derecedeki) taraftarlık.
2. Haberi nakledenlere güvenmek ve onları mevsuk [doğru] kabul etmek.
3. (Haberlerin naklediliş) maksatları hakkındaki, gaflet ve dikkatsizlik.
4. Hallerin vakalara (...) nasıl tatbik edileceğini ve durumu olaya uygulamayı bilmemek.
5. Ekseriya halkın, yüksek makam ve rütbe sahiplerine onları meth u sena ederek, kendilerine ahvali güzel göstererek, bu suretle şan ve şöhretlerini yayarak, yaklaşmak ve yaranmak istemeleri.
6. Umrandaki ahvalin tabiatını bilmemek.⁴⁰

İbn Haldun, tarihi haberlerin doğru olarak kabul edilmesinin ön şartı olarak onların 'imkansız olmamasını' gösterir.⁴¹ O, *imkansızlıktan* ilkin bir haberin mantıksal olarak çelişkisiz bir şekilde kabul edilemeyeişini, *ikinci* olarak da onun sosyal ve kültürel şartlara yani umranın tabiatına uygun olmayışını anlar. Bu noktada, bugün için dahi geçerli olan bir başka ayırım sunar. Düşünürümüz birtakım ifadelerin normatif (inşai) olduklarını, özellikle dinî, ahlaki sahada geçerli olan bu tarz yargıların doğruluk veya yanlışlığın konusu olamayacağını, oysa tarihî yargıların daha doğrusu kendisinin kurmuş olduğu umran biliminin yargılarının normatif değil; bildiri kipinden (olgusal) yargılar olduğunu ve ancak bunların doğru ve yanlışlığının tespit edilebileceğini söyler.⁴²

Burada bilimsel yöntem açısından önemli olan, yanlışla vardırıan nedenlerin araştırılarak doğru bilgiye varmanın

40 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 199 vd.

41 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 202.

42 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 203 vd.

önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Kısaca İbn Haldun çoğu çağdaş düşünürü aşan tarzda sosyal ve tarihi olayları açıklarken, uzviyetçi (örgenci) anlayıştan coğrafi koşulların umran üzerindeki etkisine, ekonomik olayları öncelemesinden siyasi olayların doğal nedenlerini vurgulamaya değin çok yönlü ve bütüncü bir anlayışı sergilemiştir. Gerek araştırdığı konuların gerekse kullandığı yöntemlerin orijinalliğiyle hakikaten o, 'selefi olmadığı gibi halefi de olmayan'⁴³ bir bilim insanıdır.

5.3. Üç Tarzı Siyaset: Akli, Şeri ve Medeni Siyaset

İnsan doğal olarak (ekonomik ve korunmaya yönelik ihtiyaçları başta olmak üzere) başkalarıyla birlikte yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Ama aynı insan, hayvani doğası gereği kendi başına bırakıldığında başkalarının malına, mülküne hatta canına zarar verebilir. Bunu engellemek ve insanların topluluk halinde bir arada adalet içinde yaşaması için 'kanun'a, dolayısıyla bir 'kanun koyucuya' ihtiyaç duyulur.⁴⁴ Ancak kanun koyucu veya toplumdaki hâkim güç nihayet bir insandır; dolayısıyla o da insani doğası gereği, egemenliği altında olanlara karşı haksızlık yapabilir. Bu sebeple yönetenlerin de uymak zorunda oldukları birtakım siyasi kanun ve uygulamaların olması gerekir.

İbn Haldun *ilmi umran*'ında sınırlarını çizmeye çalıştığı *reel siyaset* ile *felsefi siyaset* arasında esaslı bir ayrım yapıp felsefi siyaseti gereksiz kabul edip bir kenara koyduktan sonra, reel siyaset tarzlarını kendi arasında *akli siyaset* ve *dini siyaset* olmak üzere ikili bir sınıflandırmaya tabi tutar.

Şimdi eğer mülk veya devletin kanunları bizzat akıl ve tecrübe sahibi insanlar tarafından konulursa buna *akli* (veya *rasyone*) siyaset denir.⁴⁵ Akli siyaset de kendi içerisinde iki alt gruba ayrılır. Eğer yöneticiler halkın çıkarlarını ön plana alır, halkı gözetken bir siyaset izlerlerse (İslam öncesi eski Sasanî İmparatorluğu'nda olduğu gibi) buna halkın menfaatini

43 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 248.

44 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 215.

45 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 420.

gözeten *akli siyaset* denilir. Yok eğer yöneticiler kendi çıkarlarını öncelerlerse o zaman bu, İbn Haldun'un yaşadığı dönemde hem İslam dünyasında hem de öteki toplumlar da ağırlıklı olarak uygulanan yönetim tarzı, yani yöneticilerin menfaatini önceleyen *akli siyaset* olur. Akli siyasetin en önemli özelliği, insanların yalnızca bu hayattaki istek ve çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelik dünyevi, laik bir siyaset tarzı olmasıdır. Eğer siyaseti yönlendiren kanunlar vahyi temele dayalı ve bir peygamber aracılığıyla oluşturulmuş ise buna da *dinî siyaset* denir.⁴⁶ Dinî siyaset, özü itibarıyla insanların hem bu dünyada hem de öte dünyada kurtuluşa yani hakiki mutluluğa erişmelerini amaç edinir.

İbn Haldun, *Siyasetnameler* adı altında toplayabileceğimiz, retorik tarzda kaleme alınmış, doğu siyasi bilgeliğinin ürünü eserlerden de söz ederek bunların kendi siyaset anlayışından farkını ortaya koymaya çalışır. Hükümdar ve yöneticilere yönetim işlerine dair öğütlerden oluşan bu tarz çalışmalar, İbn Haldun açısından 'bir delile istinat etmeyen', normatif yargılardan oluşan, 'umran bilimi' ile asla aynı kefeye konulamayacak değerlendirmelerden oluşur.⁴⁷

Akli ve dinî siyaset arasındaki en önemli fark, dinî siyasetle yönetilen toplumlar da kanunların halk tarafından *içselleştirilebilme* özelliğidir. Akli siyasetin hâkim olduğu toplumlar da kanunlar insanlara dıştan bir zorlama ile etki ederler.⁴⁸ Oysa vahyin belirleyici olduğu dinî siyasette insanlar kendi içindeki (manevî ve vicdanî) müeyyideye tabi olurlar yani kendi kendilerinin hâkimidirler.⁴⁹ İbn Haldun gerçek anlamda böyle bir rejimin İslam dünyasında yalnızca Hz. Muhammed ve Dört Halife döneminde uygulanabildiğini söylüyor. Bu değerlendirme kendisinden dört beş asır sonra dinî devlet modelinin en ideal şekline örnek olarak, J. J. Rousseau tarafından da dile getirilecektir.

46 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 420.

47 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 207.

48 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 332.

49 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 332.

İbn Haldun'un felsefecilerin kuramsal ve hayali bir tasavvuru olarak dışladığı *felsefî siyaset* hakkındaki görüşlerine biraz daha yakından bakalım. O, ilkin felsefî siyasetin kendi siyaset anlayışından farkını ortaya koymaya çalışır. Ona göre filozoflar egemen bir yöneticisi olmayan ideal bir toplum (el-medine el-fadıla) tasavvur ederler. Bununla toplum üyelerinin bizzat toplumun menfaati için koydukları ve kendilerinin de uymak zorunda oldukları kanunları hesaba katmazlar. Acaba felsefî siyaset taraftarları derken kastettiği Farabi ve İbn Sina hakikaten ideal devletlerinde yöneticisiz bir toplum mu öngörüyorlardı? Doğrusu, Farabici ideal siyaset geleneğinin böyle bir görüşe sahip olması düşünülemez, çünkü bu onların öncelikle yöneticiyi her erdemli toplum için zorunlu görmeleri ve elitist bir anlayışa sahip olmalarından dolayı mümkün değildir. Yönetici zorunludur, keza erdemli bir yönetici olmaksızın insanların yaratılış amaçları olan mutluluğa erişecek yolları bilmeleri ve uygulamaları mümkün değildir. Farz edelim ki herkesin bilmesi gereken her şeyi bildiği bir bilge insanlar topluluğu tasavvur edilmiş olsun. Bu toplumda herkes erdem kurallarına göre hareket edeceğinden, başlarında onlara hakikatleri bildiren ve onları erdem kanunlarına göre yönetmesi gereken filozof veya peygamber olan bir insana ihtiyaç duymazlar; kaldı ki böyle bir topluluğun hakiki başkanı mutlak bilge ve hüküm sahibi Tanrı'dır. Oysa böyle bir tasavvur da Platon'dan beri avam-havas ayrımını kabul eden ve herkesin -hem doğuştan getirdikleri hem de sonradan öğrendikleri noktasında- eşitsizliğine inanan siyaset filozofları için mümkün değildir. Yine Farabi'nin dine yüklediği işleve bakarsak, yöneticisiz bir toplumun ne kadar imkânsız olduğu anlaşılır. Halkın çoğunluğu sıradan bir anlayışa sahip avam olduğuna göre bunlara hakikat anlatacak ve bu şekilde de onları yaratılış amaçları olan mutluluğa erdirtirecek bir lidere, ilk yöneticiye ihtiyaç duyarlar. Bunun filozof veya peygamber olması önemli değildir ama bir yönetici veya liderin varlığı zorunludur. Dolayısıyla Farabi ve 'İbn Sina bir lider veya bir kurucu peygamberin olması zorunludur.' derken, peygamberin *liderliği* yönüyle zorunluluğunu dile getiriyorlar.

Halkın genelini mutluluğa erdştirici bilgileri somutlaştıarak onlara anlatacak, onları adaletle sevk ve idare edecek bir yöneticinin zorunluluğı vardır. Bu konumda olan kurucu peygamberse o zorunludur, gerçek filozofsa o zorunludur; yok eğer kurucu peygamber veya gerçek filozofun yerine *yasalara göre hareket eden* bir yönetici lider veya liderler konseyi varsa onlar zorunludur.

Felsefi siyaset yapanlar, zamanla bir toplumu oluşturan insanların bütününün peygamber veya filozof seviyesine erişebileceğı bir durumdan asla söz etmiyorlar. İbn Haldun'un yermiş olduğı medeni veya felsefi siyasetin özelliklerine dair fazla bir şey söylemediğini görüyoruz. Bunun nedeni muhtemelen onun medeni siyaseti ideal bir durum olarak kabul etmesinden yani yaşanan reel siyasetten uzak ve dolayısıyla siyasi olguları açıklamakta yetersiz görmesinden ötürüdür.⁵⁰ Buna karşın umran bilimi asla teorik bir bilim olmayıp toplumun doğal yapısını ve siyasi olayları olduğı gibi ele alıp inceleyen bir disiplindir. Oysa felsefi siyaset, öncelikli olarak ahlak ve hikmet biliminin amaçlarına hizmet eder; olması arzu edileni tespit etmeye çalışır. Aslında İbn Haldun'un itirazlarını, 'Eğer siyasi hayatı anlamak ve yönlendirmek istiyorsak bu ancak umran biliminin gereklerine göre mümkündür.' şeklinde anlayabiliriz.

İbn Haldun'un asıl itirazı filozofların, 'peygamberliğin bir toplumsal düzen için zorunluluğunun akli nedenlerle kanıtlanabileceğı' şeklindeki görüşlerine yöneliktir.⁵¹ İbn Haldun, filozofların toplumsal hayatın doğallık ve zorunluluğundan hareketle bir kanun koyucunun varlığını da zorunlu görme konusundaki akıl yürütmelerini bu noktadan ileri taşıyarak yanlış bir analogide bulunduklarını, *peygamberi* de kanun koyucu egemen bir güç ve onun getirdiğı vahyi ilkeleri kanun sayma hatasına düştüklerini, üstelik bu yargıyı kesin, burhani bir bilgi olarak ileri sürdüklerini söyleyerek eleştirmektedir. Bu yanlış yargılarına ne tarihî olaylardan ne de toplumsal

50 Krş. A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 415.

51 Krş. A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 418 vd.

yaşamın doğasından hareketle varılamayacağını ekliyor İbn Haldun, çünkü ona göre egemen gücün (vazı' hakim) aynı zamanda bir peygamber olması gerektiğine dair zorunlu bir kanıt yoktur. Bu iddiaların birkaç yönden sorun olduğu aşikârdır. Önce İbn Haldun kendi iddiasıyla çelişmektedir. Çünkü o filozofların (Farabi ve İbn Sina geleneği) ideal toplumlarının belli bir aşamasında bir yöneticiye ihtiyaç duymadıkları iddiasında bulunuyordu. Bu değerlendirmesi üzerinde fazlaca durmaya gerek duymadan asıl itiraz noktasına, filozofların bir yöneticiyi zorunlu görmesi ve bu yöneticinin de peygamber olması gerektiği iddialarını reddetmesine değinmek istiyoruz. Filozofların bir yöneticiyi zorunlu görmeleri iddiası doğrudur, ancak bu yöneticinin mutlaka peygamber olması gerektiği yönündeki İbn Haldun'un tespiti anlaşılır gibi değildir. Biz bu çalışmanın ilk bölümünde İbn Haldun'un filozoflar dediği anlayışın İslam âlemindeki ilk ve en güçlü temsilcisi Farabi'nin siyaset anlayışını ele almıştık. Farabi, siyaseti insanların yaratılış amacı olan *mutluluğa* erişmenin aracı olarak görüyordu. Ona göre siyasetin konusu, *insanların kendileri ile mükemmelliğe erişecekleri veya yardımcıları ile onu elde edecekleri şeylerin araştırılmasıdır*, kısaca *siyasi iyidir*. Ona göre insanların çoğu, onları hakiki mutluluğa vardıracak bilgiye sahip değildirler. Bu yüzden çoğu kendilerini mutlu edeceklerini sandıkları sahte mutluluğun, itibarın, iktidarın, para ve maddi zevklerin peşinden koşmakta; kendilerine bu sahte mutlulukları sunan erdemsiz toplumların erdemsiz önderlerini takip etmektedirler. Oysa ideal toplumun ideal reisi, hakiki mutluluğun temel koşulu olan *bilgiyi* toplumun bütününe en uygun yöntemleri kullanarak ve herkesin anlayabileceği tarzda sunan kişidir. Bu kişi, Farabi'nin tabiriyle 'er-reisü'l-evvel (ilk reis)' veya hakiki filozof veya peygamberdir. Bunların her ikisi de kendilerini topyekûn hakikate vardıracak yetkinliğe; faal akılla temasları, yani aldıkları vahiy (gerek entelektüel gerekse dinî) yoluyla erişirler. Bu şekilde onlar mutluluğa vardıran teorik ve pratik hakikate, düşünsel ve duyuşal dünyanın, semavi ve dünyevi düzenin her iki dünyada mutluluğu kazandıracak erdemli davranışların bilgisine ve daha önemli-

si bunları sıradan halka aktarma güç ve becerisine sahiptirler. Ancak ne Farabi ne de onun yolundan giden rasyonalist filozoflar, bu reisin mutlaka peygamber olacağına dair bir tespitte bulunurlar. Aksine peygamberi reisliğin, tarihi koşullar dikkate alındığında özel bir durum olduğunu da göz önünde bulundururlar. Belki İbn Haldun'un asıl söylemek istediği, vahyi yani doğrudan peygamberliği ilgilendiren meselelerde felsefi-burhani açıklamanın yersiz ve yetersiz olduğudur; ancak eğer peygamberin aynı zamanda fiili olarak bir topluma *siyasi* liderlik yapmak gibi bir etkinliği de vuku bulmuşsa sırf bu yönüyle onun liderliğinin *zorunlu* olduğunu dile getirmek neden yanlış olsun. Yok eğer İbn Haldun, peygamberlerin hiçbir şekilde siyasi bir liderlik işlevi yoktur ve olmamıştır, diyorsa o zaman mesele yoktur. Bu durumda İbn Haldun'un Hz. Muhammed ve Dört Halife döneminde icra edilen yönetim tarzını, en mükemmel uygulama, bu tarz bir *şeri siyaseti* en ideal yönetim tarzı olarak değerlendirmesine ne diyeceğiz? İbn Haldun'un bile bile bu tutarsızlığa düştüğünü söylemek zordur. O zaman İbn Haldun'un itirazlarını ya kendi bakış açısını vurgulamaya yönelik bir abartı ya da farklı amaçların dile getirilmesi olarak algılayacağız. Bakış açısından maksadımız, onun umran ve siyasi olaylara Platon ve Farabi geleneğinden gelen siyaset felsefecilerinden oldukça farklı olarak realist-tecrübeci tarzda, olanı anlama ve açıklamaya yönelik yaklaşımıdır. Oysa siyaset felsefecilerinin ideal devletlerinin arka planında topyekûn varlık anlayışları, ahlaki-metafizik görüşleri yatmaktadır. Bunların öncelikli amacı, siyasi olayların nasıl meydana geldiği, hangi düzenlilik ve kurallara göre çalıştığını ortaya koymak değildir. İbn Haldun bir sistem filozofu olmadığı gibi, siyaset felsefesi yapan bir düşünür de değildir. Onun siyasi görüşleri, siyaset kuramına ve daha ziyade siyaset biliminin yöntem ve tekniklerine daha uygundur. Benzer bir değerlendirmeyi Arslan şöyle yapar:

Farabi-İbn Sina siyaset geleneğinde egemenlik sistemlerinin kaynakları, ortaya çıkışları, gelişme ve ortadan kalkışları ve bunların benzerlerine ilişkin sorular, kendileri için değil; araştırılan ideal toplumla ilgili kanun koyma sanatının bir parçası olarak sorul-

maktadırlar. Oysa İbn Haldun bunlarla ilişkin soruları herhangi bir kanun koyma sanatına ilişkin, ona bağımlı olarak sormaz; tersine bu soruların bizzat kendileri onun için, bağımsız bir ilmin, umran ilminin konusunu teşkil ederler.⁵²

Şimdi, başka ne tür sebepler İbn Haldun'un peygamberin siyasi liderliğini rasyonel tarzda değerlendirmeye karşı çıkmasına yol açabilir? Neden İbn Haldun peygamberlere en küçük bir siyasi liderlik işlevi yüklememeye, siyasi-toplumsal olayları kendi doğal yapılarının dışında herhangi bir faktörle açıklamamaya meyilliyken ve buna uygun olarak peygamberlik meselelerini aklın sınırları dışına çıkarırken İslam dini ve Peygamber ile Dört Halife dönemi söz konusu olduğunda farklı bir yol izlemeye çalışıyor? Bizce bu noktada İbn Haldun'un geleneksel düşünceye bağlılığı veya kendi yaşam tarzından kaynaklanan kaygıları ön plana çıkmaktadır. Hayatının sonlarına değin kadılık gibi dinî ve toplumsal bir sorumluluk üstlenen İbn Haldun'un dinî meselelerde çok rahat hareket edebildiğini veya özgür değerlendirmelerde bulunabildiğini söylemek güç olsa gerektir. Her zaman iktidar mücadelesi içinde olan bir insan için bu tarz pratik kaygıları fazla da görmemek lazım. Belki burada bir parantez de ahlakla ilgili soruna açmak lazım. Eğer İbn Haldun, filozofların ahlaki bir ideal ortaya koyan siyaset anlayışına karşı çıkıyor ve dinî sahayı da tümüyle bilim-ötesi yani vahyin alanı olarak görüyorsa, ahlak alanını da tümüyle dine yahut vahyi bilgiye mi indiriyor? Maalesef bu soruya *hayır* diye cevap vermek mümkün görünmüyor. Kaldı ki İbn Haldun'un ahlak ve din konusuna yaklaşımı hep bu noktada kalmamıştır. Tarihi bir realite olarak İslam dini ve onun mülkleşme sürecini değerlendirmeye kalktığında sistemini dayadığı ilke ve yöntemler yetersiz kalmakta, özel bir durum olarak gördüğü İslam dinini suni bir zorlamayla sistemine bir yama olarak eklemektedir. Kaldı ki o sistemini ahlaki değerlendirmelerinin dışında tutma veya kuramında normatif alana girmeme noktasında da pek başarılı sayılmaz. Gerek bedevi umran seviyesinde in-

sanların sahip oldukları asli bir tavır, gerekse hazari umran seviyesinde çözülen bir değer alanı olarak ahlak hep siyasi alanın bir boyutunu oluşturmuştur.

5.4. Bedevilikten Medeniliğe: Siyasetin Dinamiği

Bedevi umran 'çölde yaşayan', 'göçebe' anlamlarına gelirken; *hadari umran* 'medeni', 'şehirli' sözcüklerinin karşılığı olarak kullanılır. Yaygın kullanımında bedevi, göçebeye; bedevi umran, kırsal yaşama; hadari, (hazari) şehirliye; hadari umran da şehir hayatına, yani 'yerleşik kültüre' karşılık gelir. Ancak İbn Haldun bu sözcükleri kendi kurduğu umran disiplini içerisinde 'umranın iki ana varoluş biçimi, insani toplumsal hayatın evriminin iki ana aşaması olarak' konumlandırmaktadır.⁵³ Burada bedevi sözcüğü daha çok ilk defa ortaya çıkan insani topluluk şekli, ilkel kavimlerdir. İbn Haldun bazen çölde yaşayan topluluk anlamında *Arap* sözcüğünü de bedevi ve bedavet kelimelerinin yerine kullanır. Bu iki farklı toplumsal yaşamın her biri kendi içerisinde birtakım alt sınıflara ayrılır. Bedevi umran ilk ve en ilkel aşamasında *deve yetiştiriciliği*, ikinci aşamada *hayvan yetiştiriciliği* veya *göçebelik*, son aşamada da *tarım ve zirai yaşamdır*. Bu aşama aynı zamanda yerleşik bir şehir hayatına geçişin de başlangıcını oluşturur.

Kırdaki hayat, şehir ve kasabalardan öncedir ve bunun kökü odur. Çünkü şehir ve kasabaların varlığı, refah ve rahatla ilgili olan adet ve ananelere dayanmakta, bu ise zaruri maişet maddeleriyle ilgili adet ve ananelerden sonra gelmektedir.⁵⁴

Şehirli olmak, bedevi için önemli bir şeydir. Bedevi topluluk, bu gayeye erişmek için her yolu dener. Bedevilerin 'bir araya gelip içtimai bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları, sadece hayatı koruyacak ve yaşamalarına yetecek miktarda idi.' Daha sonra 'belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu

53 A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 98

54 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 326.

durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık zaruri olandan daha fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar [...]. Hadari olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler.⁵⁵

Hadari umranda, yerleşik hayatın gelişmesi ve nüfusun artmasına paralel olarak ilkin iş bölümü zorunlu hale gelir. Egemenlik açısından benzer gelişmeler göze çarpar. Şehir umranının başlangıcında siyasi otorite tam olarak merkezileşmiş değilken zamanla mutlak monarşi bütün ağırlığıyla kendisini hissettirmeye başlar. Topluluk, bedevi umrandan hadari umrana doğru geliştikçe basit, ilkel, yalın, salt ahlaki bir yaşam tarzından; yerleşik, karmaşık, iş bölümüne dayalı ve otoriter bir yaşam tarzına geçiş görülür. Hayvan yetiştiriciliği ve ziraat, bedevi umranın; ihtiyaçtan fazla üretim, buna bağlı olarak artan ticari etkinlikler ve refahın artması, yerleşim birimlerinin gelişmesi, nüfus artışı, bilim ve sanat dallarının gelişmesi hadari umranın ayırt edici özellikleridir. Halkın refah seviyesi ve sanat dallarındaki gelişmeler, umranın büyüklüğüne bağlıdır.⁵⁶ Her iki umranın ayırt edici özelliklerine bakıldığında, belirleyici unsurun üretim tarzı yani ekonomik etkinlik olduğu görülür.

Zorunlu ihtiyaç maddeleriyle yetinen bedeviliğin aksine hadarilikte harcamalar artar, zevkler incelik ve lükse düşkünlük yaygınlaşır. Ancak lüks ve zevke düşkünlük hadarilerde ahlaki zaafiyetleri de beraberinde getirir.⁵⁷ Her ne kadar bedeviler maddi menfaatleriyle ilgili iseler de onların bu tutumları zorunlu ihtiyaçlarıyla sınırlıdır. Bu yüzden bedeviler daha yığıt, daha mert, daha yardımseverdir. Keza bedeviler, kendilerini savunma işini de bizzat kendileri yaparlar. 'Metanet huy-ları ve cesaret, seciyeleri haline gelmiştir.'⁵⁸ Oysa hadariler, nimet ve refaha dalmış bir şekilde, iyi korunan şehirlerinde bütün savunma işlerini yönetici ve askerlere bırakmışlardır.

55 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 324 vd.

56 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, s. 652.

57 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 327.

58 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 330.

Ancak kanun hakimiyeti ve hukuki düzen zamanla hadarilerin cesaret ve dayanıklılığını ortadan kaldırıp onları çekingen ve korkak yapar. İbn Haldun, zorla ve yaptırım gücüne dayalı olarak icra edildiklerinde şeri kanunların da benzer bir işleve sahip olduğunu söyler. Eğer şeri kanunlar gönüllü ve içselleştirilerek yapılırsa o zaman durum değişir.

Açıkça görülmektedir ki hükümet tarafından tatbik edilen, (ah-kâm-ı sultaniye), kanunlar ve talimi hükümler metaneti bozar. Çünkü bu kanunlardaki müeyyide haricidir, insanın tabiatına yabancıdır. Onun için insanın dayanma ve direnme güçlerini tahrip eder. Şeri kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozmaz; çünkü bundaki müeyyide zatidir.⁵⁹

Maalesef, İbn Haldun, İslam devleti ve dinî siyaseti dikkate alarak yaptığı bu ayrımın, kanunla yönetilen Roma İmparatorluğu gibi güçlü siyasi yapılarda yaşayan insanlarda görülen metanet ve dayanıklılıkla çelişmesi noktasında yorum yapmaktan kaçınır.

5.5. Asabiye ve Aşamaları

Batı dillerine *grup ruhu* ve *dayanışma duygusundan* , *milli duygu* ve *milliyetçiliğe* varıncaya kadar çok farklı şekillerde çevrilen *asabiye* kavramındaki çok anlamlılık, daha ziyade onun İbn Haldun tarafından *Mukaddime*'de farklı bağlam ve anlamlarda kullanılmasından kaynaklanır. Kavram ilkin *bedevi umran* aşamasında grubu oluşturan bireyleri dıştan gelecek tehlikelere karşı koruyucu ilke olarak kullanılır. O grup üyelerinin, birbirine karşı yakınlık duymalarının temelinde de uzak veya yakın bir kan bağı bulunur. Genelde aynı aileden veya aşiretten gelme, bedevi grupların birbirine bağlandıkları biyolojik kan bağı, zamanla grup üyelerinin birbirlerine ve grup reisine karşı yakınlık ve saygı duymalarını sağlayan böylece de dış tehlikelere karşı grubu birlikte savunma ve korumaya yönelten bir güç olur. İbn Haldun bu sözcüğü *umran* teriminde olduğu gibi manevi ve soyut bir şemaya taşıyarak 'özünde toplumsal bir olayı, yani toplumsallığı açık-

59 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I s. 332.

lamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirleme yönünde' çaba gösterir.⁶⁰

İlkin bedevi toplum aşamasında ortaya çıkan asabiye farklı toplumsal aşamalarda da içerik değiştirerek varlığını devam ettirir. Genel olarak ele alındığında o 'her türlü *toplumsal birim*'de, onların üyelerini birbirlerine yaklaştıran, bu üyelere biz bilinci veren, dolayısı ile toplumu mümkün kılan bir ilkedir.⁶¹ Her ne kadar *şehir* (hadari) *umranı*'na geçildikten sonra belli bir otorite, devlet oluşuyor ve bu siyasi otoritenin kendine has askeri ve sivil koruyucu kurumları inşa ediliyorsa da asabiye duygusu ilkin kurucu sülalede (kavim) ve sonra da askeri ve bürokratik zümre ile egemen gücü elinde bulunduran yani mülk sahibi ile devletin bu yeni zümreleri arasında etkin olmaya devam eder. Elbette asabiye'nin farklı toplumsal aşamalarındaki güç ve ağırlığı değişik olmaktadır. Ancak ilkel yahut bedevi toplulukları oluşturan ailelerde asabiye en güçlü görünümüne sahiptir.

Asabiye, biyolojik kan bağı üzerine bina edildiğinden her aile bir bakıma kendi asabiyesine sahiptir ve ne kadar aile varsa o kadar asabiye vardır. Yine o, aileden başlayarak, kabile, aşiret, devleti oluşturan boy veya sülale ile çeşitli siyasi kurumlarda varlığını sürdürür. Manevi bir boyuta yükseldiğinde de bazen dinî bir birlik duygusu (ümme't gibi) bazen de milli bir ideal olarak (milliyetçilik gibi) umumi birleştirici bağ işlevi görür. Burada ilk ciddi soru ortaya çıkmaktadır. Asabiye, her ailede var olan bir koruma ve birlik bilinci olduğuna göre, ne kadar aile veya grup varsa o kadar farklı asabiye'nin karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Bu sorun bizi asabiye'nin en önemli siyasi özelliği olan *egemenlik ve mülkün sağlayıcı ilkesi* olması durumuyla yüzleştirir. Bu ifadelerde İbn Haldun'un evrimci bir toplum (umran) anlayışının izleri bulunabilir. Her türlü toplumsallaşma ve siyasi oluşumun temelinde yatan asabiye, umranda aşama aşama kendini açılar. İlk ve en ilkel aşamasında asabiye, *deve hayvancılığı* ile geçinen

60 A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 111.

61 A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 111.

topluluklarda ortaya çıkar. Bu gruplar hem siyasi hem de ekonomik açıdan basit, yalın bir yaşam tarzına sahiptirler; hatta bunlar İbn Haldun'a göre, umrana (medeniliğe) karşı özellikler içerirler. İlkel toplumlarda asabiye egemenlik olarak henüz teşekkül etmiş değildir; daha ziyade grubun kendisini tehlikelerden uzak tutan bir etkinliği, savunma ve korunmaya yönelik tabii asabiyedir.⁶² İkinci aşamada asabiyet 'riyaset' tarzında siyasi bir yapılanma olarak belirir. Üçüncü aşamada ise asabiye'nin mülkleşmesi süreci devreye girer. Bütün aşamalar dikkate alındığında asabiye'nin, Toynbee'nin tabiriyle *her türlü siyasi ve toplumsal organizmanın kendisinden meydana geldiği psikik protoplazma* olduğu, yani onun toplumsal boyutta kan bağından ziyade manevi bir unsur işlevi gördüğü ve İbn Haldun tarafından topluluğu oluşturan insanlar arasında dayanışma duygusunu tesis eden sosyolojik bir kavram olarak geliştirildiği görülür. Şimdi bu aşamaları İbn Haldun'u izleyerek ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışalım.

Asabiye ikinci aşamada, hayvancılık ile hayatını idame ettiren ama henüz toprağa yerleşmemiş kabilelerde ortaya çıkar. Umran bir yerlere bağlanmak yerleşmek olduğuna göre, ne deve yetiştiricileri ne de sürekli göç edenler belli kurallara tabi toplumsal bir birim oluşturmak imkanına sahiptirler. Bu devre, *cemaat* tarzı yapılanmayı içeren buna bağlı olarak da *riyaset* şeklinde siyasi bir yapılanmanın, yani kabile reisi şeklinde bir liderliğin ortaya çıktığı, biz bilincinin geliştiği bir süreci içerir.

İbn Haldun, bedevi, ilkel cemiyet ve kabilelerin sevk ve yönetimine *riyaset* (başkanlık), bu tarz bir lidere *reis* (başkan); yerleşik bir kültüre sahip olan hadarilerinkine *mülk* (hükümdarlık, saltanat), mülk sahibine de *melik* (sultan, padişah) adını veriyor. İlkel aşiret veya kabilenin tabi olduğu bir devlet teşkilatı söz konusu değildir. Ancak bütün kabile bireyleri, bir tehlike ve ihtiyaç halinde onlara liderlik eden reisin etrafında kenetlenerek yekvücut haline gelirler. Örf, adet, anane ve geleneklerin yönlendirdiği cemaat hayatı, dışarıdan gelen

62 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 334.

her türlü baskı ve tehlikeye karşı ortak bir tavır almada güçlük çekmez, içteli sorunlar da yine aynı dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma içerisinde çözüme kavuşturulur. Reisin otoritesi yazılı kanunlara dayanmaz, örf ve adetlere dayanır. Reis güçlü bir asabiye ve kudrete sahip olmasına rağmen olağanüstü yetkilerle de donatılmış değildir; o eşitler içinden seçilmiş biridir. Bu bağlamda riyasette eşitlikçi, adil bir yönetim tarzından söz etmek mümkündür.⁶³

Her ne kadar bu lider, kararlarını zorla uygulatacak bir güce sahip olmasa da bu nesnelleşme aşamasında asabiye, hem başka kabilelere karşı kendi kabilesini koruma hem de kendi kabile grubu üyeleri arasında birlik sağlama ve bu şekilde grup liderine grup üyeleri üzerinde otorite sağlama işlevini görür.

Riyaset, (*leadership*) sadece (mücadele ve) galebe ile hâsıl olur. Galebe ise [...] sadece asabiyette vücuda gelir. O halde bir kavim üzerinde riyaset sahibi olmak için, o kavim içindeki diğer asabiyetleri tek tek alt eden galip bir asabiyete dayandırmak şarttır.⁶⁴

Temel asabiye böylece bir yandan 'mülkü korumaya yönelik' doğal bir asabiye iken; öte yandan bir sonraki (devlet) aşamasını gerçekleştirmeye zemin teşkil eden 'saldırıya yönelik' bir niteliğe bürünür. Ancak 'riyasetin kime intikal edeceğini, asabiyetle vücuda gelen galibiyet tayin eder.'⁶⁵ İbn Haldun bu noktada *aile* kavramına siyasi bir boyut kazandırır. Yönetici veya *hanedan*, ailenin bireylerini birbirine bağlayan asabiyedir. Asabiye de gerçek anlamda ilkel veya göçebe ailelerde bulunduğundan, kırsaldaki aile riyasete giden yolda merkezi bir konuma sahip olur. İbn Haldun, İsrailoğulları ve Emevi Hanedanlığı gibi tarihte bu tür ailelerin oynadığı role vurgu yapar; ancak öteki ailelere galebe gelerek otoriteyi ele geçiren ailenin de ömrünün sınırlı olduğunu söyler. Buradan o, aile veya hanedan ile devleti özdeşleştirme eğilimi gösterek güçlü asabiye dayalı olarak tesis edilen aile iktidarının

63 Krş. S. Uludağ, "Giriş", *Mukaddime*, içinde, s. 107.

64 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 339.

65 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 339.

birbirini takip eden dört nesil boyunca devam edeceği sonucuna varır:

1. *Birinci nesil veya baba*: Bu aileye şöhretini kazandıran nesildir.
2. *İkinci nesil veya babanın oğlu*: Bunun asıl işlevi, kazanılan şeref ve şöhreti devam ettirmekten ibarettir.
3. *Üçüncü nesil veya onun oğlu*: Bunun asıl işlevi, var olan şan ve şöhretin yok olmaması için çaba sarf etmektir.
4. *Dördüncü nesil veya baba*: Sahip olunan her şeyi elden çıkarır. Her ne kadar devletlerin kurulup dağılması genelde dört nesil sürüyorsa da bu nesillerin sayısı bazen beş veya altıya çıkabilir. Böylece iktidarı elinde bulunduran aile veya hanedanın yaşam süresi ile devletin yaşam süresi aynileşir. Bu demektir ki her devletin ortalama ömrü 120 ile 130 yıl arasında değişir.

Bedevilikte reisin hükümlerine uyma zorunluluğu yoktur; hükme itaat neticede töreldir, yani reisin yargılarına itaat cemaatin ortak onayının ürünüdür. Buna karşın hadarilerde ortaya çıkan mülk ile devlet teşkilatında otorite ve idare tümüyle güce (tagallub), cebire ve istilaya dayanır. İlkel, göçebe bir toplumun bedevilikten hadariliğe geçmesine paralel olarak, riyasetten de mülke geçişi tamamlanmış olur. Çünkü 'asabiyetin, giderek ulaştığı nihai gaye, mülktür.'⁶⁶

Asabiyenin üçüncü siyasi nesnelleşme aşamasında karşımıza mülk çıkıyor. Bu aşama, bir kabilenin başka kabile veya kabileleri kendi egemenliği altına alarak otoriter bir egemenlik, monarşik bir idare oluşturmaya ve buna paralel olarak şehir yaşamının kökleşmesine yol açar.

Liderin güçlü otoritesi etrafında tam bir grup dayanışması vardır. Ancak zamanla lider ile grup arasına mülkün gereği çeşitli bürokratik memur tabakaları girer ve böylece lider ile kabilesi arasındaki bağlar zayıflar. Riyaset aşamasında liderin manevi otoritesi ve ona karşı duyulan saygı, topluluğun

birlikteliği ve idari etkinliklerini belirlerken; mülk aşamasında toplumsal yaşam *kanunun* zoraki yaptırım gücü üzerine bina edilir.

Mülk, riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset, beylikten (şeflik) ibarettir ve reis rehberdir. ~~Verdiği kararları~~, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk, ise tagallup (egemenlik) ve zorla hüküm (ve hükümet) etmektir, zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir.⁶⁷

Bazı kabile ve reisliklerde mülke geçişi güçleştiren, ağırlıklı olarak ekonomik sebeplere dayanan birtakım faktörlerden söz eder İbn Haldun. Buna göre riyaset aşamasında kabilenin başka kabilelere karşı başarı göstermesi neticesinde artan nimet ve refah ile zevk ve sefaya düşkünlük mülke geçişi engeller; her ne kadar 'refah, rahat ve sükun mülkün tabiatından' olsa da.⁶⁸ Yine çok sayıda kabile ve cemaatlerin olduğu yerde sağlıklı devlet olmaz. Yani asırlar öncesinden İbn Haldun, güçlü ve üniter bir devlet ancak ulus devlet modeliyle mümkündür demek istemiştir. Buna karşın vahşi ve acımasız milletlerin daha geniş mülklere sahip olduğunu;⁶⁹ mülk ve güçlü hanedanlığın yani büyük devletlerin yalnızca güçlü kabileler ve asabiyetle kurulabileceğini belirtir.⁷⁰ Bir devletin büyüklüğü ve sürekliliği, onu ayakta tutanların çokluğuyla doğru orantılıdır. Mülk veya egemenlik, yöneten ve yönetilen diye bir ayrılmışmayı ve bunun doğal sonucu olarak da devlet işlerini çekip çevirecek bürokratik bir tabakayı gerekli kılar.⁷¹

Yöneten-yönetilen ilişkisi yanında mülkün tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için başka koşullar da gereklidir. Bunlar, vergiler tahsil etmek, askeri seferler yapmak, sınır bölgelerini düzenlemek ve korumak, elçiler göndermek ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmamak.⁷² İbn Haldun toplumsal hayat söz konusu olduğunda, savunma ve geçinmeye yönelik

67 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 350.

68 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 389.

69 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 354; 358.

70 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 373.

71 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 411 vd.

72 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 417.

yani askeri ile ekonomik ihtiyaçları öncelikli iki koşul olarak konumlandırır. Ancak bu, asla onun toplumsal düzeni ve değişmeyi belirleyen öteki faktörleri dikkate almaması, yani monist bir yaklaşıma sahip olması anlamına gelmez.

5.6. Kuruluş, Yükseliş ve Çöküş: Devletin Farklı Tavrıları

İbn Haldun, bütün devletlerin çeşitli tavrıları ve yenilenen birtakım halleri olduğunu söyler.

Devletin kuruluş, gelişim ve çöküş sürecinde geçirdiği hal ve tavrıları o beş aşamada değerlendirir:

1) *Zafer, galibiyet ve istila aşaması (Kuruluş)*: İlk aşama, güçlü asabiyyeye sahip olan aile veya sülalenin, devleti, asabiyesi zayıf olan aileden zorla ele geçirmesini ve devletin yeniden tesisini içerir. İktidarı ele geçiren aile, bedevi umrandan getirdiği üstün ahlaki özelliklerin pek çoğunu muhafaza etmekte olup savurganlıktan uzak mütevazı bir hayat tarzı sürdürmektedir. Tam bir dayanışma söz konusudur. Devlet yönetiminde ise asabiyyet sahipleri ile melik veya sultan arasında adeta demokratik bir ortaklaşılık, sorumluluk paylaşımı vardır. Galibiyeti birlikte kazananlar, hâkimiyet ve nimetleri paylaşmada da birlikte hareket etme eğilimindedirler.⁷³

2) *İstibdat ve infırad (yalnızlaşma) aşaması (Gelişme)*: 'Devlet sahibinin, kavmini bir tarafa bırakarak idareyi ele aldığı ve onlarsız mülkte infırad ettiği, onların yönetime ortak olma ve katılma girişimlerini dizginlediği' dönemdir.⁷⁴ Bu dönemde devletin başında bulunan kişi, kendi kavminden veya asabiyesinden olanları uzaklaştırırken; yabancılardan 'kendine taraftar olan adamlar toplamaya, azatlar ve devşirmeler edinmeye ve bunları artırmaya önem verir.'⁷⁵ Birlikte yola çıktığı asabiye sahiplerini iktidardan uzaklaştırmak için devşirmeleri yanına alır, onları devlet işlerinde vazifelendirir, mevki ve mülkle nimetlendirir. Kabilesini bir kenara atarak devşirmeleri gerçek

73 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 319 vd.

74 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 400.

75 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 400.

dost edinir. Onun bu tavrı, hanedan mensuplarının devlete ve hükümdara karşı kin beslemelerine yol açacağı gibi zamanla yönetimde doğacak boşlukları kollamalarına ve ilk fırsatta devlet nazarında kaybettikleri itibar ve mevkilerini geri almak için iktidar mücadelesine girişmelerine zemin hazırlar. Bu durumu İbn Haldun üçüncü bölümün ikinci alt faslında, 'devlet oluşturulduktan ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duymayabilir.'⁷⁶ başlığı altında ele alır. Riyasetten devlete dönüşmeyle birlikte mülk, hanedan sahiplerinden birinden ötekine geçmeye başlar ve zamanla kendilerine olan güvenleri ve hükümranlıklarının devam edeceğine dair inançları artar. Halkın mülke ve mülk sahiplerine bakışı değişir, 'hanedan mensuplarına boyun eğmek ve teslimiyet göstermek (devlete itaat ve sadakat) dinî bir inanç haline gelir. Halk hanedan mensupları ile beraber onların (iktidarı, hâkimiyeti ve) işi için tıpkı imanı akideler üzerine savaştıkları gibi savaşır. Bu takdirde hanedan mensupları (iktidarları ve) işleri hususunda büyük ölçüde asabiyete ihtiyaç duymazlar. Daha doğrusu, o hanedana itaat Allah'tan gelen değiştirilemez ve aksi düşünülemez (ilahî) bir ferman gibi telakki edilir.'⁷⁷ Sonuçta, Allah'ın halifesi, gölgesi kabul edilen padişah veya sultana karşı gelmek Allah'a karşı gelmek; saltanatı ortadan kaldırmak ise dinî ortadan kaldırmak şeklinde anlaşılır.

3) *Dinlenme ve rahatlık dönemi (Yükselme)*: Fethedilen yerler ve toplanan vergilerle devlet ve tebaası, refah ve bolluğa erişir. Devlet, biriktirilen serveti 'ulu binalar, muazzam sanat eserleri, geniş şehirler, yüksek heykeller (abideler) inşa etmeye' harcar.⁷⁸

Doğrusu, büyük eserler ve imar etkinlikleri ancak devletin gücü ve büyüklüğüyle orantılı bir şekilde ortaya konulabilir.

4) *Kanaat ve barış aşaması (Duraklama)*: Bu aşamada olan devletin başı, 'öncekilerin (ve atalarının) tesis ettiği şeye ka-

76 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 374; 376.

77 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 374.

78 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 400.

naat eder, akranı ve emsali olan hükümdarlarla sulh içinde yaşar.'⁷⁹

5) *İsraf dönemi (Gerileme ve çökme)*: Bu dönemde hükümdar, 'zevkleri ve nazları yolunda eş dost, meclisinde bulunan, sohbetine katılan [...] dalkavuklar için, öncekilerin topladıkları serveti telef eder.'⁸⁰ İhtiyarlık gelip çatar, 'çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar.'⁸¹ Zaten devletlerin genişleyeceği sınırlar bellidir. 'Asabiye'nin sayısı nerede tükenirse, hanedanlık sahasının ulaştığı nokta ve uç, orada sınır bulur.'⁸² 'Şahıslar gibi devletlerin de tabii ömürleri vardır.'⁸³ Devleti ayakta tutan gerçek asabiye sahiplerinin sayısı bellidir. Sürekli sınırları genişleyen, buna paralel savunma ihtiyaçları artan devletin gün gelir imkânları tükenir. Devlet, gayesi olan sınırlara eriştiğinde onun ötesine gidecek gücü kalmaz. Devlet bu noktadan sonra, insan misali, ihtiyarlığın da tesiriyle yavaş yavaş sınırlarından geriye çekilmeye başlar. Ancak merkez son ana kadar gücünü muhafaza eder. Merkezi mağlup edilen devletin ise tüm can damarları kesilmiş olur.

Askeri ve ekonomik alandaki bozulmalar, asabiyedeki bozulmayı takip eder. Hadariliğin yerleşmesi, vergilerin artması ve refahın yaygınlaşmasıyla askerlerin huyları yumuşar bürokratların karakteri nazikleşir.⁸⁴ Koruyucu ve bürokrat kişilerin bedevi değerlerden ayrılmaları, riyasete uzanarak şeref ve nam peşinde koşmaları, onları birbirine düşürür ve birbirlerini katletmeye başlarlar. Sonunda sultan veya hükümdar araya girer ama bu sürecin sonunda pek çok asker, idareci, emir ve devlet adamı hayatını kaybeder. Harcamalardaki israf da benzer sorunları doğurur. Hanedanlık mensupları, konak ve silahlara sahip olmada birbirleriyle yarışır. Bu durum da hanedanlığın gelirlerinin azalmasına yol açar. Bazı du-

79 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 401.

80 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 401.

81 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 401.

82 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 562.

83 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 392.

84 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 563.

rumlarda sınır boylarındaki halk, hanedanlığın zaafa düşmesiyle birlikte kendilerinin güçlü oldukları hissine kapılırlarsa içinde bulundukları vilayetleri işgal edip bağımsızlıklarını ilan etmeye kalkışırlar. Bütün bu çöküş emareleri yaşanırken hanedanlığın başında bulunan kişi veya kişiler kanunlarda değişikliğe giderek geliri, gideri, askeri durumu düzeltmek; geri gidişi durdurmak ve eski günlere dönmek isterler.⁸⁵ Çöken bir hanedanlığın küllerinden yeniden doğuş iki şekilde olabilir: *İlki* merkezi idarenin zayıflamasıyla birlikte eyalet valilerinden her biri kendi asabiyeleri üzerine mülk sahibi olurlar. Mülk, veraset yoluyla babadan oğula intikal eder. Mülk zamanla büyür ve varisler mülk için mücadele etmeye başlarlar. İçlerinde asabiyesi en kuvvetli mülke sahip olan diğerlerini mağlup ederek onların elindekileri kendi kontrolü altına alır.⁸⁶ *İkincisi* ise hanedanlığın komşularından olan bir şahsın onun üzerine yürümesi, bunu yaparken de dinî bir davete dayanması ve kavmi içinde büyük bir asabiyete sahip olmasıyla mülkü tesis etmeye kalkmasıdır. Eski hanedanlık ihtiyarladığından neticede onu istila eder.⁸⁷

Devletteki bu aşamalara paralel olarak ekonomi, ticaret, eğitim ve bilim alanlarında da birtakım değişiklikler olur. Aslında bilim, sanat ve zanaatlar devlette şehir hayatı aşamasında ortaya çıkan ve devletin gücü nispetinde gelişen toplumsal uğraşlardır.⁸⁸ Özellikle kuyumculuk, mimarlık gibi meslekler doğrudan şehir hayatının ürünüdürler. Uzviyetçi görüşe sahip İbn Haldun'a göre hanedanlıkların ihtiyarlaması, tıpkı canlılar gibi tedavisi ve ortadan kalkması mümkün olmayan bir haldir.⁸⁹ İleri görüşlü siyasetçiler bunu dikkate alarak, ihtiyarlığı devletin bünyesinden uzaklaştırmak için gerekli tedbirleri alırlar. Genelde siyasetçiler kendilerinden önceki yöneticilerin ihmali yüzünden bu hastalığın hanedanlığa bulaştığı kanaatine sahiptirler. Oysa ihtiyarlık doğrudan

85 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 563.

86 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 565.

87 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 566.

88 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 402.

89 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 557.

hanedanlığın yönetimiyle alakalı bir konu değil; tamamen doğal ve zorunlu bir sonuçtur. İhtiyarlığın ilk belirtisi olarak da İbn Haldun devletin ikiye parçalanmasını gösterir.⁹⁰

5.7. Din, Siyaset ve Hilafet

İnsani toplumsal yaşam için mülkün zorunlu olduğu kabul edildikten sonra mülkün gereği egemenlik ve güç kullanımını da kabul etmek zorunluluğu doğar. Bu durumda mülk sahibi kişi, iktidarının gereği olarak kendisine tabi kişileri 'kendi maksadı ve arzusu istikametinde, çoğu zaman takatları dahilinde olmayan hususlara sevk etmek suretiyle dünyevi halleri itibarıyla onları zor durumda' bırakır. Bunun için lider, 'herkes tarafından kabul edilen siyasi, kazai ve teşri kılınmış kanunlara müracaat etmek' durumundadır.⁹¹ Eğer bu 'kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan zevat tarafından teşri kılınmış ise bu akli bir siyaset olur. Eğer Allah tarafından tanzim edilmiş olup, Şari vasıtasıyla teşri, takrir, (tespit ve tatbik) edilmiş ise bu, dünya ve ahiret hayatındaki faydayı gözetken dinî bir siyaset olur.'⁹² Şeri kuralların gereği olarak, dünya ve ahiretteki halleri itibarıyla herkesi dinî hükümlere göre sevk ve idare etmek zaruridir. Böylesi bir otorite şeriat ehline aittir. Bu otorite de peygamberdir ve peygamberden sonra onun yerine geçen de 'halife' diye adlandırılır.⁹³ Devlet kurmak, mülk sahibi olmak için dine ihtiyaç yoktur, bunun için asabiye ve akli siyaset yeterlidir. Ancak öte dünya mutluluğu söz konusu olduğunda dinî siyasete gerek duyulur. Belki bu noktada hatırlatmamız gereken bir konu, İbn Haldun'un karşı çıktığı felsefi siyasetin hakiki, yani öteki dünya mutluluğunu da siyasi hedefleri arasına katıyor olmasıdır. Fakat konunun bir başka boyutuyla da İbn Haldun'un hakkını teslim etmek gerekir. Bu da onun bugün dahi bazıları için birbirinden ayrılmazmış gibi görünen din ile devleti mahiyetleri itibarıyla birbirinden bağımsız

90 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 555.

91 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 420.

92 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 420.

93 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 421.

ele alış tarzıdır. Çünkü Ona göre idari, siyasi, sosyal koşullar tümüyle kendi doğaları gereği zorunlu olarak cereyan ederler. Bunların varlığı veya devamı dine bağlı değildir. Yine İbn Haldun, halife veya imamin aklen zorunlu olmadığını, filozofların aksi görüşlerinin de rasyonel bir temele dayanmadığını ileri sürer. İnsani, sosyal ve siyasi bir topluluk için hilafeti gerektiren ne akli ne de tarihî bir kanıt söz konusudur. O, dünya tarihinde yalnızca kısa bir süre varlığını gösteren hilafet tarzındaki bir yönetim tarzının (Peygamber ve Dört Halife dönemi) tümüyle istisnai bir durum olduğunu kabul ederek asıl dikkatini siyaset ve sosyal hayatta sürekli olan olgusal belirleyicilere yönlendirmiştir. Riyaset, mülk ve devlet gibi siyasi etkinlikler, zorunlu insani etkinlikler arasında yer alır ve bunları insani temele, gözlem ve tecrübelerle göre makul bir şekilde araştırma ve açıklamadan başka bir yol yoktur.

Her ne kadar mülk ve devlet, kendi zorunlu ve doğal yapısı içerisinde geliyorsa da yani doğrudan dine ihtiyaç duymuyorsa da İbn Haldun dinin devletin güç ve kuvvetini artırma yolunda olumlu katkısını kabul eder. Bunun sebebini de dinî inanç ve değerlerin oluşturduğu atmosferin, 'asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabet ve hasedi ortadan kaldırma'sını gösterir.⁹⁴ Ama İbn Haldun kendi kuramının temel ilkelerinden de vazgeçer görünmez. Bu yüzden dinî bir davetin gerçekleşmesi için her tür siyasi etkinliğin motor gücü olan 'asabiye'nin zorunlu olduğunu söyler. Çünkü 'halkın ve umurun sevk edildiği her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç duyulur.'⁹⁵ Din, özellikle İslam dini söz konusu olduğunda, İbn Haldun'un kendi sistemiyle çelişir tarzda ikili bir tavrı sergilediğini görüyoruz. O, bazen dinî, birinci yaklaşımı ile umran içinde ortaya çıkan herhangi bir toplumsal olay olarak ele almaktadır. Bazen ise bunun tersine, özellikle İslam söz konusu olduğunda, onun umranı, temelde bir din olayı gibi ele almak istediği görülmektedir. Birinci yaklaşımda dinî umran içinde eritmeye gitmektedir. İkincisinde ise bütün bir

94 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 378.

95 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 379.

umran, din tarafından belirlenen bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁶ Bunlardan ilki dini, devletin gelişme sürecinde tüm öteki kurumlar gibi bir konuma indirgemek olurken, ikincisinde din devleti belirleyici bir faktör olarak rol oynar.

İbn Haldun, peygamberlerin özel konumlarına yönelik de bir kuram geliştirir. Ona göre peygamberlerin de asabiyesi güçlü olan aile veya kabileden gelmeleri, yani onları destekleyen asabiyesi güçlü bir grubun olması şarttır. Aksi takdirde bir din kurma veya dinî ıslahatlarda bulunma tarzındaki hareketlerin şansı olmaz. İbn Haldun'un tabiriyle, 'asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse (dinî ıslahat için) böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı olsa da kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur.'⁹⁷ İslam dünyasında sıkça görülen ve hatta günümüze kadar devam eden bazı dinî-siyasi faaliyetlerin neden başarı gösteremediği bu ifadelerde cevaplarını bulmaktadır. Tarih, amaçları dinî ıslahat hatta dinî bir devlet kurmak olan bazı kişilerin siyasi otoriteye karşı eyleme kalkışmaları, ihtilale yeltenmeleri ve bu yolda kendilerini destekleyen bazı din alimlerinden olumlu fetva almalarının nasıl felaketle sonuçlandığının örnekleriyle doludur. Dolayısıyla ister iyi niyetle ister farklı maksatla olsun asabiyete dayanmayan daha doğrusu siyasi temelleri olmayan hareketlerin başarılı olma şansı yoktur. Bu durum dinî hareketlerin başarılı olmak için zorunlu olarak siyasi organizasyonlara muhtaç olduğu anlamına gelir. İbn Haldun'un iki tespiti, 'din devletin kuvvetini daha da artırır';⁹⁸ 'dinî davet asabiyete dayanmadan gerçekleşemez'⁹⁹ ya dinî ıslahata kalınların siyaseti kullanmaları ya da siyaset yapanların dinî kullanmaları gibi iki olumsuz sonucu doğurur ki bu durumun günümüz sorunları açısından yeniden değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Öte yandan, İbn Haldun'un sisteminin genel yapısı içerisinde dinî sosyal bir kurum olarak ele alıp umran biliminin kurallarını ona da uygulamaya kalkması ve

96 A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fıkır Dünyası*, s. 163 vd.

97 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 380.

98 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 378.

99 İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 379.

buradan din sosyolojisinin temellerini atmış olması, onun engin dehasını gösterir.

Son olarak, İbn Haldun'a yönelik bazı eleştirilerin haklılık payını tartmak istiyoruz. İbn Haldun, bazılarının iddia ettiği gibi metafizik bilginin bütünüyle imkânsız olduğunu söylemek istemiyor; belirtmek istediği, herkes için kesin bir bilginin yani akli bir bilimin metafizik alanda mümkün olmadığınıdır. Doğrusu İbn Haldun ne metafiziği hakiki anlamında reddediyor ne de metafizik olguları tarihsel ve toplumsal olgulara bağlı olarak açıklamaya kalkıyor. Onun asıl karşı çıktığı, akli-mantıksal yöntemlerle metafiziksel sahanın anlaşılıp açıklanabileceğine dair görüştür. Siyasi olayları gözlem ve tecrübelerine bağlı olarak araştıran, onlar arasındaki kural ve düzenlilikleri nedensel bir açıklama modeline göre ortaya koyan bir düşünürün felsefi ya da dinî siyaset yöntemlerini *bilim-dışı* ilan edeceği aşikârdır.

Felsefi bakış ya da dinî yaklaşımın siyasetin olması gereken ideal veya ahlaki yönüyle uğraştığı da doğrudur. O zaman İbn Haldun'un kendi yönteminde normatif bir yaklaşımı andıracak ahlaki ve dinî her tür değer yargısından uzak durması gerekirdi. Oysa İbn Haldun, *ilkın* gerek insani toplumsal hayatın iki farklı nesnelleşme aşaması olan *bedevi* ve *'hadavi umran* gerekse İslam diniyle ilgili değerlendirmelerinde normatif yaklaşımdan uzak kalamamıştır. Söz gelimi, umrandaki siyasi olayların doğa ve değişim koşullarını incelerken, yöntemsel kabullerinin aksine, ilgili bir faktör olarak dinî katması açık bir çelişkidir. Lakin, anakronizmin hatasına düşmeden, kendi zamanının koşulları içerisinde İbn Haldun'un yaklaşım tarzının *bilimsel* nitelikte olduğunu, hatta Yeni Çağ'a gelinceye kadar siyaset üzerinden ortaya konulan bütün çalışmaların özü itibarıyla teorik olduğunu kabul etmemiz gerekir.

İbn Haldun'un felsefeye karşı tavrında da bir netlik göremiyoruz. O bir yandan felsefeyi siyasi olaylara yaklaşımda tümüyle yetersizlikle suçlarken bir yandan da yeni kurduğu *umran* biliminin tarihi sosyal olaylara yaklaşımının, kendi anladığı anlamda da olsa, 'felsefi' olduğunu vurgulamaktadır.

Kaldı ki o ana eseri *el-İber*'in *Mukaddime*'sinde şekillendirdiği umran biliminin ilke ve yöntemlerini, çoğu araştırmacı tarafından da teyit edildiği üzere, eserinin devamında uygulamada istekli ve başarılı değildir. Yine İbn Haldun, toplumsal-siyasi olayları incelerken tümüyle dışladığı felsefenin ahlaki-ideal bir toplum tasarısı çizme işlevini, İslam dini söz konusu olduğunda kendisi de kabule hazırdır. Üstelik dinî-şerî siyaseti bütün siyasi sistemlerin en üstüne yerleştirir.

Mukaddime'nin yöntemsel ilkelerini ortaya koyduğu ilk bölümlerinde din, İbn Haldun'a göre, ne umranın özüne aittir ne de devletin tesis edilmesi için zorunlu bir faktördür. Din, hiçbir toplumsal olayın açıklanmasına temel teşkil edemez. Bu kabule göre onun İslam dinini de (aynen, peygamberliğin aklen değil, şer'en zorunlu olduğu ve felsefi siyasetin alanına girmesinin mümkün olmadığı iddiasında olduğu gibi) araştırmasının dışında tutması, salt siyasi olguları araştırmakla yetinmesi gerekiyordu. Oysa İbn Haldun, dinî siyaseti sistemine zoraki bir ilave olarak katmanın yanında, dinî olay derken yalnızca tarihin belli bir anında ortaya çıkan İslam dinini dikkate alması, öteki dinleri ve dahası tarih boyunca umran veya toplum ile din arasında (bunu din ile siyaset arasındaki ilişki olarak adlandırmak da mümkün) süregelen ilişkiyi göz önünde bulundurmaması, önemli bir eksikliktir. Aslında İbn Haldun'un akli ve nakli bilimler ayrımında akli bilimlerin zamana ve şartlara göre değişmediğini; buna karşın dinî bilimlerin dine göre değiştiğini belirtmesi Farabî'nin dinlerin yerelliği görüşüyle örtüşmektedir. Fakat İbn Haldun, en son gelen nakli bilimlerin kendisinden önce gelenleri geçersiz kıldığını söyleyerek inançta evrenselleşmenin önünü kapatır. Bu sorun da muhtemelen onun reele fazla bağlı kalıp teorik yönü ihmal etmesinden kaynaklanmaktadır. Ahlak söz konusu olduğunda İbn Haldun, onu ilkin sisteminin bütünlüğü içerisinde daha çok maddi ve coğrafi koşullara bağlı olarak açıklama eğilimindedir. Bedevi umranda cesaret, mertlik, kanaatkârlık ve yardımseverlik en üstün erdemdir. Hazari umranda siyaset, askerlik, sanat ve bilim ile ilerleme olmasına karşın ahlaki

değerlerde sürekli zayıflama olur. Ahlakî değere bağlılıktaki azalma, mülkün sonunu getirir. Bu da İbn Haldun'un ahlakı, akıl ve medeniyete değil hayat şartlarına bağladığı ve böylesi bir ahlakın da felsefecilerin pratik kurucu aklının değil; kendi umran biliminin temeline koyduğu nedensel, olguları keşfedici aklın konusu olabileceği anlamına gelir. Buna rağmen o, dinî bir siyasetin hâkim olduğu umranda, bu topluluk hadari bir yaşam tarzına sahip olsa da insanlar yasaları içselleştirdikleri ve bütün ilahî değerlere sıkı sıkıya bağlı oldukları için ahlakî erdemleri güçlenir diyerek, nedensel akla içermediği bir işlevi yükler. Bir başka sorun da dinî siyasetin hakim olduğu toplulukta ahlakın, dinin bir türevi haline gelip otonomisini yitirmesidir. Dinî bir siyasetteki yasaların içselleştirilebilmesi özelliğine gelince: Hatırlayacağımız gibi İbn Haldun'da akli siyasetin yani güce dayalı otoritenin hakim olduğu mülk veya devlette, egemenliğin aracı olan yasalar zora, baskıya, korku ve sindirmeye dayanır. Oysa dine dayalı rejimde yasalar inananlar tarafından iradi bir şekilde istenerek kabul edildiğinden, bir içselleştirme (gönüllü bir kabul ediş) vardır. Gerçekten İbn Haldun'un bu tespiti orijinaldir; ancak bu noktada kalması, dinî yasalar haricinde bir gönüllülüğün veya içselleştirilme imkanının araştırılmayışı önemli bir eksikliktir. Elbette İbn Haldun'a sorulursa kendi işinin olanı tespit etmek olduğunu söyleyecektir, fakat dinî siyaset söz konusu olduğunda bu noktada kalamamaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam ortaçağına hükmeden en temel olgu din ile felsefe arasındaki çatışma ve bu çatışmanın felsefe adına doğurduğu krizdir. Bu krizi aşmanın, din ile felsefe arasındaki çatışmayı yumuşatmanın bir yolu da siyasettir. Ancak İslam toplumunda din, bir inanç sisteminden çok siyasi bir düzen olarak algılandığından siyaset, Farabi'den itibaren felsefenin meşrulaştırılmasının bir aracı olmuştur.

Dinin toplum ve siyaset felsefesinin bir türevi olarak ele alınması Farabi'nin sisteminde en önemli noktalardan biridir. Bu durum, dinî bir siyasete kapı aralayabileceği gibi, tam tersinden dine yalnızca siyaset, bilim ve felsefenin ilkelere dâhilinde bakan ve her türlü din eksenli ideolojik yapılandırmaya set çeken bir anlayışa da yol açabilir. O zaman önemli olan; Farabi'nin din, siyaset ve felsefeyi kendi sistemi içerisinde nasıl konumlandığı ve bunlar arasında nasıl bir ilişkiler düzeni öngördüğüdür. Farabi'nin siyaset felsefesinde çoğu kez aynı anlamda kullanılan filozof, kurucu peygamber veya ilk yönetici *faal akıldan aldığı güç ve pratik bilgeliği* sayesinde kanunları koyan, değiştiren ve böylece halkın mutluluğa yönelten kişidir. Felsefeyi yapan, hukuku oluşturan ve dini düzenleyen hep aynı kişidir. Bu anlamda (pratik) felsefe, siyaset, din ve şariat aynı kaynaktan beslenirler ve aynı amaca yönelirler. Böylece felsefe, siyaset ve din olur. Bu yapı içinde ilk yönetici için ne dine bağımlı ne de dinden tümüyle bağımsız hareket ediyor diyebiliriz. Din, devlet ve toplumsal yapıyı belirlemediği gibi devlet de dini salt bir araç olarak kullanmak durumunda değildir. Devlet veya toplumsal düzen olmadan din, din olmadan da devlet dayanaksız ve hedefsiz kalır. Bu raya kadar Farabi'nin sistemi içerisinde bir sorun yok gibi görünüyor. Ancak din ve devlet böyle iç içe olduğunda totaliter veya teokratik bir yönetim tarzıyla karşı karşıya kalmaz mıyız? Öyle anlaşıyor ki Farabi her iki tehlikeyi de felsefenin

evrensel doğrularına dayanarak sisteminden uzaklaştırmak istiyor. Yani, felsefi olarak aydınlanmış yönetici veya yöneticiler, bir yandan siyasal düzen anlamında dini toplumsal yaşam ve istikrar için vazgeçilmez kılarken, öte yandan dini rasyonel temelde siyaset ve pratik felsefeye bağlayarak teokratik yapılanmanın yolunu tıkıyorlar. Kısaca Farabi bize, yerel, koşullara bağlı ve göreceli bilgi ile evrensel, genel geçer ve kesin bilgi ve bunların temsilcileri arasında yaptığı ayırımdan hareketle, gerçek siyaset ve dinin nihai adresini gösteriyor. Farabi'yi dinî siyaset yapan teologlarla aynı kategoriye yerleştirmek de onu on dokuzuncu yüzyılın pozitivist toplum bilimcileriyle yan yana koymak da hatadır. Onun gücü de zafiyeti de salt felsefi bir tasarımla din ve devlet sorununa yaklaşmak ve olması istenilen toplumsal düzeni ortaya koymakta yatar.

Gazali'nin ortaya koyduğu siyasal teoloji, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların toplumsal yaşamın kökenini açıklamalarından önemli esintiler içerse de, özde fıkhi-kelami bir teoridir. Bu bakımdan onun teorisinin şeriata dayalı bir mutlak monarşinin temellendirilmesini esas aldığı söylenebilir. Bu temellendirmede, Gazali hem şeri hem akli esaslara önemli bir yer verir; fakat öncelik şeri esaslardır. Zira yönetsel erki şeriat vacip kılar, akıl ise ona yardımcıdır; onun destekçisidir. Gazali burada durmaz; devletin ve toplumun sosyolojik temellerine de değinir, toplumun ve devletin varlığını gereksinimler, kemâlâtı arama, insanın sevgiye, dostluğa, yardımlaşma ve dayanışmaya gereksinimi ile temellendirir. Ona göre, en küçük birim olan aile bile, söz konusu nedenlere dayandığı gibi, ailelerin bir araya gelmesi ile oluşan şehirler ve şehirlerin bir araya gelmesiyle oluşan devlet de anılan esaslara bağlıdır.

İnsanların bir araya gelmesi, tabii olarak yardımlaşma ve dayanışmanın sağlanmasının yanında, insanların bencilliğinden kaynaklanan *husumetin* de ortadan kaldırılması için bir yöneticiyi zorunlu kılmaktadır. Şu halde gerek şeri esaslar, gerek akli ilkeler gerekse toplumsal yaşamın gerçekliği bir yöneticinin zorunluluğunu doğurmaktadır. Böyle bir yönetici de kudretin temsilcisidir. Buradan hareket eden Gazali, halk

için mutlak monarka sorgusuz itaati ön plana çıkarırken, hükümdar için adalet, dinî esaslara uyma, zulümden kaçınma, istişare yapma gibi esasları ön plana çıkarır. O, sık sık din siyasetin ikiz kardeşi dese de, dinin ayakta kalmasını iktidara bağladığı gibi, devletin sürekliliğini de, dine değil adalete bağlar. Onun deyişiyle, din hükümdara; hükümdar askere; asker, ekonomi ve şehirlerin imarına; şehirlerin imarı da ancak insanlara adil davranmalarına bağlıdır.

Endülüs'te İbn Bacce ile başlayan, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd ile devam eden Arsitotelesçi yaklaşımın, İbn Tümert'in öncülük ettiği muvahhidi ideolojisiyle bütünleştiği söylenebilir. İbn Bacce, Murabıtların yozlaşmış din anlayışları içinde filozofun konumunu tartışmaya açar. O, yalnızlaşan ve içinde bulunduğu topluma yabancılaşan filozofun durumunu, Arsitoteles'in bilgi kuramı ve psikolojisinden hareketle geliştirdiği *mütevahhid* kavramıyla açıklar. Bununla birlikte mütevahhid, Batı geleneğinde göze çarpan bireyci Kinik ve Kreneli ahlakçılardan Stoacı Bilgeye, İslam geleneğinde ise Peygamberin Hıra deneyiminden Sufiliğe değin pek çok örnek ve olaya karşılık gelir. Belki de o, Murabıtların yönetimini sapkınlıkla suçlayarak, Muvahhidi hareketi başlatan İbn Tümert'in kişiliğini örneklendirmektedir. Açıkçası mütevahhid, Farabi'nin erdemsiz, bilgisiz ya da sapkın diye nitelendirdiği bir toplumdaki erdemli bireye karşılık gelir ki, bu konumuyla mütevahhid, aslında erdemli bir devlete giden yolun mihenk taşıdır.

İbn Bacce, ilkin Platon tarafından dile getirilen filozofun toplumsal ve siyasal yaşamdaki konumuyla ilgili sorunu birey bağlamında felsefenin merkezine yerleştirir. Kendisinden önceki İslam siyaset felsefesi geleneğinden bir ölçüde ayrılarak, bireyin kendini toplumdan ayırarak yetkinleşebileceğini düşünür. Bu düşünce Farabici geleneğin karşısında yer almakla birlikte Gazali'nin tasavvuf anlayışına yakın durur. Şu var ki, İbn Bacce tasavvufta kullanılan yöntemlerle elde edilen sonuçların insanın aklıyla ilişkilendirilmemiş olmasından dolayı bir yanılgı olduğunu iddia eder. Farabi ile arasındaki karşıtlık ise, bireyin özgür iradesiyle toplumsal hayattan ay-

rılarak kendindeki en yüksek özünü, yani aklını yetkinleştirebileceğini ve böylece doğal amacını gerçekleştirebileceğini düşünmesidir. İbn Bacce'nin mütevahhidi, erdemsiz toplumdaki maddi ve tensel ilgilere bulaşmaktan kendini kurtarıp toplumsal yaşamdan uzaklaşan; kendi kendisini yönetmek suretiyle kendindeki ilahî özü ortaya çıkaran kimsedir.

Felsefi ve dinî anlayış reel siyasetle olan bağları açısından birbirine çok benzerler. Öyle ki, dindar bir toplumdaki insanların yaşantı tarzlarıyla dinin asli dogmaları arasındaki mesafe ne ölçüde fazlaysa, felsefi toplum taslaklarının reel siyasetle aralarındaki mesafe de o ölçüde fazladır. Gerek felsefe gerekse dinlerin siyasete belli ölçüde idealler yüklemelerini, toplumun önüne adil ve mutlu bir yaşam tasarısı sunmalarını doğal karşılamak gerekir. Ancak siyaset somut toplumsal gerçekliği içerisinde ele alındığında, felsefi yaklaşım bilimsel/tecrübeci yaklaşımla karşı karşıya gelir. Bu bağlamda Fârâbî ile başlayan felsefi siyaset geleneği, Aristoteles'in tecrübeci köklerinden hareket eden İbn Rüşd'de sekteye uğrar ve İbn Haldun'da yepyeni bir mecraya taşınır.

İbn Rüşd'ün siyasete bakışında İslam dinî (şerî yasalar) ve Platoncu devlet kuramının etkisi, Platon'a bakışında da İslam dinî ile Aristoteles'in etkisi vardır. Onun bu yönelimi, siyasetin ilk bölümü olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ını, ikinci bölümü olarak da Platon'un *Devlet*'ini tercih etmesinde açık olarak görülebilir. Her fırsatta ideal bir devleti inşa etmenin mümkün olduğunu, zira şeriata dayalı erdemli bir devletin kurulabileceğini söyler İbn Rüşd. Ancak o, siyaseti aynı zamanda sosyal bilimci edasıyla olgusal bir tarzda incelemeyle selefî Fârâbî'yi aşar ve yeni bir yöntem ve bilimi (*Umran İlminî*) kurma şerefine erişecek olan İbn Haldun'a kapıyı sonuna kadar aralar. Reel siyasete ve saraya yakınlığı, kadılık görevi ve Aristotelesçi kökleri İbn Rüşd'e, içinde yaşadığı toplumu gerçekçi bir şekilde gözlemleme ve Platon'un ideal devletiyle mukayese etme imkânı tanır. Bu bağlamda *Telhis*, kuramsal olmanın yanında, toplumdaki iktidar ilişkilerini eleştirel tarzda çözümleyen bir çalışma niteliğine sahiptir.

İbn Haldun'u İslam dünyasında 'felsefenin sonunu' yön-temsel bazda ilan eden düşünür diye takdim etmek hata ol-masa gerek. Onun felsefeye yüklediği yeni ödev, Viyana Çev-resi'nin yaklaşımıyla paralellik arz eder. Bir farkla ki; İbn Haldun fiziksel olguculuk yerine tarihî-sosyal olguculuğu koyar. Bu anlamda onu, 'ılımlı sosyal pozitivist' olarak ad-landırabiliriz. Çünkü o, katı olgucular gibi ne tecrübe ötesini ne de o alana dair her tür bilgi imkânını reddeder; keza o, geçmişin bilgi birikimini de 'pozitif' olana kurban etmez. O yalnızca, Kant'ı çağrıştırır şekilde, algılanabilir şeylerin öte-sindeki varlık alanı için akli veya kıyasa dayalı kesin burhan yönteminin doğru çıkarımlarda bulunamayacağını; felsefenin bu alanda zannı (sanısal) bilgiden daha fazlasını elde edeme-yeceğini söyler.

İbn Haldun'un, ilkesel olarak, felsefi ve dinî açıklama tar-zını toplumsal ve tarihsel olayları açıklamada yetersiz bul-ması; bu olayları, Aristoteles ve Farabi'de olduğu gibi pratik aklın belirlediği 'olumsal' değil, 'zorunlu' olaylar olarak kabul etmesinin ve kendi iç dinamiklerine bağlı olarak değerlendirmesinin bir sonucudur. Akıl, İbn Haldun'da belirleyici olmak-tan çok, zorunlu olaylar arasındaki ilişkiler düzenini betim-leyici, pozitif bir işleve sahiptir.¹ Aslında, başta Farabi olmak üzere siyaset filozofları da 'peygamber' ve 'vahiy' olgusunu, toplumların *reel* varlığı ve devamı için değil, *ideal* varlığı için (ahlaki hedefler açısından) zorunlu görüyorlardı. Buradaki peygamberin zorunluluğu, salt peygamberlik yönüyle değil, 'ilk yönetici' yani aynı zamanda toplumun kurucu lideri ol-ması yönüyledir. Zorunlu olan, bir liderin olmasıdır, bunun peygamber veya filozof olması ikincildir. Bu bağlamda İslam dünyasında toplum ve siyasete yaklaşım konusundaki en önemli sorun, Farabi ve onun geleneğinden gelenlerin olgusal ve ampirik yönü, buna karşın İbn Haldun ve takipçilerinin felsefi-metafizik yönü ihmal etmeleridir. Bir başka ifadeyle, Farabi ve onun inşa ettiği medeni siyaset geleneğinden gelen-

1 Krş. A. Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 360 vd.; Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Y., İstanbul 1999, s. 256.

lerde siyaset bilimi, İbn Haldun'da da siyaset felsefesi kendisine yeteri kadar yer bulamamıştır. Her ne kadar İbn Haldun felsefe veya aklın din ve toplum alanında düzenleyici özelliğini reddetmiş olsa da ne İbn Haldun ne de Farabici gelenek din veya felsefeyi toptan dışlamışlardır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989.
- Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994.
- Alper, Ö. Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy-Din İlişkisi: Kindi, Farabi, İbn Sina Örneği*, Ayışığı Kitaplığı, İstanbul 2000.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998.
- Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Arslan, Ahmet, "Çevirenin Takdimi-Farabi Hakkında", *İdeal Devlet*, çev. A. Aslan, Ankara 1997.
- İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Aster, von Ernst, *İlkçağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, çev. V. Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul 2000.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, C. X, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Aydın, Hasan, Gazzâlî, *Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012.
- İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar*, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı 143, ss. 10-34.
- "İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu", *Neden Geri Kaldık? Kaynak Yayınları* İstanbul 2013, ss. 313-368.
- Aydın, S. Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.
- İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- "Farabi'de İlm-i Kelam ve Fıkah", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Elis Yayınları, Ankara 2005, ss. 25-47.
- "İbn Bacce Bibliyografyası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 4, Bursa 1992.

İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Ö. Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983.

Bedir, Murteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi: İbn Haldun Özel Sayısı*, Sayı: 15, İstanbul 2006, ss. 5-33.

Câbirî, Muhammed Âbid el-, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Cevad, Mustafâ, *Asr el-İmâm el-Gazzâlî*, Kâhire 1962.

Copleston, Frederick, *Aristoteles*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Çilingir, Lokman, *Umut Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Dahl, Robert, *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Yetkin Yayınları, Ankara 1996.

De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2002.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, Şule Yayınları, İstanbul 2003.

El-Ma'sumî, Muhammed Sagır Hasan, "İbn Bacce", çev. İ. Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, içinde, ed. M. M. Şerif, C. I. İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

ez-Zebidî, *İthâf es-Sâde el-Muttekîn bi Şerh Esrâr İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311.

Fahri, Macit, "Mukaddime li Resâil-i İbn Bacce el-İlâhiyye", *Darû'n-Nehâr li'n-Neşr*, Beyrut 1991.

İslam Felsefesi Tarihi, çev. K. Turhan, İklim Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul 1992.

Fârâbî, "Kitâbü Tahsîl's-Saâde", neşr. C. Âl Yasin, *el-A'mâlû'l-Felsefiyye*, içinde, Beyrut 1992.

"Kitabû'l-Mille", çev. F. Toktaş, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, içinde, Sayı XII, İstanbul 2002.

- Es-Siyaset'ul-Medeniye/Mebadi'ul-Mevcudat [Siyaset]*, çev. M. Aydın-A. Şener-R. Ay, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.
- Fusûlün Müntezze*, neşr. F. Mitrî Neccar, Beyrut 1993.
- İdeal Devlet [El-Medinetü'l-Fazıla]*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1977.
- İhsâ' el-Ulûm*, Beyrut 1996.
- İlmîlerin Sayını [İhau'l-Ulûm]*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Kitabü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, neşr. M. Mahdi, Beyrut 1991.
- Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, neşr. F. Mitrî Neccâr, Beyrut 1993.
- Mutluluğun Kazanılması*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Filiz, Şahin, "Bilgi İnanç Bağlamında Farabi'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Elis Yayınları, Ankara 2005, ss. 15-25.
- Frank, Daniel H., "Ahlak", çev. Ş. Öçal-H. Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, ed. S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, C. III, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, "er-Risâle el-Ledünniyye", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, içinde, C. I, Beyrût 1986.
- "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, içinde, C. I, Beyrût 1986.
- Bâtınlığın İçyüzü [Fedâihu'l Bâtıniye/El-Mustazhîr]*, çev. A. İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tah. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Nur Batbaası, Ankara 1962.
- el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tah. A. Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.
- el-Munkazu mine'd-Dalâl*, çev. H. Güngör, Maarîf Basımevi, Ankara 1969.
- el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984.
- et-Tibr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, tah. A. Şemseddin, Beyrut 1988.
- Felsefenin Temel İlkeleri [Makâsıd el-Felâsife]*, çev. C. Erdemci, Ankara 2001.
- İhyâ'u Ulûm ed-Dîn*, , çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, C. I-II-III-IV, İstanbul, trs. 41 vd.

Tehâfût el-Felâsife, tah. Maurice Bouyges, Beyrût 1927.

Yöneticilere Tavsiyeler, çev. O. Arpaçukuru, İlke Yayınları, İstanbul 2012.

Gibb, Hamilton A. R. *İslam Medeniyetleri Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak "vd", Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Goodman, Lenn E, "İbn Bacce", *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, ed. S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal-H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Y., İstanbul 2003.

Hanefi, Hasan, *İslamî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın-A. Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994

Harvey, Steven, "İbn Bacce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", çev. S. Ayaz, *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, içinde, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara SBF, Ankara 1982.

İbn Bacce, "fi Gâyeti'l-İnsânîyye", tah. M. Fahri, *Resâilü İbn Bacce el-İlahiyye*, içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, ss. 99-104.

"İttisâlül-Akl bi'l-İnsân", tah. M. Fahri, *Resâilü İbn Bacce el-İlahiyye*, içinde, Beyrut 1991, ss. 155-173.

"Risâletü'l-Vedâ", tah. M. Fahri, *Resâilü İbn Bacce el-İlahiyye*, içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, ss. 113-143.

Kitâbü'n-Nefis, tah. M. Sagır Hasan el-Ma'sumî, Dârü Sâdir, Beyrut 1992.

Tedbîrül-Mütevahhid, tah. M. Fahri, *Resâilü İbn Bacce el-İlahiyye*, içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, ss. 37-92.

"el-Vukûf ale'l-Aklî'l-Fa'âl", tah. M. Fahri, *Resâilü İbn Bacce el-İlahiyye*, içinde, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1991, ss. 107-109.

İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zeheb*, C. IV, Kâhire 1350.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C. III, çev. Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, neşr. Albert Nasrî Nâder, Dârü'l-Meş-rik, Beyrut 1986.

Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [RGV](1793) [Salt Akılın Sınırları Dahilinde Din]*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983.

- Kritik der praktischen Vernunft [KpV]*(1788), ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983; [Türkçe çev. İ. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994].
- Kritik der reinen Vernunft [KrV]*(1787), ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983; [Türkçe çev. A. Yardımlı, *Salt Aklın Eleştirisi*, İdea Yayınları, İstanbul 1993].
- Kapanı, Müncl, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınları, Ankara 2007.
- Kılıçbay, M. Ali, "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Cogito*, Sayı I, ss. 13-19, İstanbul 1994.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset-Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Kutluer, İlhan, "Farabi'nin Felsefesinde Sosyopolitik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Elis Yayınları, Ankara 2005, ss. 283-295.
- Leaman, Oliver, "Ibn Bajja on Society and Philosophy", *Der Islam*, Band Helf I, 57, (1980), p. 109-119.
- Lipson, Leslie, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. T. Karamustafaoğlu, Birlik Yayınları, Ankara 1986.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler-S. Z. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, 2009.
- Maverdi, *el-Ahkâmü's Sultaniyye*, çev. A. Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 2015.
- Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1994.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.
- Narlı, Nilüfer, "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Cogito*, Sayı I, İstanbul 1994, ss. 19-33.
- Nümânî, Şibli, *Bütün Cepheleriyle Gazâli*, çev. Y. Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul 1972.

- O'meara, J Dominic, *Platonopolis-Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2003.
- Olguner, Fahrettin, *Farabi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Orman, Sabri, *Gazzâlî: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul 1982.
- Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölüm ve Ötesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. M. Harmanacı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimgöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Reçber, M. Sait, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Elis Yayınları, Ankara 2005, ss. 21-27.
- Rosenthal, J. Erwin, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yayınları, İstanbul 1994.
- Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. H. Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara 1969.
- Sami, Şemsettin, *Kamûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Sati el-Husri: *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.
- Schaeffler, R. Was dürfen wir hoffen?, Darmstadt 1979.
- Serjeant, R. Bertram, "Sözde 'Medine Anayasası'nda Yer Alan Vesikaların Tahlil ve Tercümesi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: IV, Kış/1994, ss. 68-90.
- Störig, H. Joachim, *İlkçağ Felsefesi: Hint Çin Yunan*, çev. Ö. C. Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 1993.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Verso Yayınları, Ankara 1991.
- Şirvanî, H. Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. K. Kuşçu, Nur Yayınları, İstanbul 1965.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- Ülken, H. Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

- Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Ankara 1994, ss. 5-24.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın: Gazâli Hakkında Bir Araştırma*, çev. H. Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989.
- İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlalı, Ümran Yayınları, Ankara 1981.
- İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Yıldız, Mustafa, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 53, 2011/1, Ankara 2011.

DİZİN

A

- adalet 14, 28, 29, 30, 37, 61, 96,
99, 102, 104, 105, 109,
117, 167, 195, 198, 223
ahlak 41, 77, 88, 102, 166, 167,
170, 185, 192, 198, 201
ahlakî 137, 203 ~ değer 219 ~
değerlendirme 201
aile 27, 32
akıl 23, 71, 225 ~ dini 26 ~ inan-
cı 24, 26, 75
akledilir dünya 39
aklın ışığı 13
akli ~ bilim 187-189, 192 ~ siya-
set 195, 196, 214, 219
Ali 33
analoji 28, 96, 99
Antik Yunan düşüncesi 154
aristokrat 44
aristokratik yönetim 65
Aristoteles 12-15, 20, 27, 30-32,
35, 38, 40, 42, 44, 65, 66,
84, 89, 97, 119, 122, 127,
130-133, 142, 143, 145,
153-155, 157, 160, 164,
165-169, 171, 173, 175,
179, 185, 189, 190, 223,
224, 225
Aristotelesçi 90, 131, 137, 138,
143, 144, 164, 166, 174,
175, 224
Asabiye 205, 206, 207
Aster 184
Ay-altı âlem 38, 39
Ay-üstü âlem 38, 39

B

- Bâtınîler 82
Bâtınlılık 86
Bedevi 12, 202, 218
Bedevi umran 202, 218
Beyt el-Hikme 18, 22, 80
Bilkuvve 41
Birden bir çıkar 38
bizantist 34
Brahmanizm 33
burhan ilmi 189
burhani/bilimsel siyaset 20

Ç

- çoban-sürü ilişkisi 11, 12, 17

D

- De Boer 23
demokrasi 29, 30, 177
demokratik şehir 62, 63, 65
Descartes 144
din 25, 27, 42, 50, 55, 66, 74,
215, 216, 218, 221
din (mille) 67, 69
din-felsefe ilişkisi 156
dinî 188, 196, 216, 218, 219 ~ si-
yaset 16, 18, 46, 189, 195,
196, 204, 214, 217, 222
Doğu siyaset düşüncesi 12
duyular-üstü dünya 39
duyulur dünya 38, 39
dünyevileşme 26

E

- Ebu Bişr Matta 21
Ebu Yakup Yusuf 154, 164

egemenlik 11, 63, 200, 203, 205,
206, 208, 209, 214

Elealılar 27

en son neden 37

en yüksek iyi 31, 66, 67, 69

en yüksek mutluluk 32, 36, 66,
70, 139, 142, 150

Endülüs 19, 111, 112, 131, 140,
153, 154, 156, 157, 168,
172, 177, 181, 182, 223

Epikürcü 133

erdemli ~ devlet 150, 151 ~ top-
lum 47, 61, 67, 68, 76,
147, 148, 197

ereksellik 127

Eski Yunan 11, 27, 86

Eş'ariler 88, 165

Eş'arilik 159

eşitlik 30, 65 ~ -çi 7, 62, 63, 207
eudaimonia 31

F

faal akıl 38, 40, 41, 45, 46, 51-
53, 57, 61, 64, 66, 68-71,
76, 115, 119, 136, 141,
144, 190, 199, 221

Farabi 7, 8, 12, 17-27, 32-37,
39-42, 44-48, 50-73, 75-
77, 80, 81, 86, 90, 93, 99,
100, 111, 113, 115, 119,
120, 122, 129-131, 135,
142, 143, 146, 148-150,
154, 162, 164-166, 168,
171, 173-176, 178, 185,
188-190, 197, 199, 200,
218, 221-225

felsefi ~ politik düşünce 11 ~ si-
yaset 16, 192, 195, 197,
198, 214, 218, 224 ~ -me-
deni siyaset 164

fıkıh 18, 33, 48, 52, 57-59, 80,
88, 90, 91, 158, 159, 162,
185, 186, 187

filozof-hükümdar 29

filozof-kral 30, 119

filozof-peygamber 45, 47

G

Galen 147

Gazali 7, 8, 18-20, 24, 79-84,
86, 88, 90, 93-110, 139,
140, 154, 155, 157-159,
163-165, 170, 185, 189,
222, 223

Gorgias 28

Grek felsefesi 14

H

Hadari 203, 219

Hafsiler 182

Haşeviye 159, 165

Hayal gücü 53

Helenizm 33

Heredot 184

Hıristiyanlık 27, 33, 34, 75

Hindulizm 34

Hipokrat 147

Hira 152

İ

İbn Bacce 7, 8, 19, 112, 114,
115, 119, 121-152, 157,
162, 170, 223

İbn Haldun 7, 12, 16, 20, 164,
181, 184, 195, 215

İbn Rüşd 7, 8, 19, 20, 112, 135,
140, 152-155, 157-161,
163-179, 186, 189, 223,
224

İbn Sina 18, 19, 80, 81, 93

İbn Tufeyl 112, 131, 140, 152,
154-157, 162, 164, 223
İbn Tûmert 111, 123, 157, 223
icma 91, 94, 106
idea 27, 119
İhyâ 97
iktidar 11, 153, 157, 158, 163,
177, 201, 207, 208, 210,
214, 223
İlahî Yasa 16
İlk başkan 45, 47, 48, 54
İlk neden 75
İlk yönetici 45, 55, 67
insanın doğal amacı 146
İsa 17
İslam ~ dini 201 ~ düşüncesi 18,
35, 80, 169, 185
İslamiyet 27
İstibdat 210
iyi ideası 28

K

Kaldaniler 34
kamuoyu 13
Kant 26, 66, 67, 69, 71, 74, 77,
225
kelam 57, 88, 155-158, 186, 187
kelamî 110, 163, 222
Kindi 18, 36, 80, 90, 135, 159
Kitab'ul İber 182
klasik siyaset felsefesi 14
Konfüçyanizm 34
Kur'an 19, 33, 93, 187
kutsal kanunlar 27

L

Locke 193

M

Malmonides 152

Malikiler 157
Maverdi 92
Mecusilik 33
medeni/ütöpik siyaset 20
medeniyet 15, 153, 154, 168,
182, 192
mesleki pratik akıl 48
metafizik 40, 51, 88, 122, 128,
129, 131, 142, 173, 185,
187, 189, 190, 200, 217,
225
mille 22, 25, 43, 50, 55, 57, 59,
67, 73, 77
Mille 42, 57, 58
mitoloji 27
Modern Çağ 15
Modern siyaset felsefesi 14
Muhammed 21, 46, 196, 200
Muhayyile 53
Mukaddime 182, 183, 191, 204,
218
Murabıtlar 157, 177, 223
Mustazhiri 83, 88, 89
Mutezile 33, 36, 156, 157, 159,
165
mutluluk 31, 36, 44, 49, 51, 59,
60, 62, 63, 69-73, 84,
114, 131-133, 138, 144,
149, 175, 199
Muvahhidler 157, 178
Mücessime 157
müstefad 40, 41, 131, 137, 140-
142, 143
Müşahhas 189
Müşebbihe 157
müteşabih 165
mütevahhid 112, 115, 116, 119,
120, 123, 126, 127, 132,
134, 140, 142, 145, 151,
223

N

nakli bilim 185, 186, 188
 Nizam'ül-Mülk 81, 82, 163
Nomoi 30
 nous 32

O-Ö

olguculuk 225
 oligarşi 177, 178
 olması gereken 27
 Ontoloji 37
 Orta Çağ 7, 15, 17, 24, 25, 35
 Osman 33
 ödev 36, 42, 225
 öğretim ve eğitim 54
 özgür irade 124, 126
 özgürlük 14, 30, 63, 64, 65, 71,
 126, 144

P

Platon 12, 14, 15, 17, 20, 23,
 27-32, 34, 35, 42, 44, 65,
 66, 97, 99, 112, 113, 117-
 119, 121, 134, 143, 145,
 149, 150, 153-155, 161,
 164, 166-173, 175, 177-
 180, 197, 200, 223, 224
 Platoncu 134
 Plotinus 32, 35
 polis 11, 15, 16, 17, 27-30, 32,
 154
 politeia 32
 polites 11
 politeuma 32
 politika 11, 166
Politika 13, 31, 132, 168
 Polybius 184
 Potansiyel 76
 pratik 41, 48, 49, 61, 185 ~ bil-
 gelik 48, 49, 59 ~ felsefe
 41

R

rasyonel din 67
 Ravendi 35
 Razi 35
 Reaya 12
 reel siyaset 8, 18, 195, 198, 224
 riyaset 206-208, 211, 215
 Rosenthal 192
 Rousseau 77, 196
 ruhani suretler 135, 136, 138,
 141

S-Ş

Sasani dini 34
 seküler 16, 24, 76
 sekülerleşme 24, 26
 Seyfüddevle 21
 seyis 12
 Sezar 17
 sezaropapist 34
 siyaset 11, 182 ~ bilimi 13, 15,
 42, 60, 91, 129, 166, 185,
 226 ~ felsefesi 7, 13, 14,
 15, 59, 112, 122, 164,
 200, 221, 223, 226 ~ ku-
 ramı 13, 15, 183, 184
 siyasetin ideal zemini 13
 siyasetin reel zemini 13
 siyasi ~ bilimler 162 ~ düşünce
 7, 11, 12, 14 ~ olan 12
 sofist 29
 sofistler 14, 15, 113
 Sokrates 7, 14, 28, 31
 Stoacı 133, 223
 sudur 37, 113, 114
 sudur (emanation) 38
 sudur (taşma) 32
 sufiler 116, 139, 140
 sufilik 85
 sus 11

Sünnet 33

Sünni 18, 80, 81, 85, 87, 158,
192

Sünnîlik 85, 86

Şafî 79, 88

Şehir 27, 203

şerî esaslar 19, 91, 222

şerî siyaset 20, 164, 200

Şii 18, 80-82, 89, 158

Şiilik 86

T

taakkul 48, 52, 60

Tanrı fermanı 34

Tanrı-kral 34

Taşma 32

tedbîr el-mütevahhid 19

Tehafût 86, 159

Telhis 154, 167, 177, 224

teokratik 34

Tevrat 11

Theaitetos 117

Thukydides 184

tîmokrasi 177, 178

tîranlık 178

Tocqueville 77

Topluluk 43, 203

Toynbee 206

transendental teoloji 67

Traysimakhos 29

Türk 21, 22, 77

U-Ü

umran 20, 182, 191-193, 195,
198, 203, 204, 206, 210,
215, 218

umran bilimi/ilmi 183, 187-189,
196, 198, 216, 219, 224

uzviyetçi görüş 213

ütopya 30

V

Vahiy 190

Viyana Çevresi 225

Y

Yahudilik 27, 34

Yaratıcıya benzemek 37

Yeni-Aristotelesçilik 154

Yeni-Platonculuk 112, 113, 138,
154, 169

Yuhanna b. Haylan 21

Yusuf b. Taşfin 177

Z

Zerdüştlük 34

L. ÇİLİNGİR-M. YILDIZ-H. AYDIN

İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset

Bu çalışma, yeni bir iddiayı dile getirmekten ziyade; Orta Çağ'da İslam dünyasında siyaset üzerine kafa yoran Farabi, Gazali, İbn Bacce, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi önemli düşünürlerin siyasal ve toplumsal hayatın farklı boyutlarındaki değerlendirmelerini, karşılaştırmalı olarak ele almaya ve mümkün mertebe onların günümüz açısından taşıdıkları değeri ortaya koymaya çalışmaktadır. Öte yandan bizim esas amacımız, siyasi-tarihsel bir çalışma yapmaktan ziyade, o dönemdeki siyasi-kültürel sorunlarla ilgili olarak farklı yaklaşımları temsil eden düşünürlerin bir değerlendirmesini yapmaktır. Onlar yalnızca siyasi düşünce tarihinde önem arz eden figürler değil, aynı zamanda günümüze değin devam eden felsefe-din ve din-siyaset eksenindeki sorunların İslam kültüründeki ilk formülcüleridir.

