



İBN RÜŞD'ÜN SİYASET FELSEFESİ

*Eflâk'ın Derisi
ve İbn Rüşd'ün Yorumu*

CEVHER ŞULU

İnsan Yayınları
Felsefe ve
Hikmet

insan yayınları

*İBN RÜŞD'ÜN
SİYASET FELSEFESİ*

(Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)

insan yayınları : 502
felsefe ve hikmet dizisi : 42

Copyright©**insanyayinlari**

birinci baskı, 2009

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-519-0

ibn rüşd'ün siyaset felsefesi
(*eflâtun'un devlet'i ve ibn rüşd'ün yorumu*)
cevher şulul

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
nüans ajans

baskı-cilt
kurtiş matbaacılık
www.kurtis.com.tr

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

İBN RÜŞD'ÜN SİYASET FELSEFESİ

(Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)

CEVHER ŞULUL



insan yayınları

CEVHER ŞULUL

1963 yılında Şanlıurfa'da doğdu. 1984'te Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakóltesi'nden mezun oldu. Uludaę Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Felsefesi bilim dalında "Kindî'nin Âlem Görüşü" konusunda yüksek lisans, "Kindî Metafizigi" konusunda doktora çalışması yaptı. Muhtelif dergilerde makaleleri yayınlanan yazar, halen Harran Üniversitesi İlahiyât Fakóltesi'nde İslâm Felsefe Tarihi bilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11
GİRİŞ	15

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE KÜLTÜR ÇEVRESİ	31
A. Hayatı	31
B. Kültür Çevresi	35
C. Eserleri	36
a. Felsefî Eserleri ve Şerhleri	38
b. Tibbî Eserleri ve Şerhleri	39
c. Kelâm ve Fıkıh Telifleri	39
d. Dil ve Edebiyat Telifleri	40
D. <i>Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn</i>	40
1. <i>Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn</i> 'a Verilen İsimler	45
2. İbn Rüşd'ün <i>Telhîs</i> 'i Yazarken Esas Aldığı Eser	51
3. <i>Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn</i> 'un İbranice Yazmaları	53

İKİNCİ BÖLÜM

İDEAL DEVLET'İN YAPISI VE UNSURLARI	59
A. İdeal Devletin Yapısı	67
1. Toplumsal Yaşamın Gerekliği	67
2. Erdem-Kent İlişkisi	72
3. Adalet İlkesi İle Birey-Devlet İlişkisi	82
4. İdeal Devlette Doktor ve Yargıçların Konumu	89
5. Bir Liderde Bulunması Gereken Nitelikler	94
6. Erdemli Kentin Sahip Olması Gereken Coğrafi Büyüklük	98
7. Özel Mülkiyetin Yasaklanması Problemi	101
8. Savaş Halinde Uyulması Gereken Kurallar	104
9. İnsan Hayatının Gayesi	109
10. İnsanî Yetkinlikler	113
a. Aklın konusuna göre tasnifi	115
b. Ahlâkî erdemler	123
B. İdeal Devletin Unsurları	127
1. İşçi Ve Zanaatkârlar	128
2. Muhâfızlar	131
a. Muhâfızların eğitimi	133
b. Muhâfızların toplumsal statüsü	155
c. Muhâfızların yaşam tarzı	159
3. Filozoflar	170
a. Filozoflara öğretilmesi gereken ilimler ve bu ilimlerin sıra düzeni	171
b. Çocukların yaşı ve eğitim-öğretim dönemi	176

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET ÇEŞİTLERİ	181
A. İdeal Devlet	181
1. İdeal Devletin Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler	182
2. İdeal Devletin İmkânı/Olabilirliği	192
3. Filozofların Devlet Yönetiminde Etkin Olamayışlarının Nedenleri	195
B. İdeal Olmayan Basit/Bozuk Devletler	201
1. Şeref Devleti/Timokrasi	203
2. Oligarşi	206

3. Demokrasi	207
4. Tiranlık	210
5. Hazzı Gaye Edinenlerin Yönetimi	213
6. Zarûret Yönetimi	214
7. Kusurlu Ve Bozuk Yönetim	215
C. Tiranın Nitelikleri ve Psikolojisi	216
D. Kentlerin Birbirine Dönüşümü	223
E. Kentlerin Değişim ve Dönüşüm Kuralları	243
SONUÇ	249
BİBLİYOGRAFYA	259
İNDEKS	267

KISALTMALAR

- bkz. : Bakınız
Bkz. : Bakınız
Byb. : Baskı yeri belirtilmemiş.
Çev. : Çeviren
DİA : *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
edt. : Editör
md. : Maddesi
Nşr. : Neşir
s. : Sayfa
(sav) : Sallallahu Aleyhi Vesellem
Thk. : Tahkik
Ts. : Tarihsiz

ÖNSÖZ

Yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olan insan, Tanrı'nın kendisine bahsettiği akılla diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. O, bu niteliğiyle felsefe yapar; eğer yapılan felsefenin toplumsal boyutu, politik kurgusu veya devlet erkiyle ilişkisi varsa buna siyaset felsefesi denir. Siyaset felsefesi, insanî düşüncenin ürünü olan bütün etkinliklerden daha değerli olup köklü bir niteliğe sahiptir. Bireyi esas almak kaydıyla insanın yaşamı, hak ve hukuku yanında hürriyetiyle de yakından alakalıdır.

Bu nedenle toplumsal sorumluluk duygusu taşıyan bütün filozoflar şu veya bu şekilde siyaset felsefesiyle ilgilenmişlerdir. İslâm düşünce tarihinden örnek vermek gerekirse Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofları bu konuda zikredebiliriz. Filozoflar içerisinde İbn Rüşd'ü tercih etmemizin nedenlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz:

Birincisi: İslâm dünyasında genelde İbn Rüşd denildiği zaman, el-Câbirî'nin dediği gibi, Aristoteles'i kutsayan, hakikatin birliğini savunan, heyûlânî aklın ezeli olduğunu veya olmadığını tartışan veya kendinden önceki İslâm filozofları gibi felsefe ve dini uzlaştırmaya çalı-

şan veya Yeni-Eflâtuncu felsefeden hareketle Aristoteles'i yorumlayan, İslâm dünyasının problemlerine ilgisiz, bu problemlere katkı sunmayan bir filozof tasavvuru akla gelmektedir.

Oysa İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair düşünceleri ve onun *Tel-hîsu's-Siyâse li Eflâtûn* adlı eseri, sadece sıradan bir okuyucu için değil bu konuda uzman kimseleri bile derinden etkileyecek bir yapıdadır.

İbn Rüşd'ün siyaset kuramı bu özelliğiyle günümüzde bile siyasî problemlere çözüm olabilecek niteliktedir. O, baskıcı ve totaliter yönetimlere karşı hukuku ve insanı merkeze alan bir yönetim tarzı önermektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi, üzerinde çalışılmaya değer bir nitelik taşır.

İkincisi, önemli bir şahsiyet olan İbn Rüşd, mantık, tabiat bilimleri, metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, siyaset bilimi ve ahlâk gibi pek çok dalda eser telif edip şerh etmiştir.

Üniversitelerde yurt içinde ve yurt dışında, Batı'da ve Doğu'da İbn Rüşd'ün mantık, fizik, psikoloji ile din-felsefe ilişkisini konu edinen sayısız eser kaleme alınmış, makaleler yayınlanmış, bildiriler sunulmuştur.

Ancak görebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd'ün siyasete dair görüş ve düşünceleri diğer felsefî düşüncelerine kıyasla pek fazla çalışılmamıştır. İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi diğer felsefî kuramlarla mukayese edildiği zaman ahlâktan eğitime, devletten ferde, ekonomiden üretime kadar toplumun bütün yönlerini içermektedir.

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde ele aldığı konuları, günümüzde bu alanda yapılan çalışmalarla mukayese ettiğimiz zaman konu ve amaç itibarıyla büyük ölçüde benzeştiklerini söyleyebiliriz. O, günümüz siyaset felsefelerinde olduğu gibi devletin temel yapısını, ortaya çıkış nedenlerini, ahlâkî temellerini, siyasî toplumları ahlâkî bakımdan meşru kılan nedenleri, siyaset bilimi açısından iyi ile kötü toplum arasındaki farklılıkları, siyasî toplumlarda insanları birbirine bağlayan bağları konu edinmiş, anlamaya çalışmıştır. Bütün bu konular aynı zamanda siyaset felsefesinin konularıdır. O, bu konuları izah ederken salt betimlemelerden öteye geçip kavramsal çözümlerinde bulunmuş, siyasete ahlâkî bir nitelik kazandırmıştır. O, siyaseti daha rasyonel, gözlem

ve tecrübeye dayalı bir kuram hâline getirmiştir. Çünkü o, bir filozof ve kadı olarak Endülüs'te birtakım olaylara tanıklık etmiş, orada haksız yönetimden kaynaklanan problemleri bire bir yaşamıştır.

Bütün bu nedenlerden dolayı İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini kendimize çalışma alanı olarak seçtik. Bu çalışmayı yaparken şüphesiz İbn Rüşd'ün *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn* adlı eserini esas almakla beraber onun diğer eserlerinin yanı sıra bu alanda yapılmış olan diğer çalışmalara müracaat etme konusunda kendimizi sınırlamadık.

Bu çalışmamız bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde İbn Rüşd'ün hayatı, kültür çevresi ile eserlerini konu edindik. İkinci bölümde ideal devletin yapısını ve unsurlarını oluşturan işçileri, muhâfızları ve filozofları ele aldık. Üçüncü bölümde ise siyaset biliminin konuları arasında yer alan ideal devlet ile ideal olmayan basit/bozuk diye nitelendirilen devletlerin yönetim tarzını, birinin diğerine nasıl dönüştüğünü ve bu devletlerarasında benzerlik bulunup bulunmadığı konularını ele aldık.

Bu çalışmam sırasında öncelikle beni İslâm felsefesi alanında çalışmaya teşvik edip destekleyen kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a doğrudan veya dolaylı katkıları bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Kemal Sözen'e, Prof. Dr. Kasım Turhan'a, Prof. Dr. İlhan Kutluer'e, Prof. Dr. İsmail Yakıt'a, değerli dostum, sınıf arkadaşım Doç. Dr. Ramazan Biçer'e teşekkür ederim. Ayrıca İngilizce felsefî metinlerin çevirisinde yardımlarını esirgemeyen değerli meslektaşım Dr. İbrahim Halil Erbay'a, bu eseri baştan sona kadar sabırla okuyan katkıda bulunan kardeşim Doç. Dr. Kasım Şulul'a şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak çalışmam süresince benden desteğini esirgemeyen sevgili eşime, her aşamada ortaya çıkan metinleri benimle birlikte okuyup değerlendiren, yazım hatalarının giderilmesi için katkıda bulunan oğullarım Ömer Muhtar'a ve Şamil'e teşekkür ederim.

Cevher Şulul
06 Haziran 2009
Yeşildirek/ŞANLIURFA

GİRİŞ

islâm dünyasında siyasete dair yazılan eserler genelde üç gruba ayrılmaktadır. Hilâfetin amacını ve kaynağını konu alan eserler (el-ahkâmu's-sultâniyye), idarecilere tavsiyelerde bulunan siyasetname türünden eserler, filozofların siyasete dair yazdıkları eserler.¹

İslâm felsefe geleneği içinde yer alan her filozof, insanın doğası itibariyle siyasî bir varlık olduğuna inanır. Zira insan, sosyal yapı itibariyle örgütlenmek zorundadır. Bu nedenle filozoflar, diğer felsefî disiplinler kadar siyaset felsefesiyle ve siyasî yönetim ile de ilgilenmişlerdir. Ancak onların siyasî yönetimden anladığı şey, fakihlerin ve kelâmcıların anladığı şeyden farklıdır.

-
1. Siyasetnameler, İslâm devletlerinde hükümdarlara, devlet adamlarına yönetim konusunda bilgi veren, adaletli yönetimin yollarını öğreten eserlerdir. Belli başlı siyasetnameler arasında şu eserler yer alır: Sa'labî, *Adâbu'l-Mulûk*; İbn Teymiye, *es-Siyasetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Re'y Ve'r-Raiyye* (çev. Vecdi Ak-yüz, İstanbul-1999); Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*; Gazâlî, *Nasîhatû'l-Mulûk*; Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzu'l-Kuberâ*, Lütfi Paşa, *Asafnâme*, Gelibolulu Ali, *Nasîhatu's-Salatîn*, Nergisi, *el-Vasfu'l-Kâmil fî Ahvâli'l-Vezîri'l-Âdil*.

Onlar siyasî yönetimi, örgütlü toplumun her bir ferдинin neticede hâkimlere ihtiyaç duymayacak şekilde kendi nefis ve ahlâkî alışkanlıklarına göre sorumluluğuna düşen şeyi kapsar tarzda anlamaktadırlar. Onlar, gerekli hususları yerine getiren içtimâî örgüte erdemli şehir (el-medînetu'l-fâzıla), bununla ilgili olarak gözetilen kurallara da siyasî yönetim (es-siyâsetu'l-medenîyye) adını vermişlerdir.²

Bu anlamda İslâm filozofları, siyaset kuramlarını oluştururken İslâm'ın dinî ve ahlâkî öğretilerine genel anlamda bağlı kalmakla beraber dışarıdan getirilen sistemleri, görüş ve düşünceleri bunlarla kaynaştırma çabası içerisine girmişlerdir. Onların gayesi İslâm'a özgü bir sistem geliştirmektir.

Bu konuda ilk eser yazan filozof hiç kuşkusuz Fârâbî'dir. O, Yunan siyaset felsefesi ile İslâm düşüncesini uzlaştırmaya çalışan ilk filozoftur. O, bu amaçla ortaya koyduğu siyaset kuramıyla hem İslâm siyaset düşüncesini hem de kendinden sonra gelen İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofları derinden etkilemiştir.

Ancak İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den etkilenmekle beraber ondan farklı ve onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koyabilmiştir. Bunun anlaşılabilmesi için İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair yegâne eseri olan *Telhîs*'in bilinmesi gerekir.

İbn Rüşd, *Telhîs*'de erdemli şehrin yapısı ve yönetim tarzı, erdemli şehrin reisi ve özellikleri, erdemli şehrin karşıtı olan yönetim tarzlarını ana hatlarıyla ele almıştır.

İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i, yapı ve terkiib itibarıyla Eflâtun'un *Devlet*'inden farklıdır. *Telhîs*'i üç kitaptan oluşurken, Eflâtun'un *Devlet*'i farklı konuları ele alan on kitaptan meydana gelmektedir. Örneğin *Devlet*'in ilk kitabı doğruluk ve adaleti, ikinci kitabı muhâfızlar ve muhâfızların eğitimini, üçüncü kitabı erdemli şehrin yasalarını, dördüncü kitabı devlette bulunan bilgelik, doğruluk, ölçü ve yiğitlik gibi dört değeri konu edinmiştir. Yine beşinci kitap kadın ve çocukların statüsünü, altıncı kitabı filozofları, yedinci kitabı mağara

2. Charles E. Butterworth, "Ahlâk ve Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş*'in içinde, edt. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2007, s. 293.

benzetmesi ile çocukların eğitimini, sekizinci kitabı erdemli şehrin karşıtı olan şehirleri, dokuzuncu kitabı istibdat ve müstebidin yönetim biçimini, onuncu kitabı ise şiir, şair ve er efsanesini konu edinmektedir. Ancak İbn Rüşd, *Devlet*'i iyi bildiği halde Eflâtun'un on kitaptan oluşan eserinin tamamını şerh ve izah etme cihetine gitmemiştir.

İbn Rüşd, *Devlet*'in birinci ile onuncu kitaplarının tamamı ile ikinci kitabın ilk yarısını bilerek şerh etmemiştir. Çünkü ona göre, birinci kitapta adalet konusunda anlatılan fikirler, kesinlikten uzak diyalektik düşünceler içermektedir; konuya katacağı herhangi bir şey de söz konusu değildir. Onuncu kitap ise şiir, şair ve er efsanesini konu edinmektedir. Burada anlatılanlar, burhâna dayalı felsefî bilginin kıstaslarına uymaz. Burada zikredilen efsaneler ona göre anlamsız ve yararsızdır.³ Bu bölümde anlatılanlar, birinci bölümde olduğu gibi retorik ve diyalektik kabilinden sözlerdir. Bunlarla ruhun ölümsüzlüğü ispat edilmek istenmiş, akabinde âdil ve seçkin nefislerin mutluluğu ile kötü nefislerin durumunun tasvir edildiği bir hikâye anlatılmıştır.⁴

Ancak İbn Rüşd'e göre bu tür hikâyelerin bilimsel açıdan bir değeri yoktur. Bunlar üzerine kurulu olan erdem de gerçek anlamda erdem değildir. Eğer bunları erdem diye nitelendirecek olursak, bu sadece isimsel benzerlikten başka bir şey değildir. Bu hikâyeler hayâl ürünüdür, asılsızdır. İnsanın yetkinliği elde edebilmesi için bunlar gerekli şeyler de değildir. İnsan, bu hikâyelerle daha kolay ve daha iyi bir tarzda erdemli olamaz.

İbn Rüşd'e göre, bu hikâyeleri bilmeyen, fakat dinin kaide ve kurallarına bağlı olan kimseler, bu hikâyeleri bilen kişilerden daha iyi durumdadırlar. Yani bu hikâyeleri bilmeyen milletler, bilen milletlerden daha üstündür. Genelde bu hikâyeler konusunda eskiden beri farklı görüşler vardır. *Devlet*'in başlangıcındaki ifadelerden

3. Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992, s. 135. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", DİA, İstanbul-1999, XX,266.

4. Eflâtun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992, 595a-621a.

açıkça anlaşılacağı gibi Eflâtun'un bu konudaki görüşü yeterince açık değildir.⁵

İbn Rüşd, üç bölümden oluşan eserinin her bir bölümünde *Devlet*'e ait birden çok kitabı izah etmiştir. Örneğin *Telhîs*'in birinci bölümü, *Devlet*'in ikinci kitabının yarısı ile üç, dört ve beşinci kitabın ilk yarısını; ikinci bölüm *Devlet*'in beşinci kitabının ikinci yarısı, altıncı ve yedinci kitaplar ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabının özet bir izahını içermektedir. *Telhîs*'in üçüncü bölümü ise *Devlet*'in sekiz ve dokuzuncu kitaplarının izahını içermektedir.⁶

Ancak İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'inde olduğu gibi belli bir sistematigi takip etme yerine bir başlık altında birden çok konuyu ele alma cihetine gitmiştir. Bu nedenle *Telhîs*'de konular iç içedir. Bu da muhtemelen on kitaptan oluşan Eflâtun'un *Devlet*'ini üç makaleye indirgeyip şerh ve izah etmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Örneğin İbn Rüşd, filozofların eğitimini konu edinirken, aynı zamanda iyiliğin ve kötülüğün kaynağı ile bunların Tanrı ile ilişkisini, bu konuya dair kelâmcıların düşüncelerini ve siyaset bilimi ile tabiat bilimi arasındaki ilişkiyi, insanî erdemler ile nazarî akıl konularını birlikte ele almıştır. Takip ettiği bu yöntem nedeniyle bir konunun çok defa çeşitli münasebetlerle tekrar edildiğini görüyoruz.

Buna rağmen İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah ederken, temelde metnin özüne bağlı kalmıştır. Ancak o, *Telhîs*'in birçok yerinde eleştirel bir yaklaşım sergilemiş, kendine özgü fikirler ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün amacı, siyaseti bilimsel bir temele oturtmaktır. Bu nedenle o, gerçek filozof olduğuna inandığı Eflâtun'dan kendi siyaset kuramı için bir format almıştır. Eflâtun'un siyaset kuramını hem kendin-

5. İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecîd el-'Âbîdî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebi, Beyrut 1998, s. 231. İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un *Devlet*'ine yazdığı bu şerhin İngilizce ve Arapça birçok nüshası vardır. Biz bu çalışmamızda yukarıda zikrettiğimiz, kendisiyle ilk defa İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini tanıdığımız ve çevirisini yaptığımız bu metni esas aldık. Fakat gerektiğinde diğer nüshalara müracaat etme konusunda – ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- kendimiz sınırlamadık. Bu eser daha sonraki dipnotlarda, İbn Rüşd, *Telhîs*, şeklinde zikredilecektir.

6. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 35.

den önceki tarihi olaylara hem de kendi zamanında olup biten hâdiselere uygulamaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, bu eserinde Yunan siyaset felsefesinden istifade etmiş ve bu düşünceyi İslâm'a yakınlaştırmaya çalışmıştır. O, bu konudaki düşünceleriyle insanın iyiliğini siyasetin en temel amaçlarından biri hâline getirmiştir. İnsan ise en yüksek iyiye, ancak toplumla birlikte ulaşabilir. Bu yönelim ise Eflâtun'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in *Etik*'i arasında içerik itibariyle gerçek anlamda benzerlik olduğunu göstermektedir.⁷

Bu bağlamda İbn Rüşd, Eflâtun'dan hareketle oluşturduğu yapıda İslâm tarihinin siyasî, sosyal ve iktisâdî gelişimini/serüvenini yorumlamıştır. Siyasî konjonktürün neden değiştiğini, ihtilallerin/isyanların nedenlerini yorumlamak istemiştir. Bu nedenle üçüncü bölümde, Eflâtun'a göre erdemli şehrin karşıtlarından uzun uzadıya söz ederken bunu, İslâm tarihine ve dört halife dönemine uygulamak istemiştir. Ona göre dört halife dönemi ideal devlettir. Ancak bu devlet, ilk Emevî halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân'ın eliyle şan ve şerefe dayalı timokrasiye dönüşmüştür.

Ayrıca İbn Rüşd, Murâbitlar'ın (1056-1147) kurduğu devletin yıkılış nedenlerini, ilk İslâm devletinin kuruluşunu, Müslümanların savaşlarda İranlılara galebe etmelerini Eflâtun'un siyaset felsefesinden hareketle yorumlamıştır. Yaptığı yorumlara bakarak İbn Rüşd'de derin bir ilmî bilincin varlığı söylenebilir. Bu bilinci diğer filozoflarda özellikle de Fârâbî'de göremiyoruz. Zira Fârâbî, siyaset felsefesinde amelî olanı göz ardı ederek, nazarî düşünce üzerine inşa etmiştir. Oysa İbn Rüşd, ikisine de önem vermiş ve bu konuda başarılı olmuştur. Bu nedenle İbn Haldûn, Muvahhidler'in yıkılışından söz ederken, İbn Rüşd'ün bu konudaki yazılarına atıfta bulunmuştur.⁸

İbn Rüşd, *Telhîs*'de yaptığı şerh ve izahlarla Yunan siyaset felsefesine vâkıf olduğunu ve bu felsefeyi kavradığını ortaya koyar. O, Fârâbî dâhil diğer İslâm filozoflarından farklı olarak gerek yaşadığı döne-

7. Refik el-Acem, "el-Ruşdiyye" md., *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabiyye*, byb-1988, II, 595.

8. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 37.

me ait gerekse öncesinde egemen olan siyasî yapı ile Yunan siyaset felsefesi arasında temelde farklılıklar olmasına rağmen benzerlikler kurabilmiştir.

İbn Rüşd, siyaset felsefesiyle devlete adaleti egemen kılmak istemiş zulme, haksızlığa, siyasî baskıya, hürriyetin engellenmesi fikrine karşı mücadele etmiştir. İbn Rüşd, kadının hürriyetinden yanadır; kadına sosyal ve hukukî haklarının verilmesinden yanadır. O, İslâm dünyasında haksızlığa uğradığına inandığı kadını, meyvesinden yararlanılan bir bitkiye benzetir. Ona göre kadın, basit iktisadî ihtiyaçların karşılanması için sadece ev ortamıyla sınırlandırılmıştır. Oysa tür itibariyle kadın ile erkek arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık sadece yetenek ve kabiliyet itibariyledir. Ona göre eğer kadınlar, gerektiği gibi eğitilir ve toplumda fonksiyonel hâle gelirlerse onlar arasında devleti idare edecek bireyler çıkabilir. Bu yapılmadığı takdirde toplum fakirlikle karşı karşıya kalır.⁹

Burada şu soru akla gelebilir: İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'i için *Telhîs* yazma yerine neden ondan bağımsız, ahlâk ve siyasete dair bir telif yapmamıştır? Bir eseri şerh etme felsefî bir aktivite midir?

Evet, zira şerh İslâm düşünce tarihinde bir probleme çözüm bulma veya bir meseleyle ilgilenme noktasında en bariz ve en çok bilinen metotlardan biridir. Şerh; esas metnin ibarelerini, manalarını tespit etme, mücmel ve mübhem ibareleri izah etme, bilinmeyen unsurları açıklama, eksiklikleri tamamlama, varsa tartışmalı veya hatalı yerleri tespit etme ve bunları düzeltme gibi ilmî gayelerle yapılır. Şerh, eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtivâ eden kitaplar için kullanılır.¹⁰

Hasan Hanefî'ye göre bir eseri şerh etme, yalnızca bir metni yorumlamaktan ibaret değildir. Aynı zamanda bu metin sayesinde, yeni bir bakış açısıyla gerçekte yeni bir eser kaleme almak anlamına gelir. İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerh, buna en güzel örnektir. Zira bu şerhte İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ini yorumlamanın ötesine geçmiş,

9. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 126.

10. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", DİA, XVI,419-420; Ayrıca bkz. el-Menâvî, *et-Teârîf*, s. 427 (el-Mektebetü's-Şâmile: el-İsdâru's-sânî 2.09).

İslâm siyasî kurumları hakkında bir felsefecinin yorumu ve eleştirileri olarak değerlendirilebilecek görüşler ileri sürmüştür.¹¹

Yine İslâm ilim geleneğinde bir eser telif etmenin amaçları vardır. Bu amaçlardan birisi ve en önemlisi de aklî ve naklî ilimlere dair kitapların şerh edilmesidir. Bir eserin şerh edilmesi, eser telifinin kıymetli bir bölümünü oluşturur.¹² Bu nedenle şerh etme bir bilimdir ve zihinsel olarak geniş boyutta üzerinde düşünülmesi gerekir ki İbn Rüşd bunu yapmıştır.

İbn Rüşd, Eflâtun'un siyasete dair düşüncelerini izah ederken, diğer filozoflardan farklı olarak onun siyaset felsefesini, sadece kendisine ait siyasete dair düşünceleri açıklamaya vesile olacak tarzda yorumlamamıştır. Bilakis o, yaptığı izahlarla Eflâtun'un siyaset felsefesini Yunan düşüncesine özgü sınırlı bir ölçekte değil de evrensel boyutta yorumlamıştır.

Nitekim İbn Rüşd, Eflâtun'u aşan bir yaklaşım sergileyerek felsefenin Yunanlılara ait olduğu tezini reddetmiştir. Felsefenin evrenselliği fikrine vurgu yapmıştır.

-
11. Fatih Toktaş, “*Telhîsu’s-Siyâse Bağlamında İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı*”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Ankara-2003, s.165.
 12. İslâm ilim geleneğinde şu amaçlarla eser telif edilmiştir: 1- Bir ilmin konusunu belirlemek, onu bölümlere ve fasıllara ayırmak ve meselelerini araştırıp çözümlerini ortaya koymak. 2- Aklî ve naklî ilimlere ilişkin kitapların şerh edilmesi, eser telifinin kıymetli bir bölümünü oluşturur. 3- Katî delillerle tespit edilen hataların tashihi için kitap telif etmek. 4- Bir ilim dalına ilişkin bazı meseleler ve konular eksik kalmış olabilir. Bunu tespit eden âlim, eksiklikleri gidermek için telif yapabilir. 5- Bir ilmin konu ve meseleleri belirli bir düzen ve sistem içinde tertip edilmemiş olabilir. Bunun farkına varan âlim, farkına vardığı ilmin mesele ve konularına çeki düzen verip, her birini olması gerektiği bölümlere yerleştirir. 6- Bir ilim dalına ait meselelerin, başka ilim dallarının konuları arasında dağınık bir şekilde bulunması ve o ilim dalının, bağımsız bir branş olarak ortaya çıkmamış olması. 7- İlimlerin ana kaynaklarından bazılarının çok uzun ve ayrıntılı olması: Bu durumda, tekrarlar çıkarılarak ve ayrıntılar özetlenerek onların kısaltılması için eser telif edilir. Ancak ilk müellifin amaçlarını yansıtan zarurî hususlar çıkarılmamalıdır. İşte, eser telif edilirken esas alınması ve gözetilmesi gereken amaçlar bunlardır. Bu amaçlar dışında kitap telif etmeye ihtiyaç yoktur. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendirci, İstanbul-2004, II,778-781.

İbn Rüşd'e göre eğer insanlar arasında sadece bir topluluk, beşeri yetkinliğe özellikle de fikrî ve düşünsel erdemlere yatkın olmuş olsaydı Eflâtun'un felsefenin Yunanlılara özgü olduğu fikrî doğru kabul edilebilirdi. Oysa İbn Rüşd'e göre hikmetin elde edilmesinde ve öğrenilmesinde diğer milletler de Yunanlılar kadar kabiliyete sahiptir. O bu konuda şöyle demektedir: “Velev ki Yunanlıların hikmetin öğrenilmesi ve elde edilmesinde tabiatları itibariyle daha kabiliyetli ve daha istekli olduklarını farz etsek bile hikmet konusunda bu, onların benzerlerini bulamayacağımız anlamına gelmez. Hikmet ehli insanları, Yunan ile komşusu olan ülkeler bir tarafa kendi ülkemiz olan Endülü's'te, Suriye'de ve Irak'ta bile bulabiliriz. Ancak Yunan'da daha çok sayıda bulunabilir.”¹³

Yine İbn Rüşd'e göre felsefenin Yunanlılara özgü olduğunu kabul etsek bile, diğer erdemler söz konusu olduğunda, başka milletlerin Yunanlılardan daha mütemayil, daha yatkın oldukları söylenebilir. Örneğin; Yunanlılar felsefî düşüncede daha üstün iken, ona göre başka milletler yığıtlıkta daha üstün olabilmektedirler.¹⁴

Fakat burada üzerinde önemle durulması gereken bir nokta vardır. Bazıları tefekkürî aklın ruha egemen olması halinde doğal olarak diğer erdemlerin daha güçlü bir biçimde ortaya çıkacağını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, Yunanlılar nazarî düşünceye daha yatkın oldukları için, onlarda diğer erdemler daha iyi bir biçimde tezâhür eder.

Fakat birileri böyle düşünmüş olsa bile İbn Rüşd'e göre birçok millet, doğal olarak kendiliğinden erdemlere yatkındır. Ona göre bütün milletler, erdemler söz konusu olduğunda yeterli yatkınlığa sahiptirler. Ancak ona göre bazı milletler, bazı erdemlerde daha fazla temâüz etmiş olabilirler.¹⁵

13. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 78.

14. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitabî's-Siyâse li Eflâtûn*, İbrani-ce'den Arapça'ya tercüme eden Ahmet Şehlan, Beyrut-1998, s. 82. Bu eser daha sonraki dipnotlarda İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, şeklinde zikredilecektir.

15. *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974, s. 120 Bu eser daha sonraki dipnotlarda, *Averroes On Plato's Republic*, şeklinde zikredilecektir.

İbn Rüşd'e göre, felsefî düşünce herhangi bir milletin tekelinde değildir; evrensel bir düşünce tarzıdır.¹⁶ Kaldı ki daha öncesinde Fârâbî, felsefenin Yunan'la başlamadığını; bu ilmin, eskiden Irak halkı olan Kildânîler'de meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre felsefe, sonradan Mısır halkına ulaşmış; oradan Yunanlılara, onlardan da Süryânîlere geçmiş ve sonra Araplara intikal etmiştir.¹⁷

İbn Rüşd, *Telhîs*'e siyaset biliminin tanımıyla başlamıştır. Fakat o, siyaset bilimini nazarî ilimlerle ilişkilendirirken, Eflâtun'un değil de Aristoteles'in yöntemini benimsemiştir. Aristoteles, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır:

Bunlardan birincisi nazarîdir, amacı bilginin kendisidir.

İkincisi ise el-ilmu'l-medenîdir; ahlâk ve siyaset ilimlerinden meydana gelmektedir. Ahlâkın gayesi, yetkinliği elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir.¹⁸ Ahlâk, bir değerler felsefesinden ibarettir. İnsan fiillerinin kuralları ve değer yargılarını ele alır. İnsanların nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini belirlemeye çalışır.¹⁹ Siyasetin ise pratiğe bakan yönü vardır, eylem ile ilişkilidir; gayesi, şehri erdemli hâle getirebilmek için hazırlanması ve yönetilmesidir. Bu yönüyle siyaset ve ahlâk iç içedir.

İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i ile Fârâbî'nin *el-Medîne*'si siyaset felsefesine dair en önemli iki eserdir. Bu iki eser-

-
16. Felsefenin menşei günümüzde bile hala güncelliğini koruyan en önemli meselelerden birisidir. Felsefenin Yunan mucizesi olduğunu iddia edenlerin aksine Alfred Weber, bu felsefenin tam ve orijinal olmadığı fikrine sahiptir. Ona göre felsefenin gelişmesi üzerinde Doğu'nun yaptığı etkiden şüphe etmek kabul değildir (*Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul-1991, s. 3). İbn Haldûn'a göre de felsefî ilimler, Yunanlılara Faraslardan geçmiştir. Bu geçiş, İskender'in Dârâ'yı öldürüp, Kiyânî ülkesini istilâ ettikten sonra oradaki kitapları ve ilimleri alması sayesinde olmuştur (*Mukaddime*, II,687).
 17. Fârâbî, "*Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'âde)*", *Fârâbî'nin Üç Eseri*'nin içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001, s. 54.
 18. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 64-66; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sîre ve Fıkr Dirâse ve Nusûs*, Beyrut-1998, s. 242; M. Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, s. 119.
 19. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul-2002, s. 125; Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara-1996, s. 153.

de aynı siyasî kavramlar kullanılmıştır. Bazen İbn Rüşd, Fârâbî'nin söylediklerini tekrar etmiştir. Fakat İbn Rüşd, kaynağını hiç bir zaman aynen kopya etmez tersine Fârâbî'nin genellikle uzun tasvirlerini kendi derinlikli Aristoteles anlayışının ve Eflâtun'un argümanının siyasî önemi ve uygunluğuna paralel olarak değiştirir ve kısaltır.²⁰ Ancak Eflâtun'u anlama noktasında İbn Rüşd'ün Fârâbî'den daha başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd, Eflâtun'un siyaset kuramını gerektiğinde tartışır, gerektiğinde aksini ispat eder, gerektiğinde reddeder bazen de beğenerek teyit eder. İbn Rüşd'ün Eflâtun'un ilâhlarını enbiyâlara ve meleklerle tebdil etmesi bunun en iyi örneğidir.²¹

İbn Rüşd, Arap şiirini zevk içinde yaşamaya, servet elde etmeye teşvik eden temalar içerdiği için tenkit etmiş, kendi zamanının musiki aletlerinden haber vermiş, yaşadığı devlete atıfta bulunmuş, Endülüs toplumunda meydana gelen hâdiseleri yorumlamıştır. Benzer şekilde İbn Rüşd, siyasî baskıya ve istibdada karşı mücâdele etmiş, refah içinde yaşayan, serveti tekelinde tutan ve servete dayanan ailelerin iktidarından yana olmamıştır. İbn Rüşd, kuvvetli devlet ve siyasî istikrardan yanadır. Bölünmeye ve anarşiye karşıdır. İbn Rüşd, savaşa iyi hazırlanmayı, kuvvetli savaşçıları eğitmeyi, iyi nesiller yetiştirmeyi ve savaşçıların nesillerinin diğerleriyle karışmaması gerektiği görüşündedir.²²

El-Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün *Devlet'e* yazdığı şerh -İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hariç- İslâm'da siyaseti konu edinen en iyi kitaptır. Bu eser, diğer kitaplarla mukayese edildiği zaman onun, daha yetkin ve İslâm toplumunun gerçeğine daha uygun olduğu görülür.²³

İbn Rüşd'e göre metafizikten farklı olarak ahlâk ve siyaset felsefelerinde esas olan ispat yöntemidir.²⁴ Bu özelliğiyle onun siyaset fel-

20. Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 290.

21. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 30.

22. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 31,89.

23. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 32.

24. Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul-1999, s. 232.

sefesi, diğer felsefelerden farklıdır. O, siyaset felsefesinde burhânı esas almıştır.²⁵ Burhân ise bir yönüyle mantıkla uyumlu olup diğer yönüyle istikra, mülâhaza ve tefekkürü dayalıdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre amelî felsefe, özellikle de siyaset bilimi toplumda geçerli olan siyasî yapıyı analiz ederken burhâna dayalı söyleme istinâd eder. Zira yapılan analiz ile konu edinilen yapının görünen nedenlerini ortaya çıkarmak istemektedir.

Bu nedenle burhâna dayalı siyaset kuramının temel konusu yönetim şekilleridir. Yönetim tarzı monarşi mi demokrasi mi yoksa oligarşi midir? Yönetime egemen olanlar bu yönetimi verâset yoluyla mı yoksa cebir kullanarak mı elde etmişlerdir? Yönetime egemen olanların amacı şan ve şeref midir? Servet elde etmek midir? Yoksa zevklerini tatmin etmek midir?

İbn Rüşd, bütün bu konularda burhânı esas alarak, aklın dışında insanların ortaklaşa kabul ettikleri meşhur ve müsellemler hükümlere dayanan cedeli/diyalektiği reddetmiştir. İbn Rüşd'e göre, ancak

-
25. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'de en sık kullandığı ve en çok önemseydiği sözcüklerden birisi 'burhân' kavramıdır. Bu kavramı, neredeyse bütün İslâm filozofları bir şekilde konu edinmişlerdir. Doğruluğundan şüphe edilmeyen ve zaruri bilgi ifade eden kesin delil anlamına gelir. Burhân kavramını, felsefî ilimlerde yöntem meselesini ele alırken temel alan ilk filozof Kindî'dir. Fakat burhân teorisini bütün metodolojik muhtevasıyla ortaya koymayı başaran Fârâbî'dir. Fârâbî'nin başlattığı felsefe geleneğini geliştirerek sürdüren İbn Sînâ da çeşitli üslub ve hacimlerde kaleme aldığı felsefî eserlerinde mantığın bir bölümü olarak 'el-Burhân' konusunu işlemiştir. Öyleki İbn Sînâ'nın *Kitâb el-Burhân*'ı aslı olan *İkinci Analitikler*'den daha hacimlidir. İbn Rüşd'ün ise, *Organon*'un bölümlerine yazdığı *Telhîs*'ler arasında *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân* da bulunmaktadır. İslâm felsefe geleneğinin bu üç büyük temsilcisi dışında birçok düşünürün, başta Gazâlî olmak üzere, bu konuda metinler ortaya koyduğu bilinmektedir. Burhân, bir kıyas türü olarak hem bilgide kesinlik meselesiyle hem de ilimler sisteminin kanıtsal temelleri meselesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Metodolojik bakımdan ilmiğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kriteridir. Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'm Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul-1996, s. 177-179. Ayrıca bkz. Mehmet Vural, "Burhân", *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s.73; Ebu'l-Âlâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul-2000, s. 341-352.

burhân ile yönetimin doğası ve yönetim şekilleri izah edilebilir²⁶

El-Câbirî, Batı'da Endülüs'te bulunan İbn Rüşd'ün siyasî hitabı ile Doğu'da bulunan Fârâbî'nin siyasî hitabını birbirinden ayırt ederken/analiz ederken “epistemolojik kopuş” kavramına dayanıyor. El-Câbirî “kopuş” kavramının İslâm kültürünün birtakım meselelerini yorumlamada ve izah etmede çok başarılı olduğuna inanmaktadır. Özellikle de bunu İbn Rüşd'ün, *Telhîs*'i bağlamında söylemektedir. Buna örnek olarak Fârâbî'yi göstermektedir. O siyasete dair görüşlerini anlattığı en temel eseri *el-Medînetü'l-Fâzıla*'ya başlarken İlk Neden'in birliğini, niteliklerini konu edinerek başlamıştır. Bu ise, Fârâbî'nin siyasete dair düşüncelerinin temelde metafiziğe dayandığını göstermektedir. Oysa İbn Rüşd, siyaset kuramını metafizikten bağımsız bir biçimde inşa etmiştir.²⁷

Benzer değerlendirmeleri Macit Fahri'de de görebiliriz. Macit Fahri, İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inin birçok konuda Fârâbî'nin *el-Medîne*'sinden daha üstün olduğunu söylemektedir. Fârâbî, *el-Medîne*'de ne Eflâtun'un *Devlet*'te ele aldığı konulara bağlı kaldı, ne de biçimsel olarak onu benimseyip takip etti. Bilakis baştan sona kadar Yeni-Eflâtuncu felsefenin genel anlamda ilkelerini izah etmiştir. Oysa İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah ederken siyaset bilimine ait bazı ilkeleri o günün İslâm coğrafyasında geçerli olan siyasî ve sosyal yapıya uygulamıştır.

İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un *Devlet*'i için yazdığı *Telhîs*, Yunan siyaset felsefesine ait özellikler taşımakla beraber aynı zamanda İslâm medeniyetine ait özellikler de taşımaktadır. İbn Rüşd, bu topraklar üzerinde erdemli bir kent inşa etme konusunda Eflâtun'un kötümserliğine katılmamakta; bu konuda, ondan ayrılmaktadır. Yine İbn Rüşd'e göre insanın eylemleri iradesiyle ilişkilidir; tabiattaki determinizmin kesin belirleyiciliği sonucunda meydana gelmemektedir. Eflâtun'dan farklı olarak İbn Rüşd'e göre ideal devletin başka tarz ve yöntemlerle inşa edilmesi pekâlâ mümkündür; Eflâtun'un bu konuda önerdiği yöntem biricik yöntem değildir.²⁸

26. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 33; M. Vural, “*Cedel*” md., s. 81-84.

27. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 33.

28. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s.10-11 (el-Câbirî'nin takdiminden).

İbn Rüşd, kendini konuya verirken meseleyi en kolay hâle getirecek paradigmayı “halkını mutlu etmek isteyen sultanın davranışı” olarak tanımlamaktadır. Böyle bir sultan varsa, bunu herhalde ve ancak eğitim yolu ile yapabilir. Bu ise bir yandan halkı bilgilendirmeyi diğer yandan da öğreticiyi cebir ve müeyyide ile teyid ve tekidi gerektirmektedir.²⁹

29. C. E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, s. 233.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE KÜLTÜR ÇEVRESİ

A. HAYATI

ebu'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd (520-595/1126-198), Kurtuba'da riyasetiyle, faziletiyle ünlü büyük bir ailede doğdu. Babası kadılık yapmıştı; büyük dedesi ise Kurtuba'da kâdî'l-kudât idi. Fıkıh, kelâm, tıp, riyaziyât ve felsefe eğitimi almıştır.¹ İbn Rüşd, hayatı boyunca İslâm dünyasında felsefede her zaman en büyük olmayı hedeflemiştir. Bu nedenle o, engel tanımaksızın zorluklara göğüs gererek nazarî düşünce alanındaki merdivenleri en uç noktasına kadar tırmanmış ve ileri derecede sahip olduğu entelektüel birikimiyle İslâm dünyasında hiçbir filozofun kendisiyle rekabet edemeyeceğini ispatlamıştır.² İslâm topraklarındaki düşünürler arasında evrensel kültürü hiç kimse onun kadar etkilememiştir.³

İbn Rüşd'e, adını veren dedesinden ayırt edilmesi için "hafîd" (torun) denmiştir. Aristoteles'in felsefî doktrinine sadık kalarak eser-

-
1. Osman Emin, *Şahsiyyât ve Mezâhib Felsefiyye*, byb., 1945, s. 74.
 2. İbn Rüşd, *Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr. Ali Muhammed İsbir, Dimeşk-2007, s. 5.
 3. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul-2005, s.155.

lerini şerh ettiğinden İslâm âleminde “şârih”, Latin dünyasında “commentator” unvanıyla tanınmıştır. Batı’da İbn Rüşd, adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak bilinir.

İbn Rüşd, temel dinî ilimleri babasından öğrendi. Hafız Ebû Muhammed b. Rızk’tan fıkıh dersleri aldı. Endülüs’te âdet olduğu üzere İmam Mâlik’in *el-Muvatta’* adlı eserini ezberledi. Ebu’l-Kâsım İbn Beşkuvâl’dan hadîs ve usûl-i fıkıh okudu. Kadı Ebû Bekir İbnu’l-Arabî’nin öğrencilerinden Ebû Ca’fer İbn Hârûn et-Tercâlî ve Belensiyeli Ebû Mervân İbn Cüryûl’dan tıp ve matematik öğrenimi gördü. Ebû Ca’fer ile Mâzeralı Ebû Abdullah’dan icazet aldı.⁴

İbn Rüşd’ün en iyi eğitim aldığı alanlardan birisi de felsefedir. Fakat bazı isimler, bazı dostluklar dışında felsefî birikimini nasıl elde ettiği konusunda pek fazla bilgiye sahip değiliz.

Ancak aynı zamanda kendisinin de fıkıh üstadı olan Ebû Ca’fer Hârûn’dan hikmet ilimlerine dair ders aldığını biliyoruz. İbn Rüşd’ün İbn Bâcce’yi okuduğunu ve onu beğendiğini de biliyoruz. Yine Endülüs’e ulaşan Doğu filozoflarına ait felsefe metinlerini Zühr’ün çocuklarıyla birlikte mütalâa etmiş, onlardan istifade etmiştir.

İbn Rüşd’ün felsefî yaşamındaki en önemli dönüm noktası İbn Tufeyl ile tanışmasıdır. İbn Tufeyl onu, Halife Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Abdilmü’min ile tanıştırmıştır ve onu Aristoteles’i şerh etmeye yönlendirmiştir. Ebû Ya’kûb Yûsuf kendi döneminin en kültürlü kişilerinden biriydi. Felsefeye ve filozoflara olan ilgisi nedeniyle bir gün veziri ve doktoru olan İbn Tufeyl’den üslubunu anlamakta zorlandığı Aristoteles’in kitaplarını kendisine şerh edecek birini tavsiye etmesini istemiştir. İbn Tufeyl, ona İbn Rüşd’ü tavsiye eder. Abdülvâhid el-Merrâküşî, filozofun öğrencilerinden rivâyetle İbn Rüşd’ün halifeye takdim edilmesini şu şekilde anlatır:

“Mü’minlerin emiri Ebû Ya’kûb’un huzuruna çıktığımda yanında Ebû Bekr İbn Tufeyl vardı. İbn Tufeyl, halifenin huzurunda benden övgüyle bahsetti. Halife önce benden adımı ve ailemi, sonra da feleklerle dair filozofların ne düşündüklerini sordu. Filozoflara göre felekler yaratılmış mıdır yoksa kadîm midir? Bu sorular karşısında kork-

4. B. Karlığa, “İbn Rüşd”, DİA, XX,257.

tum, özür beyan ettim ve felsefeyle ilgilenmediğimi söyledim. Bunun üzerine halife İbn Tufeyl'e dönerek bu konuları onunla konuşmaya başladı. Eflâtun'un, Aristoteles'in ve diğer filozofların bu konudaki düşüncelerini anlattı. Müslümanların bu konudaki eleştirilerini zikretti. Onun ilminin derinliğine ve meselelere vukufiyetine hayran kaldım. Korkum geçene kadar bu minval üzere devam etti. Bir süre sonra ben de bilebildiğim kadarıyla kendi düşüncelerimi söyledim.”⁵

Halife ile bu şekilde tanışan İbn Rüşd'ün hayatında bu vesileyle iki önemli değişiklik olmuştur:

Birincisi, Aristoteles'in her alanda eserlerini okumaya şerh ve izah etmeye başlamıştır.⁶ Bunun sonucunda İbn Rüşd, İslâm düşünce tarihinde Aristoteles'i en doğru anlayan kişi hâline gelmiştir. Bu onun, şârih unvanını almasını sağladı ve Ortaçağ Avrupa'sında bu özelliğiyle tanındı. Dante *İlâhî Komedyâ*'sında onu Öklid, Batlamyus, Hipokrat, İbn Sînâ ve Galen ile birlikte anmış, onun büyük bir şârih olduğunu söylemiştir.⁷

İkincisi, telif ettiği eserler, yaptığı şerh ve izahlar halifenin beğenisini kazanmıştır. Bunun sonucunda Halife, onu himayesine alarak 564/1169 da İşbiliye kadılığına tayin etmiştir.⁸

Bir süre sonra işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışmadığı ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınıdır. Fakat bu görevi uzun sürmez. O, 567/1171'de Kurtuba başkadısı olur.

Halifenin 580/1184 yılında vefatı üzerine yerine oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr geçti. El-Mansûr da babası gibi İbn Rüşd'e saygıda kusur etmedi. İbn Rüşd, sarayda onun döneminde özel hekim olarak çalıştı.

5. Yûhannâ Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab: İbn Rüşd*, Beyrut-1986, s. 8,9.

6. Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab*, s. 9.

7. Ahmed Fuad el-Ehvânî, “İbn Rüşd”, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*'nin içinde, çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif, İstanbul-2000, s. 299; ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Telhîs es-Safsata li Aristutâlîs*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Gebr, Dimaşk-2006, s. 6.

8. Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab*, s. 9.

Fakat 591/1195'de İbn Rüşd, gözden düşer sürgüne tabi tutulur. İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin nedenleri konusunda tarihçilerin farklı düşünceleri vardır. Tarihçilerin birçoğu bu konuda halifeyi kızdıracak elle tutulur maddî nedenler üzerinde durmuşlardır. Bu tarihçilerden birine göre İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin iki nedeni vardır. Bunlardan birisi görünen diğeri ise, görünmeyen nedendir. Görünmeyen en önemli iki nedenden birisi şudur: İbn Rüşd, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserini şerh ve izah ederken zürafanın nasıl doğduğunu, nerede yaşadığını konu edinirken onu, Berberî hükümdarının yanında gördüğünü yazması muhâlifleri tarafından Berberî asıllı olan halifeye ulaştırılınca hükümdarın canı sıkılmıştı. Durumun farkına varan filozof, "iki kıtanın (Afrika-Avrupa) kralı" anlamında kullandığı "melikü'l-berreyn" ifadesini müstensihin yanlışlıkla "melikü'l-berber" şeklinde yazdığını bildirip özür dilemişse de, hükümdarın kendisine olan güveni sarsılmıştı.⁹

Bir başka tarihçi ise Kurtuba'da neseb ve şeref itibarıyla İbn Rüşd'e denk olduklarını iddia eden bir grup insandan söz etmektedir. Bu insanlar, İbn Rüşd'ü gözden düşürmek için sürekli olarak bir gayret içerisindeydiler. İbn Rüşd'e ait olduğunu iddia ettikleri eserlerin birinde, Zühre'nin tanrılardan biri olduğu ortaya çıktı, şeklindeki ifadenin İbn Rüşd'e ait olduğunu ve bunu kendi hattıyla yazdığını halife Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr'a söylediler. Halife bunun üzerine Kurtuba'nın bütün ileri gelenlerini çağdırdıktan sonra İbn Rüşd'ü çağırıldı ve ona kâğıdı gösterdikten sonra bu hattın kendisine ait olup olmadığını sordu. İbn Rüşd, hattın kendisine ait olmadığını söyledi. Bunun üzerine Halife, bu hattın sahibine Allah lanet etsin, dedi. Orada bulunanlardan da lanet etmelerini istedi. Sonra Halife, İbn Rüşd ile birlikte felsefî ilimlerle ilgilenen bütün herkesin sürgün edilmesini tıp, matematik ve astronomi hariç bütün felsefî eserlerin yakılmasını emretti.¹⁰ Ancak bir süre sonra İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırıldı. İbn

9. Muhammed Lutfi Cum'a, *Târih Felâsifetu'l-İslâm*, Mısır-ts, s. 167. Ayrıca bkz. B. Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX,258.

10. M. L. Cum'a, s.167-168. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Faith and Reasen*, translated by İbrahim Naccar, Oxford-2001, s. 1 (introduction by Macid Fahri).

Rüşd'e eski itibarını iade eden Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr onu Merakeş'e davet etti. Filozof bu daveti kabul ederek Merakeş'e gitti. Ancak kısa bir süre sonra 9 Safer 595'te (11 Aralık 1198) vefat etti. Cenazesi önce Merakeş'de gömüldü. Üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba'ya taşınarak İbn Abbâs Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi.¹¹ Oldukça genç yaşta İbn Rüşd'ü tanımış olan İbn Arabî'nin cenazenin Kurtuba'ya uğurlanışı törenine dair oldukça doku- naklı bir anısı vardır.

O, bu anısında bineğin bir yanına tabut, diğer yanına İbn Rüşd'ün kitaplarının yüklenmiş olduğundan söz eder. Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap. Geleneksel Doğu İslâm çevresinde bilimsel ve nazarı düşünce hayatının anlamını kavrayabilmek için bu görüntüyü onun istek ve seçiminin tersine simgesel olarak zihinde canlandırmak gerekir. Ölüme üst gelen, galebe eden bir ilâhî ilim.¹²

B. KÜLTÜR ÇEVRESİ

İbn Rüşd'ün doğduğu kent olan Kurtub'a XII. yüzyılda felsefenin en parlak dönemini yaşadı. Atina, Roma, İskenderiye ve Bağdat gibi kültür başkentleri arasında zikredilirdi. İbn Rüşd, Emevî halifelerinden biri olan II. Hakem'in vefatından yaklaşık olarak yüz elli yıl sonra doğmuştur. II. Hakem, her konuda önceliği kültür ve bilime vermiştir. Amacı Doğu'nun başkenti Bağdat ve Abbâsî halifesi Me'mûn ile rekabet eder hâle gelmektir. Bu amaçla II. Hakem, daha öncesinde hiçbir kentin tanık olmadığı kadar kitabı ve kâtibleri burada toplamıştır. Doğu'dan ve Batı'dan getirdiği nadir kitapları en fazla kendisi okurdu.

Kentin ileri gelenleri, tüccarları da kitaba değer verme, ona sahip olma konusunda halifeyi örnek alıyorlardı. El-Hazramî, bu konuda kendi yaşadığı dikkate değer bir olayı anlatırken şöyle demektedir:

11. B. Karlığa, "İbn Rüşd", DİA, XX,257-258.

12. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar* (1198), çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul-1986, s. 244.

“Bir defasında aradığım kitabı bulabilme ümidiyle Kurtuba’da kitapçılar çarşısına gittim. Bir süre sonra aradığım kitabın güzel bir hatla yazılmış nüshasının satıldığını gördüm ve çok sevindim. Her verdiğim fiyata karşılık satıcı bir başkasının daha fazla fiyat verdiğini söyledi. Öyle ki kitaba verilen fiyat değerinin çok üstüne çıkınca satıcıya dönerek şunu dedim: ‘Ey adam! Bana değerinin üzerinde bu kitaba fiyat veren kişiyi göster.’ Adam bana üzerindeki elbiseden eşraftan olduğunu zannettiğim birini gösterdi. Ona dedim ki: ‘Allah izzetini artırsın ey fakîh dostum! Eğer gayen bu kitabı almaksa onu sana bıraktım. İkimizin bu kitap için teklif ettiği ücret haddini aştı.’ Adam bana dönerek şöyle cevap verdi: ‘Ben fakîh değilim; kitabın içinde ne olduğunu da bilmiyorum. Fakat kendime, kent in ileri gelenleri arasında yer edinebilmem için bir kütüphane kurdum. Kütüphanemde bu kitabın ebadı büyüklüğünde boş yer kalmıştı. Hattının güzel, cildinin süslü olduğunu görünce fiyat arttırmakta beis görmedim. Allah’a verdiği bol rızıktan dolayı hamd ederim.’”¹³

İbn Rüşd de bu konuda Kurtubalı olmakla övünürdü. Ünlü Ebû Bekr b. Zühr İşbiliye’deni. El-Mansûr’un huzurunda memleketinin üstünlüklerini dile getirirdi. İbn Rüşd de ona karşılık Kurtuba’nın üstünlüklerini anarak şunları söylemişti: “İşbiliye’de bir bilgin öldüğünde, kitapları satılmak istenirse Kurtuba’ya götürülür. Çünkü İşbiliyeliler kitabın değerini anlamazlar. Buna karşılık Kurtuba’da bir şarkıcı ölürse saz takımı İşbiliye’ye götürülür.”¹⁴

C. ESERLERİ

Klasik İslâm düşüncesi kaynaklarının belirttiğine göre İbn Rüşd, çok çalışması ve okuyup yazmasıyla şöhret bulmuş bir düşünürdür. İbnü’l-Abbâr’ın ifadesine göre o, ergenlik dönemden itibaren okuma ve düşünmeyi bir kez babasının öldüğü, diğeri de evlendiği gece olmak üzere iki defa terk etmiştir. Özetlediği, düzelttiği,

13. Abbâs Mahmud Akkad, *İbn Rüşd*, Kahire-1119, s. 5-6.

14. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, hazırlayan: N. Ahmet Özalp, İstanbul-1995, s. 289. Ayrıca bkz. A. M. Akkad, s. 6.

kaydettiği, tasnif ve telif ettiği eserlerin sayfa sayısı on bin varaki bulmuştur.¹⁵

İbn Rüşd, kelâm, fıkıh, metafizik, fizik, mantık, astronomi, siyaset ve ahlâk gibi hemen hemen her alanda eser yazmıştır. Ancak eserlerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Bunu görebilmek için Corc Kanavâtî'nin '*Muellefâtu İbn Rüşd*' adlı eserine bakmamız yeterlidir. Örneğin klasik kaynaklardan biri olan İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ*'da verdiği listeye göre İbn Rüşd'e ait kırk yedi eser vardır. Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ında bu sayı kırk dört olarak verilmiştir.¹⁶

İbn Rüşd'e ait eserlerin sayısında farklılıklar olduğu gibi yapılan sınıflandırmalarda farklıdır. Corc Kanavâtî'ye göre İbn Rüşd'ün eserlerini ilk defa Ernest Renan sınıflandırmıştır. Ona ait yetmiş sekiz eserin adını vermiştir. O, bu eserlere dair sınıflandırmayı şu şekilde yapmıştır:

1. Felsefe: *Tehâfütü't-Tehâfüt* ile birlikte bu grupta 29 eser bulunmaktadır.
2. Kelâm: Bu gruba giren eserlerin sayısı beştir.
3. Fıkıh: Ernest Renan, *Bidâyetü'l-muctehid* kitabını da bu gruba dâhil eder.
4. Astronomi: Bu grupta bulunan eser sayısı dördttür.
5. Gramer: Bu gruba giren eser sayısı ikidir.
6. Tıp: Bu gruba giren eser sayısı yirmidir.

Benzer şekilde Abdurrahman Bedevî de kendinden önce yapılan tasniflerden hareketle İbn Rüşd'ün eserlerini altı gruba ayırmıştır.¹⁷

Macit Fahri ise İbn Rüşd'ün eserlerini dört guruba ayırmıştır:

-
15. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul-2004, s. 377.
 16. Ferruh Antuvan, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu*, Beyrut-2007, s. 89-93.
 17. Corc Kanavâtî, *Muellefâtu İbn Rüşd*, Cezayir-1978, s. 80-81.

a. Felsefî Eserleri ve Şerhleri

1- *Cevâmi'* kutub Aristutâlîs fi't-tabîyyât ve'l-ilahîyyât: *Cevâmi'* kitâb en-nefs'de buna dâhildir.

2- *el-Cevâmi'* fi'l-felsefe,

3- *Cevâmi'u'l-hiss ve'l-mahsûs*,

4- *Cevâmi'* siyâseti Eflâtun,

5- *Şerh mâba'di't-tabî'a*,

6- *Şerh kitâbu's-semâ' ve'l-'âlem*,

7- *Şerh kitâbi'n-nefs*,

8- *Şerh kitâbi'l-kryâs*,

9- *Şerh es-semâ'i't-tabîi*,

10- *Şerh kitâbi'l-burhân*,

11- *Şerh makâleti'l-İskender fi'l-akl*,

12- *Telhîs kitâb mâba'de't-tabî'a*,

13- *Telhîs ilâhiyyât li Nikulâvus*,

14- *Telhîs kitâbi'l-ahlâk li Aristutâlîs*,

15- *Telhîs kitâbi'l-burhân li Aristutâlîs*,

16- *Telhîs kitâbi's-semâ'i't-tabîi*,

17- *Telhîs kitâbi'l-kevn ve'l-fesâd*,

18- *Telhîs el-âsâri'l-'ulviyye*,

19- *Kitâbu'l-hayevân*,

20- *Makâle fi'l-akl*,

21- *Makâle fi'l-kryâs*,

22- *Makâle fi ittisâli'l-akl el-mufârik bi'l-insân*,

23- *Makâle sâniye fi ittisâli'l-akl el-mufârik bi'l-insân*,

24- *Kitâb fi'l-fahsi an mesâil vaka'at fi'l-ilm el-ilâhi fi kitâb eş-şi-fâ li İbn Sînâ*,

25- *Mes'ele fi'z-zamân*,

26- *Mesâ'il fi'l-hikme*,

27- *Makâle fi hareketi'l-felek*,

- 28- *Makâle fi'l-kiryâs eş-şartî,*
- 29- *Mes'ele fi enne Allaha tebâreke ve te'ale ya'lemu el-cuz'ıyyât,*
- 30- *Makâle fi'l-cirmi's-semâvî,*
- 31- *Tehâfutu tehâfuti'l-felâsife,*
- 32- *Muhtasar el-Macesti.*

b. Tıbbî Eserleri ve Şerhleri

- 1- *Kitâbu'l-kulliyât,*
- 2- *Şerh el-urcûze el-mensûbe ile İbn Sînâ fi't-tıb,*
- 3- *Telhîs kitâbi'l-mizâc li Câlînûs,*
- 4- *Telhîs kitâb et-tarruf li Câlînûs,*
- 5- *Telhîs kitâb el-kuvâ et-tabî'ıyye li Câlînûs,*
- 6- *Telhîs kitâb el-ilel ve'l-a'râz li Câlînûs,*
- 7- *Kitâbu'l-hummeyyât li Câlînûs,*
- 8- *Telhîs kitâb ustukussât li Câlînûs,*
- 9- *Telhîs evvelu kitâbi'l-edviyeti'l-müfredde,*
- 10- *Telhîs en-nisfu's-sâni min kitâb hiletî'l-beri li Câlînûs,*
- 11- *Makâle fi'l-mizâ,*
- 12- *Mes'eletün fi nevâib el-hummâ,*
- 13- *Makâle fi't-tiryâk.*

c. Kelâm ve Fıkıh Telifleri

- 1- *Kitâbu't-tahsîl,*
- 2- *Kitâbu'l-mukaddemât,*
- 3- *Kitâb nihâyetu'l-muctehid ve bidâyetu'l-muktesid,*
- 4- *el-Kesf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille,*
- 5- *Faslu'l-makâl,*

6- *Makâle fi enne mâ ye'tekiduhu el-meşşâune vemâ ye'tekiduhu el-mutekellimûne min ehli milletinâ fi keyfiyeti vucûd el-âlem mute-kâribun fi'l-ma'na,*

7- *Şerh akâdetu'l-imâm el-mehdî,*

8- *Muhtasar kitâbi'l-mustasfâ li'l-Gazâlî.*

d. Dil ve Edebiyat Telifleri

1- *ez-Zarûrî fi'n-nahv,*

2- *Kelâm ala'l-kelîmeti ve'l-ismi'l-muştak.*¹⁸

D. TELHÎSU'S-SİYÂSE Lİ EFLÂTÛN

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair düşüncelerini öğrendiğimiz en önemli eseri *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn'dur*. Fakat bu eserin Arapça orijinal metninin kayıp olduğu varsayılmaktadır. Fakat metnin bu gün hâlâ yeterince araştırılmamış bulunan Kuzey Afrika kütüphanelerinin birinde keşfedilme ihtimali tamamıyla gözden uzak tutulmamalıdır.

Ancak bugün elimizde Arapça metnin Samuel ben Yehuda tarafından on dördüncü yüzyıl başlarında (1320/1) Provence'de yapılan ve farklı bütünlükteki sekiz yazmada korunan İbranice bir tercümesi vardır. Bu tercümeyle dayalı olarak Joseph Caspi 1331 tarafından bir İbranice özet ve ayrıca yedi tane de değişik tercüme yapılmıştır. Bu tercümeleşmeler şunlardır:

1. 1491 tarihinde Crete'li Elia del Medigo tarafından Giovanni Pico della Mirandola için yapılan Latince bir tercüme.
2. Diğer bir Latince tercüme 1539 tarihinde Tortosa'lı Jacob Mantinus tarafından Papa III. Paul için yapılmıştır.
3. İngilizce bir tercüme 1956 tarihinde Rosenthal tarafından yapılmıştır.

18. M. Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, s.12-15.

4. İkinci bir İngilizce tercüme Ralph Lerner tarafından 1974 tarihinde yapılmıştır.
5. Rosenthal'ın İngilizce tercümesine dayalı İspanyolca tercüme Miguel Cruz Hernandez tarafından 1986 tarihinde yapılmıştır.
6. Yine Rosenthal'ın İngilizce tercümesine dayalı Arapça tercümesi ise Hasan Mecîd el-‘Âbîdî tarafından 1998 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır.¹⁹
7. İbranice'den Arapça'ya yapılan bir başka tercüme ise Ahmed Şehlan tarafından yapılmıştır. Bu eser Beyrut'ta 1998 yılında *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn* adıyla neşredilmiştir.

İbn Rüşd'ün *Telhis'i*, muhtemelen İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan eserlerden birisidir. Bu eserin gerçek adı, telif tarihi, İbrani mütercim Samuel Ben Yehuda'nın yeterliliği, İbranice'den İngilizce'ye yapılan tercüme ve bu tercümelemlerin aslı olan Arapça'ya tekrardan tercüme edilmesi hep tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların tamamına burada değinmemiz mümkün değildir. Ancak biz burada tartışılan temel noktalara temas etmekle yetineceğiz.

Burada ele alacağımız ilk konu *Telhisu's-Siyâse li Eflâtûn*'u Arapça'dan İbranice'ye tercüme eden Samuel Ben Yehuda'nın ilmi şahsiyetidir.

Samuel Ben Yehuda, 693/1294 tarihinde doğmuştur. O, ilim ve felsefe öğrenimi konusunda küçüklüğünden itibaren büyük bir arzu ve iştiağ duymuş, Sen Astruc Akademisi'nde astronomi dersi almıştır. Bazı kitaplarında anlattığına göre 721/1322 yılında bir grup Yahudi ile birlikte Beaucaire şehrinde hapsedilmiştir. Ancak neden hapsedildiğini söylemez.

Samuel Ben Yehuda, son derece yetenekli bir mütercimdi. Bir eseri en mükemmel bir biçimde tercüme edebilmek için gerekli olan

19. Friedrich Neiwöhner, “İbn Rüşd ve Kadım Özgürlüğü”, s. 1-2 (Cumhuriyet'in kuruluşunun 75. yılı münasebetiyle ölümünün 800. yılında İbn Rüşd sempozyumunda sunulan yayınlanmamış bildiri, proje no: 1999 soc-114/131200).

Arapça en iyi metni bulmaya gayret ederdi. Tercüme ettiği esere tekrar tekrar müracaat etmesiyle bilinirdi. Yetersiz bir metne dayandığı zaman tercümelelerdeki hatalardan dolayı özür beyan ederdi.

Yaptığı bir kısım tercüme ve telif eserler şunlardır:

1. *el-Mesâilu'l-Mantıkıyye Min Mebâhis Aristoteles*: Bu eserde, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Organon*'una yaptığı şerhin muğlak meselelerini izah etmiştir.
2. *Telhîs İbn Rüşd li Kitâbi'l-Ahlâk*: 720/1321'de tercüme etmiştir.
3. *Muhtasar İbn Rüşd li Kitâbi's-Siyâseti'l-Medeniye li Eflâtûn*.
4. *Muhtasar el-Organon li İbn Rüşd*: 729/1329'da tercüme etmiştir.
5. *Nassu's-Şekleyn*: Öklid'in 30. ve 31. makalelerini içermektedir.
6. Batlamyus'a ait *Macesti*'nin birinci ve üçüncü makalelerinin şerhi: Birinci makalenin tercümesi 730/1330'da, üçüncü makalenin tercümesini de 731/1331'de bitirmiştir.
7. Câbir b. Eflah'ın eseri olan *Muhtasar el-Macesti*'yi Arapça'dan İbranice'ye Yakub Andoli b. Muhayyer tercüme etmiştir. Ancak Samuel Ben Yehuda bu eseri tashih etmiş ve tarihi önemine dair bir mukaddime yazmıştır.²⁰

Yaptığı bu çalışmalara bakarak Samuel Ben Yehuda'nın hem tercüme konusunda hem de felsefe konularında ciddi anlamda birikimli olduğu söylenebilir. Hapis ve benzeri uğradığı sıkıntılara rağmen başta İbn Rüşd olmak üzere birçok ilim adamının eserini tashih etmiştir. Muhtemelen Samuel Ben Yehuda, Yahudi olan ve kendilerini 'ehli nazar' diye isimlendiren bir topluluğun üyesiydi. Bu topluluk, felsefeye ve filozoflara muhalefet eden Yahudi hahamlara karşı mücadele ediyordu. Yine muhtemelen Paris kütüphanesindeki (no: 956) yazmaları

20. Ahmed Şehlân, “*el-Müellefât el-Ruşdiyye fi el-Turâs el-İbarî*”, İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasaru Kitabi's-Siyâse li Eflâtûn*'un içinde, s. 215-216.

arasında bulunan *Zanbakatu'l-Ma'rife* adlı eser, Samuel Ben Yehuda gibi tanınmış isimleri bünyesinde bulunduran bir mektebi temsil ediyordu.²¹

Netice itibariyle Samuel Ben Yehuda sıradan bir mütercim değildir. O iyi bir araştırmacı ve iyi bir mütefekkindir. İbn Rüşd'ün felsefesini benimseyen Yahudi bilginler üzerinde ciddi bir etkisi vardı. Kaldı ki bu bilginler tercüme işinin sabır, araştırma, kaynaklara müracaat etme ve tefekkür gerektirdiğini de biliyorlardı.²²

Samuel Ben Yehuda'nın yaptığı tercümelerde ne denli duyarlı ve dikkatli olduğunu anlamak için *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn'un* sonuna ilâve ettiği zeyle bakmakta yarar var. O, zeyilde şöyle demektedir:

“İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Siyâsetu'l-Medîne* kitabındaki bilimsel sözlere yazdığı *Telhîs* bitti. Bu *Telhîs*, *Siyâsetu'l-Medîne*'nin ikinci kısmıdır. Tercümeyi Aures şehrinde 1321 tarihinde bitirdim. Bu tercüme yapıldıkça İbn Rüşd'ün, filozof Aristoteles'in *Kitâbu'l-Ahlâk*'ına yaptığı şerh sahip değildim. Bu şerh, bu ilmin birinci kısmını oluşturmaktadır. Ancak Aristoteles'in kendi metnine sahiptim ve bu metnin derinliği ve içeriğinin zorluğu nedeniyle tercüme edemedim. Bu nedenle tercüme yapmaktan vazgeçtim. Bir süre sonra İbn Rüşd'ün sözü geçen *Kitâbu'l-Ahlâk'a* açık bir dille yazdığı şerh elime geçti. Tercüme yapmaya karar verdim. Allah faziletiyle bana yardım etti. İlmü'l-medenîye ait *Telhîs*'in tamamını (ahlâk + siyaset) bitirdim. Sonra bu ilme dair yaptığım tercümeye tekrar baktım ve imkânlarım ölçüsünde yanlışlarımı tashih ettim. Bu tashih işini 22 Eylül 1321'de Beaucuire'de bitirdim. Bu sıralarda arkadaşlarımla birçoğuyla birlikte Ridorta diye isimlendirilen hapisanede mahkûm idik. Uzak bir ihtimal değildir, belki muhtemeldir, belki de zorunlu olarak bu iki eser için yaptığım tercümelere, okuyucu Arap dili konusundaki yetersizliğimden dolayı veya muhtelif yerlerdeki tercüme hatalarından dolayı kuşkuyla bakabilir. Ümit edilir ki gelecek günlerde iki dili gayet iyi bilen seçkin insanlardan birisi çıkar iyi niyetle, araştırmacı bir ruhla

21. A. Şehlân, s. 218.

22. A. Şehlân, s. 220.

yaptığım yanlışları tashih eder ve bu ilme dair yaptığım tercüme ke-mâline ulaşır.

Bu tercümeyle karşı duyduğum sevgi ve iştihak nedeniyle kendi kendime dedim ki bu tercümeyle, özellikle de ahlâk ile ilgili kısmını, Hıristiyan bilginlerden yardım alarak ikinci bir defa daha yapmam benim için bir gerekliliktir. Çünkü bu konuda Hıristiyan bilginlerde, Aristoteles'in sözlerini şerh eden Fârâbî'ye ait metinler vardır. Uzun süre hapiste kalmamış olsaydım bunu yapacaktım. Eğer Allah bana uzun ömür verir de mahkûmiyetten kurtulacak olursam, bu yaptığım tercümeyle mükemmel hâle getirmek için ilk bölümden nihayete kadar tetkik edip çalışacağım. Bu nedenle okuyucunun meydana gelene hata ve yanlışlar karşısında müsamahalı olması gerekir. Çünkü insan hata yapmaktan kaçınmaz. Hiçbir sanatkâr, sanatında tekrar tekrar hata yapmaktan kaçınmaz. Özellikle de çok güç olan bu sanatı, tercüme sanatını, icra edenler için bu söz konusudur. Tercüme yapanların iki dile de hâkim olması gerekir. Ayrıca sadece tercüme ettiği eserin konusuna değil bilinen bütün ilimlerde de uzman olması gerekir; ta ki ilimler arasındaki bağlantıları kurabilsin ve ilimler arasındaki bağlantılar kopmasın. Biz ve bizden önceki mütercimler de tercüme yapıp bunun tedirginliğini yaşadıklarında bu ve benzeri şeylere dikkat çektiler. Hamd Allah'a aittir. Muvaffak kıldığı şeyden dolayı ona şükürler olsun. Siz sadık dostlarıma hitâb ediyorum ve diyorum ki şüphesiz ki Hak, doğru yolun sahibidir. Bu doğru yol üzere yürüyünüz.

Bu ilme dair günümüze kadar Fârâbî'nin, *Kitâb el-Mebâdî'i* hâricinde, ister filozoflara isterse başkasına ait olsun hiç bir şey tercüme edilmedi. İnsanlarımızın birçoğu, önemsiz bir kısım bilgiler hariç, bu ilmin ikinci kısmına (siyaset) dair hiçbir bilgiye sahip değildi. Birinci kısma (ahlâk) dair ise mutlak anlamda hiçbir şeye sahip değillerdi. Azimle bu ilmi izah ve şerh etmeye karar verdim. Onu kendi dilimize tercüme ettim. Eğer bu tercüme yeterince iyi yapılmamışsa bu benim kendi kusurumdur. Bu yaptığım tercümenin bir başlangıç olarak kabul edilmesine engel değildir. Güzelliği az da olsa kuvvet itibariyle güçlüdür.

Hıristiyan bilginlerinden yardım alarak bu ilme dair tercümeyle daha olgun bir hâle getireceğime dair söz vermiştim. Fakat bunu içe-

risinde bulunduğum sıkıntılardan dolayı yapamadım. Bütün yapabil-
diğim şey, tercümeyle ikinci kez gözden geçirmek oldu. Bir konuda
tereddüde düştüğüm zaman filozofun kitabına mürâcaat ettim ve
gücümün yettiği ölçüde yanlışları düzelterek doğrudan isabet ettim. Ah-
lâk kitabı için yaptığım şey buydu. Fakat siyaset kitabı ile ilgili kıs-
ma gelince, bu kitabın ikinci bir nüshasına ulaşamadım. Her şeye
rağmen bu kitaptaki hatalarımın az olduğuna kesinlikle inanıyorum.
Varlıklar hakkında doğru bilgi edinmeyi gaye edinen ehli hikmetin
âdeti olduğu üzere okuyucunun, beni hoş göreceğine inanıyorum.
Tashih işini milâdî tarihle Temmuz 1322'de bitirdim. Sonsuza kadar
yüce olan ve bana yardımcı olan Yaratıcı'ya hamd ederim, âmin. Za-
yîf olan insanlara kuvveti, güçsüzlere şiddeti rızık olarak veren Zât'ı
takdis ederim.”²³

Samuel Ben Yehuda'nın yaptığı tercümenin sonuna ilâve ettiği bu
zeyle bakarak yaptığı tercümelerde ne kadar titiz olduğunu ve İbn
Rüşd'ün yaptığı şerh ve izahları ne kadar önemsedığını anlamak
mümkündür.

1. *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn'a Verilen İsimler*

Gerek eski gerekse yeni biyografi yazarları bu eserin İbn Rüşd'e
ait olduğunu kuşkuyla yer bırakmayacak tarzda kabul ediyorlar. Ancak
bu kitabı isimlendirmede ihtilâf halindedir: Bu kitap, Eflâtun'un *Dev-
let*'inin küçük şerhi (cevâmî) midir? Yoksa orta şerhi (telhîs) midir?

İbn Rüşd, felsefî görüşlerini takdim ederken veya bir eseri şerh ve
izah ederken daha işin başlangıcında muhatabını dikkate alarak üç
tarzda şerh ve izah yapıyordu. Şöyle ki:

23. Bu zeylin İbranice aslını Rosenthal, yaptığı İngilizce çeviri ile birlikte neş-
retmiştir. Bkz. *Averros' Commentary on Plato's Republic*, edited with an
introduction, translation and notes by Erwin I. J. Rosenthal, Cambridge-
1956 s.106-108. Bu eser daha sonraki dipnotlarda, *Averros' Commentary*,
şeklinde zikredilecektir. Ahmed Şehlân ise İbranice'den Arapça'ya tercüme
ettiği bu zeyli, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*'nin sonuna ilâve etmiştir. Bkz. İbn Rüşd,
ez-Zarûrî fi's-Siyâse, s. 209-210.

- a. Büyük şerhler (tefsîr/grand commentaire),
- b. Orta şerhler (telhîs/commenteri mediu),
- c. Küçük şerhler (cevâmi') veya özetler (muhtasar).²⁴

İbn Rüşd'ün eserlerine baktığımızda çalışmalarını; ilgi alanına giren konularda bilinmesi gereken zorunlu bilgiler (ez-zarûrî) kısa bilgiler (el-muhtasar), makaleler (el-makâlât), özet bilgiler (el-cevâmi'), açıklamalar (et-telhîs), yorumlar (eş-şerh, et-tefsîr) başlıkları altında toplayıp değerlendirmeye çalıştığını görüyoruz.

a- Zorunlu bilgiler (ez-zarûrî)

Bu başlık altında mantık, felsefe ve usûlî'l-fıkıh konularında yaptığı özetleri toplamıştır. Bunun nedeni ise muhtemelen bu özetlerin Aristoteles'in *Mantık Külliyyatı*'nın değil, Fârâbî'nin *Mantık Külliyyatı*'nın özeti olmasından kaynaklanmıştır. Zira İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* isimli eserinin özetine *ez-Zarûrî fî usûli'l fıkıh* adını verdiğini biliyoruz. Bazıları “ez-zarûrî” başlığı altında toplanan dizinin, Aristoteles'in fizik ve metafizik ile ilgili eserlerini şerh projesinin en küçük biçimi olan *el-Cevâmi'*den önce yazılmış olduğunu düşünmektedir.

b- Kısa bilgiler (el-muhtasar)

Bu başlık altındaki dizinin aynı seyri mi ifade ettiği, yoksa ayrı bir dizi mi olduğu konusunda kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. Ancak İbn Rüşd'ün, Aristoteles külliyyâtının dışında kalan ve önemseydiği düşünürlerin eserlerinden bir bölümüne yazdığı açıklama-

24. B. Karlığa, “İbn Rüşd”, DİA, XX,273. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Commentary On Aristotelestle's Book On The Heaven And The Universe: Şerh Kitâbu's-Semâ ve'l-Âlem*, edited by: Fuat Sezgin, Frankfurt-1994. s. 1-3 (Gerhard Endress'in girişinden); Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul-1995, s. 280.

maları bu başlık altında topladığı görülmektedir. Kaynaklarda zikredildiği halde, ne Arapça orijinali ne de İbrânîce veya Latince tercümesi günümüze ulaşmamış bulunan *Muhtasaru'l-Mantık* ve *Muhtasaru'l-Macesti* başlığını taşıyan eserleri bu cümledendir.

c- Makaleler (*el-makâlât*)

Bu başlık altındaki eserler, ilk ikisinin aksine daha yaygın bir alana yönelik açıklamalar ihtivâ etmektedir. El-Muhtasar ile ez-zarûfî daha ziyade mantık, psikoloji, astronomi ve usûl-u fıkıh konularına inhisar ederken, makaleler tıpkı açıklamalar (et-telhîs) gibi hemen hemen bütün konulara yayılmış bulunmaktadır. Ancak makaleler, belirli bir kitabı veya konuyu bütünüyle açıklamak yerine özel ve daha dar bir konuyu açıklama amacına yöneliktir.²⁵

d- Özet bilgiler (*el-cevâmi'*)

İbn Rüşd, cevâmi' (küçük şerh) diye bilinen şerhlerinde kendi adına konuşmaktadır. Felsefi düşüncelerini bir düzen içerisinde kendine özgü bir metotla ortaya koymaktadır. Bu şekiliyle cevâmi' gerçek anlamda Aristoteles'in kitap ve risâleleri gibi risâlelerdir. Ferruh Antuvan'a göre İbn Rüşd, bu eserlerinde şârih değil bir müelliftir.²⁶ Buna örnek olarak İbn Rüşd'ün *Cevâmi' el-Mantık* adlı eserini zikredebiliriz.

e- Açıklamalar (*orta şerhler/et-telhîs*)

Bu başlık altında İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'i için yaptığı şerhte olduğu gibi şerh ettiği metnin sadece ilk kelimesini alır, devamında kendisine ait olan ve olmayan fikirler arasında ayırım yapmaz. İbn

25. B. Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 380-382.

26. F. Antuvan, s. 88-89.

Rüşd, söze 'Eflâtun diyor ki' diye başlar fakat devamında yaptığı izahlarda hangi açıklamanın kendisine hangisinin Eflâtun'a ait olduğunu söylemez. Fakat iktibas cümlesinden sonraki bölümlerin İbn Rüşd'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Burada İbn Rüşd, doğrudan metnin içine girerek Aristoteles'in veya Eflâtun'un görüşlerini, kendi gözlemlerini de katarak açıklamaktadır. Açıklamalar, İbn Rüşd'ün Ortaçağ bilim ve felsefesinin hemen hemen bütün konularını içerecek şekilde mantık, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset ve tıp gibi alanlara yayılmış bulunmaktadır.

f- Büyük şerh (tefsir/grand commentaire)

Bu tarz diğerlerinden farklı olarak İbn Rüşd'e özgüdür. Daha ileri çalışmalarla yapılan uzun yorumları içermektedir. İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinin bir paragrafını aynen alıyor sonra o paragrafı yorumlayıp izah ediyor. Bu yorumlar orijinalinden daha uzun oluyordu. Böylece orijinalle yorum birbirinden açıkça ayrılmış bulunuyordu. Aristoteles'in *Metafizik*'ine yaptığı şerh bu kategorideki en ağır eserdir. Muhtemelen İbn Rüşd, bu yöntemi Kur'ân müfessirlerinden almıştır.²⁷ Büyük şerhler daha çok mantık, fizik, psikoloji ve metafizik konularına inhisar etmekteydi.

İsmlendirmede kullanılan birtakım ıstılâhları bu şekilde izah ettikten sonra, şimdi de kimin bu ıstılâhları nasıl kullandığına bakalım. Bazı araştırmacılar İbn Rüşd'ün siyaset kitabına *Cevâmi' Siyâsetu Eflâtûn* adını vermişlerdir. Bunlar arasında Ernest Renan, Macit Fahri ile Cemil Salibe'yi zikredebiliriz.

Diğer bir grup ise telhîs kelimesine yükledikleri anlamdan hareketle İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair eserine *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn* adını vermişlerdir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri İbranice metni İngilizce'ye tercüme eden Rosenthal'dir. İlâveten Corc Kanavâti, Hanna el-Fâhûrî ve Abdurrahmân Bedevî'yi de zikredebiliriz.²⁸

27. P. K. Hitti, s. 281; ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 9-10.

28. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 10-11.

Bize göre İbn Rüşd'ün bu kitabını isimlendirirken câmî (şerh-i sağır) yerine telhîs (şerh-i evsat) demek daha uygundur. Zira İbn Rüşd “kale Eflâtun” ile başlayan ibarede Eflâtun’un sözünü zikrettikten sonra konu ile ilgili bütün yaklaşımları zikreder. Burada hangi fikirlerin İbn Rüşd’e ait olduğunu hangilerinin Eflâtun’a ait olduğunu anlamak ve bu fikirleri birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Öyle ki bazen İbn Rüşd, yaptığı izahlarda İslâm tarihi ile ilgili konulara, Murrâbitlar ile Muvahhidler döneminde yapılan uygulamalara ve İslâm dünyasında kadının statüsü gibi konulara temas etmiştir. Buna bakarak bu eserin Eflâtun’un *Devlet*’i için bir telhîs olduğunu, cevâmî’ olmadığını söyleyebiliriz.

Yine İbn Rüşd, *Telhîsu’s-Siyâse li Eflâtûn* adlı eserinin üçüncü bölümünün sonunda *Telhîs*’ini bitirdiğini söylemektedir. İbn Rüşd’ün bu ifadesi, bu eserin *Telhîs* olduğunu, cevâmî’ olmadığını göstermektedir.²⁹

Ancak Muhammed Âbid el-Câbirî, bu kitabın isimlendirilmesi konusunda diğer felsefe tarihçilerinden tamamen farklı düşünmektedir. Ona göre bu eserin adı şudur: *ez-Zarûrî fi’s-Siyâse: Muhtasar Kitâbi’s-Siyâse li Eflâtûn*.³⁰

El-Câbirî’ye göre, bu kitaba *Muhtasar* denmesinin nedeni İbn Rüşd’ün kitabın mukaddimesindeki şu ifadedir: “Bu eserle gayemiz, siyaset bilimine dair Eflâtun’un *Kitâbu’s-Siyâse (Devlet)* de bulunan ilmi görüşlerini ayırmak ve her zaman yaptığımız gibi cedeli olan söz ve fikirlere itibar etmeyerek bu eseri ihtisar etmektir/özetlemektir.”³¹

El-Câbirî’ye göre ilmi olan sözlerle yetinip cedeli olanları dışarıda bırakmak (hazfetmek) cevâmî’in özelliğidir. Fakat ‘muhtasar’ ifadesi bu eseri ‘el-muhtasarât’ diye bilinen eserler gurubuna dâhil etmektedir.

Yine İbn Rüşd, ilk makalenin sonunda diyor ki: “Eflâtun’un yaptığı gibi şu anda konuşmamız gereken sınıf, filozoflardır. Onları filozof olmaya iten tabiatlarını, onların yetişme tarzlarını, olgunluk yaş-

29. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 231. Ayrıca bkz. Oliver Leaman, *Averroes And His Philosophy*, Oxford-1988, s.119.

30. M. A. el-Câbirî, s. 239.

31. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi’s-Siyâse*, s. 71; M. A. el-Câbirî, s. 239.

na geldiklerinde şehri nasıl yöneteceklerini, şehre nasıl başkanlık yapacaklarını ele alacağız derken bu muhtasarın birinci makalesini bitiriyoruz.”³²

Yine el-Câbirî'ye göre, İbranice metni İngilizce'ye tercüme eden ve isimlendirmede *Telhis* kelimesini tercih eden Rosenthal'i, İbrani kültürünün önde gelen uzmanlarından Selamon Beynis tenkit etmiş ve İbranice mürâdifine bakarak bu esere, muhtasar denmesinin daha uygun olduğunu söylemiştir.³³

El-Câbirî'i, muhtasar sözcüğünün zarûrî (gerekli) sözcüğüyle ile olan ilişkisini izah ederken *Telhis'de* geçen şu ifadeleri referans almaktadır:

“Eflâtun'un sözlerinden, bu makalenin içerdiği zarûrî düşünceler bunlardır.”

“Bu konuya dair sözlerini tamamlayan Eflâtun, bunlardan her biri için ortaya çıkan hazlar arasında bir mukayese yapar. Bu şekilde onun izah etmeyi gaye edindiğimiz bu ilmin bölümlerine dair bilinmesi gereken zarûrî sözleri de bitmiş olmaktadır.”

“Allah izzetinizi sürekli kılsın, bekanızı daim eylesin. Zaman darlığına rağmen siyaset bilimine dair Eflâtun'a nisbet edilen zarûrî sözlerin bütününe olabildiğince özet bir biçimde izah ettik.”³⁴

Bu nedenle el-Câbirî'ye göre bu kitaba, *Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn* denmesi daha uygundur.

Bu eserin ikinci bir ismi, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse'dir*. Burada sorulması gereken bir soru vardır. Acaba İbn Rüşd bu esere, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse* mi yoksa *ez-Zarûrî fi İlmi'l-Medeni* adını mı vermiştir? İkinci ihtimali doğru kabul ettiğimiz zaman İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabına yazdığı muhtasar ile *Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn* adlı eserini bir tek kitap halinde düşünmemiz gerekir. Oysa İbn Rüşd'ün siyasete dair elimizde bulunan eseri, el-ilmu'l-medenînin ikinci kısmını oluşturmaktadır.³⁵

32. İbn Rüşd, *ez-Zârûrî fi's-Siyâse*, s. 134.

33. M. A. el-Câbirî, s. 240.

34. İbn Rüşd, *ez-Zârûrî fi's-Siyâse*, s. 168,204,208.

35. M. A. el-Câbirî, s. 241.

El-Câbirî'ye göre *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*'nin iki konusu vardır:

Birincisi, siyaseti ilmi esaslar üzerine inşa ederken zarûrî olan şeydir.

İkincisi, Eflâtun'un *Devlet*'inde bulunan zarûrî ve ilmi olan şeylerin neler olduğu konusudur.

İbn Rüşd, *Devlet*'in sadece siyaseti konu edinen mevzularını özetlemekle yetinmemiş, bu konu ile ilgili olarak hem nazarî hem de metodolojik anlamda bir çerçeve çizmiştir. Eflâtun'dan ayrıldığı nokta ise genelde İslâm medeniyet tarihiyle ilgili özelde de yaşadığı Endülüs tecrübesinden yola çıkarak tahliller yapması görüş ve düşünceler beyan etmesidir. Bu zaviyeden bakıldığı zaman İbn Rüşd'ün kitabındaki konuları detaya girmeden muhtasar bir tarzda ele aldığını söyleyebiliriz.³⁶

Özet olarak kitabın isimlendirilmesi konusunda çok farklı görüşler vardır. Her felsefe tarihçisinin kendine göre doğruları ve delilleri vardır. Fakat kanâatimizce bu konuda kesin bir sonuca ulaşılabilmesi güçtür. Bu güçlük ancak kitabın Arapça aslının bulunmasıyla aşılabılır. Diğer türlü bu konuda söylenenler, doğruluğu kanıtlanmamış iddiadan öteye gitmez. Bu kitabın aslı kaybolmuştur, aslı gibi gerçek adı da kaybolmuştur.

2- İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i Yazarken Esas Aldığı Eser

Bilindiği gibi Yunan felsefesi, İslâm dünyasına mütercimler ve şârihler vasıtasıyla intikal etmiştir. Bu süreçte yapılan tercüme ve şerhlerde birtakım iltibaslar meydana gelmiştir. Peder Morata, Uskuryal Kütüphanesi'nde bulunan Arapça yazmalarının listesini çıkarmıştır. Bu listede, İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Devlet*'ine yazdığı üç bölümden meydana gelen şerhin İbranice metninin vazıh olduğundan söz etmiştir.³⁷ Ancak burada şu sorunun sorulması gerekir. İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah ederken eserin aslına sahip miydi? Yoksa Galen'in *Cevâmi*'ini esas alarak mı şerhini yazmıştır?

36. İbn Rüşd, *ez-Zârûrî fi's-Siyâse*, s. 10-11 (el-Câbirî'nin takdiminden).

37. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 37 (Rosenthal'in takdiminden).

Corc Kanavâtî'ye göre Huneyn b. İshâk, Galen'in *Cevâmi'*ini Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu *Cevâmi'* Eflâtun'un *Devlet'*inin on kitabını, iki bölüm halinde içermektedir. İbn Rüşd ise bu iki bölümü, üç makale halinde özetlemiştir.³⁸

Corc Kanavâtî'nin bu görüşü kanâatimizce doğru değildir. Eğer İbn Rüşd, söylendiği gibi on kitaptan meydana gelen Eflâtun'un *Devlet'*ini değil de iki bölümden meydana gelen Galen'in *Cevâmi'*ini şerh ve izah etmiş olsaydı, İbn Rüşd'ün *Devlet'*in onuncu kitabının siyaset bilimi açısından gerekli olmadığını söylememesi gerekirdi.³⁹ Diğer bir ifadeyle *Devlet'*in on kitaptan meydana geldiğini bilmemesi gerekirdi. Oysa İbn Rüşd *Devlet'*i kitaplarıyla bilmekte, her kitabın hangi konuları içerdiğini söylemektedir. Örneğin o, onuncu kitapla ilgili olarak şöyle demektedir: “Onuncu kitabın içerdiği bilgiler, bu ilim için gerekli değildir. Çünkü bu kitabın başlangıcında, yüce bir gayesi olmayan şiir sanatının nitelikleri anlatılmaktadır. Bu nedenle buradan elde edilecek olan bilgi, daha önceden izah ettiğimiz gibi doğru bir bilgi değildir.”⁴⁰

Farklı olan bir diğer görüşe göre İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist'*inde⁴¹ ve onu tekiden el-Kiftî *Tarih el-Hukemâ* adlı eserinde, Huneyn b. İshâk'ın Eflâtun'un *Devlet'*ini Arapça'ya tercüme ve tefsir ettiğini söylemektedir. İbn Rüşd'ün bu eserden haberi vardı ve bu eserin on kitaptan oluştuğunu biliyordu. Zira İbn Rüşd, bu ve başkaca birçok eserinde Galen'i eleştirmiş ve onu Eflâtun'u yeterince anlamamakla suçlamıştır.⁴² Eğer İbn Rüşd, Huneyn b. İshâk'ın tercüme ettiği *es-Siyâse'*nin aslını görmemiş olsaydı, onu Galen'in *Cevâmi'*i ile mukayese

38. C. Kanavâtî, s. 196-197; ayrıca bkz. R. el-Acem, II,595.

39. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 230.

40. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 230.

41. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 343. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara-1999, s. 47. İlâveten Fahrettin Olguner'e göre *Kitâbu's-Siyâse (Devlet)*, İslâm kaynaklarında en çok sözü edilen birkaç kitaptan biri, hatta birincisidir. İslâm dünyasında herkes tarafından tanınan ve bilinen bir kitap gibi görünmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara-1989, s. 243-255.

42. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 230.

edemezdi.⁴³ Buradan hareketle, İbn Rüşd'ün *Telhîs*'ini yazarken *Devlet*'in aslını gördüğünü söylemek mümkündür.

3- *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*'un İbranice Yazmaları

Samuel Ben Yehuda'nın *Telhîsu's-Siyâse* için Arapça'dan İbranice'ye yaptığı tercüme, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Rosenthal tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Rosenthal, diğer mütercimlerden farklı olarak İbranice metni yaptığı tercümeyle birlikte neşretmiştir. Tercümede esas aldığı metne temel teşkil eden sekiz yazmayı ve Joseph Caspi'nin bazı seçmelerini birbiriyle karşılaştırarak bunlar hakkında ayrıntılı bilgi verir. Söz konusu yazmalar şunlardır:

a. *Floransa, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 12, fols. 95-130:*

Bu nüsha, Steinschneider tarafından kaydedilmeyen ilginç bir yazmadır. Bu nüsha, Moses Rieti tarafından 1457'de 70 yaşındayken yazılmıştır. Bu metin pek çok açıdan diğer yazmalardan farklıdır. Çünkü Rieti, Rönesans'da yaygın bir özellik olduğu şekliyle İbranice tarzını geliştirmeye meyilliydi. Onun Arapça orijinal metne ulaştığına dair bir delil yoktur. Onun kopyaladığı metnin, G ve H nüshaları ile hataları olmaksızın güçlü benzerlikleri vardır. Nadiren A nüshasına mahsus bir okuma benimsenmişken, çok kereler G ve H nüshalarının ortak okunuşu benimsenmiştir. A nüshasının değişken okumaları daha önceden girilmiş kayıtlarla kaydedilmiştir. Sondaki yayınevi ambleminden önce Samuel'in bir mütercim olarak kabiliyeti hakkında eleştirel bir değerlendirme gelir. Rieti onun siyaset bilimini bilindir kılmadaki gayretini över. Yazma, iyi bir hatla yazılmıştır. Hatalar ve şüpheli kelimeler işaretlenmiştir. Samuel'in *Sonsöz*'ü (epilogue/zeyil) eksiktir.

43. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 13.

b. Münih, Bayerische Statsbibliothek, Hebr. 308, fols. 1-43:

Steinschneider'e göre bu yazma muhtemelen 16. yy'ın başında bir İtalyan tarafından yazılmıştır. Bu nüsha Samuel'in *Sonsöz*'ü dâhil olmak üzere tamdır. Sadece birkaç tekil kelime mahzuftur. Kenarlar da veya satır aralarında aynı hatla yapılmış bir miktar tashih vardır. Bu nüsha çok iyi bir metin sunmaktadır ve diğer yazmalar gibi çok az yıpranmıştır.

c. Milan, Biblioteca Ambrosiana, R. 33 sup. fols. 1-56:

Berhemier'e göre bu yazma, kısmen kâğıda kısmen de parşömene bir İtalyan tarafından İbranî yazısıyla yazılmıştır. Berhemier, C nüshasını 15. yy'a nisbet etmiştir. Bu nüsha sadece daha sonraki döneme ait farklı bir el tarafından kenarına yazılmış olan ve metindeki boşlukları dolduran tashihleri içermekle kalmaz aynı zamanda hatırı sayılır bir eksikliğe (lacuna) sahiptir.

d. Floransa, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 88 25, fols. 100-138:

Biscioni, bu nüsha hakkında çok kısa bir izah verir ve onun 14. yy'da İbranî hattıyla yazıldığını söyler ki bu imkânsızdır. Bu nüshanın bir kısmında küçük hazifler vardır ve bunlar kenarda sunulmuştur. Ayrıca tekil kelimeler satır aralarına eklenmiştir. D nüshası sıklıkla çok yakın benzerlik gösterdiği B'den düzeltilmiştir. D nüshası aynı zamanda sık bir şekilde C ve E ile ve bazen F ile de benzerliklere sahiptir. *Sonsöz*'ü vardır.

e. Oxford, Bodleian Library, Mich. 565, fols. 127-154:

Nabuauer, bunu İspanyol İbranicesi karakterinde; yani Sefarad yazısıyla yazılmış olarak tanımlar. C nüshasında zikredilen eksiklik

burada da söz konusudur. Birkaç yaprağı eksiktir. Bu nüshada Samuel'in *Sonsöz*'ün sadece baş kısmı vardır. Fakat bu kaçınılmaz olarak "o, orijinalinde bunu tam bir bütün olarak içermez" anlamına da gelmez. Çünkü yazma kötü bir şekilde tahrip olmuştur, birkaç yaprağın orijinal köşeleri yoktur. Bunlar eklenmiştir ve metin başka bir tam yazmadan düzgün ve farklı bir yazıyla restore edilmiştir.

f. Viyana, Nationalbibliothek, Heb. 27, fols. 87-114:

Shwarz'a göre bu yazma temiz bir yazıyla her sayfaya iki sütun gelecek şekilde yazılmıştır. Bunun müstensihisi Solomon b. Moses Solomon'dur ve onu 1478'de tamamlamıştır. C nüshasında olduğu gibi F'de de büyük oranda eksik bir kısım vardır. Pek çok kelime iki defa yazılmıştır. Müstensih oldukça dikkatsizdir. Nüsha Samuel'in *Sonsözü*'nü içermektedir.

g. Cambridge, University Library, Add. 496, fols.1-62:

Bu nüsha, Yunan İbranice karakterde 15. yy'da yazılmıştır. Son kısmı eksiktir ama buna rağmen Samuel'e ait olduğu bilinebilir. Bu nüsha H ve A ile de oldukça irtibatlıdır.

h. Oxford, Bodleian Library, Mich. 317, fols. 1-62:

Bu yazma eksiktir. Eksik sayfalara ait pek çok kenar eklemeleri vardır. Metinde tashihler mevcuttur. Tashihler satır aralarına eklenmiş veya üzerleri çizilmiş kelimelerden oluşur. Kâğıdı zedelenmiştir ve okunurluluğu zayıftır. Başlangıç kısmı yanlış ciltlenmiştir.⁴⁴

Yukarıda sıraladığımız yazmalara ilâveten bir de *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*'un Latince versiyonu vardır. Bu tercümeyi Tortosa'lı tabib Ja-

44. *Averros' Commentary*, s. 2-7 (Rosenthal'in takdiminden).

cob Mantino yapmıştır. Jacob Mantino, İbrânîce'den Latince'ye yaptığı bu tercümeyi 1539'da Papa III. Paul'e takdim etmiştir. Kanavâtî'ye göre Jacob Mantinus eseri tercüme ederken İbn Rüşd'den ziyade Eflâtun'un *Devlet*'ine dayandığı için metinde anlaşılması güç yerler vardır.⁴⁵

45. C. Kanavâtî, s. 196.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEAL DEVLET'İN YAPISI VE UNSURLARI

ibn Rüşd, Eflâtun'un siyasete dair eserini şerh ve izah etmeden önce siyaset biliminin konusu ve gayesi ile siyaset biliminin diğer felsefî disiplinler arasındaki yerini tayin etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken o, metodolojisini, takip edeceği yöntemi ve gayesini ortaya koymaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, İbn Rüşd'ün genelde eserlerinde takip ettiği bir yöntemdir.¹

Bu nedenle bizler de, İbn Rüşd'ün kitaplarında genelde benimseydiği bu yöntemi takip ederek ona göre ideal devletin yapısı ve unsurlarını ele alıp izah etmeden önce, siyaset biliminin konusunu, gayesini ve ahlâk bilimi ile olan ilişkisini ele alıp izah edeceğiz.

İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet'*ini şerh ve izah ederken kesin bilgiye dayalı bilimsel konuları, ilkeleri ele almış; doğruluğu tartışmalı olan diyalektik konuları ise eserine dâhil etmediğini belirtmiştir.² Bu

-
1. Benzer yaklaşımı *Metafizik Şerhi* ile *Psikoloji Şerhi*'nde de görmekteyiz. Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul-2004, s. 1-2; *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, İstanbul-2007, s. 2-3.
 2. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.64. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, diğer İslâm filozoflarından farklı olarak Eflâtun'un siyaset felsefesine dair görüşlerini burhânî ve cedelî

ilkeler ona, etrafında gördüğü yönetimlerin kusurlu yönlerini tanıma ve tasvir etme imkânı vermiştir. Bu nedenle İbn Rüşd, *Devlet*'in birinci ve onuncu kitapları üzerine, özellikle de er miti üzerine yorum yapmaz.³

Bilindiği gibi Eflâtun'un *Devlet*'i diyaloglardan meydana gelmektedir. Bu diyaloglarda kişiler, gruplar halinde Sokrates ile birtakım konuları tartışmışlardır. Muhtemelen bu tartışılan konular arasında İbn Rüşd, tartışmacıların üzerinde ittifak ettiği konuları veya Sokrates'in dolayısıyla Eflâtun'un düşüncelerini önemseyerek şerh ve izah etmeye değer bulmuştur. Ancak bizler bütün diyaloglarda olduğu gibi, *Devlet*'te hangi düşüncelerin ne kadarının Sokrates'den geldiğini bilemeyiz. *Devlet*'te Sokrates'in söyledikleri kendi düşünceleri de olsa, onları Sokrates'in ölümünden yıllar sonra derleyen toparlayan, dediği gibi düzene sokan Eflâtun'dur.⁴

İbn Rüşd, *Telhîs*'de öncelikli olarak siyaset biliminin diğer felsefi disiplinler arasındaki yerini belirlemeye çalışmıştır. Ona göre var olan olgu ve olaylar kendilerini konu edinen ilimleri sınıflandıracak olan kişiye, bunu nasıl yapması gerektiğini adeta dikte eder; bir başka ifadeyle ilimleri birbirinden farklı kılan şey öncelikleridir. Ele aldıkları konularla ilkelerinin farklı oluşudur.⁵

İbn Rüşd, ilimleri sınıflandırırken Eflâtun'un değil de Aristoteles'in yöntemini benimsemiştir.⁶ Bilindiği gibi Aristoteles, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunlardan birisi nazarî ilimlerdir; amacı bilginin kendisidir. Diğeri ise amelî ilimlerdir.⁷

olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbn Rüşd, Eflâtun'un zamanında mantık sanatının henüz bilinmediğini biliyordu. Bu nedenle o, yalnızca bu ayrımı yapmakla yetinir ve burhânî olmayan görüşlerinden dolayı Eflâtun'u eleştirmez. Fakat bu ayrımın *Telhîs*'in içeriğinde etkili olduğu söylenebilir. Bkz. F. Toktaş, s. 161.

3. İbn Rüşd, *ez-Zarûî fi's-Siyâse*, s. 208.

4. Eflâtun, *Devlet*, s. 9 (mütercimlerin önsözünden).

5. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul-2003, s. 29-30.

6. İbn Rüşd'e göre felsefi ilimlerin sınıflandırılması için bkz. Hasan Mecîd el-Âbîdî, *el-Ulûm et-Tabîiyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, Beyrut-1995, s. 14-22.

7. M. A. el-Câbirî, s. 242. İbn Rüşd'ün amelî felsefe için yaptığı bu ikili sınıflandırmanın bir benzerini Fârâbî'de de bulabiliriz. Fârâbî, bu anlamda ame-

Ancak İbn Rüşd, Aristoteles ve İbn Sînâ'dan farklı olarak amelî ilimler denildiği zaman sadece siyaset ve ahlâk ilimlerini zikredip konu edinmiştir. Oysa Aristoteles ve İbn Sînâ, bu ilimlere ilâveten aileyile ilgili pratik bilgelige de sınıflandırmada yer vermişlerdir.⁸

Aristoteles'e göre ahlâk, amelî bir ilimdir; gâyesi, yetkinliği elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir. Onun ahlâka dair kitabı, ahlâk nazarîyesi ile ilgili bir eser olarak tanımlanır. Fakat Aristoteles'e göre bu, en azından onun anladığı anlamda nazarî bir eser değildir. Ona göre astronomi, aritmetik, geometri ve müzik ile tabiat ilimlerinin amacı bilginin kendisidir. Fakat ahlâk, faziletin ne olduğunu bilmeyi değil iyi olmayı amaç edinir. Bir ilmin hizmet ettiği gaye onun mahiyetini belirler. Bu hususu dikkate aldığımızda Aristoteles'in ilimler tasnifi, ahlâkın ve siyaset felsefesinin nazarî ilimler olarak yorumlanmasına imkân vermez. Hedef nazarî mükemmellik olsa dahi ahlâk ve siyaset felsefesi bariz bir şekilde amelî ilimlerdir; amelî bir gayeye, saâdeti elde etmek için bilgi edinmeye hizmet etmektedir.⁹ O halde etik, bir ahlâkî eylem kuramıdır ama bu kuramı öncelikle bilgi adına değil eylem adına geliştirir ve bu da ahlâkın bir başka özelliğidir. Bu nedenle ahlâk, kuram oluşturma amacıyla geliştirilmiş bir kuram, salt entelektüel bir doyuma hizmet eden zihinsel bir çalışma değil, en başta düşünce ile eylem ilişkisidir. Diğer bir deyişle ahlâk aracılığıyla aktarılan bilgi, salt kuramsal olan, pratiğe yönelik sonuçları olmayan bir bilgi niteliği taşımayıp yalnızca pratikte varlık gösteren 'fiiliyat üretici bilgi'dir. Yâ da Aristoteles'in deyişle pratik, hem ahlâkın var olma koşulu hem de onun hedefi ve amacı-

İf felsefeyi iki kısma ayırmıştır. Birincisi, iyi fiiller ve ahlâk hakkında bilgi edinmeyi sağlayan ahlâk sanatıdır. İkincisi, şehir halkının ihtiyaç duyduğu iyi bir yaşamı onlara sağlayan siyaset felsefesidir. Bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul-2000, s. 114-115.

8. İbn Sînâ, "*Risâle fi Aksâmî'l-Ulûmi'l-Aklyyye*", Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye'nin* içinde, Beyrut-1988, s. 263-264; David Ross, *Aristoteles*, çev. Özcan Yalçın Kavasoğlu, İstanbul-2002, s. 255.
9. Daniel H. Frank, "*Ahlâk*", *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin içinde, edt. Sayyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul-2007, III,202.

dır.¹⁰ Siyasetin gayesi ise kenti erdemli hâle getirebilmek için hazırlanması ve yönetilmesidir.¹¹

O halde siyaset, el-ilmü'l-medenî'nin¹² ikinci kısmını oluşturmaktadır. Ancak ahlâk ilminin bilimsel temelini oluşturan şey, siyaset biliminin temelini de oluşturmaktadır. O halde ahlâk ilminin temelini oluşturan şey nedir? Cevap: ilmu'n-nefstir. Çünkü ahlâk ilmi melekelere, geleneklere ve iradî fiillerin bütününden meydana gelmektedir. İlmü'n-nefs tabiat biliminin bir dalıdır.¹³ Çünkü nefis, bi'l-kuvve hayat sahibi tabîî bir cismin yetkinliğidir. Diğer bir ifadeyle nefis birçok durumda cisim olmaksızın ne etki eder, ne de etkilenir. Aristoteles'in dediği gibi sevinç, hüzn, cesaret, gazap vb. şeyler nefse ait tezâhürler olup uzvi olarak cisme bağımlıdır. Cisimle irtibatı olmayan fakat nefis ile ilişkili olan şeyler ise metafiziğin konusudur.¹⁴

Gazap, şehvet ve düşünce gibi ahlâkın kendisinden çıktığı nefsin kuvveleri, cesetle irtibatlıdır. Ceset ise diğer cisimler gibi bir cisimdir. O tabiat biliminin konusudur. Tabiat bilimi ise İbn Rüşd'e göre bütün ilimlerin modelidir. Çünkü o müşâhede, mülâhaza ve istinbat halinde duyulara ve akla birlikte istinâd eder. Tabiat bilimi, ilmü'n-nefsin temelini, ilmü'n-nefs ise ahlâk ilminin temelini/esasını teşkil etmekte-

10. Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer, İstanbul-1999, s. 60-61.

11. M. A. el-Câbirî, s. 242.

12. el-İlmü'l-medenî, medenî hayatın şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim anlamına gelmektedir. Bu kavram anlamı itibarıyla bilgiyi merkeze alır. Akli erdemlerle ahlâkî erdemleri bir teorik bütünlük içinde ifade eder ve gerçek mutluluğu amaç edinir (bkz. İlhan Kutluer, "Medeniyet", DİA, XXVII,297). İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde el-ilmü'l-medenî, ahlâk ve siyaset bilimlerini kapsamaktadır.

13. İbn Rüşd, *Telhîs*'te Fârâbî'nin ilmu'n-nefsi tabiat bilimine dâhil eden yaklaşımını benimsemektedir. Fârâbî, tabiat ilimlerinin kendi içinde sekiz kısma ayrıldığını ve ilmu'n-nefsin bunlardan biri olduğunu söyler. Bkz. *İhsâ'u'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, İstanbul-1989, s. 120. Rosenthal'e göre Fârâbî, ilmu'n-nefsi tabiat bilimine dâhil eden ilk Müslüman filozoftur. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65 (iki nolu dipnot).

14. M. A. el-Câbirî, s. 242.

dir. Burada İbn Rüşd, bir anlamda ilmü'n-nefse dair söyledikleriyle ahlâkî ve fikrî faziletlere zemin hazırlamıştır.

Ahlâkî ve fikrî faziletler ise siyaset ilminin esasını teşkil etmektedir. Siyaset ile kastedilen şey, devlet yönetimidir. Devlet ile kastedilen şey ise devletin arazisi, büyüklüğü, evleri ve binaları değildir. Bilakis devlet ile devletin halkını/yaşayanlarını kastediyoruz. Bir yönüyle onlar müşterek hayatlarında yetkinliği elde etmeye çalışan bireylerdir. O halde ahlâk bilimi, bireyin yaşamının idaresidir. Siyaset bilimi ise bireylerden meydana gelen toplumsal hayatın yönetilmesidir.¹⁵

İbn Rüşd'e göre amelî bir ilim olan siyaset bilimi, özü ve konusu itibarıyla nazarî ilimlerden farklıdır. Bu yaklaşım, tartışmasız kabul edilen bir gerçektir. Benzer şekilde siyaset biliminin ilkeleri de nazarî ilimlerin ilkelerinden farklıdır.¹⁶ Zira nazarî ilimlerin gayesi -Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün beyan ettikleri gibi- sadece düşünüp tasavvur etmektir. Nitekim İbn Sînâ, amacı itibarıyla nazarî ilimler için nefsin kendini yalnızca teorik bilgi açısından tamamlaması yani gerçekleştirmesidir, demektedir.¹⁷

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin konusu, varlığının aslî unsuru bizde bulunan irade ve ihtiyarla ilgili olan varlıkları içermektedir. Bu aslî unsur ise irade ve özgürce seçme yetisidir. Bu noktada İbn Rüşd, siyaset bilimi ile tabiat ve metafizik bilimlerini birbiriyle mukayese etmektedir. Ona göre bu üç bilimin konu ve ilkeleri

15. M. A. el-Câbirî, s. 242.

16. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 64.

17. İbn Rüşd, nazarî ve amelî ilimler ile bu ilimlerin siyaset felsefesiyle olan ilişkisini izah ederken, İbn Sînâ'nın etkisindedir. İbn Sînâ'nın insana dair teorik ve pratik akıl kavramlarıyla ilgili ayrımı onun ontolojisiyle ilişkilidir. Buna göre var olan şeyleri, varlıkları insan irade ve fiiline ilişkin olanlar ve olmayanlar diye iki grupta mütalaa etmektedir. İlk guruba girenler nazarî felsefenin, ikinci guruba girenler amelî felsefenin konusunu oluşturur. Ona göre nazarî felsefenin amacı nefsin kendini yalnızca teorik bilgi açısından tamamlaması, yani gerçekleştirmesidir. Amelî felsefe ise yapılması gerekenin bilgisine ulaşip onu yapmayı, böylece nefsi ahlâkî erdemler açısından kemâle erdirmeyi amaçlar. Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s.64.

farklıdır. Örneğin tabiat biliminin konusu doğal varlıklar, metafiziğin ise ilâhî varlıklardır. Yine metafiziğin temel ilkesi ise Allah'tır.¹⁸

İbn Rüşd'e göre siyaset bilimi, bir yönüyle nazarî ilimlerle ilişkili olsa da özellikle gayesi yalnızca nazarî bilginin kendisini öğrenmek olan nazarî ilimlerden farklıdır. Çünkü nazarî ilimlerin, matematik ilminin araştırdığı birçok konuda olduğu gibi amelî ilimler ile olan irtibatı ilintiseldir (ârizîdir).¹⁹

Nazarî ilimlerin gayesi, özellikle de fizik ve metafizikte tefekkürdür; ne amelî bir amacı vardır, ne de amelî amaca götürür. Oysa siyaset biliminin (el-ilmu'l-medeni) gayesi yapıp-etmedir veya sadece eylemdir, uygulamadır.²⁰ Aristoteles'in ifade ettiği gibi toplum bireylerini hem nitelikli ve iyi insan hâline getirmek hem de iyi eylemlerde bulunmaları için çaba gösterir.²¹ Bununla birlikte bu bilimin alt dallarının düzeni, birbirleri ile olan ilişkisi, eylem ile olan ilişkisine göre farklılık gösterir.

Bunun anlamı ise siyaset bilimi için vazedilmiş olan ilkeler, ne kadar çok geneli ifade ederse o derece etkin olmaktan uzaklaşır; genelliğinin azlığı oranında da etkisi daha fazla olur. Bu nedenle siyaset biliminin birinci bölümüne nazarî, ikinci bölümüne amelî adı verilmiştir.²²

İbn Rüşd'e göre birincisi adetleri, kazanılmış alışkanlıkları, bütün iradî eylemleri, bunlar arasındaki ilişkiyi ve bunların birbirini nasıl etkilediklerini araştırır. İkincisi de bu adetlerin nefste yerleşik hâle getiriliş keyfiyeti ile geleneksel davranış biçiminin sonucu itibarıyla istenen tarzda yetkin olabilmesi için bunlardan hangisinin egemen olduğunu, hangisinin diğerini ötelediğini ve de bunlar arasındaki sıra düzenini araştırır.²³

Burada İbn Rüşd, Eflâtun'da olduğu gibi nefsin kuvveleriyle yönetim tarzları arasındaki bir korelasyondan söz etmektedir. Kentlerin yönetim

18. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65.

19. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65.

20. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.156.

21. Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara-1998, 1099b 25.

22. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65-66.

23. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 66.

tarzları sayısınca ruh biçimi vardır. Ruhun bozulma biçimleri, hiyerarşi ve uyumun ortadan kalkması, sitenin bozulma biçimlerine benzer.

İbn Rüşd'e göre ahlâk ve siyaset biliminin ayrı ayrı fonksiyonları vardır. Siyaset biliminin gayesi, hedefi toplumda adaleti temin eden genel kaideleri koymaktır. Ahlâkın hedefi ise, bireyin iyiyi elde edebilmesi için hazırlanması ve yönetilmesidir. Bu noktada İbn Rüşd'ün ahlâk anlayışı Aristoteles'te olduğu gibi teleolojiktir. Aristoteles'e göre her sanat ve her soruşturma, aynı şekilde her eylem ve seçim bir iyiye çalışır görünmektedir. Her eylem, kendisinden başka bir şeyi amaçlar ve bu şeyi meydana getirme eğiliminden kendi değerini çıkarır. Onun için ahlâklılık, bazı eylemleri kendilerinden doğru olduklarını düşündüğümüz için değil bizi insan için iyi olana yaklaştıracaklarını düşündüğümüz için yapmamızdır.²⁴

İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin birinci ve ikinci kısımları arasında eşit düzeyde bir ilişki vardır. Tıp ilminde sağlığı ve hastalığı konu edinen kitaplar ile hastalıkların tedavisi ile koruyucu hekimliği konu edinen kitaplar arasındaki ilişki gibi.²⁵

Amelî ilmin ilk kısmı olan ahlâk, iradî fiil ve alışkanlıklarla ilgilidir. Tıp ilminin sağlığa kavuşup hastalıklardan sakınmasıyla ilgilenen kısmına karşılık gelir. İkinci kısım ise, bu alışkanlıkların nefse kazandırılması yöntemiyle ilgilidir ve tıbbın sağlığı koruyup hastalıkları iyileştirme ve tedavi etme ile ilgili kısmına karşılık gelir.²⁶

İbn Rüşd, siyaset bilimi ile tabiat ve metafizik arasında benzerlik kurduğu gibi tıp ilmiyle de benzerlik kurmaktadır.

İbn Rüşd'e göre, siyaset biliminin (el-ilmu'l-medeni) birinci kısmına dair konuları Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik*'i içermektedir.²⁷ İkinci kısmına dair konuları da yine Aristoteles'in *Politika*'sı içermek-

24. D. Ross, s. 221.

25. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 66.

26. Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu -Atilla Arkan, İstanbul-2004, s. 129.

27. Aristoteles'in bu eseri İslâm ahlâkını etkileyen en önemli Yunanca ahlâk metnidir. Fârâbî, İbn Rüşd ve bir kısım İslâm filozofları tarafından şerh edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 98-100.

tedir. Ancak İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sına sahip olmadığı için ikinci kısma dair konuları içeren bir başka eser olan Eflâtun'un *Devlet*'ini şerh ve izah etme cihetine gitmiştir.²⁸ Muhtemelen Abbâsiler döneminde Beytu'l-Hikme'de Aristoteles'in *Politika*'sı tercüme edilmediği için İbn Rüşd, bu esere ulaşamamıştır.

Ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkiye gelince; İbn Rüşd'e göre ahlâk siyasetten ayrılamaz, siyaset biliminin temelini oluşturmaktadır. Gerçekte ahlâk, ikinci kısmı siyaset olan amelî sanatın ilk kısmı olup bu bağlamda siyasetin üstünde mantıki bir önceliği vardır.²⁹ Bu nedenle İbn Rüşd, siyaset kuramını izah etmeden önce nazarî ilmin birinci kısmını teşkil eden ahlâk ilminin bir kısım meselelerini izah etmektedir. Zira bu meseleler, onun şerh ve izah ettiği Eflâtun'un siyaset kuramının, dolayısıyla kendi siyaset kuramının da temelini teşkil edecektir. Charles E. Butterworth'e göre İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sı ile *Etik*'i arasında bulunan uyumun bir benzerinin Aristoteles'in *Etik*'i ile Eflâtun'un *Devlet*'i arasında da var olduğunu düşünüyordu.³⁰

28. İbn Rüşd, *Telhis*, s.66-67. İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sına sahip olmadığı için Eflâtun'un *Devlet*'ini şerh ve izah ettiğini söylemiştir. Ancak doğal olarak şu sorular akla gelmektedir: Salt zorunluluktan kaynaklanan bir nedenden dolayı birbirleriyle pek de uyumlu olmadıkları düşünülen iki kitaptan nasıl olur da uyumlu bir siyaset kuramı oluşturulabilir? Veya herhangi bir tarihi veriye dayanmaksızın mantıksal olarak İbn Rüşd'ün bu konuda, Aristoteles'in *Etik*'i ile Eflâtun'un *Devlet*'i arasındaki uyum nedeniyle Eflâtun'un *Devlet*'ini, Aristoteles'in *Politika*'sına tercih ettiği söylenebilir mi? Nitekim Pierre Pellegrin'inin tesbiti bu konudaki şüphelerimizi haklı çıkaracak niteliktedir. Ona göre Antik yazarlarla, Yunanlı, Bizanslı ve Arap yorumcular Aristoteles'in *Politika*'sı konusunda o denli ketumdur ki çağdaş yorumcular bunun nedeni olarak bu incelemenin onların ellerinde olmamasını gösterirler; metinlerin dikkatli bir incelemesi bunu kesin bir biçimde yalanlar. Ona göre eskilerin siyaset konusunda, Aristoteles'in düşüncelerine pek fazla başvurmamalarının nedeni, görünüşe bakılırsa temelde bunların aşılması ve dolayısıyla kendi siyaset düşünceleri açısından yararlanamaz oldukları izlenimi uyandırmaktadır. Bkz. Pierre Pellegrin, "*Aristoteles*" md., *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmeddin Kamil Sevil, İstanbul-2003, s. 99.

29. M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 129.

30. Charles E. Butterworth, "*New Light On The Political Philosophy Of Averroes*", *Essays On İslamic Philosophy And Science*, edited by George F. Hourani, Albany-1975, s. 118.

Zira İbn Rüşd, *Telhîs*'inde siyaset kuramının en temel meselelerini izah ederken birçok yerde Aristoteles'in *Etik*'ine gönderme yapmakta, okuyucuyu oraya havale etmektedir.

İbn Rüşd, ahlâka dair bir kısım meseleleri izah ederken öncelikli olarak insanî erdemlerin ne olduğunu izah etmiştir. Ona göre bu bölümün birinci bölümünde (yani Aristoteles'in *Etik*'ine yazdığı şerhte) izah edildiği şekliyle insanî mükemmellik veya erdem türlerinin başlıcaları nazârî, fikrî, ahlâkî ve amelî erdemlerden ibarettir.³¹

Aristoteles'e göre bu erdemler, diğer sanatlar gibi yaşanarak öğrenilir. Çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarist olunur. Bunun gibi âdil şeyler yapa yapa âdil bir insan, ölçülü davrana davrana ölçülü bir insan, yiğitçe davrana davrana yiğit bir insan oluruz.³²

İbn Rüşd'e göre yukarıda sıraladığımız fikrî, ahlâkî ve amelî erdemlerin varlık nedeni nazârî erdemlerdir. Bütün bu erdemler, nazârî erdemlere hizmet eder ve ona hazırlık mesabesinde dirler.³³

Fârâbî'ye göre bu erdemlerle milletler ve devletler bu hayatta, dünya mutluluğunu ve öteki hayatta da üstün mutluluğu elde ederler.³⁴

İbn Rüşd *Telhîs*'de ahlâkî meseleleri ele almış olmakla beraber onun esas ilgisi, siyaset nazariyesi bhusus ideal devlet ve onun reisi ile ilgili şartlardır.

A. İDEAL DEVLETİN YAPISI

1. Toplumsal Yaşamın Gerekliliği

İbn Rüşd'e göre toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bi-rey olarak insan, ahlâkî erdemleri ancak toplumla birlikte yaşayarak

31. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 67. İbn Rüşd'ün Aristoteles'e atıfta bulunarak sıraladığı bu erdemler, farklı sayı ve isimlendirmelerle dağınık bir biçimde *Nikomakhos'a Etik*'te (bkz. 1103a 5-20) zikredilmektedir.

32. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a-1103b 5.

33. *Averros' Commentary*, s.112.

34. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s.3.

öğrenebilir. Zira insanlar, birbirlerinden bağımsız değildirler, tersine yaşam için gerekli şeylerin üretilmesinde başkalarının yardımına ve işbirliğine ihtiyaç duyarlar.

Bir insanın, bütün erdemlere sahip olması mümkün değildir. Bu mümkün olsa bile, bütün erdemlerin bir defada elde edilmesi son derece zordur. Fakat İbn Rüşd'e göre bu erdemlerin, bir heyette bulunması pekâlâ mümkündür. Ancak yine de insan, bu erdemlerden sadece birini bile tek başına kimseden yardım almaksızın elde edemez.³⁵

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre hem Eflâtun'un hem de Aristoteles'in söylediği şu söz doğrudur: "Şüphesiz insan tabiatı itibariyle medenî bir varlıktır."³⁶ İnsan ile hayvan arasındaki sınır çizgisi, insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. Toplum dışında yalnız başına yaşamaya güç yetiren bir kimse, insan olamaz. O, ya bir hayvandır veya bir Tanrı'dır. Çünkü insan, yaratılışı itibariyle toplumla birlikte bulunmak ve yaşamak zorundadır.³⁷ Bu demektir ki İbn Rüşd'e göre insanın devletsiz yaşaması imkânsızdır. İnsan, en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasî topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir.³⁸

İbn Rüşd'e göre ihtiyaç duyduğumuz yardımlaşma, sadece insanî erdemler için değil aynı zamanda hayatın bir zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. İnsan, ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu ihtiyaçlar karşılanmaksızın hayatını devam ettiremez; tek başına yiyecek, giyecek, barınma gibi yaşamı için gerekli olan bütün ihtiyaçlarını veya yaşamı daha çok kolaylaştıran taleplerini karşılayamaz. Zeyd tarlayı sürmeyebilir, tohumu ekmeyebilir. Ancak tarlayı sürmediği, tohumu ekmediği takdirde yaşamı o denli kolay olmaz. Fakat tarlayı sürüp ekimi yaptığı zaman, hayatı daha müreffeh ve kolaylıkla yaşar. Bu nedenle insanlar bir araya gelmiş, tabiatın nimetlerini taksim etmiş, güç-

35. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.68.

36. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.67-68; Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b 10.

37. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felsefetihî'l-İlmiyye*, Beyrut-1988, s. 172.

38. E. I. J. Rosenthal, s. 257.

lüklerini paylaşmışlardır.³⁹

Burada İbn Rüşd, Fârâbî'nin etkisindedir. Zira Fârâbî'ye göre de her insan, hayatiyetini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliği elde etmek için doğal olarak birçok şeye ihtiyaç duyar. Ona göre insanın ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Tersine insan, ihtiyaçlarını karşılamak için birçok kimseye ihtiyaç duyar. Bu yaklaşım, bütün insanlar için söz konusudur. Bu anlamda insanın kendisi için yarattığı mükemmelliğe ulaşabilmesi toplum halinde yaşarak, hemcinsleriyle yardımlaşma halinde ancak tahakkuk eder.

Bu insanlardan her birisi, sözü edilen insanın özel bir ihtiyacı karşılar. Toplumun bütününün bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmesi ve mükemmelliğe erişmesi için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur.⁴⁰

Görüleceği gibi burada İbn Rüşd, Fârâbî'nin çizgisindedir. Fârâbî'ye göre insan saâdeti tek başına elde edemez. Ona göre insanın saâdeti elde edebilmesi için saâdeti nasıl elde edeceğini gösteren siyaset sanatı ile bu sanatın uygulanabileceği bir yere, yani ideal devlete ihtiyaç vardır.⁴¹

İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin eğer gerekirse insanın kemâle ermek için kendini toplumdaki ayırması gerektiği düşüncesine şiddetle karşı çıkar; farklı olarak insanın kendisini toplumdaki soyutlaması düşüncesini kabul etmez. Oysa İbn Bâcce'ye göre mütevahhid, kendi özüne uygun olan gayeyi gerçekleştirmek amacıyla tabiatının toplumsallık yönünden vazgeçerek yalnızlığı seçer. Bu da gösteriyor ki İbn Bâcce'ye göre insan, tabiatı gereği toplumsal bir varlık olsa da bu onun

39. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 68. Benzer şekilde İbn Haldûn'a göre de toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatla yaratmış, fitri olarak beslenmeye yönlendirmiş ve kendisine beslenmek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir. Ancak birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacını karşılamak ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yetersiz kalır. Bkz. *Mukaddime*, I,79.

40. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990, s. 69. Bu eser daha sonraki dipnotlarda: Fârâbî, *el-Medîne* olarak zikredilecektir.

41. Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul-2000, s. 11.

kötü bir topluma katılmasını gerektirmez. Çünkü uygun olmayan bir toplumun aktivitelerine iştirâk etmektense, apolitik ve asosyal bir hayatı tercih etmek, insanın öz gayesini gerçekleştirmek bakımından daha iyi görünmektedir.⁴²

İnsanî toplumun oluşumunu ekonomik gerekçelerle izah eden İbn Rüşd, bu noktada Eflâtun ile hemfikirdir. Zira ona göre, toplumun varlık nedeni, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinim duymasıdır. İnsan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka eksiği içinde bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler, birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Eflâtun'a göre, bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir. Diğer türlü, Eflâtun'a göre insan yaşaması için gerekli olan yiyeceği, barınması için gerekli olan mekânı, giyeceği ve diğer ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlarından her birini karşılayabilmesi için kendi sanatını toplumun diğer bireylerinin hizmetine sunmalı, kendi emeğiyle elde ettiğini başkalarıyla paylaşmalıdır.⁴³

Bu nedenle Eflâtun'a göre toplumun bütün bu işleri görebilmesi için her bireyin kendi doğasına uygun olan mesleği yapması gerekir. Bu yaklaşım aynı zamanda Eflâtun'un adalet için yaptığı tanım ile de ilişkilidir. Ona göre adalet, nefsin her bir bölümünün sadece yapması gerekeni, uygun oranda ve uygun zamanda yapmasına bağlıdır. Benzer şekilde, şehirdeki her bir insanın tabii olarak kendisine ait işi, en iyi şekilde yapmasından başka bir şey değildir.⁴⁴

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre eğer insan, çocukluğundan itibaren bir mesleği seçer ve uzun bir süre onu icra ederse bu meslekte daha yetkin bir hâle gelir. Ona göre bu düşünce Eflâtun'u, bir insanın birden çok meslekte çalışmasının uygun olmadığı inancına sevk etmiştir. Zira İbn Rüşd'e göre bir insanın aynı anda birden çok meslekte yetkin bir hâle gelmesi imkânsızdır. Kaldı ki bunun imkân dâhilinde olduğunu kabul etsek bile, İbn Rüşd'e göre bir insanın yaptığı işi gerektiği gibi, iyi bir biçimde yapması mümkün değildir.⁴⁵

42. Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul-1997, s. 284.

43. Eflâtun, *Devlet*, 369 b-c, d-e.

44. M. Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, s. 130.

45. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 69.

Çünkü bir şahsın, bütün insanî yetkinlikleri elde etmesi mümkün değildir. Bunu ancak bir grup insan başarabilir. Zira bireyler arasında buna veya şuna duyulan ilgi ve temayül farklı olduğu gibi yetenekler de farklıdır. Eğer bir tek kişi, tabiatı itibariyle diğer bütün insanî yetkinlikleri elde etmeye güç yetirebilseydi bu, tabiatın yanlış yaptığı anlamına gelirdi. Oysa bu anlamsız ve saçmadır. Bu yanlış düşüncenin doğru olduğunu farz etsek bile, bu nitelikteki bir insanın varlığının olamayacağını hem tabiat biliminin izahlarından, hem de deneyimlerimizden biliyoruz. Her insan doğası itibariyle hem savaşçı, hem hâtip hem şair veya bundan daha fazlası filozof olamaz.⁴⁶

Bu nedenle, Eflâtun'un belirttiği gibi bir insan, birçok sanatta başarılı olamaz. Her sanat adamı, bütün hayatı boyunca hiçbir fırsatı kaçırmadan kendini yaratılışına en uygun sanata vermeli, diğer mesleklerle ilgilenmemeli.⁴⁷

Bu noktada İbn Rüşd'e göre birey için toplumla birlikte yaşamak, hem ahlâkî açıdan, hem de ekonomik açıdan bir gereklilik hâline gelmektedir. Diğer türlü, bu dünyada insan ne hayatiyetini idame ettirebilir, ne de kendi doğal ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilir. İbn Bâcce'nin arzuladığı gibi insanın yetkinliğe ulaşması da mümkün değildir.

İbn Rüşd, buradan hareketle şu sonuca varmaktadır: “Zorunlu olarak insanların oluşturduğu bir topluluk bulunması gerekir ki bu topluluk, diğer insanî mükemmelliklerle muttasıf olsun, en ileri mükemmelliğe ulaşma gayesiyle biri diğerine yardım etsin. Mükemmel olan eksik olana yardım etsin; ta ki ona özgü olan mükemmelliğe ulaşabilsin. Mükemmelliği eksik olan ise, mükemmelliğe ulaşmasına vesile olsun diye daha mükemmel olana tabi olur.”⁴⁸

İbn Rüşd burada ata binme sanatı ile gem yapma sanatını örnek olarak vermektedir. Ona göre bu iki sanat, biri birleriyle yardımlaşma halindedirler. Gem yapma sanatı, ata binme sanatına yardımcı olur. Ata binme sanatı ise bize, gemin hangi şartlarda daha etkin ve iyi

46. *Averros' Commentary*, s. 113-114.

47. Eflâtun, *Devlet*, 374a-c.

48. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 69-70.

bir biçimde kullanılacağını gösterir. Netice itibariyle bu iki sanat, ortak bir amaca hizmet etmektedir.⁴⁹

İbn Rüşd, bir sanatın diğer sanat dallarını kaç şekilde etkilediğini, etkileme yöntemini ve bu etkinin imkânını, Aristoteles'in *Etik*'ine yazdığı şerhte izah etmiştir. Ona göre eğer bu niteliklere sahip bir heyet bulunmuyorsa insanlar ya beşeri mükemmelliğe ulaşamazlar veya buna dair yetkinlikleri eksik kalır.⁵⁰

2. Erdem-Kent İlişkisi

İbn Rüşd'e göre kent ile erdem arasındaki ilişkiyi izah etmeden önce kentin ne anlama geldiğini izah etmemiz gerekmektedir. Fârâbî, *el-Medîne*'de mükemmel toplumları coğrafi çerçeveye ve hacme göre büyük, orta ve küçük olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Ona göre kent, küçük toplum gurubuna girmektedir. Belli bir coğrafya üzerinde topluluk halinde yaşayan herhangi bir millettendir. Kentin birimleri ise mahalle, sokak ve evden oluşmaktadır. Bu yapıya göre ev ve aile, siyasî ve sosyal sistemin dayanağı ve temelidir. Fârâbî'ye göre olgunluk ve erdem, kentten daha küçük birimlerde gerçekleşmez.⁵¹

Burada Fârâbî, kent ile sadece meskeni kastetmemektedir; insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanları kastetmektedir.⁵² O, ıstılâhî anlamda mükemmel bir siyasî yapıya, yani devlete işaret etmektedir. Şehir devletini, ideal siyasî birim olarak tasarlamıştır. Bu birimin üç temel unsuru vardır: Birincisi, devlet bir kurumlar bütünüdür. İkincisi, bu kurumlar genellikle bir topluma mal edilen, coğrafi olarak sınırlanmış bir bölgenin merkezindedir. Üçüncü olarak devlet, sınırları içinde yönetimi kendi tekeline alır.

49. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 70.

50. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 70.

51. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 69-70; Huriye Tevfik Mücahit, *Fârâbî'den Abdub'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul-1995, s. 77.

52. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İzmir-1987, s. 36.

Diğer bir ifadeyle, toplumun devlet olarak nitelenebilmesi için o toplumun, nüfusla birlikte toprağa ve kamu organizasyonuna sahip olması gerekir.⁵³

Bu yaklaşım temelde İbn Rüşd için de pekâlâ söz konudur. Zira İbn Rüşd, *Telhîs*'de birçok yerde ideal bir devlet ile bu devleti yönetecek kişinin nitelikleri, imkânı ve olabirirliği konuları üzerinde durmuştur.

İbn Rüşd, bunu yaparken Eflâtun'un *Devlet*'ini aşan bir biçimde kent ile ilgili konuları dikkatle, ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

İbn Rüşd'ün erdem ile kentin unsurları arasındaki ilişkiye dair söylediklerini de bu zaviyeden değerlendirmemiz gerekmektedir. Ona göre erdemın kentin unsurları ile olan ilişkisi, ruhun kendi bölümleriyle olan ilişkisi gibidir. Bu nedenle kent, diğer bölümlere egemen olan nazarî ve tefekkürî yetisi nedeniyle erdemli olur. Benzer şekilde insan, akli vasıtasıyla ruhun diğer bütün bölümlerine egemen olduğu zaman erdemli olur. Bunun anlamı ise şudur: İnsan, iyi şeylere aklın belirlediği ölçü ve zamanda yönelmelidir.⁵⁴

Yine insan, nefsin bir bölümü olan öfke yetisiyle mekân ve zamanın takdir ettiği, hikmetin emrettiği sınırlar dâhilinde cesur olur.⁵⁵ İnsan korkulacak veya korkulmayacak şeyleri aklıyla bilebilir. Hüzün ve zevk halinde insanı dizginleyen akıldır. İnsana bilge dedirten de buyruk ve öğüt veren de akıl yanıdır.⁵⁶

Aynı şey nefsin kontrol altına alınması ile diğer bütün erdemler için de söz konusudur. İnsan, ahlâkî ve aklî erdemleriyle temâyüz eder. Bu erdemlerden bir kısmının diğer bir kısım üzerinde riyasete sahip olmasıyla da adaletle iş görür.

İbn Rüşd'ün, *Devlet* kitabının birinci bölümünde anlatılan adalet kavramından anladığı şey budur. Ona göre adalet, her insanın, tabiatı

53. John A. Hall - G. John İkenberry, *Devlet*, çev. Yeşeren Olgu Alibeygil - Murat Şipal, Ankara-2000, s. 11; Fahreddin Korkmaz, *Gazâli'de Devlet*, Ankara-1995, s. 23.

54. *Averros' Commentary*, s. 114.

55. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71.

56. Eflâtun, *Devlet*, 442cd.

itibariyle yatkın olduğu ve en iyi yapabileceği bir işi yapmakla kendini sınırlamalıdır. Başkasının ihtisas alanına girmemelidir.⁵⁷

İbn Rüşd'e göre bu tasavvur, devletin bütün sınıflarının nazarî ve tefekkürî ilim ile bu ilimde uzmanlaşmış insanların vazettikleri kural-lara sadece uymaları halinde gerçekleşir. Bu nedenle Eflâtun, idareci sınıfın felsefeciler olması gerektiğini vurgulu bir biçimde söylemiştir. Öyle ki bu felsefeciler, aklî ve tefekkürî ilimlerde uzmanlaşmış yetenekli kişilerdir. Adalet ise bir tek nefiste buna benzer bir biçimde gerçekleşir. Yani nefsin her bir unsurunun üzerine düşen görevi uygun tarzda ve uygun bir zamanda yapmasıdır. Zira adalet, nefsin her bir cüz'ünün akla inkiyadıyla yine nefste gerçekleşir. Bu nedenle devletin yapısı ve unsurları nefsin yapısına benzer.⁵⁸ Dolayısıyla bir devleti akıllı yapan neyse, insanı akıllı yapan odur; bir insan niçin yiğitse, devlette onun için yiğittir; devlet nasıl doğru olursa, insanda o türlü doğru olur. Devletin doğru olması, her üç sınıfın kendi işlerini görmeleriyle mümkündür.⁵⁹

Eflâtun kent ile erdem arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için insan ruhunu üç katlı binaya benzetir. Akıl, insanın içindeki tanrısal niteliktir ve onu insan yapar. Hazlar, onun bedeninin içgüdüleridir. Ruh ise kızgınlık, cesaret, sevgi, onur ve nefretin yeridir. Erdemli insan, kendi içinde uyuma sahip olan insandır. Akıl burada kural koyucu konumundadır. Bu, “insan-ruhu şehri” ideal bir devlet gibidir. Burada yönetici sınıf, bilgeliği temsil eder. Muhâfız sınıfı, ruhu temsil eder. Ancak her ikisi de hazzı temsil eden işçilerden ayırılır.⁶⁰

Bu benzetmede söz konusu edilen yönetici ve muhafız sınıfında, hikmet ve cesaret erdeminin bulunması gerekir. Adalet ve iffet gibi erdemler ise, toplumun diğer bütün sınıflarında bulunması gereken erdemlerdir.⁶¹

Kent ile ilgili ahlâkî erdemlerin izahından sonra, meselenin daha iyi anlaşılması için İbn Rüşd'e göre üç noktanın daha izah edilmesi ge-

57. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71; Eflâtun, *Devlet*, 441d, 443 a-e.

58. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71.

59. Eflâtun, *Devlet*, 441c-e.

60. A. E. Baker, *Felsefeyi Anlamak*, çev. İbrahim Şener, İstanbul-2002, s. 45.

61. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71; Eflâtun, *Devlet*, 432a.

rekmedir. Kendi ifadelerinden anladığımız kadarıyla İbn Rüşd, bu erdemlerin nelerden ibaret olduğu konusunda Eflâtun'dan ziyade, Aristoteles'in etkisindedir. Zira bu konularda okuyucuyu, *Telhîs*'in birçok yerinde görüleceği gibi, Aristoteles'in *Etik*'ine havale etmektedir. Nitekim bu erdemlerin nelerden ibaret olduğuna dair yaptığı izahlarda bunu görmekteyiz.⁶²

Birincisi: Bu erdemlerin eyleme dönüşmesi için gerekli koşulların neler olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Örneğin cesaretin erdemi, nefiste korkaklık ile sorumsuzca tehlikeye atılma arasında bir yeredir. Cesaret öyle bir melekedir ki gerektiğinde, gerektiği kadar, ihtiyaç duyulan zamanda onunla cesur olunur. Bu tanım, eylem ile birlikte özel birtakım şartların bulunmasını gerektirir. Diğer türlü eylem gerçekleşmez. Çünkü bilginin bir amacı da Aristoteles'in belirttiği gibi eylemdir, sadece bilmek değildir.

İkincisi: Bu erdemleri gençlere ve yetişkinlere nasıl benimsetebiliriz? Bu erdemleri onların nefislerinde nasıl muhâfaza edebilir, aşama aşama büyüterek kemâl noktasına nasıl taşıyabiliriz? Ve yine kötülükleri, günahkâr ruhlardan nasıl izale edebiliriz?

İbn Rüşd'e göre bu konuda yapılması gereken şey, tıp biliminin yöntemine benzemektedir. Tıp bilimi bir yönüyle bedeninin sağlıklı bir biçimde gelişimi ile hastalıklardan korunmasını konu edinirken diğer yönüyle hastalığın nasıl tedavi edileceğini konu edinmektedir. Aynen öyle de nefsin de bu tarzda tedavi edilmesi gerekmektedir.⁶³

Üçüncüsü: Bütün bu erdemler birbirlerini nasıl etkilemektedir ve yine bu erdemler belirli şartlarda bir araya geldiklerinde hangisi kemâl noktasına ulaşmada daha etkilidir? Bu etkili olan erdemün ayırıcı özellikleri nelerdir? Ve yine hangi erdemler kemâl noktasına ulaşmada negatif etkiye sahiptir?

İbn Rüşd'e göre bunun bilinmesi, birden çok yetkinliğin amacının bilinmesi şartına bağlıdır. Zira bunların her birisi devlete ait birer unsurdur. Örneğin insanın kendi bedenine ait organların sağlığını mu-

62. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 72.

63. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.72. Ayrıca bkz. M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 130-131.

hâfaza edebilmesi için bedenindeki uzuvların birbirleriyle ilişkisini ve gerekliliğini bilmesi gerekir.⁶⁴

Burada İbn Rüşd, devletin unsurları ile nefsin kısımları arasındaki hiyerarşi ve uyuma dikkat çekmektedir. Zira bu önemlidir. Uyum ve hiyerarşinin olmaması beraberinde anarşiyi getirir. Bu nedenle İbn Rüşd, koruyucu hekimlikte olduğu gibi öncelikli olarak erdemlerin kentte yaşayan bireylerin ruhlarına nasıl yerleştirileceği ve bunun nasıl başarılacağı konusunu ele alır. Zira ona göre bu meselenin sözle tanımlanması ahlâkî erdemlerin fiili olarak kentlerde, milletlerde yerleşik hâle getirilmesi için yeterli değildir. Tıp biliminde olduğu gibi bunun sağlanması için yargının da bu sürece katılması gerekmektedir.⁶⁵

İbn Rüşd, bu noktada ahlâkî erdemlerin kent ile olan ilişkisini izah ederken birden çok bilimden söz etmektedir. Anlatımında ahlâk ve siyaset kavramları iç içedir. Bu iki bilim arasında benzerlik kurduğu gibi tıp ilmi ile de benzerlik kurmaktadır.

Bu nedenle Eflâtun'a göre kenti, nazarî ve düşünsel bilgiye sahip, zaman içerisinde amelî tecrübe edinmiş kimselerin yönetmesi gerekir. Nitekim bir doktorun iyi bir tabip olabilmesi için nazarî bilginin yanında tıp biliminin genel değişmez sabit ilkelerini de bilmesi gerekir. Bu şekilde ancak edindiği nazarî ve akli bilgiyle tecrübelerine dayanarak amelî uygulamalar yapar.⁶⁶

Doğal olarak söz konusu edilen erdemlerin elde edilmesi, Fârâbî'de olduğu gibi eğitim ve öğretim ile mümkündür. Öğretim yalnızca sözle olup zihni, akli erdemlere ulaştırır. Eğitim ise hem sözü hem de örnek olmayı kullanır ve ahlâkî erdemlerle amelî sanatları ortaya çıkarır.

İbn Rüşd'e göre erdemlerin kent halkına benimsetilmesi ve nefislerinde yerleşik hâle getirilmesinin iki yöntemi vardır:

Birincisi: İnsanları retorik ve şiir vasıtasıyla ikna etmektir. Bu şekilde insanlar amelî sanatları idrâk eder ahlâkî erdemlere doğru mo-

64. *Averroes On Plato's Republic*, s. 116.

65. *Averroes On Plato's Republic*, s. 116.

66. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 73.

tive edilmiş olurlar.⁶⁷ Bu yöntem sıradan insanlara hitâb etme özelliği taşır. Burada insanlar, yaygın olan görüş veya düşünceleri hiçbir tenkit ve tahlile tabi tutmadan kabul ederler. Fakat nazarî ve tefekkürî ilimleri öğretme yöntemi ise seçkin insanlara özgüdür.⁶⁸

İbn Rüşd, seçkin insanlar ile filozofları kastetmektedir. Ona göre felsefe umuma ait değildir, bilakis seçkinlere özgüdür.⁶⁹

İbn Rüşd hikmeti, en yüksek bilgi türü olarak tanımlarken sıradan insanların bu bilgi türünü kavramaya güç yetiremeyeceğinden söz eder. Bu konuda o, “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel bir şekilde mücâdele et*”⁷⁰ mealindeki âyeti esas almaktadır. Bu âyette geçen hikmet, güzel öğüt ve cedel, üç çeşit bilgiye delâlet ettiği gibi İslâm’a göre üç ayrı insan sınıfını da tanımlar. Bunlar halkın ekseriyetini teşkil eden cumhur, cedele dayalı te’vil ehli ile burhân ehlidir. Burhân ehli, te’vili yakînî yollarla, kesin bilgi ve kanıtlarla yapma gücüne sahip kimselerdir ki âyette hikmet kavramının kapsamında ele alınır. Bunlar ağır ve karmaşık felsefe konularını kavramada güç ve yetenekleriyle, diğer iki sınıftan daha üstündürler. İşte filozoflar bu sınıfı oluşturur.⁷¹

İbn Rüşd’e göre Eflâtun, halka hikmeti öğretmek için retorik ve şiir yöntemini kullanmıştır. Ona göre halk, ya hikmeti kesin kanıtla

67. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 75.

68. *Averroes On Plato’s Republic*, s. 117; M. Aydın, s. 17.

69. İbn Rüşd, *Telhîs*’de insanları felsefî delillerin sosyal uzantısı olarak avam ve havas şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. İknâ metodu avama özgü iken burhân metodu havassa özgüdür. *Faslu’l-Makâl*’da temel bir değişiklikte hitâbî ve burhânî sınıf arasında cedel ehli diye bir orta sınıf ilâve etmiştir. Bu orta sınıfla da kelâmcıları kastetmiştir. İbn Rüşd’e göre insanların bu üç sınıfa ayrılmasının ve buna karşılık gelen delil türü sınıflandırmasının dinî-ahlâkî önemi şudur: Şeriat bütün insanlara ebedî mutluluklarının temeli olan teorik ve pratik hakikatlerin bilgisini öğretebilir. Bu üçlü tasnifin diğer bir önemi de burhân ehlinin veya filozofların diğer herkese karşı savunulmasıdır. M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 131-132.

70. en-Nahl Sûresi, 16/125.

71. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul-1992, s. 104-105; Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din -Felsefe/Vahiy - Akıl İlişkisi*, İstanbul- ts., s. 235-236.

dayanan burhânî bir metotla öğrenirler ya da hiçbir zaman öğrene-
mezler. Birincisi imkânsızdır; ikincisi ise imkân dâhilindedir. Bu ne-
denle Eflâtun'a göre halkın hikmeti (bilgeliliği) öğrenmesi için retorik
ve şiirin dışında başka bir yöntem söz konusu değildir. Çünkü her in-
sanın, tabiatının, gücünün ve kabiliyetinin el verdiği ölçüde yetkinli-
ği elde etmesi gerekir.⁷²

İbn Rüşd, burada Eflâtun'dan farklı olarak insanı, diğer ahlâkî
erdemlerin elde edilmesi ile gündelik yaşama hazırlayan birtakım
faktörlerden bahsetmektedir ki bu faktörler, insanların Allah'a
iman edip itikad etmeleri ile kendi doğal istidatları ölçüsünde nihai
amaca ulaşma çabalarıdır.⁷³ İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla ahlâkî er-
demlerin elde edilmesi sürecine inanca dair unsurları da ilâve etmiş
olmaktadır.

İkincisi: İknânın yetersiz kaldığı noktada devreye girer. Kin ve
düşmanlığı esas alanlara karşı uygulanır. Bunlar, herkesçe benimse-
nen ahlâkî erdemlere isteyerek uymazlar. Bu kişilere bedensel cezalar
verilerek cebren, ahlâkî erdemlere uymaları sağlanır. Ama kesin olan
şu ki bu yöntem, ideal devletin halkına karşı uygulanmamalı. Mec-
buriyet halinde bile onları zorla, baskıyla cezalandırma cihetine gidil-
memelidir.⁷⁴

İbn Rüşd'e göre, kendileri ve yönetimleri iyi olmayan milletler ise
ancak savaş ve cebir yoluyla ahlâkî erdemleri benimserler. Halkın eği-
tilmesinde bu iki yöntem takip edilir. Doğal olan, aile reisinin kendi
çocuklarını, gençlerini ve hizmetkârlarını terbiye ederken başvurduğu
yöntemdir. Ancak erdemli olmayan kentlerin yöneticileri, kendi halk-
larını güneşin altında, umuma açık yerlerde çıplak bırakarak, sopayla
döverek veya idam ederek ıslâh etmeye çalışırlar. Fakat erdemli kent
halkının, cebir ile bu şekilde eğitilmesi nadiren vuku bulur. Fakat di-
ğer milletlerde bu yöntem, bir tarz olarak benimsenmiştir. Sapkın mil-
letler için savaş dışında bir seçenek söz konusu değildir.⁷⁵

72. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 74.

73. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 75.

74. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 75.

75. *Averroes On Plato's Republic*, s. 118-119.

İbn Rüşd'e göre İslâm hukuku ile beşerî hukuk bu konuda birbiriyle benzeşmektedir. Çünkü Allah'ın yoluna davet etmenin iki yöntemi vardır; birisi ikna, diğeri ise cihâddır.⁷⁶

Savaş sanatı, gerektiği zaman ve gerektiği ölçüde cesur olmanın erdemiyile yetkinliğe ulaşılır. Savaş için hazırlık yapan kentin cesaret erdemine sahip olması gerekir.⁷⁷

Doğasından anlaşılacağı gibi cesaret erdeminin fiil halindeki yetkinliği, savaş sanatı ile birlikte diğer ahlâkî erdemler ile diğer amelî sanatların da bulunmasını gerektirir.

Eflâtun'a göre savaş sanatı nihai amaca ulaşmada vesileler takdim etmez. Fakat savaş sanatı bir tür ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç ya öncelikli olarak erdemli devletin karşısı olan devletlerdeki nitelikleri, alışkanlıkları izale etme nedeniyle ortaya çıkar ki bunun aşırı ihtiyaçtan veya en iyiyi elde etmek için yapılmış olması fark etmez. Veya dışarıdan erdemli devlete zarar veren herkese dersini vermek için yapılır.⁷⁸

İbn Rüşd'e göre bir insanın erdemli olması, küçüklükten itibaren erdemlerle büyüülmesine bağlıdır. Fakat ilerleyen yaşlarda bu

76. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'ini İbranice'den Arapça'ya tercüme eden Ahmed Şehlân, İbrani mütercim Samuel Ben Yehuda'nın muhtemelen İbn Rüşd'ün burada zikrettiği birkaç paragrafı hafz etmiş olabileceğinden söz etmektedir. Bu hafz edilen paragraflarda konuyu delillendirmek için zikredilen âyet ve hadisler olabilir (bkz. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 81). Ayrıca yukarıda metinde zikredilen 'cihâd' kavramı yerine Rosenthal ile Ralph Lerner, yaptıkları tercümelerde savaş/war kavramını zikretmişlerdir. Oysa İslâm hukukunda hâricî düşmana karşı yapılan savaşa cihâd adı verilmektedir. Bu nedenle, bu konuda diğer tercüme yerine Ahmed Şehlân'ın yaptığı tercüme dikkate aldık. Bkz. *Averroes On Plato's Republic*, s. 12; *Averroes' Commentary*, s. 119.

77. Rosenthal'in İngilizce metninde geçen 'secondary art' tabirini, H. M. el-Âbîdî, Arapça'ya *es-sinâ'atu'l-cüz'iyye* şeklinde tercüme etmiş ve verdiği dipnotta, Fârâbî'yi istişhad ederek bunun ordu komutanlığı, anlamına geldiğini söylemiştir. Fakat metnin bütünü dikkate alındığı zaman Ahmed Şehlân'ın ve Ralph Lerner'in yaptıkları tercümelerde kullandıkları 'savaş sanatı' tabiri daha anlamlı gelmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 76; *Averroes On Plato's Republic*, s. 12; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 81.

78. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 77.

ahlâkî erdemlerden uzaklaşan birisi tekrardan erdemli biri hâline gelemez. Onu, erdemli olmaya zorlamanın bir yararı da olamaz. Ancak çocuklarının zorla alınıp, onlara erdemlerin öğretilmesi gerekir.

İbn Rüşd'e göre, yine de erdemli bir toplumda büyüyen bir insanın erdemli olması imkân dâhilindedir. Fakat her şeye rağmen erdemleri öğrenmemekte ısrara eden birisi için iki seçenek söz konusudur. Ya idam edilir ya da hizmetçi veya köle kılınır. Kentte onun konumu, akılsız hayvanların konumu gibi en düşük düzeyde olur.⁷⁹

Erdem ile kent arasındaki ilişki bağlamında İbn Rüşd'ün ele aldığı bir diğer konu da, kent için vazedilmesi gereken tümel ve tikel yasalarıdır. Ancak İbn Rüşd bu konuyu yeterince izah edebilmiş değildir. İzah edemeyişinin temel nedeni ise, kanâatimizce Yunan ve İslâm kültürleri arasındaki temel farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Eflâtun'a göre toplumun ıslâhı amacıyla vazedilmesi gereken yasaları ancak dünyanın göbeğinde oturan tanrılar vazedebilir. Dolayısıyla tanrıların vazettikleri yasaları göz ardı ederek toplumu ıslâh etmeye çalışmak veya bunun için kanunlar vazetmek ona göre nafil bir çabadır. O, bu konuda şöyle demektedir:

“Bazı kimseler toplumu ıslâh etme adına bir sürü kanunlar koyarlar ve böylece kötülüklerle son vereceklerini umarlar. Ama aslında Hydra'nın bin başından birini kestiklerini, her kestikleri başın yerine de yeniden ikisinin çıktığını fark edemezler. Gerçek kanun koyucu, bu türlü kanunlarla kurallarla vakit kaybetmez. Düzenlemek istediği devlet, ister iyi olsun ister kötü. İyiye, kanunları değiştirmeye lüzum yoktur. Koyacağı kanunlar kötüye birçoğunu kim olsa koyar. Birçoğu da kendiliğinden toplumun yaşam düzeninden çıkar.”⁸⁰

Örnek olarak da Eflâtun, tapınakların kuruluşu, kurbanlar, büyük küçük Tanrılara, kahramanlara yapılan törenler, ölülerin gömülmesi ve saygı görmesi ile ilgili kanunları vermektedir. Ona göre biz bu kanunları bilemeyiz. Bir devlet kurarken aklımız varsa biz de atalarımızın başvurduğu varlığa başvurur, yalnız onun sözünü dinleriz. Dünya-

79. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 83.

80. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 115; Eflâtun, *Devlet*, 426e, 427a.

nın göbeğinde oturan Tanrı, hiç şüphesiz atalarımıza ve bütün insanlara yol gösteren Tanrı'dır."⁸¹

İbn Rüşd, bu metni izah ederken mabedlerin inşası ile mabetler için toplanan para, dua ve kurban ile ilgili vazedilen kanunların *Allah'a ve* meleklerine karşı tevazu ve saygıyı ruhlara yerleştirdiğinden söz etmektedir. Ona göre bu hizmetler, iyi olan ve ilham alan insanlara bırakılmalıdır. Çünkü ona göre bunlar ilâhî meselelerdir. Yapılması gereken şey, diğer kentlerde olduğu gibi bu tür hizmetlere müdahale etmeksizin bu konuda vazedilmiş olan yasaları kabul etmektir. Ona göre bu yasalar, aynı zamanda bütün şeriatların ve yasaların temelidir.⁸²

Yine İbn Rüşd bu noktada, yukarıda zikredilen metni izah ederken, Eflâton'dan farklı olarak yasa koyucu Yunan tanrılarında söz etmez. O, bütün şeriatların ve yasaların benimsediği yasalardan söz eder. Ona göre evrensel niteliği olan bu yasalar, tümel yasalardır. Bu yasaların olduğu yerde tikel yasaların vazedilmemesi gerekir.

İbn Rüşd'e göre eğer kent halkı tümel kanunlara ve yasalara göre eğitilirse, tikel kanunlara saygı gösterir iyi bir biçimde disiplinize olurlar. Bunun sonucu olarak örneğin babalarına saygı gösterir, yaşlıların yanında konuşmazlar. Bu nedenle tikel kurallar için ayrıca yasa yapmalarına gerek kalmaz. Sürekliliği olan kanunların varlığı kent halkının temayüllerinin kolay bir biçimde bu tikel kurallara yönelmesi ve uymasına bağlıdır. Çünkü insan, sahip olduğu terbiye ve donanım ile bireysel özelliklerin yönelimde olduğu şeyleri arzular. Eğer yönelimleri iyi ise iyiliğe yönelir; eğer kötü ise kötülüğe yönelir.⁸³

İbn Rüşd'e göre bir kimse, birçok kanun koyucunun yaptığı gibi tümel kanunlar olmaksızın tikel kanunlar vazedirse o, yiyecek, içecek ve cinselliğe aşırı düşkünlüğünden dolayı hasta olan birisini ilaç ile tedavi edip iyileştiremeyen doktor konumuna düşer. Doktorun verdiği ilaçlar fayda yerine, hastalığını daha da artırır. Bu nedenle tikel kanunlar vazederek toplumu ıslâh etmeye çalışan, hayatını buna harca-

81. Eflâton, *Devlet*, 427 c.

82. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 115; Eflâton, *Devlet*, 427bc.

83. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 114-115; Eflâton, *Devlet*, 425b.

yan bir kimsenin bunu başarması fiilen mümkün değildir. İbn Rüşd'e göre burada öncelikli olarak tümel yasaların vazedilmesi gerekir.⁸⁴

3. Adalet İlkesi İle Birey-Devlet İlişkisi

Eflâtun *Devlet*'in başlangıcında adaletin ne olduğunu ve kendi zamanında adalet ile ilgili genelde kabul gören düşüncelerin yanlışlığını konu edinmiştir. Sonradan o, devlette ve ferdin ruhunda yerleşik olan adaletin doğasını izah etmiştir. Ancak adalet ona göre bireyde, devlette olduğundan daha fazla aşikâr bir biçimde görünebilir. Çünkü bu konuda yapılacak olan izahların devlet ile ilişkilendirilerek yapılması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar.⁸⁵

Eflâtun bu konuya dair şu örneği vermektedir: Uzak bir mekânda, küçük harflerle yazılmış olan bir yazı bulsun; sonra da aynı yazının daha yakın bir mekânda, daha büyük harflerle yazılı olduğunu varsayalım. Doğru olan, öncelikle büyük harflerle yazılmış olan yazıya yönelip onu okumaktır. Bu yazıyı okuyup anladıktan sonra küçük harflerle yazılmış olan yazının okunması daha kolay olur.⁸⁶

Burada İbn Rüşd, Eflâtun'un yaptığı benzetmeden hareketle konuyu izah etmektedir. Küçük yazı devletin çekirdeği olan bireye, büyük yazı ise kentin bütününe kapsayan topluma benzetilmiştir.

İbn Rüşd'e göre kentteki adalet, bireydeki adalete bütünüyle benzetilmektedir. Bu nedenle Eflâtun, âdil bir kentin mahiyetini ve tabiatını konu edinmiştir.

Ona göre erdemli devlet, bilge, cesur, âdil ve ölçülü olan devlettir. Eflâtun, bu devlette bulunan dört erdemden her birinin tabiatını ve her bir cüzünü araştırıp izah etmiştir. İlk olarak hikmeti konu edinen Eflâtun şöyle demektedir: “Bu devlet hakîmdir, hikmet ile bilgelige sahiptir. Yani bu devlet, kanun ve kurallarda bilgece bir meşverete sahiptir. Şüphesiz bilgece meşveret ise bir tür ilimdir. Fakat ziraat

84. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 115; Eflâtun, *Devlet*, 426ab.

85. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 115.

86. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.116; Eflâtun, *Devlet*, 368d.

ve marangozluk gibi sanatlarla ilgilenmeksizin iyi bir yönetim ile iyi bir meşverete sahip olunamaz.”⁸⁷

Sonuç olarak hikmet, erdemli bir insanın amacının bilinmesiyle yetkin hâle gelir. Çünkü siyasetin yönelimi de bu yöndedir. Ayrıca açık olan şu ki, insanî gayenin elde edilmesi nazarî ilimlerle mümkündür. Zorunlu olarak bu kenti konuşurken ve hikmet ile nitelerken doğası itibariyle hem nazarî ilimlere hem de amelî ilimlere birlikte sahip olduğunun söylenmesi gerekir.⁸⁸

İbn Rüşd’ün burada söz konusu ettiği nazarî ilimler ile amelî ilimler, Fârâbî’ye göre düşünme gücünün alt bölümleridir. Bunlardan biri olan amelî ilimler ikiye ayrılmaktadır: Biri sanatlardır, diğeri ise amelî düşünmedir. Ona göre nazarî ilimler ile herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeyin bilgisi elde edilir. Amelî ilimler ile de bilmek istediği şeylerin bilgisini elde edebilir.⁸⁹

İbn Rüşd’e göre hikmete sahip olan topluluk, doğal olarak sayı itibariyle en küçük olan topluluktur. Bunun üyeleri ise felsefecilerdir. Onların tabiatı, amelî sanatlara sahip olan birinin tabiatından farklıdır. Bu ise kenti yöneten kişinin, hikmet niteliğine sahip olması ve hikmet ile iş görmesi gerektiğine dair bir delildir. Binaenaleyh zorunlu olarak bu devleti yöneten kişilerin de felsefeciler olması gerekir.⁹⁰

Cesarete gelince, bu devlete ait bir nitelik olup doğru ve makul bir inançtır. Bu konuda İbn Rüşd şöyle demektedir: “Şiddet ve zaafa

87. *Averros’ Commentary*, s. 156. Rosenthal’in metnindeki bu ifadeye göre, bilgece meşveret ile ziraat ve marangozluk gibi sanatların birlikte düşünülmesi gerekir. Oysa Ahmed Şehlân’ın yaptığı tercümede tam tersi bir anlam söz konusudur. Bu tercümede şöyle denmektedir: “Ancak bilgece meşveret ile iyi bir riyasetin nedeni çiftçilik ve marangozluk gibi pratik sanatlar değildir.” Fakat kanâatimizce metnin tamamı dikkate alındığında, Rosenthal’in yaptığı tercümenin daha doğru olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd, ilerleyen satırlarda “Zorunlu olarak bu kenti konuşurken ve hikmet ile nitelerken doğası itibariyle hem nazarî ilimlere hem de amelî ilimlere birlikte sahip olunması gerekir” demektedir. Bkz. *ez-Zarûrî fi’s-Siyâse*, s.116-117.

88. *Averros’ Commentary*, s. 156; Eflâton, *Devlet*, 428a-e.

89. Fârâbî, *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* veya *Mebâdi’u’l-Mevcudât*, çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, Ankara-1980, s. 2-3.

90. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 116.

karşı bütün iyi insanları bu noktada güçlendirmeliyiz. Şiddet ile kastettiğim şey korku ve elem duygusudur. Zaaf ile de duygusal arzulara yönelimi kastediyorum. Halkın bu tür alışkanlıklardan ve yönelimlerden korunabilmesi için onlara müzik ve beden eğitiminin verilmesi gerekir. Bu şekilde korku ve duygusal hazlara olan sevginin ruhlarına yerleşmesi engellenmiş olur. Bu yönde iyi alışkanlıklar edinirlerse, bunun giderilmesi veya değiştirilmesi neredeyse imkânsız hâle gelir.⁹¹

Eflâtun bu durumu boyacıların yaptığı işe benzetmiştir. Boyacılar, yünü kızıla boyamak istedikleri zaman ak yünü seçerler. Boyanın parlaklığını sağlasın diye onu iyice yıkar, hazırlar sonra kızıla boyarlar. Bu şekilde boyanan kumaş, ister sabunla, ister sabunsuz yıkansın solmaz, rengini atmaz.⁹²

Aynı şey muhâfızlar için de söz konusudur. Muhâfızlar, izah ettiğimiz tarzda eğitim almazlarsa ve onların karakteri doğru bir biçimde şekillenmezse, bu inancın onların nefislerine etki etmesi kuşkuludur ve rengi gizli kalır. Aynı şey, elem ve korku ile arzularımız ve hazlarımız için de söz konusudur. Zira bunların erdemler üzerinde güçlü bir tesiri vardır, erdemlerin özüne etki eder.

Benzer şekilde erdem olarak kenti seçkin kılan şey, cesarettir. Doğası itibariyle muhâfız olabilecek kişilerin cesur olmaları gerekir. Çünkü onların en önemli görevi kenti korumaktır. Çünkü hikmetli bir sözde şöyle denmektedir: Bir kentte zengin veya sanatkâr sınıf bulunduğu için o kente cesur veya korkak denmemiştir. Sadece cesur muhâfızlar sınıfı bulunduğu için cesur denmiştir.⁹³

Bilgelik ve cesarettten sonra ele alınması gereken erdemler ise iffet ve adalettir. İffet ve adalet nedir? Kentin hangi unsurlarıyla ilişki-

91. *Averros' Commentary*, s. 157. Ancak İbn Rüşd verilecek olan müzik eğitimi konusunda şöyle demektedir: “Müzikde kadim kanunların vazettikleri dışında her türlü yenilikten sakınmalıyız. Eğer bunu yapmayacak olursak kenti ciddi anlamda doğacak zararlar konusunda uyarmalıyız. Bu yenilik, sessiz bir biçimde insanların doğasına yol bulup ruhlarına yerleşirse o zaman, kanun dışına çıkılır ve kanun yok olur. Bkz. *Telhîs*, s. 114.

92. Eflâtun, *Devlet*, 429e; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 118.

93. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118; Eflâtun, *Devlet*, 429a-d.

lidir? İbn Rüşd'e göre iffet, yiyecek ve içecekte, cinsel arzulara ölçülü olmaktır. Ölçülü adam, sürekli olarak mutedildir.⁹⁴

Eflâtun'a göre ölçülülük ya da kendine hâkim olma ideası, yaşam etkinliğinin çoğunu kaplamaktadır ve onların her biri içinde daha temel bir şekil bulunmaktadır. Bir insan yaşamında ölçülü olmayı öğrendiği zaman, onun ölçülülüğe karşı sevgisi artar ve diğer tüm hazlara karşı olan ilgisi kaybolur. Bu konu üzerinde pratik ve teorik araştırma yapıldığında ölçülülük dayanıklılık olur. Ruhun direnç niteliği hâline dönüşür.⁹⁵ Bu nedenle bazıları iffeti, nefsi arzu ve zevklerden uzak tutma şeklinde tanımlamışlardır. İffetli adam için de daha cesur ve kendi nefsinin efendisi demişlerdir.⁹⁶

İbn Rüşd'e göre insan ruhunda bulunan unsurların en şerefli si akıldır. En zayıf/düşük/aşağılık unsur ise şehvânî nefstir. Daha çok şerefli olan unsur, düşük/zayıf unsurun tersine daha çok cesur ve egemen olandır. Şüphesiz zayıf olanın daha şerefli olana itaat etmesi gerekir. Bu nedenle insan için kendi nefsinin efendisidir, denmiştir. Eğer bunun tersi olursa yani insan, zayıf olan unsura, kötülüğe veya bir başka şeye boyun eğerse o takdirde deriz ki, kişi kendi nefsinin yanında yer almış ve iyileşme umudu kalmamıştır.⁹⁷

Bu nedenle bu kent, diğer kentlerden daha cesur olduğu söylenebilir. Zira o, kendi nefsinin efendisidir. Benzer şekilde ölçülü olma erdemi toplumun bir sınıfına özgü değildir. Bilakis ölçülü olma niteliği, bilgelik ve cesareten farklı olarak bütün toplumsal sınıflara aittir. İnsanlar arasında birliği sağlar ve buna aykırı olan şeyleri uzaklaştırır.⁹⁸

İbn Rüşd'e göre izah edilmesi gereken dördüncü erdem ise adalettir. Ona göre adalet erdemi devletin yönetimi ile ilgilidir; devletin ayakta kalması ve düzeninin sağlanması buna bağlıdır. Adalet ilkesine göre her birey, yalnızca doğasına uygun olan bir mesleği icra edebilir.

94. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118.

95. A. E. Baker, s. 44.

96. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118.

97. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 118; Eflâtun, *Devlet*, 430d, 431a.

98. *Averros' Commentary*, s. 159; Eflâtun, *Devlet*, 432a.

Bu ise ayakta kaldığı sürece devletin sürekliliğini ve bekasını sağlayan adaletin anlamıdır. Bir devletin erdemli olabilmesi için adalet ilkesinin, diğer üç erdemle eşit düzeyde ilişkili olması gerekir.⁹⁹

Sonuçta devleti idare edenler ile idare edilenlerin bu sağlam inancı taşıması ve kanunların emrettiği her şeyi muhâfaza etmesi gerekir. Devletin yetkinliğinin nedeni devlette bulunan çocukların, kadınların, hizmetçilerin, yöneticilerin, bütün insanların ve bütün sınıfların her birinin tabiatına uygun olan işi yapması, bunun dışında başka bir iş yapmamasıdır. Eğer devlette âdil insanlar varsa, o devlet adaletli olmakla nitelenir. Çünkü adalet, bu devlet halkının her bir ferdinde vardır. Bu ise siyasî adalettir.¹⁰⁰

İbn Rüşd'e göre diğer devletlerde meydana gelen haksızlıkların nedeni adaletin olmayışıdır. Adaletin olmayışı sonucunda her birey, birden çok sanat ve mesleğe ilgi duyar. Bir meslekten diğer bir mesleğe, bir sınıftan diğer bir sınıfa intikal eder. Bazıları ise bu durumun kentte icra edilen mesleklere ve sanatlara zarar vermediğine inanmaktadır. Fakat açık bir biçimde bir sınıfın diğer bir sınıfa dönüştüğü gözlenecek olursa, örneğin sanat erbabından aynı zamanda hem cimri hem de zengin olan bir kişinin nüfuzlu insanlar arasına veya yöneticiler arasına katıldığını varsayacak olursak, bu durumun gözle görülebilecek derecede birçok kentte olduğu gibi zararlara neden olduğunu müşahade ederiz. İbn Rüşd, bu türden davranışlara Endülü's'ün birçok kentinde rastlanabileceğini söylemektedir.¹⁰¹

Eflâtun, devlette bulunan adaletin tabiatını izah ettikten sonra akabinde, bireyde bulunan adaletin ne olduğunu izah etmiştir. Ona göre devlette olduğu gibi bireyde de adaletin bulunması gerekir ki, bu güzel ve kabul edilebilir bir niteliktir. Eğer bireyde adalet söz konusu değilse bunun nedenini açığa çıkarmak için daha çok devlet ile ilgili

99. Eflâtun'a göre devlette üç değer vardır: İffet, cesaret ve bilgelik. Bunların dışında kalan değer, onları doğuran ve yaşatan değerdir. Bu üç değeri bulursak dördüncüsü doğruluk/adalet olacaktır. Bkz. *Devlet*, 433b.

100. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 119. Lerner'e göre "siyasî adalet" tabiri Eflâtun'un *Devlet*'ine değil de Aristoteles'in *Etik*'ine ait bir tabirdir. Bkz. *Averroes On Plato's Republic*, s. 53.

101. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 120; Eflâtun, *Devlet*, 434b-c.

yönünün araştırılması gerekir. Çünkü tür itibariyle aynı olan, fakat büyüklükleri farklı olan şeylerden birinde bulunanın tam zıttı diğerinde bulunmaz. O halde olması gereken şey şudur: Bireyde bulunan adalet ve eşitliğin devlette de bulunması gerekir.¹⁰²

Eflâtun'a göre devlette bulunan adaletin üç temel ilkesi vardır. Bunlar; akıl gücü, öfke (cesaret) gücü ve şehvet (iffet) gücüdür. Eğer bu üçü arasında, zaman ve sınır itibariyle uygun bir ahenk varsa biz bu devlet için bilge, cesur ve ölçülü devlet deriz. Eğer bu üç kuvve, bireyin ruhunda bulunmuyorsa o kimse için adildir, denemez. Bu nedenle şehvet gücü ile öfke gücü, akıl gücüne itaat etmelidir. Zira bireyin nefsinde bulunmayan bir gücün devlette bulunması mümkün değildir. Çünkü gücün devletteki varlığı, bireyin ruhundaki varlığına bağlıdır.¹⁰³

Tabiat ilminin izah ettiği gibi içimizde iki zıt kuvve bulunmaktadır. Birisi akıl gücüdür, insanın düşünen ve hesaplayan yanıdır. Diğeri ise şehvet gücüdür. O sadece sever, acıklar, susar, çoşar, doymak, zevk almak ister. Bu iki gücün varlığını bazen bir şeyi arzu edip sonrada aynı şeyden vazgeçiyor olmamızdan anlıyoruz. Bunun nedeni ise ya şehvet gücü ya da öfke gücüdür. Çoğunlukla öfke gücü, şehvet gücüyle kavga halindedir ve ona egemen olur. Fakat öfkelendiğimizde bunun nedeni şehvet gücüdür, akıl gücü değildir.¹⁰⁴

Eflâtun şehvet gücü ile akıl gücü arasındaki kavgaya dair efsanevi bir hikâye anlatmaktadır. Bu hikâyeye göre Aglainon'un oğlu Leonties, Pire'den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki işkence yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlara bakmak ister, bir yandan da görmemek için başını çevirmiş. Bir süre görme isteğini yenip yüzünü kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölümlere doğru gitmiş ve bağırmış kendi gözlerine: haydi kör olasılar, alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı!

Bu hikâye gösteriyor ki bazen bir yanımız olan öfke gücü, diğer yanımız olan şehvet gücüyle savaş halindedir. Bazen de insan aklını

102. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 120; Eflâtun, *Devlet*, 434d-435b.

103. *Averros' Commentary*, s. 161-162.

104. İbn Rüşd, *Telhis*, s.121; Eflâtun, *Devlet*, 439d.

dinlemeyip tutkularının peşinde sürüklenince kendi kendine söylenir, kendini zorlayan tutkularına kızar. Bu iç savaşında tutkular akıldan yana oluyor demektir.¹⁰⁵

Üç kuvvenin insanda bulunma nedeni devlette bulunma nedeniyle aynıdır.

Bu nedenle adalet ilkesi, insan nefsinin bütün kısımlarında vardır ve yapması gereken şeyi yapmaktadır. Devlet bu yönüyle insana benzemektedir. Çünkü egemen olan akıl gücü, nefsin diğer güçlerinden üst bir konumdadır. Öyle ki öfke gücü, akla itaat eder ve boyun eğer, onun için şehvet gücüne karşı savaşır.

Bireyin nefsindeki bu uyum, müzik ve beden eğitimi yoluyla elde edilebilir. Beden eğitimi nefsi güçlendirir, ona cesareti ilham eder, başarılar. Müzik ise onu daha da eğitir ve akla itaat eder hâle getirir. Bu iki cüz (akıl ve öfke gücü) bu doğrultuda gelişirse nefis, şehvet gücünün eğitimini de üstlenmiş olur.¹⁰⁶

Bu nedenle insan, akıl gücüne benzediği oranda bilgedir/hakîmdir. Aynı şey kent için de söz konusudur. Bu yaklaşım, arzulama ve öfke gücü için yaptığımız tanımlamaya da uyarlanabilir. Cesur adam korku ve hüznün halinde, arzularının kabardığı zamanlarda, her daim aklın emirlerine inkiyaf ederek bu istikamette davranış sergiler.¹⁰⁷

Bilge olan insanın akıl gücü, sürekli bir biçimde hem kendisine hem de diğer güçlerine karşı egemen konumundadır. Devletin de benzer durumda olması gerekir. Benzer şekilde bireydeki iffet, devlette bulunması gereken ölçülülüğe benzer. Bu nedenle bu devlette birey, doğası itibariyle yetkin bir erdeme sahip olduğu gibi devlet de yetkin bir erdeme sahiptir. Sonuç itibariyle bireyin nefsinde bulunan adalet, devlette bulunan adaletin ta kendisidir.¹⁰⁸

İbn Rüşd, burada Eflâtun'u özetleyip şerh ve izah ederken tikelden tümele, bireyden devlete gelerek mükemmel bir siyasî kuramın ana hatlarını belirlemiştir. Bunu yaparken birey ile devlet arasında sü-

105. Eflâtun, *Devlet*, 439e-440ab.

106. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 121.

107. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 122; Eflâtun, *Devlet*, 442c-e.

108. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 122.

rekli olarak bir analogiden söz etmektedir. Zira ikisi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu şekilde siyasetin gerçekliği onunla beraber ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre bireyde tezâhür eden zulüm ve saldırganlık, câhil/bilgisiz kentteki zulüm ve saldırganlık gibidir. Nedeni ise öfke ve şehvet gücünün egemen olmasıdır. Bu şekilde nefse ve kente egemen olan şeye, yalın bir biçimde efendi ve yönetici denir. Bu durum sağlıklı veya hastalıklı insan bedenine benzer. Sağlıklı olma, insan bednindeki unsurların hem kendi içinde hem de tabiat ile uyumlu olma halidir. Hastalık ise unsurların hem kendi içinde hem de tabiat ile uyumlu olmama halidir. Bu nedenle nefsin sağlıklı olması, akıl gücü ile uyumlu olmasına bağlıdır. O halde erdem, bir tür sağlık ve güzeldir. Bunun tersi ise hastalıktır.¹⁰⁹

Sayı ve tür itibarıyla bir tek erdemli devlet olmasına karşın câhil/bilgisiz devletler, tür ve sayı itibarıyla hem birbirinden farklıdır, hem de sayı itibarıyla birden fazladır.¹¹⁰

4. İdeal Devlette Doktor ve Yargıçların Konumu

İbn Rüşd'e göre, bir kentte yiyecek ve içeceklerde, müzikte aşırılığa kaçılırsa, bunun sonucu olarak tıp bilimi ile yargıya ihtiyaç duyulur. Ona göre bir kentte hekimlere ve kadınlara ihtiyaç duyulması ayıptır.¹¹¹ Yetkin bir toplumda hekimlere ve kadınlara ihtiyaç yoktur. Çünkü İbn Bâcce'nin söylediği gibi, hekimlere ihtiyaç olmaması her zaman faydalı olan besinleri yemelerinden, kadınlara ihtiyaç olmaması da aralarındaki ilişkinin esasının sevgi ve dostluk olmasından ileri gelir.¹¹² İbn Rüşd'ün kendisi hem bir kadı, hem de bir doktor olmasına rağmen bu değerlendirmeyi yapmıştır.

109. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 122; Eflâtun, *Devlet*, 444b-c.

110. İbn Rüşd'ün kullandığı "el-medînetü'l-câhile" tabiri aynı zamanda Fârâbî'nin de kullandığı siyasî bir kavramdır.

111. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 97; Eflâtun, *Devlet*, 405a.

112. Mehmet Dağ - Hıfzırahman R. Öymen, *İslâm Eğitimi Tarihi*, Ankara-1974, s. 50.

Ona göre hukuk ve tıp biliminin erdem ile ilişkisi söz konusu değildir. İnsan, hukuk ve tıp bilimine zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu, önemseydiği oranda uygun ve doğru yoldan uzaklaşmış olur.¹¹³

Erdemli kenti ayrıcalıklı kılan şey, onun bu iki sanata ihtiyaç duymamasıdır. Bu kentte, yargıç ve doktor bulunmaz veya parmakla gösterilecek kadar az sayıda doktor ve yargıç bulunur. Eğer insanlar gerektiği kadar, ölçülü bir biçimde, doğru zamanda, kaliteli yiyecekler yerlerse; o zaman ne geçmişte, ne de günümüzde kullanılan ilaçlara ihtiyaç duyarlar.¹¹⁴

Rosenthal'a göre İbn Rüşd, burada sanki İslâm dünyasında yargıçlar ile doktorlara verilen yüceltici unvanlara itiraz eder gibi görünmektedir. Ona göre erdemli kentte doktorlara verilen, doktorların en büyüğü (kebîr el-etibba), yargıçlara verilen ve kadıların kadısı anlamına gelen 'kâdi'l-kudât' tabirinin olmaması gerekir. Çünkü ona göre bu kentte insanların bedenleri sağlıklı, ruhları mutludur. Yani aralarında şikâyet söz konusu değildir. O bu konuda İbn Bâcce'den etkilmiş gibidir.¹¹⁵

İbn Bâcce'ye göre, erdemsiz toplumlar, sürekli olarak doktorluk sanatına bağımlı bir hayatı yaşamak zorundadırlar. İbn Bâcce, doktorlara duyulan bu ihtiyacı toplumların erdemsizliğinin bir belirtisi saymaktadır. İbn Bâcce, bu konuyu şöyle dile getirmektedir:

“Bir toplumda doktor ve yargıç bulunmaması, yetkin toplumun kendine has özelliklerindedir. Kendisinde doktor ve yargıca ihtiyaç duyulması da, dört basit toplumun genel özelliklerindedir. Toplum, yetkin olan toplumdaki ne kadar uzak olursa, orada bu ikisine duyulan ihtiyaç daha fazla olur. Bu iki sınıfa mensub insanların mertebesi daha üstün olur.”¹¹⁶

Görüldüğü gibi İbn Bâcce, doktorluk ve yargıçlık sanatlarını bir siyasal ve toplumsal belirleyici olarak değerlendirmektedir. Siyasal ve sosyal bozukluğun birer alameti olarak tıp ve yargı sanatlarına yük-

113. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 98.

114. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 98; *Averroes On Plato's Republic*, s. 31.

115. *Averros' Commentary*, s. 266 (notes to treatise I).

116. Y. Aydın, s. 273.

nen bu olumsuzluk, Eflâtun'un bu konudaki yaklaşımını yansıtmaktadır ve aynı nitelendirme İbn Rüşd tarafından da tekrarlanmıştır.¹¹⁷

Ancak İbn Rüşd'ün bu konuda kendi içinde tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. O, yukarıda izah ettiğimiz gibi bir taraftan erdemli kentte yargıç ve doktor bulunmaz derken konun ilerleyen kısımlarında Eflâtun'u izah ederken onun bu yaklaşımına katılmadığını ve erdemli kentte yararlı ilaçları tanımlama, kronik hastaları diğer hastalardan ayırt etme ve teşhiste bulunma amacıyla doktor bulunması gerektiğinden söz etmektedir.

Eflâtun'a göre erdemli kentte bulunan doktorlar, sadece yeni doğan çocukların ilaçla tedavi edilip edilemeyeceğini belirlemek için vardır. Onlar, ilaç ile tedavisi mümkün olanları tedavi eder, tedaviye kabil olmayanları kendi hâline bırakırlar. Hekimler, ilaçla tedavisi mümkün ancak topluma yararlı olamayacak hastaları bile kendi hâline bırakırlardı. İbn Rüşd'e göre Eflâtun'un kronik hastalara dair görüşü budur.¹¹⁸

Bu yapılan izahlara bakarak, doktor ile hasta arasındaki ilişkiyi siyasî bir boyut katıldığı söylenebilir. Çünkü doktor, hasta bir kimse- nin kente yarar sağlayıp sağlayamayacağına bakarak tedavisine karar vermektedir.

Ancak İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı onaylamadığını kendi ifadelerinden anlıyoruz. Buna rağmen İbn Rüşd, Eflâtun'u yorumlarken bir şeyin kendisi için var olduğu yüce gaye ortadan kalkınca o şeyin varlığı ile yokluğu müsavi olur, demektedir. Ona göre Sokrates'in yaptığı şey de budur. O, alışlageldiği hayatı yaşamının imkânsız olduğunu anlayınca, ölümü yaşama tercih etti. Bu devletin bir unsuru olarak var olan ve iyi bildiği bir işi yapma gücü olan birisi, bunu iyi bir biçimde yapamıyorsa, o zaman kişinin ölmesi yaşamasından daha iyidir.¹¹⁹

İbn Rüşd'ün burada özet olarak temas ettiği bu konuyu Fârâbî, ayrıntılı olarak ele almıştır. Fârâbî, yaşamın gayesi ile hangi durumlarda ölümün hayata tercih edileceğini izah etmiştir. Ona göre Eflâ-

117. Y. Aydın, s. 273-274.

118. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 99.

119. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 99.

tun, “Sokrates’in Atinalıları Protestosu” kitabında hayatı erdemli ve felsefeye uygun bir biçimde yaşamaya imkân bulamayan bir insanın, bu hayatı mı yoksa ölmeyi mi tercih etmesi gerektiğini tartışır. İnsanın, Sokrates’in yaptığı gibi ölümü böyle bir hayata tercih etmesi gerektiğini söyler. Zira Sokrates, yanlış fikirleri tasdik etmek ve aşağı bir hayat tarzı yaşamaktansa ölümü hayata tercih etmiştir. Diğer türlü insan, hayvanî bir hayat sürmek zorunda kalır.¹²⁰

İbn Rüşd, bu konun daha iyi anlaşılabilmesi için parmağı kangren olan veya azı dişi hasta olan birini örnek vermektedir. Ona göre kangren olan parmağın veya hasta olan azı dişinin insan bedenine yararı olmadığı için kesilip atılması gerekir. Bu yapılmadığı takdirde bu hastalar, kentte sıklıkla özürlü çocukların doğmasına neden olurlar.¹²¹

Fakat marangozluk ve benzeri mesleği olan kişiler hastalandıklarında, doktordan ya kendilerini hemen tedavi edecek bir tedavi ya da içlerini temizleyecek bir ilaç veya damarlarından kan alınmasını isterler; ta ki işlerine hızlıca dönebilsinler. Doktor hastalıklarını giderecek bir ilaç önerdiği zaman hemen onun gereğini yaparlar. Fakat uzun süreli bir yatak istirahatını zorunlu görüp önerdiği zaman bunu reddederler. Çünkü onlara göre sokak köşelerinde gördüğümüz aylak aylak gezen kimseler veya tembelliklerine rağmen hayata sıkıca sarılan dilencilerin tersine çalışmaksızın geçen bir hayatın önemi yoktur.¹²²

Eflâtun’a göre tedavi edilmeksizin yaşamaya güç yetiremeyen, kente katkıda bulunamayan hastaların öldürülmeleri gerekir. Bunlar ilaçsız yaşamaya güç yetiremedikleri için devlete zarar vermektedirler. Bazılarına göre de bu türden hastaların öldürülmemesi, yaşam haklarının korunması gerekir.¹²³ İbn Rüşd bu konuda, Eflâtun’un söylediklerini dikkate almaz. Kendileri açısından bu fikirlerin bir değeri olmadığını söyler.

Ona göre hastanın olduğu yerde doktorun bulunması gerekir. Çünkü ona göre doktor yararlı ilaçları tanımlar, kronik hastalıkları

120. Fârâbî, “Eflâtun felsefesi”, *Fârâbî’nin Üç Eseri*’nin içinde çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001, s. 85-88

121. *Averros’ Commentary*, s. 137.

122. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 99; Eflâtun, *Devlet*, 407d-e.

123. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 100.

diğer hastalıklardan ayırt eder, teşhiste bulunur. Ayrıca o, kentte ilaçsız yaşamaya güç yetiremeyen bu nedenle devlete zarar veren hastaların öldürülmesi fikrine de karşıdır.¹²⁴

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının arkasında doğal olarak dinî ve ahlâkî gerekçeler vardır. Çünkü İslâm dini, hastaların öldürülmesini emretme bir yana bilakis hastaların, zayıfların, yaşlıların yaşamalarını kolaylaştıracak şeylerin yapılması gerektiği konusunda birtakım emredici hükümler içermektedir.

Bazılarına göre de hastalıklar nedeniyle değil, yenecek olan yemeklerin türünü ve miktarını tesbit etme, hangi mevsimde, hangi mekânda ne tür yemeklerin yenebileceğinin tayin edilebilmesi için kentte doktor bulunması gerekir.

Doktor, hayatı boyunca kazandığı tecrübelerle mesleğinde yetkin hâle gelir. Eğer doktor, tıbbi konularda yaptığı çalışmalarda aldığı eğitime rağmen söz konusu yeterliliğe sahip değilse bunu ancak kendini veya birçok hastayı tedavi ederek, ilaçları tecrübe ederek elde eder. Çünkü doktor, kendi hastalığında edindiği tecrübe ve bilgiyi başkalarından edinemez.¹²⁵

İbn Rüşd, bu şekilde Eflâtun'a göre ideal devlette bulunması gereken doktorların nitelikleri, görevleri ve icra etmeleri gereken fonksiyonları izah ettikten sonra yargıçların görevleri ile sahip olmaları gereken nitelikleri izah etmiştir.

Temelde o, ideal devlette yargıçların bulunması fikrine karşıdır. Ancak doktorlarda olduğu gibi birtakım zorunluluklar sebebiyle ona göre toplumda yargıçların bulunması gerekmektedir.

Ona göre ideal devlette yargıcın varlık nedeni kötü yaratılışlı, olumlu yönde davranış sergilemeyi kabul etmeyen kişilerin ıslâh edilmesidir. Yani yargıç, verdiği kararlarla kötü ruhlu insanları tedavi eder. Tercihen kötülükten vazgeçirme amacıyla cezai müeyyide uygular. Yargıç, mesleki bilgiyi ancak uzun bir tecrübe sonucunda elde edebilir. Çünkü kötü bir davranışın nedeni ancak müşahade edilerek bilinebilir. Yargıçta bulunması gereken en önemli niteliklerden birisi,

124. *Averros' Commentary*, s. 139.

125. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 100.

nefsine kötülüğün karışmamış olmasıdır. Nefsinin küçüklükten itibaren erdemli olması, yalın müzik ile büyümesidir.¹²⁶

İbn Rüşd'e göre bu anlamda yargıç ile doktor arasında önemli bir fark söz konusudur. Ona göre yargıcın durumu doktorun durumuna benzemez. Doktorun kendisi hasta olsa bile hastalığı, tedavi ettiği kişiye zarar vermez. Oysa tam tersine kötü ahlâklı bir yargıcın âdil bir yargıç olması beklenemez. Çünkü tabiatı itibariyle kötü ahlâklı bir yargıç, ne erdemi ne de erdemini mahiyetini bilir. Erdemli kişiliğe sahip olan yargıç ise hem kendi özünü bilir hem de zamanla elde ettiği tecrübeyle diğer insanların nefslerindeki kötülüğü bilir. Bu nedenle şüphesiz yargıcın yaş itibariyle büyük olması gerekir.¹²⁷ Çünkü yaş itibariyle genç olan yargıçlar, yalın ve sade müzik eşliğinde iyi hikâyeler dinleyerek büyüdükleri için sadece iyiyi bilirler, insanların nefslerindeki kötülüğü bilemezler.¹²⁸

5. Bir Liderde Bulunması Gereken Nitelikler

Eflâtun'un ele alıp izah ettiği konulardan birisi de muhafızlar arasından seçilen ve lider olması istenen kişinin özellikleridir. Ona göre lider olacak kişinin muhafızlar arasında temâyüz etmiş olması, kenti ve insanları çok sevmesi, onlara yararlı olması ve onların erdemli ahlâkî değerlerle büyümeleri konusunda gayret göstermesi gerekir. Bu amaca ancak bir kişide, birden çok niteliklerin bulunması ile ulaşılabılır. Bu niteliklerden birisi de, iradesine aykırı bir biçimde fikirlerinde sapma olmamasıdır.¹²⁹

İbn Rüşd'e göre bu konu birkaç şekilde izah edilebilir. Örneğin lider olacak kişi, hem her türden üzüntüye, korkuya veya yalnızlığa karşı koyabilmeli, hem de hayatı boyunca kendisini cinsel hazlara veya unutkanlığa sevk edecek şeylere karşı mukavemet edebilmelidir.¹³⁰

126. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 100; Eflâtun, *Devlet*, 409 a-c.

127. Eflâtun, *Devlet*, 409 a-c.

128. İbn Rüşd, *Telhis*, s.101.

129. İbn Rüşd, *Telhis*, s.101.

130. İbn Rüşd, *Telhis*, s.101.

İbn Rüşd'e göre insanlar kendi düşüncelerinden iki şekilde vazgeçerler.

Birincisi; insanın kötü ve yanlış olan bir yaklaşımdan kendi iradesiyle vazgeçmesidir.

İkincisi; bir kimsenin kendi düşüncesinden, doğrularından, iradesine aykırı bir biçimde vazgeçmesidir. Örneğin bir kimseye, iradesine aykırı bir biçimde kuvvetle veya yanlışlıkla ya da yanıltma yoluyla iyi olan bir şeyi yasaklamaktır.¹³¹

Bu nedenle gençlerin kentin yararına olan konularda sorumluluklarını unutmamaları, yanlışlığa düşmemeleri için gözetlenmeleri, haz ve korkuya neden olacak konularda da test edilmeleri gerekir. Ancak bunun sonucunda kenti idare edebilir, muhâfız olabilirler.¹³²

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün temas ettiği bir başka konu, Fârâbî'de olduğu gibi, yönetici ve muhâfızlarda bulunması gereken erdemlerdir. Ona göre filozof olması gereken yöneticilerin ve muhâfızların ahlâkî erdemler ile nazarî ve tefekkürî erdemlere de sahip olması gerekir.¹³³

Bilindiği gibi Eflâtun'un devleti sınıflardan oluşmaktadır ve bu sınıflar kendi içinde kapalıdır. Buna rağmen bireyler, kendi sosyal öbeklerinin üyeleri arasında kalmak zorunda değildirler; toplumun sınıfları kısmen de olsa geçirebilir.¹³⁴ Bu sınıflardan her birinin devlet içerisinde belirli görevleri, sahip olması gereken nitelikleri vardır. Eflâtun, bu sınıflardan her birinin eğitimiyle ilgilenir, hiçbir

131. *Averroes On Plato's Republic*, s. 34-35.

132. *Averros' Commentary*, s. 141.

133. Fârâbî'ye göre rastgele her insan sanata, ahlâkî erdeme ve düşünme erdemine sahip değildir. Ona göre erdemli kente hükümdar olacak olan kişinin irade ile elde edebileceği niteliklerin yanında doğuştan da birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Doğuştan birtakım niteliklere sahip olan insanlar nazarî erdem, en yüksek düşünme erdemi, en yüksek ahlâkî erdem ile en yüksek sanatın bilgisine sahip oldukları zaman pek büyük kabiliyetli, üstün tabiatlı insan hâline gelirler. Onlar bu nitelikleriyle ancak erdemli kente yönetici olabilirler. Bkz. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 40. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 102.

134. Veysel Ataman (derleyen), *Devlet'e Giriş: Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi*, İstanbul- 2005, s. 149.

seyi tesadüfe bırakmaz. Doğal olarak da önceliği muhâfızlar sınıfına verir.

Eflâtun, muhâfızlar sınıfına mensub olan çocukların eğitimleriyle doğumlarından itibaren ilgilenmeye başlar. Ona göre muhâfızlar sınıfı arasında doğan bir çocuk, nadiren de olsa bazen doğası itibariyle muhâfızlığa yatkın olmayabilir. Benzer şekilde herhangi bir sınıfa mensup olarak doğan bir çocuk, bazen de nadiren de olsa muhâfız olmaya yatkın olabilir. Her sınıf, mensubu olduğu sınıf içerisinde nesebini devam ettirir. Bu ise muhâfızların kendi sınıfları içinde evlenmeleri gerektiği anlamına gelir. Benzer şekilde çiftçiler de kendi sınıfı içinde evlenir. Çünkü herkes, doğası itibariyle kendine özgü işi yapmaya kurgulanmıştır. Bundan çıkarılan sonuç şudur: Baba ve anne çocuklarına etki edip kendi tabiatlarını onların tabiatına taşımaya devam ettiği sürece çocuklarının tabiatı, onların tabiatından etkilenir.¹³⁵

Fakat birey, doğası itibariyle arzulamadığı bir işi yapacak olursa, bu düzensizliğe neden olur. Sonuçta da bu düzensizlik, devletin yıkılışının ve yok oluşunun en önemli nedenlerinden biri hâline gelir.¹³⁶

Burada görüleceği gibi Eflâtun'un toplum modelinde halk sınıflara ayrılmıştır. Yeteneğin ölçüsü ise insanın kendi doğasına uygun mesleği yapmasıyla mümkündür. Her toplumsal sınıfın işlevi de bu olmalıdır. Her birey bir meslek ile ilgilenmeli, birden çok meslek ile ilgilememelidir. Zira bu konu Eflâtun'a göre devletin bekasıyla doğrudan ilgili bir meseledir. Ona göre birden çok meslek ile ilgilenen kişiler, hiçbir mesleğin gereğini iyi bir biçimde yerine getiremez, hiçbir meslekte yetkin olamazlar. Buda toplumda bulunması gereken adalet ilkesini zedeler, toplumsal anarşiye neden olur. Zira adil toplumun temel özelliği işin bölüşülmesidir. Herkesin en iyi bildiği mesleği icra etmesidir. Adalet ilkesi bunu gerektirir. Bu nedenle adil birey için yapılan tanımda, ruhu ve bedeni uyum içinde bulunan, arzularının mantığa uygun olması sonucunda yalnızca adil toplumdaki rolüne uygun arzuları bulunan kişi, denmiştir.¹³⁷

135. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 102.

136. *Averroes' Commentary*, s. 142.

137. Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu*, çev. Ertuğ Altınay, İstanbul-2004. s. 101-102.

Eflâtun, muhâfızların ve kentte yaşayan diğer sınıflara ait çocukların bulunduğu sınıftan bir başka sınıfa yükseltilmeleri ile kimlerin yönetici kimlerin yönetileceği konularında herkesin ikna edilebilmesi için mecâzî bir hikâyeye anlatır. Bu hikâyeye göre Eflâtun, muhâtablarına şu şekilde seslenmektedir: Siz seçilmiş iyi insanlarsınız. Anneniz olan toprak sizi ve eşyalarınızı doğurdu. Siz, bütüncül bir hâle gelmeden önce bu tabiata sahiptiniz. Sonra sizi aydınlığa çıkarttı. O, doğal olarak sizi kucaqlayan bir bilgedir. Bu nedenle ona dair beslediğiniz iyi niyet devletin esasıdır. Eğer bir kimse, devlete karşı savaşır veya isyan ederse, sizin ona karşı konumunuz bir tek kuvvetli adamın konumu gibi olmalı. Bu adam bir anneden, bir tek rahimden doğan kardeşlerine karşı kuvvetli sevgi bağlarıyla bağlıdır. Toprak anneniz olduğu sürece sizler kardeşsiniz.

Tanrı, sizi yarattığında yönetici olması için aranızda bulunan kişinin yaratılışına özen göstermiş ve özüne saf altın katıştırmıştır; ta ki ona saygı gösterip değer veresiniz.

Sonra da yönünü kenti yönetecek kişilerin yardımcılarına çevirdi ve onların özüne gümüş katıştırdı. Akabinde sanatkârların ve diğer meslek gruplarının bir kısmının özüne bakır ve bir kısmının özüne demir katıştırmıştır. Gerçek şu ki, siz bir anneden doğdunuz, fakat aranızda farklılıklar vardır. Genellikle her doğan çocuk, tür itibarıyla babasına benzer.

Bu nedenle şunu unutmamamız gerekir: Altının gümüşü netice verdiği gibi bazen de gümüş altını netice verebilir. Aynı şey bakır için de söz konusudur. Bakır, bazen altını bazen de gümüşü netice verir veya gümüş ve altın bakırı netice verir.¹³⁸

Eflâtun'a göre bu mitolojik hikâyeye, diğer hikâyeler gibi müzik eşliğinde çocukluklara küçük yaştan itibaren anlatılmalıdır.¹³⁹

Mitolojik bir dille anlatılan bu hikâyenin açılımı şudur: Ey insanlar vatan paydasında hepiniz kardeşsiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, bazılarınızın hâkim olabilmesi için çamuruna altın, bazılarınıza gümüş, bazılarınıza da bakır ve demir koymuştur.¹⁴⁰ Genel anlamda Eflâtun, sı-

138. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 103-104; Eflâtun, *Devlet*, 414d-e, 415a-d.

139. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 104.

140. Eflâtun, *Devlet*, 415a.

nıflar arası geçişkenliğe kapalı hiyerarşik bir sınıfsal yapı önermesine rağmen istisnalara da kapıyı bütünüyle kapatmamıştır. Muhâfızlar sınıfında doğan bir çocuk, gümüş ve bakır niteliğine sahip olabilir veya tam tersi de söz konusu olabilir.

Eğer yönetici sınıfın çocuklarının tabiatı, demir veya bakır ile katışık olursa babalarının onlara merhamet etmemesi gerekir. Bilakis onları, tabiatlarına uygun yere göndermeliler. Eğer işçinin test sonucunda gümüş veya altın ile katışık çocuk sahibi olduğu düşünülürse, bu çocuklar, yargıçlar sınıfına yükseltilmelidir.¹⁴¹

Bu nedenle Tanrı, devleti yönetenlere diğer şeylerden daha çok doğan çocuklarla ilgilenmeyi, tabiatlarını iyi yöne kanalize etmeyi ve tabiatlarında katışık bulunan şeyi iyi araştırmayı emretmiştir. Tabiatı bakırdan olan çocukların diğer çocuklardan uzaklaştırılması gerekir. Bu türden çocuklara, yöneticilerin toleranslı davranmamaları gerekir. Onlar, istemeseler de gerekli bir mesleğe yönlendirilmeleri gerekir. Bu insanların doğan çocukları, tabiatı itibarıyla altından veya gümüşten ise onları gerektiği gibi değerlendirmeleri gerekir. Doğasına altın katışık olan kişiyi, saygın bir biçimde hâkim olarak tayin etmeleri gerekir. Diğerleri ise yardımcı olarak tayin edilmelidir. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: “İdarecileri demirden ve bakırdan olan devlet hızlıca yok olur.”¹⁴²

İbn Rüşd'ün Hz. Peygamber'e (sav) atfen naklettiği bu sözü Eflâtun, *Devlet*'te Tanrı'ya atfederek nakletmektedir. Ona göre Tanrı şöyle demektedir: Mayasında demir ya da tunç katışık olanların devlete önderlik edeceği gün, o devlet yıkılır.¹⁴³

6. Erdemli Kentin Sahip Olması Gereken Coğrafi Büyüklük

Eflâtun'a göre erdemli kentin üzerinde inşa edileceği coğrafi alanın rastgele büyüklükte olmaması gerekir. Ne komşu kentlerin kendi-

141. Eflâtun, *Devlet*, 415a-c.

142. *Averroes' Commentary*, s. 143.

143. Eflâtun, *Devlet*, 415c-d.

lerine galebe edeceği kadar küçük olmalı, ne de gıda ve benzeri ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar aşırı derecede büyük olmalıdır. Ona göre erdemli kentin yöneticileri, büyüklük ve küçüklük itibarıyla devletin alanını sınırlamalılar. Ayrıca ona göre bu devletin bini geçmeyen sayıda savaşçısı olmalıdır.¹⁴⁴ Bu özgür savaşçılar için Kur'an-ı Kerim'de mealen şöyle denmektedir: “Eğer sizden tam sabırlı yirmi kişi olursa, iki yüz kişiye galip gelir.”¹⁴⁵

İbn Rüşd'ün zikrettiği bu âyet, ana teması itibarıyla Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde zikredilmektedir. Ancak doğal olarak bu âyet, Eflâtun'un metninde söz konusu değildir. Bununla söylemek istediğimiz şey şudur: *Telhîs*'in birçok yerinde müşahede ettiğimiz gibi İbn Rüşd, Eflâtun'a ait metni şerh ve izah ederken, pagan kültürüne ait bir metni değil de sanki kendi kültürünün bir parçası olan bir kuram veya düşünceyi izah eder gibi konuşmaktadır. Bu da İbn Rüşd'ün iki kültürü uzlaştırma konusundaki niyetinin bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir.

İbn Rüşd, devletin olması gereken büyüklük ile muhafızların sayısı konusunda Eflâtun'dan farklı olarak kesin bir ölçü ve rakam vermekten ziyade, meseleyi zamana havale etmektedir. Ona göre, devletin bulunduğu coğrafi konum ve ihtiyaçlar dikkate alınarak bu hususlar yöneticiler tarafından belirlenir. O, bu konuda şöyle demektedir: “Bu mesele zaman, mekân ve bize komşu olan milletlere göre farklılık arz eder. Bu nedenle bu konuda varılacak doğru ve iyi bir karar, siyasi egemenliğe güç yetirebilme ile ilişkilidir. Zira tecrübeden neşet eden doğrular gerçeklerle ilintili değilse zayıflamaya yüz tutar.”¹⁴⁶

144. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 111-112; *Devlet*, 423b-d.

145. el-Enfâl Süresi, 8/65. Ahmed Şehlân'a göre İbranice metninde bu ayeti kerime metin olarak değil de anlam olarak bulunmaktadır. Âyet-i kerîmede geçen “tam sabırlı yirmi kişi” ifadesi Rosenthal ve Ralph Lerner'in metinlerinde “yirmi özgür adam” şeklinde geçmektedir. Ancak Rosenthal'in metnini İngilizce'den Arapça'ya tercüme eden H. M. el-Âbîdî, yirmi özgür adam, ifadesini görmezden gelerek bu özgür savaşçılar iki bin kişiye galip gelirler, şeklinde metni tercüme etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 112; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 112; *Averros' Commentary*, s. 151; *Averros On Plato's Republic*, s. 44.

146. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 112-113.

Kentin korunması için bin savaşçı yeterlidir diyen Eflâtun, İbn Rüşd'e göre bu rakamı yaşadığı zamanı ve komşu milletleri dikkate alarak söylemiştir. Galen ise bu konuda Eflâtun'a itiraz ederek şöyle demektedir: Eğer o, günümüzde yaşamış olsaydı, kentin korunması için bu belirlediği rakamın saçma olduğunu anlardı.

Galen'e karşı Eflâtun'u savunan İbn Rüşd'e göre, Eflâtun'un bu konudaki yaklaşımının tarihsel bir değeri vardır ve Galen'in itirazı haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Zira Galen, bu düşünceleriyle kendi zamanında geçerli olan siyasi yapıya işaret etmektedir. Kaldı ki Eflâtun, bu konuya dair düşüncelerinin tadil edilemeyeceğini de söylememektedir.

Çünkü onun bu konudaki düşünceleri kendi çağdaşı ve kendi milleti olan Yunanlılar için geçerlidir. Eflâtun öngörmemiş olsa bile Endülüs devleti, kendini korumak için bütün milletlere karşı kendini savunmak zorundadır.¹⁴⁷

Eflâtun'a göre bir kent, aynı coğrafya üzerinde bir başka erdemli kentten daha büyük olamaz. Fakat erdemli kentin dışında, uygun büyüklükte kentler inşa edebilir. Kentin olması gereken büyüklük, bulunduğu coğrafyaya göre farklılık gösterir.¹⁴⁸

İbn Rüşd'e göre, her milletin kendine ait belirli bir alanı olmalıdır. Eğer alanın belirlenmesi milletler ile ilişkili ise iklimin etkisi milletlerin tabiatı ile renkler arasındaki farklılıkları dikkate alan yaklaşımın kabul edilmesi gerekir. Ona göre, bu konunun izahı şu nebevî hadîs-i şerif ile alakalıdır: "Kırmızıya ve siyaha gönderildim."¹⁴⁹

147. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 113.

148. *Averros' Commentary*, s. 153.

149. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV,416 (el-Mektebetü's-Şâmile: el-İs-dâru's-sânî 2.09); İbn Rüşd, *Telhîs*, s.113. İbn Rüşd, bu noktada Peygamber Efendimizin hadîsine atıfta bulunmaktadır. Fakat hadîs ile konu arasındaki ilişki, buradaki anlamı itibarıyla yeterince açık değildir. Ancak o, bu hadîsi bir başka eserinde zikredip izah ederken İslâm'ın evrensel bir din olduğunu, İslâm'dan önce gelen bütün peygamberlerin ve dinlerin belirli bir topluluğa gönderildiğini fakat Hz. Muhammed (sav) in ve İslâm'ın bütün milletlere peygamber ve din olarak gönderildiğini söylemektedir. O, bu meyanda Kur'an-ı Kerim'in şu mealdeki âyetine de atıfta bulunmaktadır: "De ki, Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sa-

Eflâtun'a göre, kentin alan itibarıyla uygun bir büyüklüğe sahip olması için kanun vazedilmesi gerekir. Kentin alanı kanunla belirlendikten sonra hiç kimse, genişlemeye teşebbüs etmemelidir.

7. Özel Mülkiyetin Yasaklanması Problemi

İbn Rüşd'ün özel mülkiyet konusundaki düşünceleri, görebildiğimiz kadarıyla İslâm'ın geleneksel yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Zira İslâm geleneğinde özel mülkiyet açıkça kabul edilmektedir. Fıkıh doktrinleri de özel mülkiyet esası üzerine kuruludur. Kur'ân-ı Kerîm'deki ilke ve hükümlerle Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları bu sonucu hazırlayan meşruiyet temellerinin başında gelir.¹⁵⁰

Buna rağmen İbn Rüşd, özel mülkiyetin toplumsal açıdan birtakım problemlere neden olduğunu söylemiştir. Bu konuda o, hem -Eflâtun gibi- özel mülkiyete karşı çıkmış hem de toplumsal hayattaki birliktelğin ve ortaklığın önemine vurgu yapmış, toplumu insan bedeninin bir aradaki organlarına benzetmiştir.¹⁵¹

Bu mevzuda o, kenti yönetecek kişinin birtakım sorumluluklarından söz ederken şöyle demektedir: “Bu kenti yöneten kişinin öncelik-

hibi olan Allah'ın elçisiyim. Ondan başka Tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah'a ve ümmî Peygamber olan Resûlüne -ki o, Allah'a ve onun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız” (el-Arâf Sûresi, 7/158). Bkz. el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut-1998, s. 184).

150. Daha fazla bilgi için bkz. Hasan Hacak, “Mülkiyet”, DİA, XXXI,543-548.

151. Burada özel mülkiyete dair yapılan izahların ne kadarının İbn Rüşd'e ne kadarının Eflâtun'a ait olduğunu metne bakarak belirleme imkânı bulamadık. Zira Eflâtun'a veya İbn Rüşd'e ait fikirlerin nerede başlayıp nerede bittiğini, metnin üslubundan anlamak mümkün değildir. Zaten telhîs türünden eserlerin böyle bir özelliği söz konusudur. Ancak ilerleyen satırlarda görüleceği gibi İbn Rüşd'ün “kanâatime göre kent halkı arasında meydana gelen kavganın nedeni, özel mülkiyet ile kadın ve çocuklardır” ifadesi onun özel mülkiyet konusunda Eflâtun'dan pek de farklı düşünmediği izlenimi uyandırmaktadır. Bu nedenle özel mülkiyet ile ilintili konularda “İbn Rüşd'e göre” diye söze başlama cesaretini kendimizde bulduk. Yine de bu konuda ihtiyatlı olunması gerektiği kanâatindeyiz. Bkz. *Telhîs*, s. 132.

li sorumluluğu, kentin yararına olan iyi şeyleri elde etme, bütün gücüyle kötü ve zararlı şeyleri uzaklaştırmadır. Kent yönetimine kötüler egemen olursa bir kentte birden çok kentler ikame edilmiş olur. Benzer şekilde birden çok kentin, bir tek devlet hâline gelmesinden daha büyük bir iyilik olamaz. Kentin birlikteliğinin büyük yararları vardır. Yaşayacak olurlarsa bütün kent halkı birlikte yaşar, ölecek olurlarsa bütünü birlikte ölür. Benzer şekilde sevinçleri de hüznüleri de birdir. İnsanlar birbirlerinden kopacak olurlarsa aralarına ihtilâf ve nefret girer. Toplumun bir kısmı sevinirken diğer bir kısmı hüznü halini yaşar veya birinin üzüntüsü diğer birinin sevinmesine neden olur. Bu nedenle insanların birlikte yaşamalarının büyük yararları vardır.”¹⁵²

İbn Rüşd'e göre, devletin veya herhangi bir kimsenin, herhangi bir şey için bu benimdir veya bu benim değildir, demelerinden daha büyük bir kötülük ve zarar olamaz. Birey için vazedilmiş olan kanunun, cemiyetin bütünü için de vazedilmiş olması gerekir. Birey için geçerli olan şey, toplum için de geçerli olmalıdır. Bunun sonucu olarak bireyler isteyerek toplumla bütünleşirler.¹⁵³

İbn Rüşd, bu noktada Eflâtun'u izah ederken, toplumsal yaşama katılımda birey için bütüncül bir tarzda insanları sevmeyi esas alan gönüllü ve iradî yönü ön plana çıkarmaktadır. Oysa Eflâtun'da toplumsal sorumluluklar, iradî olmaktan ziyade kanunla belirlenmiş zorunluluklardır.

Bu nedenle kenti oluşturan bireyler, haz ve elemi algılayan canlı bir varlığın bedenine benzetilmiştir. Bir tek parmağın duyduğu acıdan bütün beden şikâyet eder. İnsan, bu acıdan dolayı zayıf düşer. Tedavisi tamamlandığında ise sevinç ve haz duyar.¹⁵⁴

Bunun doğal sonucu olarak, Eflâtun'a göre muhâfızlardan herhangi birisi, herhangi bir kimse için bu benim akrabamdır veya değildir, diyemez. Bilakis o, herhangi bir şahıs ile karşılaştığında, karşılaştığı kişiyi babası, dedesi, annesi, ninesi, kız kardeşi, oğlu veya kızı olarak görür. Bu nedenle çocuklar ve gençler, babaları ile olan ilişkilerin-

152. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 131; Eflâtun, *Devlet*, 462a.

153. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 131.

154. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 131.

de kanunun emrettiği gibi mütevazı ve saygılı olurlar. Devlet için en iyi olan da budur. Hüzün ve sevinç hallerinde onların durumu, insan bedeninin uzuvları arasındaki duruma benzer. Kadın ve çocuklar ise muhafızlardan birine ait değildir. Onlar bütün herkese aittir.¹⁵⁵

Bu nedenle herhangi bir muhafızın, kendine ait özel bir eve sahip olması veya insanların gözünden uzak ve dilediğini orada koruyacağı ve kendisini toplumdan izole edecek bir şeye sahip olması doğru değildir.¹⁵⁶ Eflâatun'un yönetici sınıfın kişisel mülk edinmemesi ile kadınlar ve çocuklar üzerindeki ortaklığa ilişkin düşünceleri bu sınıfın, daha özgür ve rahat olması ve bunun sonucunda yönetim işlerine daha çok zaman ayırabilmelerinin sağlanması ile ilgilidir. O, yönetici sınıfı mal ve mülkten, aile kaygısından kurtarmak, devlet işlerine yoğunlaşmalarını sağlamak istemiştir. Bu şekilde devletten ziyade, aileye bağımlı olmanın beraberinde getirdiği problemleri ortadan kaldırmak istemiştir.¹⁵⁷

Benzer şeyler, diğer sınıflar için de söz konusudur ve belki de daha fazlası diğerleri için de geçerlidir; üzücü ve elem verici şeylerden korunabilmeleri için bir kadını veya çocuğu bireysel mülkiyetlerine almaları doğru değildir. Daha önceden söylendiği gibi, bu tarz yaklaşım, insanları kötülüğe yönlendirir.

İbn Rüşd, bu konuya dair Eflâatun'un düşüncelerini şerh ve izah ederken, nihai anlamda toplumsal problemlerin nedeni olarak özel mülkiyet ile kadın ve çocukları zikretmektedir. O bu konuda şöyle demektedir: "Kanaatime göre kent halkı arasında meydana gelen kavganın nedeni özel mülkiyet ile kadın ve çocuklardır."¹⁵⁸

Yine İbn Rüşd'e göre, erdemli kentte her şey düzene girdiği zaman, zenginler ile fakirler arasında kin ve haset ortadan kalkar. İnsanlar, diğer kentlerde olduğu gibi evlerinin arasına sınır koyma gereği duymazlar. Hırsızlık ve benzeri şeyler meydana gelmez. Tam aksine bu insanlar mutlu olurlar, birbirlerini severler. Diğer kentlerdeki in-

155. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 132; Eflâatun. *Devlet*, 463cd.

156. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 132.

157. Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul-2005, s. 118.

158. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 132.

sanların uğradıkları kötülükten dolayı, elem çektikleri gibi elem çekmezler. Bütün bu söylenenler, bu kentlerin bilgisine sahip olan veya bu kentleri gözlemleyenler için son derece açıktır.¹⁵⁹

İbn Rüşd burada, Eflâtun'un tanımlayıp tasvir ettiği kentin ideal kent olduğu inancındadır. Ona göre bu kent, son derece güvenli, insanları refah içerisinde yaşayan bir barış adası mesabesindedir. İbn Rüşd, bu tesbiti yaptıktan sonra, *Telhîs*'in birçok yerinde olduğu gibi sözü bir şekilde kendi yaşadığı dönemin kentlerine getirir. Ona göre olayları gözlemleyen birisi, bu kentlerde yaşayan insanların birtakım kötülüklerle maruz kaldığını, elem çektiklerini bilebilir. İbn Rüşd'ün bütün *Telhîs* boyunca, kendi yaşadığı kentlere dair bu kötümser yaklaşımının nedenleri üzerinde ayrıca düşünmek gerekir inancındayız.

8. Savaş Hâlinde Uyulması Gereken Kurallar

Bu konuyla ilgili olarak İbn Rüşd, iki hususa temas etmiştir: Birincisi; savaş öncesi ve sonrasında yerine getirilmesi gereken şeylerdir. İkincisi; savaş sırasında uyulması gereken kurallardır.

Eflâtun işe muhâfız olacak çocukların eğitimiyle başlar. Muhâfızlık mesleğini diğer meslekler ile mukayese eder. Ona göre, çocukların diğer mesleklerde olduğu gibi iyi birer muhâfız olabilmeleri için babaları ile birlikte savaşa götürülmeleri gerekir. Bu şekilde onlar savaş konusunda tecrübe edinmiş olurlar. Ona göre yerinde savaşı gözlemleyen çocukların bu konuda deneyimleri artar. Bunun sonucunda yetişkin bir yaşa geldiklerinde, kendileri de savaşa katılırlar. Aynı şey demircilik ve diğer meslekler için de söz konusudur. Demirciler, mesleklerini icra ederken çocuklarını da beraberlerinde götürürler.¹⁶⁰

Çocukların iyi bir muhâfız olarak büyümeleri buna bağlıdır. Onların savaşta babalarıyla birlikte bulunmaları gerekir. Bu aynı zamanda babalarının savaştaki cesaretini de artırır. Aynı şey hayvanlar için de söz konusudur. Hayvanlar, yavrularının önünde yaptıkları kavga-

159. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 132.

160. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 133; Eflâtun, *Devlet*, 467ab.

da kendilerini daha güçlü hissederler. Fakat çocuklar, bazı şeyleri yeterince anlayamadıkları için savaş halinde güvenlikleri açısından babalarının yakınında bulunmamaları, ayrıca savaşın şiddetli anlarında tehlikelerden korunabilmeleri için binebilecekleri iyi atların da hazırlanmış olması gerekir. Savaşa götürülecek çocuklara ayrıca ata binmenin de öğretilmiş olması gerekir.¹⁶¹

Bu meyanda Eflâtun'un ele aldığı bir başka konu ise, kural olarak altın ve gümüş kullanmaması gereken erdemli kentin, bu kuraldan dolayı güvenlik sorunu yaşayıp yaşamayacağı meselesidir. Zira o, başlangıçta altın ve gümüş kullanmamanın diğer komşu kentlerle yapılacak olan savaşlarda erdemli kente zarar verebileceği kuşkusuna kapılır. Fakat Eflâtun, meseleyi araştırdığında durumun bütünüyle tam tersi olduğu kanâatine varır. Yani fazlasıyla serveti olan insanlar, servetleriyle yetinir hâle gelince doğal olarak bunun sonucunda savaş sanatı ve becerisini kaybederler.¹⁶²

İbn Rüşd'e göre gerektiği gibi eğitilen ve yaratılışı itibariyle savaş yeteneğine ve gücüne sahip olan muhâfızlar, savaş yeteneği olmayan servet sahipleri ile mukayese edildiğinde onların durumu kurdun, semiz sürü karşısındaki durumuna benzer. Onlar, sayı itibariyle kendilerinden iki veya üç kat daha fazla askerlerle savaşmaya güç yetirirler.¹⁶³

Burada İbn Rüşd, Eflâtun'dan farklı olarak muhâfızları köpeğe benzetme yerine kurda benzetmiştir. Ona göre kurdun sahip olduğu niteliklere sahip olan muhâfızlar, çölde büyüyüp yerleşen, az sayıda develeri bulunan fakir bedeviler gibi, zengin ve refah içinde yaşayan topluluklara süratle galebe ederler. Zira onların bunu yapacak güçleri vardır. Nitekim Araplar, benzer şekilde Pers krallığını mağlub etmişlerdir.¹⁶⁴

İbn Rüşd'ün vardığı bu sonucun nedenlerini, İbn Haldûn izah etmiştir. Ona göre bunun sebebi, kentlilerin rahata ve lükse alışmış olmaları, bolluk ve nimetler içinde yaşamaları, canlarının ve mallarının

161. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 133; Eflâtun, *Devlet*, 467ad.

162. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 110; *Averros' Commentary*, s. 149-150.

163. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 110.

164. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 110.

güvenliğini ise kendilerini yöneten idarecilere tevdi etmiş olmalarıdır. Şehirli, etrafı surlarla çevrili kentlerde hiçbir korku ve endişe duymadan, güven içinde rahat rahat uyurlar. Silah taşımaya bile gerek duymazlar. Hatta silah taşımamaları birkaç nesil devam edince, güvenliklerini evin reisinin sağladığı kadınlar ve çocukların durumuna düşerler.

Bedevîler ise toplumdan ayrı oldukları, kentlerin dışındaki alanlarda yalnızlık içinde yaşadıkları ve kendilerini güvenlik içinde ve emin hissedecekleri surlardan da mahrum buldukları için kendilerini ve sevdiklerini koruma işini bizzat kendileri yerine getirirler. Bu işi başkalarına tevdi etmedikleri gibi bu hususta başkalarına da güvenmezler. Her zaman silah taşırlar ve sürekli etraflarını gözetip kontrol ederler. Derin ve rahat bir uykuya dalmazlar. Sadece kendi güç ve kuvvetlerine güvenirler, çöllerde yalnız olarak dolaşırlar. Cesaret, onlar için gerektiği an başvuracakları bir ahlâk ve tabiat hâline gelmiştir.¹⁶⁵

Eflâtun'a göre erdemli kent, nitelikli muhâfızlara sahip olursa, her durumda sahip oldukları kuvvetle bir veya iki kent ile savaşabilir. Şöyle ki: Elçilerini kentlerden birine veya ikisine mektuplar ile birlikte gönderip onlara şunu der: “Yasalarımıza göre, bizlerin altın ve gümüş kullanması yasaktır. Ama sizler kullanabilirsiniz. Bu nedenle sizden, bizimle birlikte düşmana karşı savaşmanızı istiyoruz. Savaştan sonra ganimetleri sizlere vereceğiz.” İbn Rüşd'e göre bu şekilde erdemli kent, kolaylıkla antlaşma yaptıkları herhangi bir kenti dost edinebilir.

Ancak bu mesele düşünüldüğü kadar kolay olmayabilir. Kendilerine hürriyetleri verilen kent halkı zengin hâle gelebilir, gasb ettikleri mallarla servet edinin güçlü olabilir. Bunun sonucunda da fakir kentlere karşı savaş ilan edebilir. Zira İbn Rüşd'e göre bir tek erdemli kent vardır. Bu kentin dışında, erdemli diyebileceğimiz bir başka kent söz konusu değildir.¹⁶⁶

Diğer kentler ise ona göre, coğrafi olarak bütünlüklü bir tek kent gibi görünse de gerçekte birden çok kentten oluşmaktadır. Çünkü bu

165. İbn Haldûn, I,166.

166. İbn Rüşd, *Telhis*, s.110; Eflâtun, *Devlet*, 422d-e.

kentlerde siyasî yönetim ekonomiye hizmet etmektedir, ekonomi siyasî yönetime hizmet etmemektedir. Bu nedenle, bu devletin bir diye isimlendirilmesi ilintiseldir. Çünkü erdemli kent, uzuvları ile birlikte bir bütün hâlindeki insan bedenine benzer. Örneğin bedenin uzuvları olan el ve ayak, bedenin bütünü için vardır. Fakat ideal olmayan devletler söz konusu olduğunda, durum tamamen farklıdır.¹⁶⁷

İbn Rüşd'e göre, erdemli kentte toplumun bütünü, bütün sınıflarıyla birlikte uyum içerisinde. Her bireyin toplumsal sorumlulukları, icra etmesi gereken meslek, alması gereken eğitim adeta önceden kurgulanmış gibidir. Dolayısıyla bu kent, insan bedeninin uzuvları gibi birbiriyle son derece uyumludur. Fakat diğer kentler için bunu söylemek son derece güçtür. Zira diğer kentler, yukarıda ifade edildiği gibi coğrafi olarak bütünlüklü gibi görünse de toplumdaki bütün sınıfların veya grupların mutluluğu hedeflenmediği için bütünlük içerisinde farklılıklar ön plandadır. Fârâbî bu tür yönetime azınlığın yönetimi demektedir. Bu yönetimde kentler içerisinde birden çok kentler vardır. Aynı kentte fakirler kendi içinde adeta bağımsız bir kent gibi yaşarken, zenginler ayrı bir kent oluşturmaktadır.¹⁶⁸

İbn Rüşd'e göre Eflâtun'un izah ettiği gibi bu kentler, öncelikli olarak iki gruba ayrılır: Birisi zengin diğeri ise fakirdir. Bu sınıflandırmada yer alabilecek birçok kent vardır. Buna ilâveten yoksul insanlar, zenginlerin malına göz diktiği zaman bu bilgisiz kentlerde olabilecek savaşlar, iki kent arasında yapılan savaşlara benzer. İbn Rüşd'e göre bu nedenle inşa edip kurmayı düşündüğümüz kent, zâtı itibarıyla mükemmel bir kent olmalı. Bu kentin yönetimi de mükemmel olmalı.¹⁶⁹

Ele almamız gereken bir diğer konu da, savaş sırasında uyulması gereken kurallardır. Eflâtun'a göre savaşta uyulması gereken en temel kural, ölen askerlerin soyulmasını yasaklayan bir kanunun vazedilmesidir.¹⁷⁰ Diğer türlü ölen askerlerin soyulması, teçhizatlarının yağmalanması büyük ölçüde askerlerin ölümüne neden olur. Çünkü savaşta

167. *Averros' Commentary*, s. 151.

168. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 110.

169. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 111; Efaltun, *Devlet*, 423a.

170. Eflâtun, *Devlet*, 469cd.

ölüp yağmalanan askerlerin cesetleri bozulur, bunun sonucunda veba ve benzeri hastalıklar ortaya çıkar. Bu da onların ölümüne neden olur. İbn Rüşd'e göre eğer zaferin kazanılması ölen düşmanın askerinin silahının alınmasına bağlıysa ancak alınabilir veya kılıç veya kaması kırılan askerler, zorunluluk hallerinde ölen düşman askerlerin silahlarını alabilirler.¹⁷¹

Ancak savaş alanını terk edip, silahlarını atan kimselerin cezalandırılması gerekir. Bu kimselere verilmesi gereken cezayı belirleyen bir kanun vazedilmesi gerekir. Kanuna göre bu kimselerin, muhâfızlar sınıfının dışına çıkarılması ve emeğiyle geçinen meslek gruplarına dâhil edilmeleri gerekir. Esir düşmeleri ve bunun sonucunda hapsedilmeleri halinde ise onlarla ilgilenilmemeli, düşmana terk edilmeliler. Zira içerisine düştükleri bu durum, onların hatasının sonucudur.¹⁷²

Eflâtun, konunun devamında bir Yunanlının yine bir başka Yunanlıyı köle edinip edinemeyeceğini; savaşta mağlup edilen düşmana ait evleri yıkmanın, ağaçları kesmenin uygun olup olmadığını tartışır.¹⁷³

Eflâtun'a göre, bir Yunanlının bir başka Yunanlıyı köle edinmesi, evini yakması, ağaçlarını kesmesi doğru değildir. Ona göre böyle bir kavga meydana gelecek olursa, bunun devletler arasında meydana gelen savaş olarak değil de, anlaşmazlık olarak tanımlanması gerekir. Çünkü anlaşmazlık veya kavga, bir tek evin çocukları veya birbirlerini ni seven iki kişi arasında bile meydana gelebilir.

Eflâtun'a göre muhâfızlar arasında vuku bulabilecek bu türden kavgalar için evlerin yıkılmasını, ağaçların kesilmesini, insanların köle edinilmesini yasaklayan bir kanun vazedilmesi gerekir. Kendi aralarında kavga eden bu insanlara isyancı denir, kâfir denemez. Ancak muhâfızların kendi milletlerinden olmayanlara karşı her türden davranışta bulunmaya hakları vardır.¹⁷⁴

171. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 134.

172. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 133-134; Eflâtun, *Devlet*, 469ab.

173. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 134; *Devlet*, 469bc.

174. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 135; *Devlet*, 470ab.

İbn Rüşd bu noktada, Eflâtun'a itiraz ederek bu yaklaşımın şeriat sahiplerinin görüşlerine aykırı olduğunu söyler.¹⁷⁵

Rosenthal'a göre İbn Rüşd, Eflâtun'un metninde zikrettiği arazi/toprak kelimesi yerine ağaç kelimesini kullanmıştır. Çünkü ağaçların kesilmesi düşmana karşı yapılan cihâdın önemli bir unsurudur. İslâm'da savaş hukuku açık bir biçimde isyan ile savaş arasında bir ayırım yapmıştır. Cihâd, kâfirlere karşı yapılan bir savaş olup Eflâtun için bu takriben hâricî düşmana karşı yapılan savaşa tekabül etmektedir. Takriben dedik, zira İslâm ve Yunan düşünceleri ile kurumları arasında birebir benzerlik mümkün değildir. Fakat iki sistem arasındaki benzerlikten söz edilebilir.¹⁷⁶

Mâverdi'ye göre, savaşta eğer yararı olacaksa hurma ağaçlarının kesilmesine izin verilebilir. Ancak isyancılara karşı yapılan savaşta evleri yakılmaz, meyve ve sebzelikleri imha edilmez. Her ne kadar orada oturanlar isyan çıkarmışlarsa da ülkeleri İslâm ülkesidir.¹⁷⁷

9. İnsan Hayatının Gayesi

İbn Rüşd'e göre insan, bu dünyada varlık âleminin bir unsuru olduğuna göre, kendisi için var olduğu ve kendisine ihtiyaç duyduğu bir amacı olmalıdır. Amacı olmaksızın varlığı düşünülemez. Çünkü tabiat biliminde izah edildiği gibi her varlığın bir gayesi vardır. İnsanın da bir gayesi vardır ve bu gaye, her şeyin temelidir. Aynı şey, tek tek bütün insanlar için de söz konusudur.¹⁷⁸

Benzer şekilde her bir yönetimin, her bir devletin, her bir yasanın da bir amacı vardır. Devlet adamı hedeflemesi gereken amacı bilmiyorsa, her şeyden önce yönetici olamaz. Amacı olmayan bir devletin, bütün eylemlerinde anlamsızca ilk aklına gelen şeyi yapması şa-

175. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 135.

176. *Averros' Commentary*, s. 270 (notes to treatise I).

177. İmam Ebu'l-Hasan el-Mâverdi, *el-Abkâmu's-Sultaniyye (İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku)*, çev. Ali Şafak, İstanbul-1976, s. 69.

178. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 147.

şırtıcı değildir. Ancak her insanın veya devletin veya yasanın amaçları farklı olabilir. Bazı insanlar iktidara egemen olmayı, bazıları zengin olmayı, bazıları özgür bir yaşamı, bazıları ise bütün bunları amaç edinebilir.¹⁷⁹

Aristoteles ise, çoğunlukla insanların hazzı gaye edindiklerini, diğer bir kısmının onuru ve serveti gaye edindiklerinden söz etmektedir.¹⁸⁰

İbn Rüşd'e göre halkın hayatta gayeden anladığı şey, diğer insanların anladığı şeyden farklıdır. Onların bu kavrama yükledikleri anlam ise diğerlerinden hem farklı hem de sınırlıdır. Örneğin bazı insanlara göre hayatın gayesi, bedeninin himayesi ve korunması ile duyuların muhafazasından daha fazla bir şey değildir. Onlar için bu yeterli bir tanımlamadır ve onlar bunun için çalışırlar. Bazılarına göre gaye, insanın hayatı için zorunlu olan şeylerle kendini sınırlamasıdır.¹⁸¹

Bazılarına göre hayatın gayesi, servet ve zenginliğin elde edilmesidir. Bazılarına göre şeref ve saygınlıktır. Bazılarına göre haz almaktır.

İbn Rüşd'e göre hazzı gaye edinen insanlar iki kısma ayrılmaktadır:

Birincisi, nefsin arzularını elde etmeye çalışan, haz verici şeylere öncelikle yönelen kimselerdir. Bu yönelimde olan kimseler basit düşünceli olmaya daha yakındırlar.

İkincisi, bilgi elde etmeyi gaye edinen insanlardır.¹⁸²

Bazılarına göre de gaye; diğer insanlara riyaset etme, onlara hâkim olma, servet sahibi olmadır. İlâveten bazı insanlar, şeref sahibi olmayı, zevk veren şeyleri elde etmeyi, kısaca akla gelebilecek bütün iyi şeylere sahip olmayı gaye edinirler.

Fârâbî, siyaset felsefesine dair eserlerinde bu tür toplumlara teka-bül eden kent türlerinden ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Örneğin diğer

179. Eflâtun, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul-1998, 962b-963a.

180. D. Ross, s. 223.

181. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 148.

182. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s.143-144; *Telhîs*, s. 149.

insanlar üzerinde hâkimiyet kurmayı amaç edinen toplumlar ile onların yaşadığı kentlere ‘medînetu’t-teğallüb ve’l-kahr’ adını vermiştir. Yine o, yiyecek, içecek gibi şeylerden ve cinsellikten zevk almayı amaç edinen toplumlar ile onların yaşadığı kentlere de bayağılık ve düşüklük kenti (medînetu’l-hisse ve’s-sukut) adını vermiştir.¹⁸³

İbn Rüşd’e göre, kendi yaşadığı asırdaki Müslüman din adamlarının gayeden anladıkları şey ise Allah’ın iradesidir. Allah’ın irade ettiği şeylerin yerine getirilmesidir. Allah’ın yapılmasını istediği şeyler iki kısma ayrılmaktadır.

Birincisi mücerred bilgidir; Şeriat’ın emrettiği tarzda Allah’ın varlığını idrâk etmektir.

Diğeri de, ahlâkî erdemleri bilme ve uygulamadır. Bu nedenle dînî ve felsefî bilginin gayesi ve türü aynıdır.¹⁸⁴ Bu noktada din ile felsefenin amacı örtüşmektedir.

Buna bakarak bazı kimseler, İslâm’ın ilâhî ve ebedî hikmetin devamı olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre iyilik faydalıdır, güzeldir; Kötülük ise zararlı ve çirkindir. Çünkü iyilik ve kötülük doğal olarak bilinirler, örfe bilinmezler. Bunun anlamı ise şudur: Gayeye götüren her şey güzeldir, gayeye ulaşılmasına engel olan her şey ise kötü ve çirkindir. İbn Rüşd’e göre, bütün semâvî şeriatların, İslâm’ın ve Müslümanların inancı budur.¹⁸⁵

Burada İbn Rüşd’ün söz konusu ettiği insanî gaye, Fârâbî’de olduğu gibi mutluluktur; mutluluk ise salt iyiliktir. Fârâbî’ye göre mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür. Yine Fârâbî’ye göre iradî olarak yapılan iyiliğin ve kötülüğün kaynağı insandır. Fârâbî, *es-Siyâsetu’l-Medeniyye*’de iradî olarak iyiliğin ve kötülüğün nasıl ortaya çıktığını izah etmiştir.¹⁸⁶

Fârâbî’nin bu yaklaşımı ile İbn Rüşd’ün bu konudaki düşünceleri birbiriyle örtüşmektedir. Oysa İbn Rüşd’e göre muasırı olan kelâmcı-

183. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81; ayrıca bkz. *es-Siyâsetu’l-Medeniyye*, s. 58.

184. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 149.

185. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 149.

186. Fârâbî, *es-Siyâsetu’l-Medeniyye*, s. 39-40.

ların bu konuya yaklaşımı tamamen farklıdır. Onların şeriatı anlama tarzı onları, Allah'ın iradesinin mutlak olduğu, kayıtlı olmadığı inancına götürmüştür. Onlara göre Allah'ın iradesi belirleyicidir. Yine onlara göre Allah, her gün bir şe'ndedir. Bir şeyin iyi ve kötü oluşuna dair söylenen şeyler farazidir. Bir şeyin iyi ya da kötü olması mümkündür. Bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu Şeriat tayin eder. Şeriat'ın belirlediği şeyler dışında bir şeyin iyi ya da kötü olması söz konusu değildir. Daha da önemlisi insan için, farazi olanın dışında bir gaye söz konusu değildir.¹⁸⁷

İbn Rüşd'e göre kelâmcıları bu inanca sevk eden şey, Kur'an'da Allah'ı kudret ve irade sahibi olmakla niteleyen âyetlerdir.

Onlar, bu âyetleri yorumlamada aşırılığa düşmüşlerdir; kelâmî cedel yoluyla birtakım yargılara varmışlardır. Onlar, önce Allah'ı kendine özgü sıfatlarla nitelemiş sonra da bu sıfatlarla herhangi bir çelişkiye düşmeksizin hakikati izah etmeye, yorumlamaya çalışmışlardır. Fakat İbn Rüşd'e göre, onların gerçekte dine ait bir meselede veya din ile ilişkili bir meselede nedenselliğe yönelmeleri saçmalaktır. Bu yaklaşımlarıyla onlar, hem insanın doğasına uzak sofistai fikirlere hem de Şeriat'ın içerdiği konulara uzak düşmüşlerdir.¹⁸⁸

Burada İbn Rüşd, kelâmcılarla iyilik ve kötülük (hüsn ve kubh)¹⁸⁹ konusunda polemige girmiştir. Ancak İbn Rüşd, bu konuda yeterince açıklayıcı değildir. Özellikle kelâmcıların bu konudaki düşüncelerinin dinî, ahlâkî ve felsefî açıdan ne tür problemlere neden olabileceğini izah edebilmiş değildir. Sanki İbn Rüşd, Endülüs'te felsefeye muhalefetleriyle ünlenmiş olan kelâmcıları, her konuda her münasebetle eleştirmeyi alışkanlık hâline getirmiş gibidir. Zira bu konu, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konu değildir. Kelâmcıların dışında bu konuyu farklı yorumlayan din bilginlerinden de söz edilebilir.

187. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 149; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 145.

188. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 150; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 145.

189. Çirkin ve güzel (kabîh ve hasen), yani kötülük ve iyiliğin mahiyeti, kelâm, ahlâk ve fıkıh usûlünün tartışmalı konularındandır. Daha fazla bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubh", DİA, XIX,59-63.

10. İnsanî Yetkinlikler

İbn Rüşd'ün insanî yetkinliklere dair söylediği şeyler, Eflâatun'un *Devlet*'i için yaptığı şerh ve izahlardan bağımsız ortaya koyduğu düşüncelerdir. Ona göre insanî yetkinlikler ile ahlâkî erdemler arasında bir ilişki söz konusudur. Temelde ise bu konu, ahlâk ilmiyle alakalıdır. Ancak İbn Rüşd, bu konuya siyaset ilmine bakan yönüyle temas etmiştir.

İbn Rüşd'e göre insan, varlık âleminin bir unsurudur ve bir amaçlı olmalıdır. İnsanın, bu amacına uygun hareket etmesi gerekir. İnsan birey olarak toplumun bir parçasıdır. Toplumun bir parçası olduğu sürece insan, amaç edindiği şeyi elde edebilir.¹⁹⁰

İbn Rüşd'e göre bütün insanların bir amacı vardır. Ancak bazı insanlar amaçlarını gerçekleştirebilme yeterliliğine sahip değildir. Bir tek türden meydana gelmiş olmalarına rağmen insanların yetenekleri birbirinden farklıdır. Her insan kendi yeteneğiyle, kentte birey olarak vardır. Fakat bir tek kişinin bütün yeteneklere sahip olması mümkün değildir.¹⁹¹

Bazı insanlar birden çok yetkinliğe sahip iken, diğer bir kısmı bu nitelikte değildir. Bu nedenle doğal olarak yeterli niteliklere sahip olmayan insanların kendilerinden üstün olan insanlarca yönetilmeyi kabul etmeleri gerekir.¹⁹²

Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bazı insanların yöneten, diğer bir kısım insanların yönetilen olması, sahip oldukları yetkinliklerin mükemmelliğiyle alakalıdır. İnsanların sahip oldukları yetkinliklerin mükemmele taşınması nasıl olacaktır. Bunun nedeni tabiat mıdır? Yoksa insanın irade ve gücüyle mi alakalıdır?

İbn Rüşd, bu konuda insana ait birtakım yetkinliklerin olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre tabiatın bu yetkinliği mükemmele taşıyacak yeterli nedenleri yoktur. Çünkü o; insanın temayülleriyle, arzularının gerçekleşmesiyle ilgili değildir. İnsanî yetkinliğin mükem-

190. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 147.

191. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 147.

192. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 148.

melliği, yine insanın sahip olduğu kuvvet ve beceriye bağlıdır. Siyaset biliminde yetkin olan birisi, yetkinliklerin elde edilmesinin irade ve seçme yetisiyle (ihtiyar) ilgili olduğunu bilir.¹⁹³

İbn Rüşd'ün burada söz konusu ettiği irade ve ihtiyar konusunda Fârâbî, daha ayrıntılı bilgi verir. İbn Rüşd'ün anlaşılabilmesi için bu anlamda Fârâbî'nin bilinmesi gerekir. Fârâbî'ye göre fa'al akıl, insana birtakım yetkinlikler vermiştir. Bu yetkinlikleri araştırabilmesi için de insana ayrıca güç ve ilke vermiştir. Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk düşünürlülerden (ma'kul) ibarettir. Fa'al akıl, bu tür bilgiyi insana, nefsin duyumu (ihsas) sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti doğuran arzu gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu iki güç, iradeyi meydana getirir. Çünkü irade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. İstek (şevk), nefsin arzu gücü; duyum da, duyum gücü ile olur. Sonra nefsin hayâl gücü ve ona bağlı olan istek gelişir ve böylece birinciden sonra ikinci bir irade gelişir. Bu irade, hayâl etmekten doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra fa'al akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda, insanda üçüncü bir irade türü doğar ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup seçme (ihtiyar) adını alır. Bu seçme, yalnızca insana özgüdür, öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın iyi, kötü her türlü eylemi yapmaya gücü yeter. Ödül ve ceza da bunun sonucudur. İlk iki irade, düşünmeyen hayvanlarda da bulunur. İnsanda bu irade gelişince iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.¹⁹⁴ Erdemli olmak veya olmamak, iyilik yapmak veya yapmamak insanın elindedir, insanın iradesine bağlıdır.¹⁹⁵

Görülebileceği gibi burada Fârâbî birinci, ikinci ve üçüncü iradeden söz etmektedir. Ona göre üçüncü irade, düşünme fiilinden gelen bir istek olup ihtiyar adını alır. İhtiyar sadece insanlara özgüdür, diğer canlılarda bulunmaz. Burada İbn Rüşd, Fârâbî'den farklı olarak irade

193. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 151.

194. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 38. İbn Bâcce'ye göre insanın fiilleri diğer varlıklardan farklı olarak insana özgüdür ve onun seçme yetisinin (ihtiyar) bir sonucudur. Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut-1978, s. 50.

195. Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 113b 5-15.

ve ihtiyarı birbirine indirgememiştir. Onlardan insana özgü iki yeti olarak söz etmiştir.

a. Aklın konusuna göre tasnifi

İbn Rüşd akıl konusunu, siyaset felsefesinde ele alıp izah ederken psikolojisinde olduğundan farklı bir bağlamda ele almıştır. O, psikolojisinde akıl konusunu ele alırken aklın varlığının isbatı, cevher ve mahiyetinin belirlenmesi, onu diğer idrâk güçlerinden ayıran özellikler, onun bilkuve mi yoksa bilfiil mi olduğunun belirlenmesi, dayanağının ve muharrikinin ne olduğuna dair konuları ele alır.¹⁹⁶

Ancak İbn Rüşd, siyaset felsefesinde akıl konusunu ele alırken; insanın günlük eylemleri, duyguları ve toplumsal ilişkilerini ilgilendirdiği kadarıyla meseleyi izah eder. Bu bağlamda onun akla dair yaptığı izahlar genelde ahlâkın konularıyla iç içedir.¹⁹⁷

Bu nedenle o, söze psikolojiye dair bir tahlil ile başlar, konuyu temellendirir, sonrasında ahlâkî konuları izah etmeye yönelir.

Ona göre tabiat bilimi, insanın beden ve ruhtan mürekkep olduğunu söylemektedir. Bedenin ruha nisbeti, maddenin sûrete nisbeti gibidir. Çünkü madde sûret içinde vardır. Sûret ise bilkuve var olan maddeyi bilfiil varlık hâline getirir.¹⁹⁸

İbn Rüşd'e göre insanın varlığa ve yetkinliğe ulaşabilmesi, zorunlu olarak gayesi olan bir fiile yönelmesi ile olur. İnsanda bulunan kuvveler, ister basit ister bileşik olsun fark etmez; bir kısmı insana özgü iken bazıları da diğer varlıklarla insan arasında ortaktır. Ortak olanlar ise zorunlu olarak ortak sûretler üzerine kuruludur ve bir kısmı sadece insana özgüdür. Bu da insanın tasavvur ve hayâlîyle ilgilidir.

İnsanın geriye kalan hayat sahibi varlıklarla ortak olduğu şey ise beslenebilme özelliğidir. Ancak bu özellik ve bu özellikten kaynakla-

196. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006, s. 264.

197. Zaten onun psikolojisi fizik, metafizik, ahlâk, mantık ve İslâm düşüncesinin diğer disiplinleriyle ya doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkilidir.

198. *Averros' Commentary*, s. 187.

nan şeyler, nefsin gaye edindiği şeyler değildir. Benzer şekilde nefsten neşet eden her fiilin, yine ona nisbet edilmesi de mümkün değildir. Bazı fiiller, bileşik cisimlerle insanın ortak olduğu şey ile ilişkilidir.

Bileşik cisimler iki türdür: Hayvanlar ve bitkiler. Örneğin hayvanlar, bitkilerle beslenme ve üreme konularında ortak iken insan, hayvan ile hayâl gücü (zihinde canlandırma) ve algılama (ihlas) konularında ortaktır. Bundan anlaşılıyor ki büyüme gücü (*kuvve-i nümv*) ve beslenme yetileri bileşik olan bütün varlıklarda ortaktır. Fakat insanı diğerlerinden ayıran özellik, onun başka kuvvelere de sahip olmasıdır.¹⁹⁹

İnsanın kendisi ile ayrıcalıklı olduğu yeti akletme yetisidir; o da iki kısma ayrılmaktadır: Biri amelî akıldır diğeri ise nazarî akıldır. Bu ortak olan yetiler arasındaki ilişki zorunlu olarak sınırlıdır. Maddenin form ile olan ilişkisi gibi. Şüphesiz insan, formuyla insandır maddesi ile değil. Bu husus, bütün varlıklar için geçerlidir. Zira varlıklar, sahip oldukları form ile varlık niteliğini kazanırlar.

Bu nedenle iyilik ve kötülük yalnızca akletme melekesiyle idrâk edilebilir. Örneğin; güzel veya çirkin nağmelerin her ikisi de akordun kendisinden tezâhür eder. Benzer şekilde iyi ve kötü eylemler de insandan tezâhür eder.

Durum böyle olunca insanın gayesi ve mutluluğu, kuvve-i aklıye-nin iyiliğini ve mutluluğunu en üst düzeyde idrâk ettiği zaman gerçekleşir.²⁰⁰

Bu nedenle mutluluk, akletme yeteneğinin erdemli fiili olarak tanımlanmıştır. Akıl yetisi birçok bölümden oluşmaktadır. Benzer şekilde çok sayıda erdem ile insanî yetkinlikler de söz konusudur.²⁰¹

Ancak tabiat bilimine göre yukarıda ifade edildiği gibi akıl yetisi, iki kısımdan meydana gelmektedir. Biri amelîdir diğeri ise nazarîdir. Yetkinliğin bir kısmı amelî olana diğeri bir kısmı da, nazarî olana nisbet edilmektedir.²⁰²

199. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 152.

200. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 152.

201. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 147.

202. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 153.

Bu nedenle insana ait yetkinlikler nazarı ve ahlâkî erdemler ile amelî sanatlar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Amelî sanatlar ise ikiye ayrılır:

Birincisi: Bilginin teorikten pratiğe dönüşümü sırasında tümel ilkeleri bilmenin dışında varlığa dair herhangi bir şeyin idrâk edilmesini gerektirmez.

İkincisi: Tümel ilkelerin dışında, tümel ilkelerin ilişkili olduğu ti-kellerin de bilinmesini gerektirir. Zaman ve mekân bir tarafa, bu sanatların bir ürünü olan bütün varlıklarda bu farklılığı görebiliriz. Bu nedenle zorunlu olarak aklın bu bölümü, diğer bölümden farklıdır ve onun yetkinliği de diğerinin yetkinliğinden farklıdır. Buradan anlaşılıyor ki yetkinlikler dördtür; nazarı erdemler, amelî sanatlar, tefekkürî (entelektüel) erdemler ve ahlâkî erdemler.²⁰³

Burada İbn Rüşd'ün insanî yeteneklere dair yaptığı sınıflandırma kanâatimizce yeterince açık ve anlaşılır değildir. O, insanî yetkinliklerin neler olduğu konusunda kararsız gibi görünmektedir. Nitekim yaptığımız izahlardan anlaşılacağı gibi o, konunun başlangıcında üç insanî yetkinlikten söz ederken ilerleyen satırlarda insanî yetkinliklerin dört olduğunu söylemektedir. İlâveten o, insanın birden çok yetkinliği olduğundan söz etmektedir. Ona göre bu yetkinlikler birbiriyle ilişkilidir. Bütün yetkinliklerin bir insanda bulunması veya bulunmaması ile her bir yetkinliğin tek tek farklı insanlarda bulunması arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Fakat âşikâr olan şey şu ki, bütün yetkinliklerin her bireyde tek tek bulunması mümkün değildir.

İbn Rüşd'ün burada söylemek istediği şey şudur: Bu zikredilen yetkinliklerin veya erdemlerin bütünün bir şahısta bulunması mümkün değildir. Bilakis mümkün olan şey, bu erdemlerin münferid olarak birçok kişide bulunmasıdır. İbn Rüşd'e göre ideal devlete reis olacak şahıs, bütün bu niteliklere sahip olmak zorunda değildir. Zira o, bütün bu şartların gerek kendi zamanında gerekse öncesinde bütününün bir tek şahısta bulunamayacağını bilmekteydi. Kaldı ki İbn Rüşd'den önce Fârâbî, bu konuyu ele almış ve izah etmiştir.²⁰⁴

203. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 153.

204. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 153 (iki nolu dipnot).

Yine İbn Rüşd'e göre, hikmet ve cesaret gibi bazı yetkinlikler bazı sınıflara özgü iken, bazıları da bütün insanlar arasında müşterektir. Bu nedenle insanların hangi tür ahlâkî erdemlere sahip olduğunu bilebilmek için onlara tek tek bakılması gerekir.²⁰⁵

Farklı şahısların farklı erdemlere sahip olması, doğal olarak insanlar arasındaki yardımlaşmaya neden olur. Potansiyel olarak her bir şahsın bütün erdemleri elde edebilme gücü bulursa veya erdemleri fiili olarak elde etmek için gayret etse bu durumda her bir insanın, hem hizmet eden hem hizmet edilen hem yöneten hem yönetilen olması gerekir ki, bu mümkün değildir. Tabiat, yanlışlıkla bütün insanlarda yönetici olma arzusunu uyandırsa bile yönetenin yönetimini kabul edecek insanlar bulunduğu sürece, bu mümkün değildir.²⁰⁶

Bir şahsın, bütün erdemlere sahip olması bir mucize olmadığı sürece mümkün değildir. Çünkü alışlagelen ve inanılan şey şudur: İnsanlar kişisel tecrübeleriyle doğal olarak bir kimsenin, yalnızca bir tek yetkinliği elde etmeye yatkın olduğunu bilirler.²⁰⁷

İbn Rüşd, burada bir anlamda insanları sınıflara ayıran ve belirli ahlâkî erdemleri belirli sınıflara özgü kılan Eflâtun'un yaklaşımını benimsemiş görünmektedir. Ona göre insanların sınıflar halinde yaşamaları doğal bir zorunluluktur. Aksine bir durum, tabiatın yanlış yaptığı anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Çünkü ona göre toplumda yönetenlerin bulunması ne kadar gerekliyse aynı şekilde yönetilenlerin de bulunması o kadar gereklidir. Ancak İbn Rüşd'e göre, bu durum insanlar arasında kesin ayrışmayı, birtakım yeteneklerinden dolayı birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmayı veya birilerinin mutlu diğer bir kısmının mutsuz olmasını gerektirmez. Zira yukarıda ifade edildiği gibi doğal bir biçimde insanların farklı erdemlere yatkın olmaları toplumda anarşiye, kaosa neden olmaz. İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi bu durum, daha ziyade toplumda dayanışmaya neden olur. Sahip oldukları erdemlerin bütününe dayanışma halinde olması şartıyla toplumun tamamı ancak ahlâkî erdemler noktasında yetkinliğe ulaşabilir.

205. *Averros' Commentary*, s. 189.

206. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 154.

207. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 154.

Bu konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımı, Fârâbî'nin yaklaşımından farklıdır. Fârâbî, bu meseleyi mutluluk bağlamında ele alır. Ona göre insanın varlığının amacı, mutluluğun elde edilmesidir. Mutluluk da mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinlik olduğuna göre insanın, bu mutluluğu nasıl elde edeceğinin tanımlanması gerekir. Fârâbî'ye göre mutluluğun elde edilmesi de, ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin fa'al akıl tarafından insana verilmesiyle mümkündür. Bununla beraber her insan, bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır. Çünkü her insan, yaratılışı gereği eşit olmayan güçler ve farklı donanımlara sahiptir.²⁰⁸ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, ilk düşünülürleri almağa yatkın olmayanlar mutlu olamayacaklar demektir. Bu konuda Fârâbî; Eflâtun ve Aristoteles'in etkisindedir ve bir anlamda onları tekrar etmektedir. Şöyle ki:

Eflâtun ve Aristoteles'e göre saâdet, muhâkemeye dayalı tefekkürdedir. Yani en yüksek aklî, entelektüel nizamın faaliyetiyle ilişkilidir. Bu faaliyeti idrâk edebilecek sınırlı sayıda seçkin insanın varlığı dikkate alındığı zaman, beşerî saâdetin sadece bir azınlık tarafından ulaşılabilir bir mükâfât olduğu görülecektir. Hem Eflâtun'un hem de Aristoteles'in modellerine göre, sadece münevver ve elit olanlar hakikî anlamda mutlu olabilir; sadece onlar, en üst seviyede gelişim gösterebilirler. Bu tür muhâkeme becerilerinden mahrum olanlar için ise tali bir beşerî gelişim imkânı bulunmaktadır. Özetle Yunanlıların beşerî gelişim anlayışı, kastı bakımından açıkça aristokrattır. İster aklî faziletlerin en üst mertebesinde mükemmellik, isterse ahlâkî ve siyâsî faaliyette mükemmellik şeklinde olsun, hakikî beşerî saâdet yolu çoğunluğa kapalı, bazılarına açıktır.²⁰⁹

Oysa İbn Rüşd, Aristoteles ve Eflâtun'dan farklı olarak saâdeti elde etme konusunda elitist değildir. Ona göre her insan doğal olarak bir tür erdeme, yetkinliğe sahiptir. Ancak sahip olunan erdemler farklılık arz eder.

İnsanlar, tabiî eğilim ve yeteneklerinde farklı oldukları için mutluluk da onların eğilimlerine göre izafidir. Fakat Hz. Peygamber'in

208. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 40.

209. D. H. Frank, III,204.

(s.a.v.) kanunu, her bir ferde mutluluk ve mükemmellikten düşen payını garanti eder. Bu kanun, insanın onlar olmadan yaşayamayacağı amelî sanatlar ile her iki dünyada da ihtiyaç duyulan aklî erdemleri ve insanın zihni erdemlerdeki kemâlîne temel hazırlayan ahlâkî erdemleri kazanmasını mümkün kılar.²¹⁰

İnsanî yetkinliğin ne olduğunu izah ettikten sonra şimdi de bütün erdemlerin kendisi için var olduğu bir erdemi ele alalım. Bu erdem varlık nedeni bir başka şey değildir. Bilakis o, kendisi için elde edilmek istenen bir erdemdir. Diğer bütün erdemler onun elde edilmesi için istenir. Bu ise insan için en mükemmel yetkinlik (el-kemâlu'l-esmâ/ultimate perfection) ile en yüce mutluluktur (es-sa'âdetu'l-kusva).²¹¹

İbn Rüşd'den önce Aristoteles de benzer şekilde mutluluğu, bir başkası için değil kendi başına tercih edilen bir şey olarak tanımlamıştır. Ona göre mutluluk, hiçbir şeyden yoksun değildir kendine yeter. Mutlu yaşam erdeme uygun olmalıdır.²¹²

İbn Rüşd, mükemmel yetkinlik ile en yüce mutluluğun ne olduğunu izah ederken şöyle demektedir: Amelî sanatlar, temelde insan bedeniyle ilgili bir ihtiyacın veya bu türden bir zorunluluğun sonucudur. Bu nedenle insan, amelî sanatlar olmaksızın yapamaz. Bunun bir benzerini hayvanlarda da görebiliriz; kendilerine özgü nitelikleri ile doğal melekeleri olmamış olsaydı onlar var olamazlardı. Arının kovanda yaptığı altıgen şeklindeki petek ile yine örümceğin yaptığı ağı buna örnek verebiliriz.²¹³

210. E. I. J. Rosenthal, s. 267.

211. *Averros' Commentary*, s. 190.

212. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176b 5-10, 1177a.

213. İbn Rüşd, burada amelî sanatlar ile insanın bedensel ihtiyaçları arasında doğrudan bir ilişki olduğundan söz etmektedir. Amelî sanatların ortaya çıkışı da buna bağlamaktadır. Örnek olarak da arının yaptığı altıgen peteği vermektedir. Oysa İbn Rüşd, psikolojisinde konuyu izah ederken meseleyi daha farklı bir biçimde ortaya koymaktadır. O psikolojisinde, amelî aklın yetkinliğinin ve mükemmelliğinin hayâlî sûretlerle yapılan tefekkür ve istinbat ile mümkün olduğunu ve onun varlığının büyük ölçüde buna bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre hayâlî sûretler, arı ve örümcek örneğinde olduğu gibi birçok hayvanda bulunmaktadır. Arı tabiatın kendisine doğuştan verdiği hayâlî sûretler yardımıyla altıgen odacıklar yapar,

Nazarî bölüme gelince, bunun insan bedeniyle ilişkisi zorunluluk nedeniyle değil, en üstün iyilik (el-hayru'l-esma/highest good) nedeniyledir. Varlık nedeni en üstün iyilik olan şey, zorunluluk nedeniyle var olan amelî sanattan daha üstündür.²¹⁴

Aklın amelî kısmına gelince o, zorunlu olarak nazarî bölüm nedeniyle vardır. Aslında amelî sanatlar, kendilerinin ürettikleri şey nedeniyle vardılar. Bu nedenle insan, hizmet etmeyi, itaat eden olmayı kabul eder. Zira o, kendini bu sanata adamıştır. Bu arada nazarî aklı, diğerlerine reis olarak görüyoruz. Reis olma eğilimi olan kişinin reis olması, bir reisin otoritesi altında bulunmasından iyidir.

Bu nedenle bu eğilim, nazarî aklın bir bölümünden başka bir şey değildir. Aklın bu bölümü, insanda bulunan amelî bölümden daha üstündür. Onun konumu, doğası itibariyle nazarî ilimleri kazanmak isteyen adamın konumu gibidir. Bu adam, doğası itibariyle amelî sanatları kazanan kişiden üstündür.²¹⁵

Bu nedenle amelî sanatların bilgisine sahip olan insanlar, doğası itibariyle idare edilmeyi kabul ederler. Nefiste bulunan bu iki bölüm arasındaki ilişki, reis ile reisin otoritesini kabul eden kişi arasındaki ilişki gibidir.

İbn Rüşd'e göre bütün amelî sanatların varlık nedeni, kentleri yönetme sanatının önünü açıcı olmalı. Bu tür sanatların varlığı, nazarî ilimlerin varlığının zorunlu kılmaktadır. Zira nazarî ilimler, amelî ilimlerin tamamlayıcısıdır.²¹⁶

İnsan, nazarî ilimlerle diğer bireylere yararlı olmayı ister. Nazarî ilimlerle amelî sanatlar arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Ancak amelî sanatlar, nazarî ilimlerin amacına ulaşabilmesi için ona yardımcı olur ve otoritesini kabul eder. Amelî sanatların kapsamına giren bir kısım meslekler, bir tek sanat dalı altında toplanır. Çift-

örümcek ise ağını inşa eder. Bu yapılan izahlara bakarak İbn Rüşd'ün psikolojiye ait konuları çok yönlü ve farklı amaçlarla kullandığını söyleyebiliriz. Bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 155; A. Arkan, s. 270.

214. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 155.

215. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 155.

216. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 156.

çilikte kullanılan aletler ile benzeri sanatların ziraat sanatı kapsamında değerlendirilmesini buna örnek olarak zikredebiliriz.²¹⁷

İbn Rüşd'e göre netice itibarıyla nazarî ilimler ile amelî sanatların dayandığı ilkeler aynıdır, aralarında statü farklılığı vardır.²¹⁸

Yine İbn Rüşd'e göre nazarî ilimlerde yapılan araştırmanın gayesi, özellikle de fizik ve metafizikte tefekkürdür. Ne amelî bir amacı vardır, ne de amelî amaca götürür.²¹⁹

Diğer bir ifadeyle, nazarî bilimlerin konusu, varlığa ve varlığın eklentilerine dairdir; uygulama ile ilgili değildir. Kendisiyle diğer varlıkların bilinebileceği bir araç da değildir. Bilakis insandaki varlık nedeni, en üst derecedeki iyidir (el-hayru'l-esma).

Metafizikte izah edildiği gibi, varlık iki kısma ayrılmaktadır: Duyularla algılanan varlık, akıl ile algılanan varlık. Akıl ile algılanan varlık, duyularla algılanabilen varlığın temel ilkesidir. Çünkü o, onun gayesi, fâili ve sûretidir. Akıl ile algılanan varlık ile nazarî ilimlerin kavradığı varlık aynı türdendir. Doğal bir varlık olarak insanın gayesi, tabiatı tezâhür etmeyi istediği sürece akıl ile algılanan varlık mertebesine yükselmeye devam etmesidir.²²⁰

Durum böyle olunca, insanda var olan akıl ile diğer kuvveleri arasındaki ilişki, nefsin beden ile olan ilişkisi gibidir. Bu, tamda akıl ile algılanan varlık ile duyularla algılanabilen varlıklar arasındaki ilişkiye benzer. Benzer şekilde bu varlığın ihtiyari şeylerle ilgisi şüphesiz yine irade ile kazanılmıştır. Bu ilişki, bu meselenin özünü teşkil etmektedir.

Akıl ile kavranılan varlığın iradî eylemlerimizi yönetmesi, kavranılan varlığın algılanan varlığı yönetmesi anlamına gelir. Ayrıca varlıklara, varlıklarının temeli olan ilkeleri iradî olarak vermesi anlamına gelir.

Şüphesiz bu akıl ile kavranılan varlığın, duyularla algılanan varlığa hizmet ettiği anlamına gelmez. Akıl ile algılanan varlık kendi özüy-le vardır ve var olması zorunlu olarak kendisinden istenir.

217. *Averros' Commentary*, s. 191.

218. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 156.

219. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 156.

220. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.157; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 151.

Durum böyle olunca nazarî ilimler, doğası itibariyle zorunlu olarak yapılan eyleme katkıda bulunur. Benzer şekilde duyular ile algılanan varlık, akıl ile kavranılan varlığa zorunlu olarak ihtiyaç duyar. İlâveten, aklın kentın diğer bölümleri üzerindeki riyaseti, akıl ile kavranılan varlığın duyular ile algılanabilen varlığı yönetmesine benzer.²²¹

Bu ifadelerden açıkça anlaşılacağı gibi amelî sanatların varlığı, ister küllî ister cüz'î olsun nazarî ilimlere bağlıdır. Bazı insanların gündelik hayatın bir parçası olan amelî sanatlara dair söylediği şeyler, nazarî ilimler ile ilgili düşünülen şeylere aykırıdır. Onlara göre amelî sanatlarla idrâk edilen şeylerin öncelikli amacı, sadece ürettikleri şey ile ilişkili değildir; öncelikli amaç beceri ve iyi bir idrâktir.

Bundan dolayı onlara göre amelî sanatlar da bir erdemdir. Bu bakış açısına göre amelî sanatların nazarî ilimlerin verilerine ihtiyacı yoktur. Benzer şekilde amelî sanatların ürettiği iyi şeylerin de nazarî ilimlerin verilerine ihtiyacı yoktur. Bu inançta olan insanlar, sadece bir sanatı hayatlarının gayesi hâline getirirler. Bir sanattaki yetkinliklerinden dolayı da kendilerini, bütün sanatlarda yetkin zannederler. Doktorların kendi meslekleriyle ilgili düşünceleri budur. Ancak amelî sanatlar, erdemın dışında bir başka şeyi amaç edinirse o zaman amelî olmaktan çıkar veya amelî olma niteliği mecâzî olur.²²² Müzik için yapılan tanımlamada olduğu gibi, bazen amelî ilimler sınıfına bazen de nazarî ilimler sınıfına dâhil edilmektedir.²²³

Fikrî erdemler ise, genelde amelî sanatlar için vardır. Ancak varlığı, nazarî olarak kavranılanlara bağlıdır.

b. Ahlâkî erdemler

Ahlâkî erdemlerin varlık nedeni, doğal olarak fikrî erdemlerdir veya fikrî erdemlerin benzeri olan şeylerdir. Bunun da birkaç nedeni

221. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 157.

222. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 158.

223. *Averros' Commentary*, s. 193.

vardır; birisi tabiat biliminde izah edildiği gibi şehvet gücü ya da istek (iştihak) gücüdür.²²⁴ İbn Rüşd'e göre bunlar, mekânda hareketi sağlayan güçler olup iki türden meydana gelmektedir.²²⁵ Birincisi hayâlden kaynaklanır, ikincisi ise irade ve idrâkten kaynaklanır.²²⁶

Hayal gücünden zorunlu olarak kaynaklanan şehvet gücü sadece insana özgü değildir, hayvanlarda da bulunur. Fakat akıl ve iradeden kaynaklanan direnç/savunma insana özgüdür. Ahlâkî erdemlere gelince bizde bulunan bölüm, öncelikli olarak iradenin belirlediği zamanın ve tanımın doğru olduğuna karar verdiği şeylere ilgi duyar.

Açık olan şu ki bu fiilin, nefsin nazarî bölümü dışında bir başka şeyle ilişkili olması mümkün değildir. Durum böyle olunca bu bölüm, sadece aklî kuvveden hareketle erdemi araştırır. Bu ise aklî olan bölümü, nefiste gerçek anlamda yüceltir.

Benzer şekilde cesaret gibi niteliklere sahip olma noktasında hayvanların birçoğu, insanla müşterektir. Fakat akıl ve irade, insana özgü niteliklerdir.²²⁷

Ayrıca bu erdemler vasıtasıyla insan, hemcinslerine hizmet eder. Örneğin adaletin varlık nedeni birtakım uygulamalı meselelerdir. İffetin varlık nedeni iyi işlerin yapılmasını engelleyen hazlara karşı koymaktır. Cesaretin varlık nedeni zararlı şeylerdir. Cömertliğin varlık nedeni ise servettir.²²⁸

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi erdemler, İbn Rüşd'e göre nazarî olmaktan çok amelîdir. İnsanın amelî erdemlere, yaşamını devam ettirmesi için daha fazla ihtiyacı vardır. Ayrıca bedeninin dışındaki diğer varlıkların da ona ihtiyacı vardır. Örneğin, cesur adamın zafer elde edebilmesi için yardıma ihtiyacı vardır. Cömert olan kişinin cömertçe davranabilmesi için zenginliğe ihtiyacı vardır.²²⁹ Çünkü cömert kişi, seve seve armağanlar verir ve malı kendisinden ötürü değil

224. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 159.

225. İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 110,113.

226. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 159.

227. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 159.

228. *Averros' Commentary*, s. 194.

229. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 160.

vermek için önemser. Bu nedenle Aristoteles'e göre, erdemlerinden dolayı en çok sevilenler, cömert kişilerdir.²³⁰

Nazarî ilme gelince, özelliklerinden açıkça anlaşılacağı gibi insan bununla diğerlerine hizmet etmek durumunda değildir.

Nazarî ilimler, bütünüyle maddeden bağımsız ve mükemmeldir. Bu nedenle bazıları, nazarî ilimlerin bazı bölümlerinin ezeli olduğunu zanneder.²³¹ Fârâbî'nin nazarî bilgi konusunda söyledikleri bu minval üzeredir. Fârâbî'ye göre nazarî bilgi, varlığı ve varlığının devamı asla insanın katkısına bağlı olmayan bir bilgi türüdür.²³² Bu ilimlerin bir kısmı farkına varmadan, nereden ve nasıl geldiğini bilmeden, ilk andan itibaren insanda bulunur. Bunlar ilk bilgilerdir. Diğer bir kısmı ise düşünerek, araştırarak elde edilir. İlk bilgilerle bilinen şeyler, ilk öncüllerdir. Onlara dayanarak elde edilecek sonraki bilgiler ise yine araştırma ve istidlâl yoluyla elde edilir.²³³ İbn Rüşd'e göre nazarî ilimlerin, maddeden bağımsız oldukları oranda saygınlıkları artar.

Bununla beraber ahlâkî yetkinlik, nazarî yetkinliğe hazırlık mesabesindedir ve o olmaksızın muhtemelen nihai hedefe ulaşamayız. Bu nedenle bu yetkinliği, nihai yetkinliğe daha yakın olduğu için nihai bir hedef olarak düşünürüz. Burada anlaşılması gereken şey şudur: İnsana özgü yetkinliklerin bütünü nazarî yetkinliğe hizmet etmek için vardır.²³⁴

Burada şu sorulabilir: Ahlâkî erdemlerin varlık nedeni amelî sanatlar mıdır? Yoksa amelî sanatların varlık nedeni ahlâkî erdemler midir? Veya bazı amelî sanatların varlık nedeni ahlâkî erdemler iken, bazı ahlâkî erdemlerin varlık nedeni amelî sanatlar mıdır?

Burada şu söylenebilir: Erdemlerin en önemlisi ahlâkî olanıdır ve bu ahlâkî erdemlerin akılla birlikte düşünülmesi gerekir. Benzer şekilde aklın da sanatlarla birlikte düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla ahlâkî erdemlerin varlık nedeni amelî sanatlardır.²³⁵

230. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1120a 20, 1120b 15.

231. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 160.

232. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 42.

233. Farabî, *Tahsilu's-Sa'âde*, s. 3-4.

234. *Averros' Commentary*, s. 195.

235. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 161.

Bu söylenen şeylerin bütünü, amelî sanatların her biri için de geçerlidir. Çünkü amelî sanatlar bu konuda mukaddime niteliğindedir. Sanatların elde edilmesi için bu erdemlere ihtiyaç vardır. Diğer türlü sanatlar kemâl noktasına ulaşamaz. Ancak sanatların ve erdemlerin varlık nedeni nazarî ilimlerdir ve her ikisi nazarî ilimlerin bir bölümüdür.

Bu konuda Meşşâî filozoflar da aynı görüştedir.

Aklın nazarî kısmına doğuştan bilfiil sahip değiliz o, bizde potansiyel olarak bulunur. Tabiat ilminde izah edildiği gibi varlığı mümkün olan veya varlığına imkânın karıştığı şeyin en üst yetkinliği, onun bilfiil var olmasıdır. Ona, hiçbir şekilde potansiyelliğin karışmamış olması gerekir.

İnsanın yapması gereken şey, yetkinliği idrâk edip onu bilfiil hâle getirmektir. Zira insan, bu sanatlara kendi hür iradesiyle yönelir. Ancak çoğu kez kuvve halindeki yetkinlikleri, bilfiil hâle getirmek zorunda değiliz.

Ancak bu noktada İbn Rüşd'e göre izah edilmesi gereken meseleler vardır. Örneğin kanıtlamak zorunda olduğumuz yetkinlik nedir? Bununla gayemiz nedir? O nazarî ilim midir? Veya nazarî ilimler arasında bundan daha üstünü var mıdır? Eğer o nazarî ilimlerden başka bir şey ise özü itibariyle bizden ayrı mıdır? Yoksa bizde mi bulunmaktadır?²³⁶

İbn Rüşd, cevap olarak şöyle demektedir: Bazıları nazarî ilimlerin kadim olduğunu düşünmektedir veya nazarî ilimlerin doğuştan bilfiil var olduğunu, fakat bedenin istekleri ile duyuların bunun üzerini örttüğünü söylemektedir. Eflâtun'un dediği gibi, gerçekte nazarî ilimler ya bulunduğu şekil üzere vardır ve sanki tamamlanmamış bir halde bilkuvve olarak vardır veya ayırık bir biçimde vardır veya heyûlânî akıl dışında fa'al veya müstefâd akıl olarak vardır. Bu nedenle açıkça görülmektedir ki insana ait kemâl, gerçekte iradenin bir sonucu değildir. Zira onun varlığı, iradenin varlığından önce gelir. İrade, hem kendi tanımıyla hem de en uç kemâl noktasıyla ilintilidir. Gaye için yapılacak olan tanımda ilk önerme olarak kabul edilir.²³⁷

236. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 161-162.

237. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 162.

Bazılarına göre elde ettiğimiz en üst yetkinlikleri kendi irademizle yani kendi doğamızla elde ederiz. Ancak İbn Rüşd'e göre elde ettiğimiz yetkinliği irade ile değil, irade ile ilişkili şeyler vasıtasıyla elde ederiz.

Bilindiği gibi eğer bu öğrenim, irade ile irtibatlı ise ve iradenin içerisinde bulunduğumuz durumla en alt düzeyde ilişkisi yoksa bu irtibat, daha önceden sözü edilen irtibat türünden değildir. Diğer bir ifadeyle o, yalnızca kendisi aracılığıyla fa'al aklın bizim açımızdan kemâl noktasına ulaşma mesabesinde olduğu bağlantı noktasıyla alakalıdır.²³⁸

Nazarî ilimlerin kadîm ve ezeli olmadığını; onların sadece en üst düzeyde yetkinlik olduğunu söyleyenler, insanın yetkinliğinin gerçekte iradenin kazanımının bir sonucu olduğunu söylemektedirler. Bunlara göre iki tür yetkinlik vardır.

Birincisi, insanın kendi çabalarıyla kazandığı yetkinliktir.

İkincisi, insanın fa'al akıl ile ittisali sonucunda kazanılan yetkinliktir.²³⁹

Fârâbî, bu noktada İbn Rüşd'den farklı olarak yetkinliğin elde edilmesinde bir ayırma gitmez. Ona göre yetkinliklerin insana verilmesi fa'al aklın işidir. Fa'al akıl, düşünen canlıyı görüp gözetir ve onun için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa ulaştırır. Ancak Fârâbî'ye göre insanın yetkinlikleri elde edebilmesi için gerekli olan irade ve ihtiyar, belli bir süreç dâhilinde sonradan devreye girer.²⁴⁰

B. İDEAL DEVLETİN UNSURLARI

Eflâtun'a göre devlet, toplumsal yaşamın gereğidir. İnsan, tek başına gereksinim duyduğu şeyleri karşılayamadığı için toplum vardır. Bunların karşılanması, insanların değişik işlerle uğraşmalarını ve çe-

238. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 162.

239. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 163.

240. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 38.

şitli mesleklerin bulunmasını gerektirir. Bir toplumda çiftçiler, mimarlar, dokumacılar ve kunduracılar gibi meslek grupları vardır. Ancak daha gelişmiş toplumlarda güvenliğin sağlanması için ordunun varlığına da ihtiyaç duyulur. Bir kimsenin sadece bir meslek ile ilgilenmesi gerektiğinden bir çiftçinin veya bir kunduracının asker olması beklenemez. Bu nedenle askerliğin bir meslek olarak kabul edilmesi gerekir. Her şeyin üstünde ise Eflâtun'un devletinde toplumu yöneten ve bilge kişilerden oluşan az sayıda yönetici bulunmalı ve bunlar filozof olmalıdır. Sonuç itibariyle iyi kurulmuş bir devlette, Eflâtun'a göre üç sınıf olmalıdır: İşçiler, muhâfızlar ve yöneticiler.

Eflâtun'un çerçevesini çizdiği bu meslekî sınıflandırmaya İbn Rüşd de büyük ölçüde itibar etmiştir. Ancak İbn Rüşd, bu konuları ele alırken Eflâtun'da olduğu kadar meseleyi sistematize etmiş değildir. Farklı münasebetlerle konuyu farklı başlıklar altında ele almıştır. Öneme binaen imkânlar ölçüsünde bu konuyu sistematize edip izah etmeye çalışacağız.

1. İşçi Ve Zanaatkârlar

Aslında bu sınıfa çalışan sınıf demek daha doğrudur. Muhâfızlar ile yöneticiler dışında kalan herkesi kapsar. Eflâtun'un bu sınıfa ilgisi sınırlıdır. Ona göre bu sınıfta olan insanlar yalnızca işlerine güçlerine bakmalı, başka bir işe karışmamalı, hele devlet işlerine karışmaya hiç kalkışmamalıdır. Eflâtun, *Devlet*'te onlar için bir yaşam biçimi tanımlamıştır. Onlar, kendileri için tanımlanan bu yaşamın dışına çıkmazlar.²⁴¹

241. Eflâtun, *Devlet*'te (bkz. 372a-d) çalışan sınıf için şöyle demektedir: "Onlar ekmeklerini, şaraplarını, yiyeceklerini, kunduralarını yapacaklar; evlerini kuracaklar, yazın çoğu zaman çıplak, yalınayak, kışın da üstlerine, ayaklarına bir şeyler giyip çalışacaklar. Arpadan, buğdaydan yapacakları onları kâh pişirip, kâh yoğurup güzel çörekler, ekmekler hazırlayacaklar. Yanlarına serdikleri hasırların, temiz yaprakların üzerine uzanıp, çocuklarıyla beraber keyifle yiyecekler...." Ayrıca bkz. Ç. Yetkin, s. 102.

İbn Rüşd'ün işçilere ve zanaatkârlara yaklaşımı, onlar için belirlediği toplumsal statü, Eflâtun'un belirlediği toplumsal statü ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

İbn Rüşd, öncelikli olarak çalışan sınıfın servet edinip edineme-yeceği konusunu ele almış sonra da onların kentteki sayılarının sabit tutulması ve evlilikleri ile ilgili meseleleri izah etmiştir.

Ona göre işçiler ve zanaatkârlar, muhâfızlar gibi kanunî bir hak olarak emeklerinin karşılığı ücret alıp mülk edinemez. Ona göre hiçbir şey devlete, zenginlikle karışık fakirlikten daha fazla zarar veremez. Eğer çalışan sınıfa mülk edinme izni verilecek olursa onlar, meslekleriyle kente yararlı olmayı değil de mesleklerinin kendilerine kazandırdığı zenginliği amaç edinirler. Durumları iyi olur, evlerini güzelleştirirler. Neticede de kent halkına tali derecede yararlı olurlar. Yaptıkları işi, kent halkını mutlu etmek için değil zengin olmak için yaparlar.²⁴²

İbn Rüşd'e göre kent halkına yararlı olmaları gerekirken bunu göremez hâle gelirler. Zengin olmaları halinde de mesleklerini terk eder, icra etmezler. Mesleği olan, fakat mesleğini icra etmeyen kimse-ler hâline gelirler. Fakirlik halinde mesleklerini tekrardan icra edecek olurlarsa bu onlara zor gelir. İhtiyaçlarını güçlükle karşılarlar. Bunun sonucunda da kötü duruma düşerler.²⁴³

İbn Rüşd, burada çalışan sınıfın kendi emekleriyle çalışıp servet edinmelerinin doğuracağı toplumsal sorunlara işaret etmekte, bu konuya dair Eflâtun'un yaklaşımını benimsemektedir. Ancak ne İbn Rüşd, ne de Eflâtun, bu meslek sahiplerinin ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağını belirtmemişlerdir. Oysa aynı şey, muhâfızlar sınıfı için de geçerlidir; onlar da servet edinemezler. Ancak Eflâtun, muhâfızlar sınıfının temel ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanması gerektiğini açıkça beyan etmiştir.

İbn Rüşd, bu konuda Eflâtun'un söylediklerine bakarak şu sonuca varmaktadır: “Bu kentte hiç kimse servet edinmemeli, özellikle de hiç kimse icra ettiği mesleğiyle mal kazanıp zengin olmamalı. Durum

242. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 107.

243. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 108.

böyle olunca, hiç kimse ne altın ve gümüş ile alışveriş yapabilir, ne de bu kentte buna benzer bir iş ilişkisi olabilir. Çünkü altın ve gümüş, *Nikomakhos'a Etik* kitabında izah ettiğimiz gibi, iş yaptırabilmek ve ya mübadelesi zor olan eşyaları takas edebilmek için kullanılır.”²⁴⁴

Örneğin saban almak isteyen bir çiftçi, karşılık olarak demirciye, yiyeceğe değil de elbise ve benzeri şeye ihtiyacı olsa bile tarım ürünleri dışında herhangi bir şey veremez. Sonuçta iki taraf arasında takas gerçekleşmemiş olur. Takasın yapılabilmesi için şüphesiz bir şeyin varlığı gereklidir; ta ki o şeyi, çiftçi demirciye verdiğinde sabanı alabilsin, demirci de onunla ihtiyaçlarını temin edebilsin. Ancak bu şekilde kent sakinleri arasında takas yapılabilir.

İbn Rüşd'e göre çalışan sınıf, üretim fazlası veya ihtiyaç fazlası olan şeyleri depolamalıdır. Örneğin çiftçiler, ürettikleri yiyeceklerden kendilerine yetecek kadarını ayırdıktan sonra ihtiyaç fazlası gıdalar için bu amaçla kentte bir depo inşa etmelidir.

Benzer şeyi dokumacıların ve çömlekçilerin de yapması gerekir. İhtiyaç fazlası ürünlerini depolamalıdır. Özellikle bu zorunlu meslekler için söz konusudur. Ancak parfüm sanatı, boya, heykeltıraşlık, resim ve yüzük yapma sanatı gibi zorunlu olmayan ve zevke hitap eden meslekler bunun dışındadır.²⁴⁵

İbn Rüşd'e göre devlette bulunan zanaatkârların sayısı değişmeli, istikrarlı olmalı. Diğer türlü kentte bulunan berberlik ve benzeri mesleklerde olduğu gibi, zanaatkârların sayısında bazen artış olur bazen de azalma olur. Oysa kent halkı için zorunlu olan çiftçilik, dokumacılık gibi meslekleri icra edecek yeterli sayıda kişilerin bulunması gerekir. Fakat kent halkının bütününe değil de bir kısmının ihtiyaç duyduğu, atlar için gem yapma sanatı gibi, meslekler için de bu işi yapan özel birilerinin bulunması gerekir.²⁴⁶

Bu nedenle Eflâtun'a göre muhafızlara özgü evlilik kurallarında olduğu gibi, kent halkından hiçbir kimse arzuladığı biriyle veya kendisini arzulayan biriyle evlenemez. Ancak kentte sayıları sınırlı olan

244. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 108.

245. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 108-109.

246. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 149.

ve kendilerine ihtiyaç duyulan zanaatkârlar sınıfının korunması kaydıyla evlilikler yasal hâle gelir.

Burada görüleceği gibi İbn Rüşd, erdemli kenti oluşturan bütün sınıflarla ilgilenmiştir. O, bir sınıfı diğer bir sınıfa tercih etmemiştir. Zira ona göre erdemli devletin inşası, devletin bütünü oluşturan sınıfların uyumu ve fonksiyonel olmalarıyla mümkündür. Ancak o, meslekler arasında çiftçiliğin daha zor ve daha elzem olduğunu söylemektedir. Zira çiftçilik, Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi, insanın fiziksel varlığını devam ettirebilmesi, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için icra etmesi gereken en önemli mesleklerden birisidir.²⁴⁷

2. Muhâfızlar

Eflâtun'a göre muhâfızların toplumdaki işlevi son derece önemlidir. Bu nedenle muhâfızların her şeyden önce yapacakları işe uygun yaratılışlı insanlar arasından seçilmesi gerekir. Bu insanlarda kuvvetli bir beden, süratli hareket edebilme kabiliyeti ve kuvvetli bir sezgi olması gerekir; ta ki hissettikleri şeyleri iyi bir biçimde idrâk edebilsinler.²⁴⁸

Kuşkusuz muhâfızların sahip olması gereken birçok nitelik vardır. Bu nitelikler arasında özellikle üç tanesini önemine binaen zikretmekte yarar vardır.

Birincisi: Muhâfızlar, kendi meslekleri dışındaki diğer sanat ve mesleklerle ilgilenmemelidir. Zira tabiatı itibariyle insan, birden çok

247. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 53. Siyaset felsefesine dair eserlerde, kentte öğrenilmesi gereken meslekler sıralanırken çiftçilik her zaman, herkes tarafından öğrenilmesi gereken öncelikli meslek olarak anılmıştır. Örneğin Thomas More, şöyle demektedir: “Tarımın herkes tarafından iyice öğrenilmesi gerekir, kadın ya da erkek fark etmez; herkes tarım hakkında bilgili olmalıdır. Bunun için çocuklar gerek okulda gerekse çiftliklerde uygulamalı eğitim alırlar. Buralarda sadece çalışmalarını izlemekle kalmazlar, aynı zamanda çalışmalara da katılırlar. Herkesin bilmek zorunda olduğu tarımın dışında, halka diğer zanaatlar hakkında da özel eğitimler verilir.” Bkz. *Ütopya*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul-2005, s. 82.

248. İbn Rüşd, *Telhis*, s.80.

mesleği öğrenmeye yatkın değildir. İnsan küçüklüğünden itibaren bir mesleğe yönelir ve onunla büyürse ancak o meslekte yetkin hâle gelir. Diğer türlü birden çok mesleği öğrenmeye çalışan bir insan, hiçbir meslekte yetkin hâle gelemes. Bu nedenle insanın, bütün uğraşlarını bir tarafa bırakıp kendisini yaratılışına en uygun mesleğe vermesi gerekir.²⁴⁹

İkincisi: Cesur olma niteliğine sahip olmalarıdır. Zira yeterince cesur olmayan bir muhâfız ne himaye edebilir, ne de düşmana karşı koyabilir.

Üçüncüsü: Aynı anda sevebilme ve nefret edebilme niteliğini birlikte kendilerinde bulundurmaları gerekir.²⁵⁰

Muhâfızlar vatandaşlarına karşı yumuşak huylu olabilmeli, onları sevmeli, düşmanlarını ise nefret ve tahkir edebilmelidir. Bir muhâfızın aynı anda bu iki niteliğe sahip olması imkânsız gibi görünebilir. Fakat bu iki nitelikten biri olmadığı zaman iyi bir muhâfız olunamaz. Zira, imkânsız olduğu zannedilen bu niteliği birçok hayvanda görmek mümkündür. Örneğin köpek, tabiatı itibarıyla bu niteliklere sahiptir. Tanıdıklarına karşı iyi bir dost, tanımadıklarına karşı ise tam tersi bir tavır sergiler.²⁵¹

Eflâtun'a göre muhâfızın sahip olması gereken bu nitelik son derece önemlidir. Zira muhâfızın, tabiatı itibarıyla tanıdığını sevme niteliğine sahip olması doğal olarak bilgeliğini gösterir. Çünkü herhangi bir şeye bilerek yönelen kişi, doğası itibarıyla erdemlidir. Bilmediği şeye de düşmandır. Nedeni ise o şeyin daha öncesinde verdiği zarar değildir. O şey hakkında, hiçbir bilgiye sahip olmayışıdır. Benzer

249. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80. Bu konuda Eflâtun ve şârihi İbn Rüşd, son derece tutucudurlar. Onlara göre bir kimse sadece bir mesleği öğrenmekle yetinmelidir. Oysa T. More'a göre herkesin bilmek zorunda olduğu tarımın dışında halka dokumacılık, duvarcılık, demircilik ya da marangozluk gibi zanaatlar hakkında da özel eğitim verilir. Kadınlar ve erkekler yukarıda sözü geçen bütün meslekleri öğrenirler. Hâlihazırda mesleği olan bir kişi, başka mesleklere de ilgi duyarsa toplumun ihtiyacına göre bu mesleklerden en çok sevdiğini uygulamaya yönelir. Bkz. *Ütopya*, s. 82-83.

250. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80.

251. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 81.

şekilde bir şeyi sevmesindeki neden, kendisine sağladığı yarar değildir. O şey hakkındaki sağlam ve bütüncül bilgisidir.²⁵²

Örneğin köpekler tanımadıkları birisini gördükleri zaman, geçmişte kendilerine zarar vermediği halde hırlamaya başlarlar. Kendilerine hiçbir iyilik yapmadığı halde tanıdıkları birisini gördükleri zaman da ona karşı sevgi gösterisinde bulunurlar.

Muhâfızın da, bu iki zıt niteliğe en üst düzeyde sahip olması gerekir. Tanıdıklarını sevmeli, tanımadığı hâricî düşmandan da nefret etmelidir.²⁵³ Fakat İbn Rüşd, burada ilginç bir biçimde Eflâtun'a göre muhâfızların aynı anda sahip olmaları gereken sevgi ve nefret gibi iki zıt niteliği zikrettikten sonra şu tesbiti yapmaktadır:

“Sevgi ve nefret iyilik ve kötülüğü netice verir. Ancak bir süre sonra bu iki nitelikli zamanla yer değiştirebilir. Bunun sonucu olarak da, düşmanlar yönetici, yöneticiler de düşman hâline gelebilir. Bunun böyle olduğu son derece aşikârdır.”²⁵⁴

İbn Rüşd, bu ifadesiyle aynı anda sevgi ve nefret gibi iki zıt niteliğe sahip olan muhâfızların, bu nitelikleriyle oluşturacakları tehlikeye dikkat çekmek istemiştir. Sevgi ve nefretin yöneldiği hedefler yer değiştirdiğinde, muhâfızlar kendi halklarına düşman, düşmanlarına da dost olurlar. Bunun sonucunda da, halklarını kendilerine karşı korumaları gereken düşmanları iktidar olur, kendi halkaları ise yönetilen düşman konumuna gelir.

a. Muhâfızların eğitimi

İbn Rüşd, Eflâtun'a göre muhâfızların sahip olması gereken nitelikleri ele alıp izah ettikten sonra onlara erdemlerin öğretilmesi ve bu yönde eğitilebilmeleri için iki şeyin yapılması gerektiğinden söz etmektedir. Bunlardan birincisi beden eğitimi, ikincisi de müziktir.²⁵⁵

252. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 81.

253. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 81; Eflâtun, *Devlet* 375a-e, 376 a-e.

254. *Averros' Commentary*, s. 123.

255. *Averros' Commentary*, s. 123; Eflâtun, *Devlet*, 376c-e.

Beden eğitimi insan bedenine gerçek erdemi kazandırır. Müzik ise ruhu arındırır; ona, ahlâkî erdemleri elde etme imkânı sağlar.

İbn Rüşd, bu konuda Eflâtun'dan farklı olarak beden eğitimine vücudun gücünü artırmak için yapılan sporun ötesinde başka fonksiyonlar yüklemektedir. Ona göre beden eğitimi, yukarıda ifade edildiği gibi insan bedenine gerçek erdemi kazandırır. Eflâtun, *Devlet*'te beden eğitiminin insana kazandırdığı bu artı değerden bahsetmemiştir.

Genelde müzik eğitimi, beden eğitiminden önce gelir; zira anlama yeteneği, beden eğitiminden önce gelir.²⁵⁶ Burada İbn Rüşd, Eflâtun'un söz konusu ettiği müzikten neyi anladığını ifade ederken müzik, melodi eşliğinde söylenen hikmetli sözlerdir. Bu sözlerle kent halkı eğitilir, demektedir.²⁵⁷

Hikmetli sözlerle kast edilen şey, melodi ile söylenebilir olmasıdır. Hikmetli sözler, melodi ile söylendiğinde ruhta daha etkili ve daha uzun süre kalıcı olmaktadır. Çünkü müzik sanatı, ancak şiir sanatının hizmetinde var olabilir ve onun amaçlarına hizmet eder.

İbn Rüşd, muhâfızların öğrenmesi gereken beden ve müzik eğitimini izah ettikten sonra, yine muhâfızların öğrenmeleri gereken hikmetli sözleri ele alır. Ona göre hikmetli sözler, nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır.

Nazarî düşünceler de benzer şekilde, kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi, kesin kanıta dayalı sözlerdir. Diğeri ise diyalektik ile retorik ve şiire dair olanlardır. Şiire dair olanlar, genelde gençler ile yeni yetişkin çocuklara hitap eder. Fakat bir kısım çocuklar büyüdüğünde ileri düzeyde eğitim alabilecek duruma gelebilir. Bu nedenle tabiatlarının imkân verdiği ölçüde çocukların, kesin kanıta dayalı fikirleri duymalarına izin verilmelidir. İşte bunlar filozoflardır. Fakat tabiatında yüksek eğitim düzeyine ulaşma imkânı bulunmayanlar ise aşamadıkları bu basamağın eşliğinde kalırlar. Onlara diyalektik, retorik ve şiire dair sözler öğretilir. Ancak bunlar arasında, diğerlerine kıyasla şiir gençlerin yapısına daha uygundur.²⁵⁸

256. Eflâtun, *Devlet*, 377a.

257. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 82.

258. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 86.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'de eğitim ile ilgili önemli bir konuya temas etmiştir. Ona göre eğitimde, yukarıda ifade edildiği gibi bir üst aşamaya geçerken belirli birtakım mantıksal düzenin, hiyerarşinin takip edilmesi gerekir. Bu hiyerarşinin başlangıç noktasında şiiir vardır. Devamında retorik, diyalektik ve burhân diye nitelediğimiz kesin kanta dayalı düşünceler gelmektedir. Şiiir, bu hiyerarşinin en alt basamağı olup çocukların ve gençlerin eğitiminde bir yöntem olarak kullanılırken burhân, bu hiyerarşinin en üst basamağıdır ve filozoflara özgüdür.²⁵⁹

Nazarî düşünceler ile genelde metafizikçiler ilgilenir. Ancak İbn Rüşd'e göre, kendileriyle yüce bir gayeye ulaşılabilceği zannıyla halka anlatılan birtakım meseleler bunun dışındadır. Özellikle muhâfızlar sınıfına, bu konuyla ilintili bir biçimde gerçek dışı, yalan sözlerle, ölülerden ve dirilerden söz edilmemesi gerekir.²⁶⁰

İbn Rüşd'e göre Fârâbî, daha önceden bu konuyu *Mebâdiu'l-Mevcûdât*'da ele almıştır. Ona göre tefekkürî ve nazarî konular, onlara verilecek eğitim sürecinin en üst düzeyini oluşturmaktadır.²⁶¹

Fârâbî, bu konuya değinirken aslında sınıf farkı gözetmeksizin bütün erdemli kent halkından her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir, demektedir.²⁶²

Ancak Fârâbî'ye göre insanların istidat ve kabiliyetleri farklı olduğu için varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu ve erdemli devletlerin yönetimini ya tasavvur eder ve düşünür ya da hayâl eder. Onların tasavvur edilmesi, özlerinin gerçekte nasıl var iseler öylece insanın nefsinde canlandırılmasıdır. Onların hayâl edilmesi de imajlarının, örneklerinin ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasıdır. Benzer şekilde şeyleri hayâl ettiğimizde, onların bizzat kendilerini değil yalnızca taklitlerini tasavvur etmiş oluruz.²⁶³

259. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 104-105; *Telhîs*, s. 82,74.

260. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 83; Eflâtun, *Devlet*, 377 de.

261. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 83.

262. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 50.

263. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 50.

Fârâbî'ye göre insanların çoğunun, gerek yaratılıştan gerekse alışkanlıklarından dolayı varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, fa'al aklı, birinci derecede yönetimi anlama ve tasavvur etme güçleri yoktur. Ona göre mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil ancak hayâl ederek amaç edinir. İnsanların çoğu benimlenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekliyle değil, ancak hayâl edilmiş şekliyle kabul ederler. Fârâbî'ye göre mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir.²⁶⁴

İbn Rüşd, Fârâbî'nin bu düşüncelerini ilgiyle karşıladığını beyan etmektedir.²⁶⁵ Zira o, Fârâbî'nin bu düşüncelerinden hareketle Eflâtun'un *Devlet*'ini şerh ve izah edebilmektedir. *Telhis*'in tamamına baktığında Fârâbî'nin, İbn Rüşd üzerindeki tesirini açıkça görebiliriz.

Uygulamaya yönelik amelî konulara gelince; İbn Rüşd'e göre bu konuların siyaset bilimi çerçevesinde izah edilmesi gerekir.

Örneğin; taklit amacıyla söylenen sözlerin bir kısmı Eflâtun'a göre kabul edilebilir iken, diğer bir kısmı kabul edilemez türdendir. Bir kısmı gerçek, bir kısmı hurâfe kabilindedir. Buna dair verilebilecek en iyi örnek, insanın öküz şeklinde tasavvur edilmesidir. Bu nedenle erdemli kentte kesinlikle vehim ile tasavvur yapılması uygun değildir. Çünkü zararı daha fazladır.²⁶⁶ İmkânlar ölçüsünde bu türden, gerçek dışı tasavvurlardan uzak durulması gerekir. Kabul edilebilir temsiller/örneklemeler ise, ilk ilke ile ikincil ilkeler olup onların kendisiyle temsil edildiği, ifade edildiği şey siyasetin ilkeleridir.²⁶⁷

Ancak bu ilkeler hakkında bilgi verme noktasına gelindiği zaman Fârâbî'ye göre din ile felsefe farklılaşmaktadır. İbn Rüşd'ün değinmediği bu konuyu Fârâbî izah ederken, aradaki farklılıkları zikretmektedir. Ona göre felsefe, her şeyi aklen tasavvur ederek ve kavrayarak bilgi verir; din ise hayâl ederek bilgi verir. Felsefe tarafından delil getirilen her şeyde, din inanmayı kullanır. Felsefe, ilk ilkenin mahiyeti-

264. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 50-51.

265. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 83.

266. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 87; Eflâtun, *Devlet*, 377 b-e.

267. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 83.

ni ve en son ilkeleri olan ikinci derecedeki cisimsiz ilkelerin (göksel cisimlerin nedenleri veya ilkeleri) mahiyetlerini akılcı kavrandıkları gibi öğretir. Din maddî ilkelerden aldığı benzerlikler yoluyla onları (ilkeleri) hayâl ederek ileri sürer ve onları siyâsî ilkelerdeki benzeyişleri ile anlatır.²⁶⁸

Konun devamında İbn Rüşd, ilâhî düşünülürlerin siyasete dair ilkeler vasıtasıyla tasvir edildiğini söylerken, Fârâbî'nin *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserinden bir alıntı yapmaktadır. İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olan metinde şöyle denmektedir:

“O, ilâhî işleri siyâsî ilkelerin işleri vasıtasıyla anlatır. O, tabîî kuvvetlerin ve ilkelerin işlerini de güçlere/melekelere, durumlara ve irade ile yapılan sanatlara olan benzerlikleriyle anlatır. O, düşünürleri (ma'kulât) duyulurlara (mahsûsât) benzemeleriyle anlatır. O, en üstün mutluluğun sınıflarını yani insanî erdemlerin işlerini, gayelerini, gaye olduklarına inanılan iyiliklere benzemeleriyle anlatır. O, mutluluk olduklarına inanılan şeyler vasıtasıyla gerçek mutluluğun sınıflarını anlatır. O, varlıkların mertebelerini, mekânî mertebelerine ve muvakkat mertebelerine benzemeleriyle anlatır.”²⁶⁹

İbn Rüşd, eğitim sürecinde öğretilecek konular ve bu konuların içeriğini, neyin ne şekilde nasıl öğretileceğini ayrıntılı olarak izah etmiştir.

Eflâtun'a göre çocuklar için en zararlı olan şey, bu yaşta onlara gerçek olmayan hikâyelerin anlatılmasıdır. Çünkü çocuklar, bu yaşta severek dinledikleri bu hikâyelerden kolayca etkilenirler. Çocukların, eğitim sürecinde bu türden gerçek dışı hikâyelerden korunmaları son derece önemlidir.²⁷⁰

Bu nedenle Eflâtun'un öngördüğü eğitim düzeninde çocukların bu anlamda korunabilmeleri için öğretilmesi gereken veya gerekme-
yen konular, devlet tarafından belirlenir.²⁷¹

Çocukların eğitim sürecinde asılsız ve gerçek dışı hikâyelerden korunmaları gerektiği konusunda Eflâtun'un yaklaşımını teyit eden

268. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 57-58.

269. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 58; İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 84.

270. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 84-85.

271. Ç. Yetkin, s. 105.

İbn Rüşd, şöyle demektedir: “Onların nefislerini asılsız hikâyelere karşı, bedenlerini üşütüp titretecek kardan koruduğumuzdan daha çok korumamız gerekir. Aynı şeyler, küçük iken sütannesine verilen çocuklar için de söz konusudur. Zira sütanneleri de küçük çocuklara bu türden hikâyeleri öğretiyorlar. Daha sonra çocuklar büyüdüklerinde onları ibadet yapılan yerlere, adakların adandığı mekânlara götürmeliyiz. Çünkü vehim ve yalandan ibaret olan hikâyeler, bu amaca hizmet etmez.”²⁷²

Burada İbn Rüşd, Eflâtun’a ait metni özetlerken seçici davranarak belirli ölçüler içerisinde Yunanlı şairlerin masallarını ve bu masalların kahramanlarını zikretmeden çocuk eğitimi ile ilgili konuları ele almıştır. Ancak yine de, Eflâtun’un *Devlet*’inde tartıştığı iyiliğin ve kötülüğün kaynağı ile bunun Tanrı ile olan münasebeti konusunu felsefi ve kelâmî açıdan tartışarak kendi görüş ve düşüncelerini izah etmiştir.

Ancak İbn Rüşd’ün buradaki amacı teolojik veya felsefi bir konuyu tartışmak değildir. O, bu konuyu muhafızların eğitimiyle ilgili olduğu kadarıyla ele almıştır. Çünkü çocuklara öğretilecek Tanrı tasavvuru, ona göre son derece önemlidir.

Eflâtun, iyilik ve kötülük probleminde dair şöyle demektedir: “Tanrı iyi olduğu için insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı’dan gelir. İyi şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre Tanrı’dan bize çok değil, az şey gelir. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı, bunların Tanrı’dan geldiği söylenmemeli.”²⁷³

İbn Rüşd, Eflâtun’un bu sözlerine bakarak o günün İslâm dünyasında bu konuda kabul gören düşüncelerden, yapılan izahlardan ve nazarî ilimlerden hareketle birtakım değerlendirmeler yapmıştır. İbn Rüşd’e göre çağdaşı olan kelâmcılar kader konusunda şu inançtadırlar: “Allah iyiliğin ve kötülüğün illetidir, failidir. Fakat Allah mutlak hayırdır. Herhangi bir zamanda kötülük yapmaz. O, kötülüğün sebebi de değildir.”²⁷⁴ Çünkü onlara göre çirkinliğin Allah tarafından ol-

272. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 85; *ez-Zarûrî fi’s-Siyâse*, s. 88.

273. Eflâtun, *Devlet*, 379 a-e.

274. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 85.

madığı üzerinde ittifak edilen bir meseledir. Allah hakkında hüküm ve tasarrufları bakımından zulüm ve haksızlık düşünülemez.²⁷⁵

Macit Fahri'ye göre İbn Rüşd, burada Eş'arîlerin ve Cebriye kelâmcılarının kader konusundaki görüş ve düşüncelerine işaret ederek Eflâtuncu düşünceye ait kavramlar ile İslâm düşüncesine ait kavramları birbirine telif etmek istemiştir. Ancak İbn Rüşd, konuyu tartışırken benzer düşüncelere sahip olan Eflâtun ile değil, kelâmcıları eleştirip onlarla tartışmaktadır.²⁷⁶

İbn Rüşd'ün işaret ettiği kelâmî ekollerden birisi de Mu'tezile mezhebidir. Bu mezheb de benzer şekilde filler konusunda insanın sorumluluğu üzerinde ısrarla durarak Allah'a kötülük isnadından kaçınan ekollerden birisidir. 'Adl esası için, Allah insanları sadece sorumlu oldukları filler için cezalandırır, şeklindeki bir iddiada bulunmanın ötesinde, diğer hususları da Allah'ın kötülük işlemeyeceğine delâlet edecek tarzda ele almışlardır. Kadı Abdulcebbar bunu şu şekilde sınırlamaktadır: "Allah âdildir demek, fiillerinin tümü iyidir, çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz, üzerine vacip olanı haleldâr etmez, demektir."²⁷⁷ Örneğin bir adamın yiyecek çalması ve onu yemesi halinde onun, başka bir şahsın rızıkını çalmakta olduğunu iddia etmektedirler. Bu mezhebe göre âdil bir Allah, çalınmış şeyleri rızık olarak vermez. O, sadece helal yiyecek ve helal malı rızık olarak verir.²⁷⁸

Benzer şekilde Kaderiye ekolüne mensub bir kısım kelâmcılar da iyiliğin Allah'tan, kötülük ve bayağı şeylerin ise kendilerinden olduğuna inanırlar. Dolayısıyla onlar, Allah'a herhangi bir kötü iş veya günah isnad etmezler.²⁷⁹

275. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihâl)*, çev. Muharrem Tan, İstanbul-2006, s. 45; Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2002, s. 221.

276. M. Fahri, *İbn Rüşd Feylesof Kurtuba*, s. 123.

277. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul-1999, II,255.

278. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara-1981, s. 293-294,299-300.

279. W. M. Watt, s. 114-115.

Bu noktada kelâmcıları eleştiren İbn Rüşd'e göre onlar, Allah'a sadece iyiliği izâfe etmekle kötülüğü ondan nefyetmiş olmaktadır. Bu da doğal olarak gerçek olmayan mukaddimelere dayanan sofestai bir yaklaşımdır. Allah'ın yetkinliği konusunda eksiklikler içermektedir. Oysa iyilik ve kötülüğün zatı itibarıyla belirli bir tabiatı yoktur. Bilakis bir şeyin iyi veya kötü oluşu, varsayıma/faraziyeye bağlıdır.²⁸⁰

İbn Rüşd'ün buradaki amacı çocukların eğitimi açısından bu tür düşünce ve tasvirlerin yararını ve zararını ortaya koymaktır. Bu nedenle ona göre kelâmcıların iyiliğin ve kötülüğün menşei konusundaki sözleri, çocukların eğitimiyle ilintili olarak kabul edilemez fikirlendir.

Ona göre kötülük, Allah'a isnad edilmediği takdirde, iblis veya şeytan gibi bir başka ilkeye isnad edilmesi gerekir ki bu durumda iblis ve şeytanın yer aldığı tasvirler, çocukların eğitimi açısından son derece sakıncalıdır.

Bunun örneği ise çocuklara küçüklüklerinden itibaren şüphesiz şeytanların surları parçalayıp insanların üzerine attıklarını; onları gördüklerini, fakat onların görünmediklerini; diledikleri yerde bulunabilecekleri veya diledikleri şekilde tezâhür edecekleri anlatılır. Bu tür hikâyeler, çocukların nefislerinde korkuyu yerleştirip kalıcı kılar. Bunun sonucunda çocuklar iyi bir muhafız olamazlar.²⁸¹

Yine meleklerin farklı şekiller alabileceklerinden söz etmek de uygun değildir. Çünkü bu tür şeyler mucize kabilindedir. Bu nedenle en uygun olan şey, kötülüğün yokluğa izâfe edilmesi yerine madde ile temsil edilmesidir.²⁸²

Eflâtun, *Devlet*'te konuyu tartışırken aslında tanrıların tragedyalarda çeşitli kılıklara sokulduğundan yakınmakta, çocukların tanrılarla korkutulmamaları gerektiğinden bahsetmektedir.²⁸³ Ona göre Homeros gibi şairlerin eserlerinde yer alan yalancı efsaneleri çocuklara öğretmemeliyiz. Bu şairler, birbirleriyle çekişen Ttanrılar tasavvur et-

280. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 85.

281. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 86.

282. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 86.

283. Eflâtun, *Devlet*, 381 d-e.

mişler ve onları şehvetlerine düşkün, açgözlü, insanları aldatan varlıklar olarak vasıflandırmışlardır. Oysa Tanrı; doğru, iyi ve adaletli, kâmil, yalan söylemez, kötülük etmez bir varlıktır.²⁸⁴

İbn Rüşd, bu konuda Eflâatun'un *Devlet*'ini şerh ve izah ederken, İslâm kültür ve medeniyetinin pek de aşına olmadığı bu yaklaşımı İslâm düşüncesine uyarlamak istemiştir. Ancak o, bunu yaparken Yunan mitolojisini görmezden gelmiş, dikkate almamış, tanrıları meleklerle tebdil etmiştir.

Çocuklara söylenen çirkin tasvirlerden birisi de ahiret için yapılan mutluluk tasvirleridir. Bu tasvirlerle göre ahirette elde edilen mutluluk, yapılan iyiliğin ve sakınılan kötülüğün karşılığıdır. Mutsuzluk ise iyi işlerden uzaklaşmanın, kötü işler yapmanın cezasıdır. İbn Rüşd'e göre şüphesiz bu tür tasvirlerde öngörülen erdem iyilikten çok kötülüğe, bayağılığa daha yakındır. Ölçülü olan kişi, bu tür bir davranışın sonucunda zevk veren şeyleri istemekten sakınır; ta ki ahiret yurdunda daha büyük hazları elde edebilsin.²⁸⁵

Benzer şekilde iyi işler yapan cesur adam, ölümü iyi gördüğü için cesur değildir. Bilakis o, ahirette daha büyük zevkleri elde etmeyi ümit ettiği için cesurdur. Yine âdil olan kişi, benimsediği ve inandığı için başkasının malına el uzatmamazlık yapmaz; bilakis o, âdil olmanın ahiret yurdunda fazlasıyla yarar sağlayacağını ümit ettiği için âdildir.²⁸⁶

Ayrıca erdemın istenmesi ve arzu edilmesi de, bu durumda İbn Rüşd'e göre birtakım bayağı şeylere bağlıdır. Zira yapılan temsillerde, verilecek olan mükâfatın açık bir biçimde duyusal hazlar şeklinde olacağı ifade edilmiştir. Bu nedenle âdil olan, cesur olan, vefalı olan, kendini erdemlere adayan kişi bütün bunları cinsel hazlar için, yiyecek ve içecekler için yapmaktadır.

Bu tür temsiller ile nefste tezâhür eden özellikler, iffetli görünüp de gerçekte iffetli olmayan insanların sahip oldukları özelliklere ben-

284. Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul-1976, s. 112.

285. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 86.

286. İbn Rüşd, *Telhis*, s.87.

zemektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre mutluluk, ancak ilgili olduğu fiilden neş'et eder. Örneğin insan sağlığı, alınan gıda ve ilacın neticesidir. Hikmet zaman içerisinde alınan eğitimin bir sonucudur. Bu nedenle mutluluğu, nefsin yetkinliği ve ölümsüzlüğü şeklinde tanımlamak mümkündür.²⁸⁷

İbn Rüşd, burada Eflâtun'un *Devlet*'inden hareketle kendi asrına, kendi asrında bulunan hazcı, pragmatist ahlâkî düşüncelere eleştiri getirmektedir. Ona göre bu tehlikeli ve yanlış bir yaklaşımdır. Fahreddin Râzî'nin söylediği gibi bedensel hazları aşırı talep etme, insanlığı yadsıma anlamına gelir. İnsan bedensel hazlarını tatminle kendisini meşgul etmesi için yaratılmamıştır. Aksine, aklî idrâkleri elde etmesi ve ilâhî varlığı düşünüp ilâhî ışığa sürekli bakması için yaratılmıştır.²⁸⁸

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, dünyada veya ahirette birtakım bedensel hazları elde etmeyi ümit ederek iffetli, cesur ve âdil olmak bağılıktır. Ona göre mutluluğun kendi doğasına uygun vasıtalarla istenmesi gerekir; o da ruhun yetkinliği ve ölümsüzlüğüdür. Bu nedenle Eflâtun'a göre, gençlere ve muhâfızlara, eğitilmeleri esnasında ölümden sonraki hayatta elde edecekleri hazları veya elem verici şeyleri konu edinen hikâye ve masalların anlatılmaması gerekir. Bu nedenle Eflâtun şöyle demektedir: “Bizim muhâfızlar eğer cesur ve güçlü olmak istiyorlarsa, ölümden sonraki hayatta karşılaşmaları muhtemel korku verici hikâyeleri her ne olursa olsun dinlememeliler. Eğer bu tür şeyleri tasavvur edecek olurlarsa, savaş halinde köleliği, ölüme tercih ederler. Bu nedenle muhâfızların, nazarî konulara dair eğitim alırken bu tür hikâyelerden korunmaları gerekir.”²⁸⁹

Benzer şekilde amelî sanatlarla dair eğitim alan çocuklara da, bu türden hikâyelerin özellikle de kötülüğe ve günaha yönelten hikâyelerin anlatılmaması gerekir. Benzer şekilde akrabalarından birisi vefatı ettiği için ağıt yakan, ağlayan kadınların seslerinin de onlara duyurulmaması gerekir. Zira onlar, buna zor tahammül ederler. Arkadaşlarının ölümü nedeniyle hissedecekleri elem ve hüznü taşıyamazlar.

287. *Averroes On Plato's Republic*, s.22.

288. M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 261.

289. *Averros' Commentary*, s. 127-128.

Oysa tam tersine muhâfızların, yakınlarının vefatı halinde üzülmemeleri gerekir. Üzülecek olurlarsa bile fazla üzülmemeliler. Bu türden bir musibete, kendileri uğramışçasına kaybettikleri arkadaşları için metanetle sabretmeliler. Benzer şekilde kadınların tabiatında var olan sesli ağlayışları ile feryatları karşısında da muhâfızlar metanetle sabretmeliler. Korkunun enbiyâya, filozoflara egemen olamadığı, onlara nisbet edilemediği gibi muhâfızlara da nisbet edilmemesi gerekir. Benzer şekilde hüznün de muhâfızlarda bulunmaması gerekir. Çünkü hüznün kalbin zayıf düşmesine neden olur.²⁹⁰

İbn Rüşd, burada Eflâtun'a ait metni şerh ve izah ederken yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bir muhâfızda bulunması gereken özellikleri zikretmektedir. Ancak İbn Rüşd, Eflâtun'a ait metnin özünü korumakla beraber onu içerisinde bulunduğu medeniyet ve uygarlık ile te'lif edip uzlaştırmaya da çalışmıştır. Te'lif yaparken, Eflâtun'un anlatımındaki İslâm inancına aykırı birtakım figürleri İslâmî kavramlarla değiştirmiştir. Örneğin yukarıda olduğu gibi, Yunan şiirinde geçen tanrıları, enbiyâ ile tebdil etmiştir.

İbn Rüşd, Eflâtun'un zikrettiği Homeros ve öteki şairlerin konuyla ilgili destanlarına hiç değinmeyerek, siyaset felsefesine bilimsel bir temel kazandırmak, meseleyi daha rasyonel bir biçimde tasvir etmek istemiştir. İbn Rüşd, Eflâtun'a göre muhâfızların ölümü nasıl algılamaları gerektiğine dair bilgi verdikten sonra aşırı derecede gülme ve yalan söylemenin zararlarını ele alır. Bunu yaparken yukarıda verdiğimiz örneklerle bir yenisini eklemektedir. Burada o, Eflâtun'un tanrılarını hâkim ve sâlih insanlara tebdil etmiştir. İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir:

“Eflâtun'a göre bir insanın aşırı derecede gülmemesi gerekir. Gülme onu birazcık teslim alacak olursa, bu durumdan kendini kurtarması gerekir. Zira bu, onu helâk eder. Bu nedenle mes'uliyet duygusu, hâkimlerin ve iyi (sâlih) insanların aşırı derecede gülmelerine müsaade etmez.”²⁹¹

Yine Eflâtun'a göre hâkimlerin doğruluğa daha çok özlem duyması gerekir. Zira yalan, Allah'ın konumu ve kutsiyeti ile bağdaşmaz.

290. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 87-88.

291. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 88.

Meliklerin ve bütün insanların konumu ile de bağdaşmaz. Yalan ile herhangi bir şekilde ilişkili olmaları da uygun değildir. Eğer herhangi bir insanın veya sanatkârın yalan söylediği görülürse, onun cezalandırılması gerekir. Bir kimsenin yöneticilere yalan söyleyerek verdiği zarar; bir hastanın, hastalığı hakkında doktora yalan söyleyerek verdiği zarar benzer. Bunun halka anlatılması gerekir.²⁹²

Burada olduğu gibi, İbn Rüşd'ün yazdığı *Telhîs*'in bir özelliği de şu olsa gerek; o, *Devlet*'i şerh ve izah ederken İslâm ahlâk ve inancıyla örtüşen, aykırılık teşkil etmeyen konularda daha rahat, daha akıcı, daha coşkulu bir üslub kullanmıştır. Zira o, bu konularda kendisini daha rahat bir biçimde ifade edebilmiştir. Okuyucu da Yunânî bir metinden ziyade lirik bir üslubla yazılmış, İslâm ahlâkına dair bir metinle karşı karşıya olduğu hissine kapılmaktadır. Yukarıda yalan söylemenin zararlarını anlatan ifadeler bunun en güzel örneğidir.

Ancak İbn Rüşd'e göre bazen devleti yönetenlerin, bazı hallerde bir gayeye matufen, doktorun hastasına ilaç verirken söylediği gibi halka masumane yalan söylemeleri hoş görülebilir. Zira yöneticiler, bazen halkın eğitimi için yalan söylemenin gerekli olduğuna inanırlar. İlâveten halkın mutluluğu elde edebilmesi için bazen kanun koyucu hayâlî hikâyelere başvurmak zorunda kalabilir.²⁹³

Masumâne bir niyetle yalan söylenebileceği konusunda İbn Rüşd'ün bu ifadeleri dikkat çekicidir. O, bu konuda Eflâtun ve İslâm'ı uzlaştırmaktadır. Eflâtun'a göre gerçekten ayrılma yetkisi sadece devleti yönetenlerde olmalıdır. Devleti yönetenler, devletin yararı söz konusu ise düşmanlarına veya kendi halklarına yalan söyleyebilirler. Bunların dışında kimse böyle bir yola başvuramaz. Halkın kenti yönetenlere yalan söylemesi; hastanın hekime, öğrencinin öğretmene yalan söylemesi ya da gemicinin kaptandan, gemi ve gemicilerin durumunu gizlemesi kadar büyük bir suçtur. Devleti yöneten bir kimse,

292. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 88. İbn Rüşd'ün değiştirerek alıntılıdığı bu metnin esası şu şekildedir: “Sonra bekçilerimiz, pek öyle gülmeye de düşkün olmalı. Aşırı gülme insanın içinde aşırı tepkiler yaratır. Öyleyse sözünü dinletecek kimseleri, hele tanrıları kahkahalarla güler göstermek doğru değildir.” Bkz. Eflâtun, *Devlet*, 388e.

293. *Averros' Commentary*, s. 128-129.

kentte birinin yalan söylediğini gördüğü zaman mesleği ne olursa olsun sanatçı, falcı, hekim veya doğramacı fark etmez onu cezalandırmalıdır. Yalan, devlet gemisini batıran bir fırtınadır.²⁹⁴

İbn Rüşd'e göre benzer şekilde mal elde etmeye teşvik eden, haz veren şeyleri isteme arzusu uyandıran hikâyelerin ve sözlerin kesinlikle muhâfızlara anlatılmaması gerekir. Bilakis insanlar, hazza önem vermemeyi ve hazla içli dışlı olmamayı öğütleyen hikâyeler dinlemeliler. Eflâtun'un dediği gibi iffet, nefse aittir. İffetli olmak, itidalli olmak, duyusal hazlardan uzak kalmakla mümkündür. Nefsin şehvânî duygulardan alıkonulmasının en büyük tezâhürü, bu insanların samimiyetle kendi yöneticilerine itâat etmeleridir. Hazların onlara egemen olması yerine, kendileri hazlara egemen olmalılar. Bu nedenle muhâfızlar, hazzın elde edilmesine teşvik eden hikâyeler dinlememeli, bu hikâyelerin verdiği zararlar konusunda uyarılmalılar. Kısa bir süreliğine de olsa, devleti yönetenler veya iyi insanlar bu türden hikâyeler dinleyecek olurlarsa bunun ciddi zararları olur.²⁹⁵

İbn Rüşd'e göre Arap şiirindeki kasideler, bu türden zararlı şeylerle doludur. Bu kasideler ile en zararlı fikirler, gençlere küçüklüklerinden itibaren telkin edilmiş olmaktadır.

İbn Rüşd'ün Arap şiirine getirdiği bu eleştirinin temelinde kadınlar dahil toplumun her kesiminde, şiirin gereğinden fazla ilgi görmesi ve içerik itibariyle ahlâkî erdemlerin dışında bazı temalar içeriyor olmasıdır. Genellikle Endülüslüler şiire yatkın bir toplumdur. Emirler ve halifeler şiir yazar, meclislerinde şairleri bulundurur, onları himaye ederlerdi. Özellikle mülûkî't-tavâif döneminde klasik şiir, siyasî çöküşün aksine hiciv, methiye, tefahür, züht, sabır, hüzn, tabiat, içki, kadın gibi temalar etrafında önemli bir zenginlik kazandı.²⁹⁶

Siyasî çöküşün hızlandığı süreçte ana teması kadın, içki ve hüzn olan şiirin zenginlik kazanması, itibar görmesi İbn Rüşd'ün getirdiği eleştirinin ne denli haklı olduğunu kanıtıdır.

294. Eflâtun, *Devlet*, 389c-d.

295. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 89.

296. Mehmet Özdemir, "Endülüüs", DİA, XI,220.

İbn Rüşd'ün burada Arap şiirine, özellikle de câhiliye şiirine getirdiği eleştirisi, dinî ve ahlâkî bakımdan İslâm anlayışına uygundur. Ancak İbn Rüşd'ün düşüncesinde bir siyasî unsur da vardır. Çünkü o, Eflâ-tun'un bu tür şiirin vatandaşların karakteri üzerindeki kötü etkisinin devlete karşı tehlike oluşturduğu görüşünü kabul eder.²⁹⁷ Eflâ-tun'un ve dolayısıyla onun yorumcusu İbn Rüşd'ün hedefinde ideal bir kent vardır. Dolayısıyla onlar, toplumda olup biten bütün hâdiseleri bu perspektiften, kendi siyaset felsefeleri açısından değerlendirmişlerdir. İbn Rüşd'ün Arap şiirine bakış açısını da bu perspektiften değerlendirmek gerekir. Zira Arap şiirinin bu anlamda gençler üzerinde yıkıcı etkileri söz konusudur. İbn Rüşd; zevk peşinde koşan, cinselliği, şarabı hayatının gayesi edinen kişilerin ideal devleti için tehlike oluşturduğuna inanmaktadır.

Ancak İsmail Hakkı İzmirli'ye göre İbn Rüşd, Arap şiirini eleştirirken gazel türü şiiri kastetmiş olmalıdır. Yoksa İbn Rüşd'ün Arap şiirini çirkin görmesi söz konusu değildir. Zira o, Habib ve Mütenebbi'nin şiirlerini ezberlemiş, yapılan toplantılarda bu şiirlerden örnekler vermiştir.²⁹⁸

Benzer nedenlerle muhâfızlara, mal ve konut edinmeyi teşvik eden hikâyelerin de anlatılmaması gerekir. Çünkü mal ve mesken, kantonunun tatbiki, adaletin tahakkuk etmesi önündeki en büyük iki en-

297. E. I. J. Rosenthal, s. 277.

298. İ. H. İzmirli, s. 338. Yine de İbn Rüşd'ün şiire bakış açısını öğrenebilmek için *Telhîs Kitâbu's-Şi'r* adlı eserinin dikkate alınması gerekir. O, bu eserde Aristoteles'i şerh etmekle beraber daha ziyade Arap şiirine dair konuları izah etmiş, Aristoteles'in bakış açısını Arap şiirine uygulamıştır. Habib ve Mütenebbi gibi Arap şairlerinden örnekler vermiştir. Yunan şiirinde bulunan fakat tam tersine Arap şiirinde bulunmayan hususları izah etmiştir. İbn Rüşd, şiir kitabına yazdığı şerhte 101 beyit ile 68 defa Arap şiirini şahid getirmiştir. Oysa Fârâbî, şiiri konu edinen risalesinde şiirden örnek vermemiştir. İbn Sînâ ise şiire dair kitabında bir defa şiirin tanıklığına müracaat etmiştir. O da *eş-Şifâ'nın* mantık bölümünün dokuzuncu faslında bunu yapmıştır. İbn Rüşd, şiirin bir mantık sanatı olduğunu izah etme çabasıydı. Ona göre şiir, kentlerin yönetiminde istihdam edilebilecek argümanlardan birisidir. Bkz. *Telhîs Kitâbu's-Şi'r*, thk. Tişarles Betrus - Ahmed Abdulmecid Heridi, byb., 1986, s. 17-18.

geldir. Bu nedenle çocukların ve gençlerin bu tür hikâyeleri dinlemekten korunmaları gerekmektedir.²⁹⁹

Muhâfızların dinlemesi uygun olmayan hikâyeleri bu şekilde özetleyen İbn Rüşd, yine Eflâtun'a göre hikâyelerin anlatımıyla birlikte taklit yapıp yapılamayacağı konusunu da ele almıştır.

Eflâtun'a göre hikâyeler ya olmuş olan veya şu an gerçekleşmekte olan, ya da olacak olan bir şeyi anlatırlar. Bu tür hikâye ve masallar üç kısma ayrılır: Ya doğrudan doğruya bir anlatımdır veya olayın meydana geliş öyküsü taklit olmaksızın hikâye edilir veya öykülenen olay taklit ile birlikte hikâye edilir.³⁰⁰

Taklitte iki şekilde olur:

Birincisi, sesi, şekil ve dış görünüşü ile taklit etmek ki buna temsil denir.

İkincisi, alışlagelen tarzda yani rivâyet yoluyla taklit etmektir. Kadim toplumlarda başlangıçta şiir söz konusu olunca genellikle ses ve şekil ile yapılan taklit akla gelirdi. Sonradan şiir sanatıyla daha uyumlu olacağı düşüncesiyle basit hikâyeler yoluyla taklit etmeye yöneldiler. Bunun da nedeni insanların geleneksel olarak hikâyenin özünü taklit etmeleridir.³⁰¹

İbn Rüşd'e göre Arap şairleri, taklit geleneğini eskiden beri "söz sanatı" dedikleri şeyle yaparlar.

İbn Rüşd, Eflâtun'a göre hikâye ve masalların ilgili olduğu zamanı ve taklit türlerini zikrettikten sonra muhâfızların taklit yapmaları

299. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 89.

300. Eflâtun, *Devlet*, 392d.

301. *Averros' Commentary*, s. 130-131. Aristoteles, *Poetika*'da taklit hakkında ayrıntılı bilgi verir. Aristoteles'e göre tragedya, komedyâ, bos şiiri, flüt ve kitara sanatlarının büyük bir kısmı genel olarak taklittir. Ancak adı geçen bu sanatlar, şu üç bakımdan birbirinden ayrılırlar: Taklit etmede kullanılan araç bakımından, taklit edilen nesnelere bakımından ve taklit tarzı bakımından. İster bir sanatçı yetisi, isterse alışkanlığa dayanan bir ustalıklı olsun, bazı sanatlar, renkler ve figürler aracılığıyla taklit eder. Bazı sanatlar ise ses aracılığıyla taklit eder; buna göre de bütün adı geçen sanatlarda genel olarak taklit, ya ritim, ya söz, ya da harmoni aracılığıyla gerçekleştirilir. Bkz. *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul-1999, 1447a.

nın uygun olup olmadığını, uygun olması halinde ne tür şeyleri taklit edebileceklerini tartışır.³⁰²

Eflâtun'a göre muhafızların taklit yapmalarına izin verilmemelidir. Çünkü erdemli kentte insan, sadece bir mesleği iyi bir biçimde icra etmekle yükümlüdür. Bu yaklaşım, insanın yapısına daha uygun ve yaptığı işi daha yetkin bir biçimde yapmasını sağlar. Bu taklit için de geçerlidir. Çünkü iyi bir taklit yapılmak isteniyorsa bir tek şeyin, iyi bir biçimde taklit edilmesi gerekir.³⁰³

Bu nedenle bazı şairler doğal olarak hiciv sanatıyla bazıları da medih (övgü) sanatıyla ünlenmişlerdir. İbn el-Tahas örneğinde olduğu gibi.³⁰⁴ O, sadece övgü yazar, hicivde bulunmaz.³⁰⁵

Burada İbn Rüşd, Yunan edebiyatına ait olan tragedya ve komediya yerine Arap edebiyatında çok yaygın olarak kullanılan “medih ve hiciv” sanatından söz etmektedir.

İbn Rüşd, burada olduğu gibi siyasete dair izah ettiği her konuyu yaşadığı siyasî, kültürel ve sosyal çevre için uygulamaya dair bir hareket noktası olarak kabul etmiştir. O, Eflâtun'un siyaset kuramına dair her konuyu kendi yaşadığı kültürel çevreyle ilintili bir biçimde anlatmıştır. Eflâtun'un, Yunan toplumu için öngördüğü birtakım kaide ve kuralları kendi yaşadığı toplum için de öngörmüştür. Ancak aşağıda görüleceği gibi, görünürde bazı konulardaki benzerliklere rağmen temelde iki kültür arasında çok derin farklılıklar söz konusudur. Örneğin Yunan toplumundaki şiir ve şairin işlevi ile Müslüman toplumdaki şiir ve şairin işlevi farklıdır.

302. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 90; Eflâtun, *Devlet*, 394c-e.

303. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 91; Eflâtun, *Devlet*, 494e-395a.

304. Rosenthal, bu şairin ismini İbn el-Tahas şeklinde okurken, Ralph Lerner ise İbn el-Taham şeklinde okumuştur. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'ini Arapça'dan İngilizce'ye tercüme eden H. M. el-Âbidî, Endülüs'e ait eski tabakat kitaplarında böyle bir isme rastlamadığını, muhtemelen bunun İbrani mütercim Samuel Ben Yehuda'nın tahrifinden kaynaklanmış olabileceğini söylemektedir. Ahmed Şehlân ise bunun gerçekte ünlü Arap şairi Ebû Tammâm olduğunu söyler. Bkz. *Averros' Commentary*, s. 132; *Averroses On Plato's Republic*, s. 26; İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 91 (üç nolu dipnot); *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 93.

305. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 91.

Ancak İbn Rüşd'ün bu farkı fazlaca dikkate almadığını, Eflâtun'un siyaset kuramından kendi toplumu için bir model çıkarma çabasında olduğunu görmekteyiz.

Nitekim İbn Rüşd, muhâfızların dinlememesi gereken şiir ve hikâyeleri, taklit etmemeleri gereken şeyleri zikrettikten sonra, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sözü câhiliye dönemi Arap şiirine getirmiş, Eflâtuncu bakış açısıyla Arap şiirini eleştirmiştir. Ona göre yukarıda zikredilen konularla benzer temaları içeren Arap edebiyatına ait şiir ve kasidelerinin atılması gerekir.³⁰⁶

Yine İbn Rüşd'e göre birçok nedenden dolayı devlette bulunan şairlerin kötü ve bayağı olan şeyleri taklit etmelerine de izin verilmemelidir. Arap kasideleri bu kabildendir.³⁰⁷ Devlette bu türden şeylere ihtiyaç söz konusu değildir. Ancak İbn Rüşd'e göre şairlere, şiirlerinde kadınların erdemlerini ve iffetlerini bir şekilde tasvir etme izni verilebilir.³⁰⁸

Muhâfızların taklit yapmalarına izin vermeyen Eflâtun, her şeye rağmen eğer bir şeyi taklit edeceklerse, çocukluklarından itibaren kendilerine uygun gelen şeyi taklit etmeleri gerekir, demektedir. Örneğin cesur, âdil ve takva sahibi olan kişileri veya benzeri niteliklere sahip insanları taklit etmelidir.

Kötü insanları taklit etmeleri veya herhangi bir şekilde onlarla beraber olmaları uygun değildir. Çünkü uzun süre kötü insanları taklit etmeye devam ederlerse bu, onların karakteri hâline gelir. Özellikle de çocukluktan itibaren onunla büyürlerse bu, onların bedenlerinde ve ruhlarında temel ve sabit bir karakter hâline gelir.³⁰⁹

Eflâtun'a göre muhâfızlar, doğum esnasında çığlık atan, nikâhta kocasına âşık olan, kocaları ile sürekli kavga eden, ağlayan, yas tutan veya figan eden kadınları taklit etmemeliler. Benzer şekilde hizmet-

306. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 92.

307. İbn Rüşd, Câhiliye dönemi Arap şiirine karşı olumsuz tavır takınmaktadır. Benzer yaklaşımı İbn Miskevîh'te ve Nâsireddîn et-Tûsî'de de görebiliriz. Bu iki ahlâk filozofu, câhiliye Arap şiirinin en önemli isimlerinden İmru'l-Kays ve Nâbiğa gibilerini, şiirlerinde kötülükleri ve fuhuşu teşvik ettikleri için lanetlemişlerdir. Bkz. *Averros' Commentary*, s. 260 (notes to treatise I).

308. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 92.

309. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 91; Eflâtun, *Devlet*, 395 b-e.

kârları, köleleri sarhoşları veya delileri de taklit etmemeliler. Çünkü muhâfızlar, kentleri yönetmeye adaydırlar.

Muhâfızların taklit etmemesi gereken şeyler bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca onların debbağları, ayakkabı ve çanak ustaları ile benzeri meslekleri de taklit etmemeleri gerekir. Çünkü onların bu meslekleri icra etmelerini yasaklamak, bizatihi onların bu meslekleri taklit etmelerini de yasaklamak demektir. Daha da garip olanı Eflâtun, muhâfız olacak kişilerin atın kişnemesini, merkebin anırmasını, ırmakların şırıltısını, denizlerin kükremesini, şimşeklerin çakışını taklit etmemeleri gerektiğini de söylemiştir. Zira ona göre bu tür taklitleri ancak deliler yapar.³¹⁰

Yine Eflâtun'a göre muhâfızlar, kendilerini mutlu sanıp tanrılarla boy ölçüşen kadınları da taklit etmemeliler.³¹¹ Ancak burada İbn Rüşd, Eflâtun'un metninde geçen tanrılarla görmezden gelmiştir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımını *Telhis*'in tamamında görebiliriz. O, Eflâtun'un tanrılarını ya görmezden gelmiş ya da onları meleklerle ve enbiyâya tebdil etmiştir.

Yine *Telhis*'in tamamında görüleceği gibi İbn Rüşd, toplumu meydana getiren sınıflar içerisinde Eflâtun'un önceliğini kendi önceliği kabul ederek muhâfız olmaya aday gençlerin eğitimiyle ilgili bütün süreci izah etmiştir. Taklit gibi, ayrıntı olarak görünebilecek bir konuyu bile izah etmiştir. Yaptığı izahlarda neyin taklit edilip edilmemesi gerektiğini tayin etmeye çalışmıştır. Zira muhâfızlar, ona göre ideal devleti yönetmeye aday kişilerdir.

İbn Rüşd'e göre kentte şairlerin, taklit yapmalarına izin verilmediği gibi ressamların, ahlâksız insanları tasvir etmelerine de izin verilmemelidir.³¹²

İbn Rüşd, bundan önce hangi gerekçe ile câhiliye dönemi Arap şirine itiraz etmiş ise aynı gerekçelerle ressamların yaptıkları resimlere de itiraz etmiştir. Çünkü o, Eflâtun'un kötü şeyleri tasvir eden resimlerin halkın karakteri üzerindeki kötü etkisinin devlete karşı tehlike oluşturduğu görüşünü kabul eder.

310. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 92.

311. Eflâtun, *Devlet*, 395e.

312. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 92-93.

Fakat iyi insanların tasvir edilmesi de bir gerekliliktir. Çünkü iyi hikâyeler dinleyerek büyüyen çocuklarda ve gençlerde iyi davranışlar meleke hâline gelir. Temiz ve güzel bir mekânda oturan, oturduğu güzel mekânın güzel kokusundan, güllerinden ve iyi yiyeceklerinden yararlanan adam misali varlıkları iyi bir biçimde görebilme imkânı elde eder.³¹³

Bu şekilde Eflâtun'un muhâfızların eğitimi için gerekli olan hikâyelerin ne tür niteliklere sahip olması gerektiğini ve resme dair düşüncelerini ele alıp izah eden İbn Rüşd, akabinde yine Eflâtun'a göre muhâfızların eğitiminde masallarla birlikte kullanılacak melodi türlerini konu edinmektedir.

Eflâtun'a göre masallara eşlik eden melodi, üç şeyden meydana gelmektedir. Bunlar; makam, ritm ve her makam ile uyumlu sözlere dir.³¹⁴ Melodi ile birlikte söylenecek sözün niteliğini daha önceden izah ettik. Burada ise söz konusu edeceğimiz şey, hangi melodi ve taklitlerin uygun olacağını araştırmaktır.

Eflâtun'a göre hüznün ve korku hissi uyandıran makamlar bütünüyle muhâfızların eğitimi için uygun olmadığı gibi makamsız bu türden sözleri konu edinmek de uygun değildir. Benzer şekilde içki ve düğün sofralarında söylenen sözlerin, muhâfızların yanında te'lif edilip söylenmesi de doğru değildir.

İbn Rüşd'e göre muhâfızların dinlemesi gereken iki makam türü vardır.

Birincisi: İnsan ruhunu cesarete ve savaşta sabırlı olmaya yönlendiren makamlardır.

İkincisi: Ruhu Eflâtun'un telkin ettiği, arzuladığı erdemlere doğru kolaylıkla, sükûnetle asude bir biçimde yönlendiren makamlardır. Ona göre icra edilecek bestenin türünü müzik sanatında uzman olan kişiler belirlemelidir. O, bu konuyu çağdaşı olan yetenekli bestekârlara havale etmiştir.³¹⁵

313. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 93; Eflâtun, *Devlet*, 401a-c.

314. Eflâtun, *Devlet*, 398 c-d.

315. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 93; *Devlet*, 399a-c.

Ancak İbn Rüşd, kendi yaşadığı dönemde makamlar konusunda yetenekli bestekârların bulunmayışından yakınmaktadır. Bu nedenle o, Eflâtun'un tersine def ve benzeri müzik aletlerinin kentte bulunması veya kullanılmasına karşıdır. Oysa Eflâtun köylerde ney, kentte ise ud ve gitar gibi birkaç müzik aletinin kullanılabileceğinden bahsetmektedir.³¹⁶

Eflâtun'un, muhâfızların müzik eğitimiyle ilgili ele aldığı diğer bir mesele de ritim konusudur. Ona göre kadınlar ile boş gezen bayağı insanlar arasında yaygın olan ritim değil de, ruha cesaret veren ve ona uygun olan ritmin tercih edilmesi gerekir.³¹⁷

İbn Rüşd ise, ritimlerin doğru ve yararlı olanlarının Antik Yunan'da iyi bilinmesine karşın, kendi zamanında kullanılan ritimlerin doğru türlerinin iyi bir biçimde araştırılması gerektiğinden bahsetmektedir.³¹⁸ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımıyla, ritim konusunda tercihini Endülüs'te bilinen ritimden yana yaptığı söylenebilir.

Eflâtun'a göre erdemli olma istidadına sahip seçkin insanlar, müzik eğitimiyle erdemleri elde edip öğrenebilirler; aldıkları müzik eğitimiyle nefse egemen olur, cesaret ve sevgi gibi iyi ve güzel olan şeylere yönelir, hazlardan uzaklaşır, erdemli yüksek bir dereceye çıkarlar.³¹⁹

Çünkü iffet ile haz arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Haz, nitelikli akla sahip insanı kötülüğe sevk eder. İnsanı deliler

316. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.94; Eflâtun, *Devlet*, 399 de. Muhtemelen İbn Rüşd, bu konuda Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Muhammed b. Tumert'in etkisinde kalmış olabilir. İbn Tumert, kendi zamanında bu türden müzik aletlerine karşı savaş açmış, ayrıca uğradığı her kentte bulunan bu aletleri tahrip etmiştir. İslâm düşünce tarihinde, akıl ile naklin veya hikmet ile dinin uzlaştırılması meselesini ilk ciddiye alan filozoflar arasında, İbn Tumert ile İbn Rüşd'ün adı zikredilmektedir. İbn Tumert, hem Muvahhidler Devleti'nin kurucusu, hem de ilk filozofudur ve İbn Rüşd'ü de büyük ölçüde etkilemiştir. İkisi de benzer felsefî eğilimlere sahiptirler. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 94; Yahya Huveydî, *Târih Felsefetu'l-İslâm fi'l-Kâreti'l-Afrikiyye*, Kahire 1966, I,245,248.

317. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 94.

318. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 94.

319. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 94-95.

gibi tasarrufta bulunmaya iter. İnsan hazza gömüldüğü oranda davranışlarıyla bu kente daha fazla zararlı hâle gelir. Şehveti elde etme gayesiyle yapılan evlilik ve bundan elde edilen zevk, buna iyi bir örnektir. Bu zevk insanı herhangi bir şeyden daha çok fuhşa yöneltir. Bu nedenle hazza, müziğe ilgi duyma arzusu ile karıştırmamalı. Bilakis yapılması gereken şey güzelliği nefsin kontrolüne vermektir. Çünkü kötülük ile diğer bütün çirkinlikler haz ile ilişkilidir.

Bu nedenle seven ile sevilenin, sevgilerinin şehvete dönüşmemesi gerekir. İnsan, sevdiğini saf/katışıksız bir biçimde sevmeli. Sevdiği de ona aynı şekilde mukabelede bulunmalıdır. İkisi arasındaki sevgi herhangi bir şekilde şehvet ile örtüşmemeli.

Bu nedenle bu kentte birbirini seven ve arzulayan kişiler arasındaki ilişkinin baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzemesi gerektiğini emreden bir kanunun vazedilmesi gerekir.³²⁰ Bu kanuna göre seven insan, kendini sevdirebilirse, sevdiğini güzelliği için oğluymuş gibi öpebilir, kucaklayabilir, onunla konuşabilir. Gönlnü kazanmaya çalıştığı gençle yakınlığını bundan ileriye götürmez. Diğer türlü ona, müzikten ve güzellikten anlamayan adam gözüyle bakılır.³²¹

Eflâtun'a göre, müzik sanatı ile varılmak istenen en yüce gaye budur. Çünkü müziğin insanı götüreceği yer güzellik sevgisidir.³²²

Beden eğitimi ise sadece bedenın sağlıklı olması için değil aynı zamanda ruhun amacına uygun erdemleri elde edebilmesi için de gereklidir. Örneğin beden eğitimi, bedenın sağlıklı olmasını temin eder, ruhta bulunan cesaret gücünü harekete geçirir ve onu geçmişte olduğundan daha kuvvetli hâle getirir.³²³

Bu nedenle Eflâtun, muhâfızların müzik olmaksızın sadece beden eğitimi almalarını veya beden eğitimi olmaksızın sadece müzik eğitimi almalarını kabul etmez.³²⁴ Çünkü yalnızca müzik eğitimi, özellikle de narin nağmeler eşliğinde verildiği zaman ruhu gevşekliğe sevk

320. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 95.

321. Eflâtun, *Devlet*, 403bc.

322. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.95; Eflâtun, *Devlet*, 403c.

323. *Averroes On Plato's Republic*, s. 29-30.

324. Eflâtun, *Devlet*, 410 a-e.

eder. Sadece beden eğitimi verildiğinde ise ruh, kabalaşır ve sertleşir. Hiçbir delili veya ikna edilmeyi kabul etmez. Bazen de bu konuda aşırılığa gidildiğinde câhil ve patavatsız olmalarına karşın cesur kabul ettiğimiz bazı insanlarda olduğu gibi ruh, akıl ile ilgili her şeye karşı ilgisiz kalır.³²⁵

Bu nedenle beden ve müzik eğitiminin birlikte verilmesi halinde ruhta bulunan cesarete ve akla hizmet edilmiş olur. Bunun sonucunda da muhâfızlar için istenen erdem; ruhlarında yerleşik hâle gelir, kendi yurttaşlarını sever, hariçteki düşmanlardan nefret eder onlara mukavemet ederler.

Eflâton'a göre, muhâfızların daimi bir biçimde beden eğitimi yapmaları zorunludur. Yapılan beden eğitiminin alışkanlık hâline gelmesi, basit ve savaşa hazırlık niteliğinde olması gerekir.

Muhâfızların eğitimi ile ilgili ele alınması gereken bir başka konu ise, beslenme alışkanlıklarıdır. İbn Rüşd'e göre muhâfızlara kolay temin edilebilen, isteklerine uygun, basit ancak bedenlerini güçlendiren yiyeceklerin verilmesi gerekir. Çünkü muhâfızlar, eğer her tür yemeği yemeye alıştırlarsa, askerî kışlalarda bir gün gelir de bu yemekleri bulamayabilirler. Bu ise onlarda elem verici hastalıklara neden olur. Bu nedenle beden eğitilmesinde yeme ve içme gibi durumlarda bu tür alışkanlıklardan uzak durulmalıdır. Bu alışkanlığın onların karakteri ile yakın ilişkisi vardır. Alışageldikleri yiyecekleri bulamadıkları zaman onlarda hastalıklar tezâhür eder. Oysa Eflâton'un da belirttiği gibi, muhâfızların sağlıklı olmaları gerekir. Muhâfız, keskin görüşlü ve herkesten iyi duyan köpek gibi olmalıdır. Muhâfızın fazla şarap içmesi de uygun değildir. Çünkü muhâfız sarhoş olacak olursa, zorunlu olarak muhâfızın da kendisini koruyacak bir muhâfıza ihtiyacı olur. Bu ise son derece kötüdür.³²⁶

Bu nedenle muhâfızların; aşırı bir biçimde yiyecek ve içeceklerden, tatlılardan yemeleri yasaklanmıştır. Besinler ile beden eğitimi konusundaki yaklaşımları, müzikteki gibi olmalıdır. Muhâfızlar eğer yiyecekleri şeylerde ve müzikte, yalın ve basit olanla yetinirlerse, beden

325. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 96.

326. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 96-97.

eğitiminin bedenden hastalıkları uzaklaştırdığı gibi, müzik de ruhlarını arındırır ve onlardan kötülükleri uzaklaştırır.³²⁷

b. Muhâfızların toplumsal statüsü

İbn Rüşd, Eflâtun'a göre muhâfızların eğitimleri ile ilgili konuları izah ettikten sonra, sosyal statüleri ile ilgili meseleleri ele alır. Ona göre yöneticilerin ve muhâfızların evlerinin kentte yüksekçe bir mekânda, görkemli ve görünür bir yerde olması gerekir; ta ki kente yapılacak olan saldırılara karşı mukavemet edip düşmandan intikam alabilsinler; bunun yanında isyan eden ve kanuna itaatsizlik edenleri cezalandırabilsinler.

İbn Rüşd'e göre Eflâtun, muhâfızların oturacakları evlerin konumunu belirledikten sonra onları oturdukları ev itibarıyla ayrıcalıklı kılacak, diğer insanlardan daha fazla servet sahibi olmalarına neden olacak derecede mülk edinip edinemeyeceklerini araştırır.³²⁸

Eflâtun'a göre, bir çoban için en kötü ve en utanç verici şey, muhâfızlık ve koruyuculuk amacıyla eğittiği köpeklerin korku, açlık vb. kötü alışkanlıklardan dolayı kurda dönüşmesi ve sürüye saldırmasıdır.

İbn Rüşd, bu örneği birebir muhâfızlara tatbik eder. Ona göre muhâfızlar için en utanç verici şey, kent halkına kendi kuvvet ve kudretlerine dayanarak kötülük yapmalarıdır. Bu nedenle İbn Rüşd şöyle demektedir:

“Muhâfızlara erdemli olmayı öğretmeliyiz; ta ki kendi halklarını en iyi bir biçimde sevebilsinler. Oysa bizler; yine bu kentlerdeki müstebidlerin, bir başka zorba (el-kâhirûn) yöneticinin ölümünden sonra halkı şiddetli bir biçimde cezalandırdıklarını görüyoruz.”³²⁹

İbn Rüşd burada, Eflâtun'un siyaset felsefesinde anlatılan bazı meseleleri İslâm coğrafyasına taşıyıp izah etmeye çalışmıştır. Örneğin; Eflâtun'un siyaset felsefesinde anlatılan, yöneten ile yönetilen arasında

327. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 97; Eflâtun, *Devlet*, 404 e.

328. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 104.

329. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 105; Eflâtun, *Devlet*, 416 a-b.

ki birtakım meseleleri veya yönetim tarzından kaynaklanan problemlerin benzerini kendi yaşadığı dönemin örneklerinden yola çıkarak izah etmiştir. O sadece felsefeyle ilgilenmekle kalmamıştır. Aynı zamanda o, aktif bir biçimde bir yargıç olarak yönetim erkinin içersinde yer almış ve konumunun beraberinde getirdiği imkânları kullanmıştır.

İbn Rüşd, burada kullandığı müstebid (el-kâhirûn) lafzıyla Fârâbî'nin etkisinde kalmış gibi görünmektedir. Fârâbî, bilgisiz (câhil) devletleri ve kısımlarını sayarken, zorba devletlerde yaşayan zorba topluluklardan söz etmiştir. Bunlar egemenlik elde etmek için üyelerinin işbirliği yaptığı devlet veya topluluktur. Onlar farklı egemenlik derecelerinin ardından koşar ve başkalarına egemen olmayı sağlayacak çeşitli şeyler isterler. Örneğin, kimisi insan kanı dökmek, kimisi mal elde etmek, kimisi de başkasını köle yapmak için egemen olmayı ister.³³⁰ İbn Rüşd, bu noktada Eflâtun'a ilâveten, Fârâbî'nin tanımlamalarını/kavramlarını kendi yaşadığı siyasî coğrafyaya uyarlamıştır.

Eflâtun'a göre muhâfızların kendi aslı görevlerini unutup zorbalık yapmalarından daha büyük tehlike olamaz. Bu nedenle o, muhâfızların halka böyle davranmalarını, onlardan daha güçlü olunca iyi niyetli koruyucular olacak yerde amansız bir zorba hâline gelmelerini ne pahasına olursa olsun önlemeliyiz, demektedir.³³¹

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre muhâfızlar, mal ve mülk anlamında değerli olan şeylerden uzak kalmalıdır. Oysa erdemli olması gereken muhâfızların, her zaman bu anlamda bütünüyle erdemli oldukları söylenemez. Bu nedenle onların menkul veya gayri menkul mallara sahip olmamaları gerekir. Ancak onlara gıda ve giyecek gibi zorunlu şeylere sahip olma izni verilmelidir.³³²

Benzer şekilde, muhâfızların altın ve gümüş edinmemesi gerekir. Onların nefslerinde, altın ve gümüşe karşılık, altın ile gümüşten daha değerli, Tanrı'nın kendilerine bağışladığı ilâhî bir şey vardır. Eflâtun bu konunun devamında muhâfızlara hitâben şöyle demektedir: "Eğer buna sahip olursanız, başka şeyler edinmeye ihtiyacınız olmaz. Çün-

330. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 58.

331. Eflâtun, *Devlet*, 416 a-b.

332. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 105.

kü altın ve gümüş sizin malınız değildir. Ayrıca Tanrı'nın size bağışladığı saf altını, fani insanların altınları ile kirletmenize müsaade edilmez. Çünkü insanlara ait altının birçok varlıklara ait olduğu kabul edilir. Sizde bulunan saf altına kıyasla onun bir değeri yoktur. Bu nedenle altını ve gümüşü evlerinizin altındaki mahzenlerde gizleyemezsiniz veya altını zinet eşyası olarak kullanamazsınız veya altın-gümüş kaplarla bir şeyi içemezsiniz.”³³³

Benzer şekilde muhâfızların ev, arazi ve para edinmeleri de zararlıdır. Çünkü muhâfızlardan birisi bunları elde ettiği zaman, kent halkının değil kendisinin daha fazla zengin olmasını ister. Bunun sonucunda muhâfızlar kent halkını, kent halkı da muhâfızları sevmemeye, birbirlerinden nefret etmeye başlarlar. Eğer savaş ilan edecek olurlarsa, bunu hâricî düşmana karşı mukavemet etmek için değil kendi servetlerini muhâfaza etmek için yaparlar. Bu nedenle diğer kentlerde olduğu gibi, kendileri ile halk arasında düşmanlık, nefret, entrika meydana gelir. Bu ise kendi halklarını öldürmelerine ve düşmanlık beslemelerine neden olur.³³⁴

Bu nedenle Eflâtun'a göre aynı sınıfın hem siyasal iktidarı hem de zenginlikleri elinde bulundurmaması gerekir.

Zenginliğin iktidarı bozduğu düşüncesi, Eflâtun'un eserinden hiç eksik olmaz. Ona göre, iyi niyetli müttefikler olan yöneticilerin acımasız despotlara dönüşmeleri riski her zaman vardır.

İbn Rüşd, burada Eflâtun'un siyaset kuramını kendi asrının siyaset geleneğine uyarlamaktadır. Aradaki zaman, mekân ve kültür farkı adeta ortadan kalkmakta, sanki aynı kültür ve coğrafyanın filozoflarıymış gibi aynı dili kullanmaktadır. Yalnız İbn Rüşd, bu konuda Eflâtun ile mukayese edildiği zaman onun siyaset kuramının daha rasyonel, gözlem ve tecrübeye dayalı bir kuram olduğu anlaşılır. Çünkü o, bir filozof ve kadı olarak Endülüs'te birtakım olaylara tanıklık etmiş, orada haksız yönetimden kaynaklanan problemleri bire bir yaşamıştır.

Bizleri bu sonuca götüren şey, yukarıda İbn Rüşd'ün Eflâtun'un cümlesine ilâve ettiği, bu ise kendi halklarını öldürmelerine ve düş-

333. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 105; Eflâtun, *Devlet*, 416 d-e, 417a.

334. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 106; Eflâtun, *Devlet*, 417 a-b.

manlık beslemelerine neden olur, ifadesidir. Burada İbn Rüşd, salt mantıksal bir çıkarımdan ziyade kendi yaşadığı siyasî tecrübeye dayanarak bir tesbitte bulunmaktadır. Bu ifadeyle o, kendi yaşadığı asrın doğasına işaret etmektedir.

Yukarıda işaret edildiği gibi, ruhuna servet edinme tutkusunu egeyen olan muhâfız, halkına düşman nazarıyla bakar. Dış düşmandan korktuğu gibi kendi halkından korkar. Bu nedenle muhâfızlar kendi mevkilerini muhâfaza etmek, bazen de servetlerini ve hayatlarını korumak için kent halkıyla savaşırlar. Hâricî düşmanın saldırması halinde, güçleri yettiği halde ona mukavemet etmezler. Çünkü edindikleri servet, muhâfızın görevini yapmasına engeldir. Muhâfızlar, düşmanın kent halkı için takdir ettiği cizyeyi de kabul ederler.³³⁵

Hâricî düşmana karşı kent halkını koruma amacıyla savaşırlar. Onlar ancak servetlerini koruma kaygısıyla savaşırlar. Servetlerini koruma ümidini kaybettikleri zaman da savaştan kaçarlardı. Bu durum, muhâfızların servet edinmelerinin doğal bir sonucudur.³³⁶

İbn Rüşd'e göre, eşit derecede kendi halklarından ve hâricî düşmandan korkar hâle gelirler. Eflâtun'a göre dışarıdaki düşmanlardan daha ziyade içerdeki düşmanlardan korkarlardı.

Eflâtun, *Yasalar*'da birtakım tarihî verilerden hareketle, bu ve benzeri nedenlerden ötürü Pers devlet düzeninde meydana gelen bozulmalardan söz etmektedir. Ona göre yöneticiler, halkın özgürlüğünü fazlasıyla kısıtlayarak ve gereğinden çok baskı uygulayarak devletteki uyum ve birliği yok etmişlerdir. Devletteki uyum ve birlik yok olunca, yöneticilerin kararları yönetilenlerle halkın değil, kendi yönetimleri yararına işledi; kendileri için küçücük de olsa bir şey daha ele geçirmeyi istedikçe, kentleri ateşe verip yerle bir ettiler, dost kavimleri ortadan kaldırdılar, düşmanca ve acımasızca nefret edip nefret uyandırdılar. Halkların onlar için savaşa katılması gerektiği zaman, aralarında hiçbir birlik olmadığı için canla başla tehlikeye girip savaşacak kişi bulamadılar. Elleri sayılamayacak kadar insan olduğu halde, hiçbiri savaşta işe yaramıyordu; sanki adama gereksinimleri

335. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 106.

336. *Averros' Commentary*, s. 146.

varmış gibi, parayla adam tutup paralı ve yabancı askerler eliyle kurulacaklarını düşündüler.³³⁷

Sonuç olarak İbn Rüşd, muhâfızlar için şöyle demektedir: “Muhâfızların mümkün olan en üst düzeyde iyi ve erdemli olmalarını istiyorsak bu durumda onların hiçbir şekilde servet edinmemesi gerekir. Eğer mal ve servet edinmek bir erdem olsaydı, muhâfızların mal ve servet edinmeleri gerekirdi. Oysa biz onlardan her konuda erdemli olmalarını istemiyoruz, tam tersine onlardan erdemli bir muhâfız olmalarını bekliyoruz.”³³⁸

İbn Rüşd'e göre Eflâtun, yukarıda ifade ettiğimiz görüşleriyle muhâfızlarla ilgili bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ona göre Eflâtun, muhâfızlara fazlaca zevk alabilecekleri şeyleri yasaklamıştır. Onları, herhangi bir şeye sahip olmayan fakir ve hizmetçi kılmış, yaşayabilecekleri kadarla yetinme sınırına getirmiştir.

İbn Rüşd bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra muhâfızları, insan resmi çizen fakat çizdiği resimde, resmi güzelleştiren en güzel renkleri kullanmaması gerektiğini bilen ressama benzetir. Bu ressam, en güzel renklerle en değerli organı boyamamalı. Örneğin gözler, vücudun en değerli organı olduğu için siyah yerine en güzel renk olan erguvanla boyanmamalı. Boyadığınız zaman göz diye bir şey kalmaz. Çünkü gözleri en güzel renklerle boyamak doğru değildir. Güzellik, gözün işlevi ile alakalıdır. Aynı şey muhâfızlar için de geçerlidir. Muhâfızlara, kendilerini aslî görevlerinden uzaklaştıracak sınırsız ayrıcalıklar tanınmamalı. Diğer türlü malın ve servetin doğası itibarıyla erdem olduğunu zannederler.³³⁹

c. Muhâfızların yaşam tarzı

İbn Rüşd'e göre Eflâtun, siyasete dair eserinde muhâfızların yaşam tarzını ele alır. Bu bağlamda o, muhâfızların cinsel yaşamları, be-

337. Eflâtun, *Yasalar*, 697c.

338. İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 107.

339. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 107; Eflâtun, *Devlet*, 419a,420d.

raber oldukları kadınlar ve kadınların statüsüne dair konuları izah eder.³⁴⁰

İbn Rüşd, bu konuda Eflâtun'u şerh ve izah etmeden önce şu tesbitte bulunmaktadır: “Muhâfızların sahip olduğu üstün netliklerin korunabilmesi, kendileri gibi nitelikli çocuklara sahip olabilmeleri, sıradan bir kadınla evlenmemeleri şartına bağlıdır. Onların tabiatı itibariyle kendilerine benzeyen ve kendileri gibi eğitim alan kadınlarla evlenmeleri gerekir. Bu sadece muhâfızlara özgü bir kural değildir; toplumu oluşturan bütün sınıflar için geçerlidir.”³⁴¹

Bu nedenle İbn Rüşd, kentte her sınıfa muadil, özellikle de muhâfızlar sınıfına muadil yaratılıştaki kadınların bulunup bulunmadığını ve kadınların doğası itibariyle erkeklerden farklı olup olmadığı soruları üzerinde durur. Ona göre, eğer her sınıfa muadil yaratılıştaki kadınlar söz konusu ise, bu kadınların bütün sınıflarda, her iş ve meslekte erkeklerle eşit oldukları anlamına gelir. Bu nedenle kadınlar arasında savaşçı, bilge, yönetici ve benzeri nitelikte kadınlar bulunur. Eğer aksine bir durum söz konusu ise, kadınların yapması gereken şey, çocuk sahibi olma ve çocuklarını terbiye etmedir. Çünkü erkekler, bu işleri yapma yeterliliğine sahip değillerdir.³⁴²

İbn Rüşd, Eflâtun'un bu meseleye dair düşüncelerini yorumlarken, daha ziyade kendi kültürel birikiminden hareketle konuyu izah etmeye çalışır.

Ona göre insanî gayeye özgü konuda kadınlar ve erkekler bir türden meydana gelmişlerdir. Tür itibariyle kadınlar ile erkekler eşittir; fakat derece itibariyle farklıdır. Bu ise erkeklerin birçok işte, kadınlardan daha yeterli olduğu anlamına gelmez. Örneğin kadınlar, müzik sanatını icra etme konusunda son derece yetkindirler. Bu nedenle şöyle denmiştir: Besteyi erkekler yazıp, kadınlar icra ederse şarkı tamamlanmış olur. Kadınlar ile erkekler aynı tabiata sahiptirler. Kentte, güç yetiremedikleri konular hariç erkekler ile aynı meslekleri icra edebilirler. Dikiş dikme ve dokumacılık gibi bazı mesleklerde kadınlar er-

340. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 123; *Devlet*, 449d,450c.

341. *Averros' Commentary*, s. 164.

342. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 124.

keklerden daha beceriklidirler.³⁴³

Kadınların hürriyetini ve doğal hukukunu savunan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla kadının toplumdaki yeri ve konumunu tayin ederken, daha gerçekçidir. Eflâton'a kıyasla düşünceleri daha makul ve mantıklıdır. Aynı zamanda İslâm'ın değerleriyle de örtüşmektedir. Halbuki bazılarına göre kadının sosyal statüsü ev ortamıyla sınırlıdır.

İbn Rüşd, bir taraftan Eflâton'u izah ederken diğer taraftan yaşadığı dönemde kadına biçilen toplumsal statüye eleştiri getirmektedir. Zira o günün şartları içerisinde kadının toplumdaki konumu İbn Rüşd'ün genel çerçevesini çizdiği yapıyla uyumlu değildi.

Sanki İbn Rüşd, İslâm dünyasındaki fiili durumu dikkate alarak kadınların toplumsal hayatta bir işle sınırlandırıldığını hayata, medeniyete ve devlete dair işlerden ve temel fonksiyonlarından soyutlandıklarını, atıl durumda olduklarını söylemektedir.

İbn Rüşd'e göre kadınlar hukuk önünde eşittirler; yaratılışları itibariyle onların, erkeklerden aşağı kalır tarafları yoktur.³⁴⁴

Yine İbn Rüşd'e göre bazı kadınlar yaratılıştan zekî ve kabiliyetlidir. Bu kadınlar arasında bilge olan, yönetici olabilmeye niteliğine sahip birilerinin bulunması pekâlâ mümkündür. Bazılarına göre bu nitelikte kadınlar nadiren bulunur. Yine bazı şeriatlar, kadınların imametini yani devlet başkanı olabileceklerini kabul etmezken; bazı şeriatlar ise, tam tersine bu nitelikte kadınlar bulunduğu sürece bunun imkânsız olmadığını kabul eder.³⁴⁵

Burada İbn Rüşd'ün söz konusu ettiği şeriat Yahudilik'tir. Yahudiğe göre kadınlar, imam ve kâhin olmazlar. Oysa Eflâton'a göre, kadınlar ile erkekler yaratılıştan eşittirler.

Ona göre kadınların, muhâfız olabilmeleri için erkeklerle aynı eğitime tabi tutulmaları gerekir; yaratılışları itibariyle onlar, erkekler gibi bu mesleği icra edebilirler. Kadınlar arasında bu nitelikte bireylerin bulunması da pekâlâ mümkündür.³⁴⁶

343. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 124.

344. Mustafa Ğalib, *Felâsife Mine's-Şark ile'l-Ğarb*, Beyrut-1968, s. 218.

345. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 125.

346. Eflâton, *Devlet*, 456a-d.

Eflâtun, kadınların da erkekler gibi aynı niteliklere sahip olduğunu izah ederken, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için köpekleri örnek vermektedir. Ona göre dişi köpekler, kendi türünden erkek köpekler gibi muhafızlık yapabilir ve sırtlanlarla savaşabilirler. Dişi ve erkek hayvanların genelde savaş silahları aynıdır. Dişinin yapması gereken şey, donanımını erkekler gibi kullanabilmesidir.³⁴⁷

Bu noktada İbn Rüşd, kadınların statüsüne dair Eflâtun'u şerh edip izah ettikten sonra, Endülüs'teki kadınların konumuna dair kendi gözlemlerini ve tecrübelerini anlatır; kadınların toplumdaki yeri, algılanış biçimleri, sosyal ve ekonomik yaşamları konusunda bilgi verir.

O, bu konuda şöyle demektedir: “Bizim devletlerde kadınların yetenekleri bilinmemektedir. Genelde kadınların işlevi, çocuk doğurmak ve kocalarına hizmet etmekle sınırlıdır. Diğer işlerine engel olsa bile onlar, çocuklarını doğurmak, emzirmek ve onunla ilgilenmek zorundadırlar. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla bizim kentlerdeki kadınların, bunun dışında bir işlevi söz konusu değildir. Bu yapıları ile onlar, bitkilere benzerler, erkeklerin sırtında yükürler ve devletin fakir oluşunun nedenlerinden biridirler. Bu kentlerde kadınlar sayısal olarak erkeklerden daha fazla olmalarına rağmen küçük bir azınlığın dışında kalanlar, zorunlu işlerin dışında bir şey yapmazlar. Az bir kısmı, sadece kendi ihtiyaçlarını gidermek için dikiş diker ve dokumacılık yapar. Bu yaklaşımın kendisi yeterince açık bir delildir.”³⁴⁸

İbn Rüşd, toplumun kadınlara yönelik bu olumsuz yaklaşımını eleştirmiştir. O, kadınları bu haliyle bitkilere benzetmiştir. Çünkü bitki, sadece çiçek açar. Onun dışında bir şey yapmaz. Burada İbn Rüşd'ün, kadınlar konusundaki hassasiyeti ve konuya verdiği önem dikkat çekicidir.

Eflâtun'a göre kadınlar, erkeklerle birlikte savaş ve benzeri etkinliklere katılmalılar. Ancak İbn Rüşd'e göre bir kadının, erkeklerle katılmak isteyip istememesi onun iradesine bırakılmalıdır.³⁴⁹ Eflâtun'a göre kadınların, savaşçı olabilmeleri için erkeklerle

347. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 125.

348. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 126.

349. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 126; Eflâtun, *Devlet*, 452a.

birlikte müzik ve beden eğitimi almaları gerekir. Bu nedenle kadınlar, erdem ile donanımlı oldukları sürece, erkeklerle birlikte beden eğitimi yapmalarında bir sakınca yoktur.³⁵⁰ Kadınlar, erkekler gibi devletteki yerlerini almalılar. Erkeklerin durdukları yerde durmalılar. Bu konumdaki erdemli muhafızların kentte, kendilerine ait evleri olmaması gerekir. Benzer şekilde onlar topluluk halinde yemek yerler, yalnız başlarına yemek de yemezler.³⁵¹

Eflâton'a göre kadınlar, yaratılışları itibariyle evliliğe ilgi duyarlar. Onlara istedikleri zaman, istedikleri erkekle evlenebilme izni verilmemelidir. Evliliklerin kanunla düzenlenmesi ve tesadüflere bırakılmaması, hamilelik dönemindeki bütün ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Kadınlar, sınırlı zamanda ve seçilmiş muhafızlar ile birlikte bulunmalılar. İyi evliliklerin sayısını artırmak ve kötü evliliklerin sayısını azaltmak için bu konuda kanun vazedilmesi gerekir.³⁵²

Eflâton'a göre neslin korunması, azaltılması veya çoğaltılması gibi amaçları dikkate alarak, muhafızlar arasındaki evliliğin şartlarını, evlilik yaşının hesaplanmasını kanun koyucu belirlemelidir. Bunun nedeni ise meydana gelen savaşlar, hastalıklar ve daha başka olaylardır. Bu gerekçeler neslin azaltılmasını veya çoğaltılmasını belirler.³⁵³

Bu kentte bulunan muhafızlar kendi aralarında evlenmeliler; ta ki kendileri gibi güzel nitelikleri olan çocuklara sahip olabilsinler.

Av köpeği veya yırtıcı kuş beslemek isteyen adam asil olanları, asil olanlarla eşleştirir; ta ki doğan da asil olsun. Aynı şey evlenme yaşına gelmiş erkekler için de söz konusudur. Devletin bu meselede, dikkatli bir biçimde uygun olanı yapması gerekir.³⁵⁴

350. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 126. Rosenthal ile Ralph Lerner bu cümleyi, "Kadınlar, erdem ile donanımlı oldukları sürece çıplak bir halde erkeklerle birlikte beden eğitimi yapmalarında sakınca yoktur" şeklinde tercüme etmişlerdir. Ahmed Şehlân'a göre bu tercüme yanlış bir okumanın sonucudur. Bkz. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 126; *Averros' Commentary*, s. 166; *Averroes On Plato's Republic*, s. 59-60.

351. *Averros' Commentary*, s. 167; Eflâton, *Devlet*, 457a, 458cd.

352. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 126-127.

353. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 127; Eflâton, *Devlet*, 460a.

354. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 127; Eflâton, *Devlet*, 459 e.

Bu kentte herhangi bir kişiye, hayatının herhangi bir yaşında, evlenip çocuk sahibi olma izni verilmemelidir.

Bilakis Eflâtun'un izah ettiği gibi uygun bir yaşta, yani kadınlar 20 ile 30 yaş arası, erkekler ise otuz ile elli beş yaşları arasında evlenebilmeliler.³⁵⁵

İbn Rüşd'ün izah ettiği kaynak metinde kadınların evlilik yaşı yukarıda zikrettiğimiz gibi yirmi ile otuz yaş arası iken, bugün elimizde bulunan *Devlet*'in nüshalarında bu yaş aralığı yirmi ile kırk olarak zikredilmektedir.

Bu konuda Eflâtun şöyle demektedir: “kadın yirmisinden kırkına kadar devlete çocuk vermeli; erkek ise yarıştan en azgın olduğu çağı geçtikten sonra, elli beş yaşına kadar çocuk sahibi olabilmeli.”³⁵⁶

Eflâtun'a göre muhâfız erkek ve kadınlar, çocuk sahibi olma gayesiyle evlenmelidirler. Kadınlar, bütün muhâfız erkekler için ortak olmalı. Bir muhâfız, Endülüs'te bilindiği şekliyle diğer kadınları bir tarafa bırakarak sadece bir kadınla yaşama ve o kadını kendine özgü kılmamalı. Benzer şekilde çocuklar da herkesin ortak mülkiyetidir. Kadınlar aralarında eşleşme olmaksızın erkeklerle birlikte aynı mekânı paylaşmalı.³⁵⁷

İbn Rüşd, burada muhâfız sınıfı arasında aile kurumunu yok sayan ve kadınların sadece bir erkeğe özgü olmayıp bütün muhâfızlarla birlikte komun hayatı yaşamalarını öngören Eflâtun'un düşüncelerini zikretmektedir. Bu yaşam biçiminin kendi devletlerinde bulunmadığını, kendi devletlerinde bir kadının sadece bir erkekle evlenebileceğini söylemektedir.

Bu metne bakarak İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un bu konudaki düşüncelerine katıldığını söylemek mümkün değildir. İbn Rüşd burada, bizlere yalnızca Eflâtun'un düşüncelerini aktarmaktadır. Aktardığı düşüncelere eleştiri getirmemesi, bu tür düşüncelere katıldığı anlamına gelmez. Bazen de İbn Rüşd, kendi inançlarına aykırı gelen noktalarda Eflâtun'un düşüncelerini tebdil etmiş, meseleyi kendi inanç kavram-

355. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 127.

356. Eflâtun, *Devlet*, 460e.

357. *Averros' Commentary*, s. 168; Eflâtun, *Devlet*, 458cd.

larıyla ifade etmiştir. Buna dair en iyi örnek, Eflâton'un tanrılarını, enbiyâ ve meleklerle tebdil etmesidir.³⁵⁸

İbn Rüşd'ün burada Endülüs için söz konusu ettiği uygulama, yani bir kadının bir erkekle evlenebileceği hususu, bütün İslâm ülkeleri için söz konusudur. Bu uygulama geleneksel yaşam biçiminin ötesinde, Kur'ân ve hadîsten kaynaklanın dinî bir zorunluluk, dinî bir emirdir.

Tekrar konuya dönecek olursak; Eflâton'a göre kentin yöneticileri, çocuk doğurmanın gerekli olduğuna karar verdiğinde gelin ve da-

-
358. İbn Rüşd'ün kadınlarla ilgili bazı düşünceleri, bazı araştırmacılar tarafından yanlış yorumlanmıştır. Bu konuda Friedrich Neiwöhner'i örnek olarak zikredebiliriz. O, bu konuda şöyle demektedir: “İbn Rüşd, Eflâton'un eşitlikle ilgili açıklamalarını kabul etmekle kalmaz, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler konusunda Eflâton'dan daha ileriye gider” (bkz. “*İbn Rüşd ve Kadın Özgürlüğü*”, s. 3). F. Neiwöhner'in bu söylediklerine katılmamız mümkün değildir. Bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi: İbn Rüşd, bazı konularda -bu konuda olduğu gibi- Eflâton'u şerh ederken sadece onun görüşlerini nakletmiş, naklettiği fikirlere dair yorum yapmamıştır. Dolayısıyla yaptığı bu nakillere bakarak onun, bu meseleyle ilgili konularda Eflâton'un düşüncelerini benimsediğini söylemek mümkün değildir. İkincisi: O günün Endülüs toplumunda kadınların konumuna dair İbn Rüşd'ün yaptığı eleştirilere bakarak bu konularda onun, Eflâton'dan daha ileri bir noktaya gittiğini söylemek de mümkün değildir. Zira o, bu eleştirileri fakîh kimliğiyle yapmış, o günün toplumunda kadınlara biçilen rolün bir anlamda İslâm inançlarına da aykırı olduğunu söylemiştir. Bu eleştiriyi yapması, Eflâton'un toplum için öngördüğü komün hayatını benimsediği anlamına gelmez. Üçüncüsü, bazen de İbn Rüşd, Yunan toplumu ile Endülüs toplumu arasında sosyal yaşam biçimi noktasında mukayeseler yapmıştır. Örneğin o, Eflâton'a göre erkek muhâfızlar için kadınların ortak olduğundan söz etmektedir. Oysa aynı satırların devamında Endülüs toplumunda böyle bir şeyin söz konusu olmadığından söz etmektedir. Özetle İbn Rüşd, kadınların söz konusu olduğu yerde Eflâton'un düşüncelerini aynen nakletmiştir. Fakat naklederken bütün konularda olduğu gibi bu konuda da kendi düşüncelerini beyan etmiştir. F. Neiwöhner, İbn Rüşd'ün yaptığı nakiller ile izahlarını birbiriyle iltibas etmiştir. Zira İbn Rüşd'ün kendi izahları, İslâm'ın özüne uygun, kabul edilebilir yaklaşımlardır. Diğer türlü İbn Rüşd'ün bu güne kadar bilinen kimliğini tamamen inkâr etmemiz gerekir ki, bu mümkün değildir. *Telhis*'in tamamını dikkatle okuyan her okuyucu, bunun böyle olduğunu kabul eder.

matlar arasında düğün-dernek kurulmasını emrederler. Düğün yemekleri verilir, ücretsiz hediyeler dağıtılır, kendilerine merhamet etmesi için Allah'a dua ederler. Benzer şekilde şairlere, bu günün anlamına uygun kasideler ve şiirler yazmaları emredilir. Bu münasebetle yapılan törenler, herkes için bayram mesabesindedir.³⁵⁹

Sonra bütün erkek ve kadınlar, kura için bir mekânda toplanırlar. Kurayı çeken kişinin yapması gereken şey, kurada kendisine çıkan kadını kabul etmesi ve bunu tesadüfe yorumlamasıdır. Bu şekilde erkekler, bütün kadınların ortak mülkiyetleri olduğuna inanırlar. Doğrusu yapılan çekilişte kadınlar ile erkeklerin temayülleri ile tabiatlarının da dikkate alınması gerekir. Yani kurayı çeken yargıcın yapması gereken şey, en güzel kadınları en güzel erkekler için, en kötü kadınları da en kötü erkekler için seçmektir. Bunu sadece yargıcın kendisi bilmeli, başkası bilmemelidir.³⁶⁰

H. M. el-‘Âbîdî, yukarıda geçen “yargıç en güzel kadınları en güzel erkekler için, en kötü kadınları da en kötü erkekler için seçmelidir” ifadesine bakarak İbn Rüşd'ün Eflâtun'a itiraz ettiğini söylemektedir. İtirazın nedeni ise, çekilen kuraya ilâveten kadınlar ile erkeklerin temayülleri ile tabiatlarının da dikkate alınması gerekir, şeklindeki beyanıdır. Ona göre İbn Rüşd'ün dayanak noktası ise, Kur'ân-ı Kerîm'in: “*Kötüler kötüler içindir, iyiler iyiler içindir*”³⁶¹ mealindeki âyetidir.³⁶²

Kanaatimizce H. M. el-‘Âbîdî'nin bu düşüncesi doğru değildir. Zira metnin tamamına bakıldığı zaman, bir değil, birden çok noktanın İslâm inancına, düşüncesine aykırı olduğu söylenebilir. Metindeki bir cümleden hareketle bu konuda, İbn Rüşd'ün Eflâtun'a rezerv koyduğunu söylemek güçtür. Evet, *Telhîs* içerisinde İbn Rüşd'ün yaptığı şerh ve izahlarda bu tür yönelimlerin olduğu söylenebilir ki, yer yer biz de bu tür yaklaşımları zikrettik. Ancak metindeki her ifade de bu tür bir yaklaşımın sergilenmesi doğru değildir. Zira İbn Rüşd, Eflâtun'a ait metinlerin bir kısmında sadece aracıdır. Nitekim İbn

359. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 128; *Devlet*, 460a.

360. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 128; *Devlet*, 460a.

361. en-Nûr Sûresi, 24/26.

362. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 128 (dört nolu dipnot).

Rüşd'ün muhafız erkek ve kadınların yaşam tarzına dair söylediği şeyler bu kabildendir.

Eflâtun'a göre hamile kadınlar, erkeklerden ayrı bir yerde, doğum yapana kadar yine kendileri gibi hamile olan kadınlarla birlikte kalmalıdır. Doğumdan sonra çocuklarına yetecek kadar sütü olmayan kadınlar, çocuklarının bakımını üstlenmezler. Bu durumdaki kadınların çocukları, mürebbiyelere ve sütü olan kadınlara verilir. Bu düzenlemenin nedeni ise zihinlere, doğan çocukların ortak mülkiyet oldukları fikrini yerleştirmektir. Onlardan her birisi, bu sınıfa ait çocuklardan her birinin kendi çocuğu olduğuna inanır. Benzer şekilde çocuklar da, aralarında ki sevginin güçlenmesi için bu babalardan her birinin, kendi babası olduğuna inanır.³⁶³

Bu nedenle bu kentte babalar, dedeler, erkek çocuklar, kız çocuklar, torunlar, erkek kardeşler, kız kardeşler dışında akrabalık söz konusu değildir. Bu kente ait çocukların belirli bir statüsü vardır. Bu kentte herkesin bir statüsü vardır. Örneğin oğlun belirli bir statüsü vardır. Benzer şekilde baba ve dedenin de belli bir statüsü vardır. Babalar, evlatlarını sevip onlara şefkat gösterdiği gibi evlatların da babalarına saygı gösterip onlara hürmet etmesi gerekir. Bu kentte babanın kızı ile evlenmesi haramdır. Fakat kız ve erkek kardeşler arasında evlilik mümkündür.³⁶⁴ Eflâtun kurada çıkması kaydıyla bu evliliğe izin vermiştir.³⁶⁵

İbn Rüşd burada, daha önceden zikrettiğimiz gibi İslâm inancına aykırı olmasına rağmen Eflâtun'un toplumsal yaşamdaki ilişkilere ve evliliğe dair düşüncelerini nakletmektedir. Bir fakîh olarak İbn Rüşd'ün bu düşüncelerin İslâm inancıyla tezat teşkil ettiğini bilmemesi mümkün değildir. Ancak filozofumuzun İslâm medeniyeti açısından uygulama imkânı olmayan bu fikirleri neden önemsediyini, şerh ve izah ettiğini anlamak mümkün değildir. İbn Rüşd bu yaklaşımıyla, *Telhîs*'in başında siyaset kuramı için belirlediği ilkelerle de çalışmaktadır. Zira o, Eflâtun'un bilimsel değeri olan görüş ve düşüncelerini

363. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 129; Eflâtun, *Devlet*, 460-461.

364. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 129.

365. Eflâtun, *Devlet*, 462d.

serh ve izah edeceğini, efsane kabilinden, gerçekliği olmayan masal ve hikâyeler ile tartışmalı fikirlere itibar etmeyeceğini söylemektedir. Oysa İbn Rüşd'ün Eflâtun'dan naklettiği bu fikirler, kanâatimizce ütopya olmanın ötesinde hiçbir din ve inançta karşılığı olmayan, bilsellikten uzak düşüncelerdir.

Ancak İbn Rüşd, konunun devamında aile hayatının sadeliğini koruma konusunda düzenleyici kuralları olan dinlere ve yasalara dikkat çekmektedir. Ona göre bu kurallara uyulmadığı takdirde kent, yıkıma ve kötülöklere maruz kalır. O, bu konuda şöyle demektedir:

“Eğer baba kızı ile nikâhlanırsa, kızın babasına olan saygısı, babanın da kızına olan sevgisi azalır. Çünkü babanın kızına duyduğu sevgi ile evlenme isteğinin bir arada bulunması mümkün değildir. Bu yaklaşım kentte kötülöklere yol açar, kentin yok olmasına neden olur. Getirilen sınırlama konusundaki farklılıklara rağmen buna benzer emirler, bütün yasa ve şeriatlar için söz konusudur.”³⁶⁶

Evlilikte dikkate alınması gereken şartlardan birisi de yaştır.³⁶⁷ Eflâtun'a göre, eğer bir kimse belirli yaşların altında ve üstünde çocuk yapacak olursa, dine ve devlete karşı suç işlemiş olmaktadır.³⁶⁸

Çocuk sahibi olma gayesiyle, kent sakinleri arasında düğün törenlerinin sürekli olarak yapılması gerekmektedir. Zira kentin sürekli olarak arzu edilen sınırlarda kalması, düğün merasimlerinde hamile kalan kadınların sayısına bağlıdır.

İbn Rüşd'e göre Galen, bu konuda gayesini anlayamadığı için tekrar edilecek olan düğün merasimlerinin sayısı ve uygunluğu hakkındaki Eflâtun'un düşüncelerini muğlak bulmuştur. Eğer bu düğün merasimleri tekrar edilmeksizin bekâr kadın ve erkekler birlikte bulunacak olursa, şüphesiz kadınlar arasında fesat yaygınlaşır ve kalplerindeki sevgi yok olur. Aralarında sevginin yaygınlaşması yerine onlardan her birisi, arzuladığı her şeyi almak ister. Bu durumda da herkes, her şeyi özel mülkiyetine almaya çalışır. Kent, kent olmaktan çıkar, kendine ait bir eve dönüşür. Kişiyi kendine ait bir eve sahip ol-

366. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 129.

367. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 130.

368. Eflâtun, *Devlet*, 461a.

ma izni verilmesi doğru değildir. Çünkü bu devlette özel mülkiyet olamaz. Bu nedenle toplum, insan bedeninin organlarına benzer.³⁶⁹

İbn Rüşd'e göre Eflâtun'un kadın ve çocukların toplumun ortak mülkiyeti olduklarına dair görüşü budur.³⁷⁰

Yukarıda zikredilen ifadelere bakarak İbn Rüşd'ün burada iki hususa işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Birincisi: İbn Rüşd burada Galen'i eleştirmiştir. Eğer İbn Rüşd, Galen'in *Devlet* için yazdığı *Cevami'*e ilâveten, Eflâtun'un *Devlet*'inin Arapça metnine sahip olmamış olsaydı; bu iki eseri birbiriyle mukayese edemez, onu eleştiremezdi. Oysa İbn Rüşd, bir taraftan Eflâtun'u şerh etmiş diğer taraftan bu eserleri birbirleriyle mukayese etmiştir. Galen'in, Eflâtun'u anlamadaki yetersizliğine vurgu yapan İbn Rüşd, *Telhîs*'i yazarken ona fazla güvenmemiştir.

İkincisi: İbn Rüşd yaptığı benzetmede, bedenın uzuvlarının yine bedenın bütünlüğü dışında kendilerine özgü bir varlıklarının olamayacağını söylemektedir. O, burada muhtemelen Peygamber Efendimizin hadislerinde ifade ettiği şu manaya işaret etmektedir: “Bütün mü'minleri birbirlerine karşı merhamette, sevgide, lütufta ve yardımlaşmada sanki bir vücut gibi görürsün! O vücudun bir organı hastalanınca vücudun diğer kısımları birbirlerini hasta organın elemine –yukusuzlukla harekete- ortak olmaya çağırırlar”.³⁷¹

Antony Flew'e göre, Eflâtun'un özel mülkiyet ile kadının statüsü konusundaki bu yaklaşımının temel nedeni, askerî elitin kendilerinden aşağıdaki sivilleri sömürebilecekleri ihtimalidir. O, bu ihtimale imkân vermemek için yukarıda izah ettiğimiz tedbirlere başvurmuştur.³⁷²

369. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 130.

370. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 131.

371. Buhârî, “Kitâbü'l-Edeb”, 78/27-41.

372. Askerî elitin halkı sömürebilme ihtimaline karşı Eflâtun'un öngördüğü tedbirler şunlardır: Devleti yönetmeleri için doğuştan yetenekli erkek ve kız çocukların eğitilmesi, kadınlar ile çocuklar konusunda komün hayatını önermesi ve devlet yönetecek egemen sınıfın filozoflar olması gerektiği konusudur. Bkz. Antony Flew, “Platon”, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* içinde, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul-2000, s. 14-15.

3. Filozoflar

Eflâtun, tasarladığı ideal devletin başına yönetici olarak filozofları düşünmüş ve felsefeyi politik yeteneğin kaynağı yapmıştır. Onun, yönetimin filozoflara verilmesi gerektiğini belirten siyasal düşüncesi kadar ünlü ve akılda kalmış başka bir düşünce yoktur.³⁷³

O, şöyle demektedir: “Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak; felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyin olması imkânsız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz ama olmayacak şeyler tasarlamıyoruz.”³⁷⁴

Eflâtun’un bu şekilde tasarladığı ve özlemine duyduğu ideal devletin varlığı doğal olarak filozofların varlığına bağlıdır. Bu nedenle devletin başına getirilecek filozofların eğitimi konusu son derece önem arz etmektedir.

Eflâtun, *Devlet*’inde siyaset ve eğitimi birlikte tasarlamıştır. Eğitim denildiği zaman genelde o, filozofların eğitimini anlardı. Ona göre filozofların yetişebilmesi için kentte her şeyin yerli yerince olması gerekir. Çünkü filozoflar, kentin bütün unsurları ile yakın ilişki içerisinde olmak durumundadır.³⁷⁵

İbn Rüşd, filozoflara uygun tarzda, hangi tür eğitimin, hangi şartlarda verilmesi gerektiği konularını Eflâtun’a göre izah ederken, meseleyi iki başlık altında ele almıştır. Birincisi, filozoflara ne tür ilimlerin hangi sıra düzenine göre öğretilmesi gerektiği konusu, ikincisi ise hangi yaşta ne tür bir eğitim almaları gerektiği konusudur.

373. Monique Canto Sperber, “Platon”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, yayına hazırlayanlar: Philippe Raynaud - Stephane Rials, İstanbul -2003, s. 677.

374. Eflâtun, *Devlet*, 499d.

375. Alexis Philonenko, “Eğitim” md., *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yayına hazırlayanlar: Philippe Raynaud - Stephane Rials, çev. Emel Ergun, İstanbul -2003, s. 281.

a. Filozoflara öğretilmesi gereken ilimler ve bu ilimlerin sıra düzeni

İbn Rüşd, bu konuyu izah etmeden önce hem eğitimli insanlar ile diğerleri arasındaki farkı, hem de eğitimde dikkate alınması gereken süreci izah edebilmek amacıyla Eflâtun'un bilinen mağara benzetmesiyle söze başlar.³⁷⁶

Eflâtun'a göre bütün herkes, çocukluğundan itibaren mağarada yaşayan ve onun dışına çıkamayan insanlara benzemektedir. Yüzlerini mağaranın kapısına doğru çeviremedikleri için sadece mağaradaki şeyleri görebilirler.

Mağaranın kapısı önünde yanan ateş, diğer varlıkların gölgelerini mağaranın içindeki duvarlara yansıtmaktadır. Bu nedenle onların gördükleri bütün her şey, mağaranın duvarına yansıyan gölgelerdir.

Bu şekilde insanlar, varlığın bilgisini, gölge mesabesinde tasavvur edip idrâk etmektedirler. Çünkü kapı aralığından, varlıkların gölgeleri mağaranın duvarına yansımaktadır. Bu şekilde onlar, varlıkların gerçekte gölgeden fazla bir şey olmadığını zannederler.³⁷⁷

İbn Rüşd burada, Eflâtun'un mağara benzetmesinden yola çıkarak, algılanabilen dünya hakkındaki bilgimiz ile idealara ilişkin elde ettiğimiz idrâk arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Ona göre eğitim ile aydınlanmamış sıradan insanların bilgisi, gerçek nesnelere sadece görüntülerinden ibarettir.³⁷⁸

Filozoflar ise, mağaradan ayrılabilen ve güneşin aydınlığına çıkıp varlıkları gerçek haliyle görebilenlerdir. İnsanlar mağaradan çıkıp ilk güneş ışığıyla karşılaştıklarında önce gözleri kamaşır ve herhangi bir şey göremezler. Tabiatı itibariyle felsefeye ilgi duyan insanların durumu da buna benzer. Daha işin başında, mahiyeti zor idrâk edilebilen soyut ilimlere yönelip öğrenmeleri doğru değildir. Bu konuda yapıl-

376. *Averros' Commentary*, s. 197; Eflâtun, *Devlet*, 514a.

377. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 163.

378. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 163. Ayrıca bkz. Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, İstanbul-2006, s. 79.

ması gereken şey, varlıklara tedricî olarak bakabilmeleri için onların aşama aşama yönlendirilmesidir; ta ki başlarını kaldırıp yıldızlara, aya ve sonrasında güneşe bakabilsinler. Bu nedenle felsefecilerin eğitiminde yapılması gereken şey basit bir tarzda, tedricî bir şekilde onların adım adım yönlendirilmesidir.³⁷⁹

Matematik bilimlerden olan aritmetik, geometri, astronomi ve müzikte de bu yöntemin uygulanması gerekir.³⁸⁰ Zira madde ile ilişkili olan bu ilimler, bu yöntemle daha kolay öğrenilir. Bu ilimler arasında aritmetik, madde ile en çok alakalı olan ilimdir. Bu sıralamada aritmetikten sonra geometri (hendese), astronomi ve müzik gelir.

Bu ilimlerin niteliklerine bakarak İbn Rüşd, felsefecilerin eğitiminde en fazla ihtiyaç duyulan ilmin matematik olduğunu söyler. Çünkü ona göre nihai anlamda belli bir metodolojiye göre varlıkların öğrenilmesi, bu ilimle mümkündür. Genelde matematik ilmiyle öğrenilen şeyler, insan aklına katkı sağlar. Bu nedenle akledilebilir varlıklar, bu yöntemle idrâk edilmediği sürece tam anlamıyla idrâk edilmiş olmaz.³⁸¹ Savaş adamı, ordusunu düzenlemek için ona başvurduğu gibi filozof da değişim ve dönüşüm halindeki dünyadan sıyrılıp öz varlığa ulaşabilmek için ona başvurur. Yoksa hiçbir zaman düşüncelerine bir düzen veremez.³⁸² Nitekim Kindî, matematik bilmeden değişmeyen gerçek varlıkları bilmeye imkân yoktur, demektir. Ona göre matematik ilmi düzeyine ulaşamayan bazı kavimler, bu ilmin alanına giren şeyler hakkında önceden birtakım görüşler ortaya koymuşlarsa, bunlar bir değer ifade etmez. Çünkü düşünceden yoksun olan birçok hayvan da, manasını bilmeden insanı taklit etmektedir.³⁸³

Ancak bu noktada işaret etmemiz gereken bir husus vardır. O da şudur: İbn Rüşd, bu ilimleri ele alırken, amacı Kindî veya Fârâbî'de olduğu gibi belli bir düşünce sistemine göre ilimlerin sınıflandırması-

379. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 164.

380. *Averros' Commentary*, s. 198.

381. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 165.

382. Eflâtun, *Devlet*, 525b.

383. Kindî, *Felsefî Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul-1994, s. 163.

nı yapıp analiz etmek değildir. Onun buradaki amacı ve hareket noktası, bu ilimlerin felsefecilerin eğitimine sağladığı katkı ile sınırlıdır.

Tekrar konumuza dönecek olursak Eflâtun'a göre varlıklar iki şekilde idrâk edilebilir:

Birincisi, eşyayı bütün gerçekliği ile var olduğu gibi idrâk etmektir.

İkincisi, duyulabilir varlıkları tasavvur yoluyla idrâk etmektir. Bu ise matematik ilimlerinin yöntemidir.³⁸⁴ Eflâtun'a göre akledilebilir varlıklar ile duyulabilir varlıklar arasında bir ilişki söz konusudur. Çünkü duyular yoluyla varlığın sûreti elde edilir. Bu sûretler ise soyut olup duyulabilir varlıklar ile örtüşmektedir; aynaya gölge olarak yansımaları gibi.³⁸⁵

Daha önceden söylediğimiz gibi, matematik ilimlerle sınırsız sayıda şeyleri bilebiliriz ve onların objelerine ait varlıkları kavrayabiliriz. Varlıkları kavranılan bu objeleri sadece metafizikçiler araştırabilir. Ancak Eflâtun'a göre matematik ilimler, insanın yetkinliği söz konusu olduğunda, diğer nazârî ilimler ile aynı mertebede değildir.³⁸⁶

Yine Eflâtun'a göre, matematik ilimlerin ilkeleri ve gayeleri bilinmediği gibi, bu ilimler arasındaki ilkeler ve amaçlar da bilinmemektedir.³⁸⁷

384. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 165.

385. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 165.

386. *Averros' Commentary*, s. 199-200. İbn Rüşd'ün burada Eflâtun'un diyalektiği yerine metafiziği kullanması dikkat çekicidir. Oysa Eflâtun'a göre diyalektik bilimlerin doruğu tacıdır. Geometri ve benzeri bilimler, sadece gerçek varlığın bir yönünü yakalarken, diyalektik varsayımları birer birer atarak ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız diyalektik, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünya çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimleri kullanarak onu yüceltir. Bkz. *Devlet*, 533b-d, 534e.

387. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 166. Eflâtun'a göre geometri ile aritmetik, duyulara dayanarak varsayımlardan hareketle bir bilgiye ulaşmaya çalışmaktadırlar. İlkeye değil sonuca varmaya çalışırlar. Oysa aklın diyalektik vasıtasıyla kavradığı şeyler, birer ilke değil sadece varsayımdır. Bütün varsayımların üstündeki bütünü ilkesine yükselir. Diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Şüphesiz bilim konularını inceleyenler, duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadır. Bkz. *Devlet*, 510a-e-511a-e.

Bu nedenle matematik ilimleri, başlangıçtan itibaren tabiat bilimleri ile metafizikte olduğu gibi insanın yetkinliğiyle ilgilenmez. Bu konuda matematik, metafizik ile tabiat bilimlerinden farklıdır. Çünkü tabiat ile metafiziğin ilkeleri itibariyle, ilk ilkeye ve nihai bir hedefe ulaşma amacı vardır. Bu ilimler arasındaki farklılıklar sadece bununla sınırlı değildir. Bilakis bu ilimlerin bölümleri arasında da farklılıklar vardır.

Açık olan şu ki matematik ilminin yararı ve gayesi; akli tabiat ile metafizik ilimlerinin eğitime hazırlamak değildir. Matematiğin amacı, salt uygulamadır da denemez. Bazı insanlar müzik ve geometri ile uygulamalı olarak ilgilenseler bile bu böyledir. Nitekim insanlar, genelde geometri ve müzik ile uygulamalı olarak ilgilenmişlerdir. Zira bu konularda, tabii varlıklar ile sınaî varlıklar müşterektir.³⁸⁸

Örneğin eşkenar olan bir üçgenin, köşelerinin eşit büyüklükteki iki dairenin merkezinden başlayarak uzanması ve daire üzerinde bulunan üçüncü köşenin iki dairenin kesiştiği noktadan geçmesi gerekir.³⁸⁹

Bu tanıma bakarak tahtada, bakırda veya genel olarak bir objede bizâtiht var olan herhangi bir üçgenin varlığından söz edilemez. Bilakis üçgen, bir madde de veya sanat eserindeki şekilden ibarettir.³⁹⁰

Benzer şekilde bu ilme konu olan tikel şeyler (geometrik şekiller gibi) sadece maddede bulunur. Bu ilimde yapılan araştırmalar da varlık temelinde yapılır.³⁹¹ Eğer bu ilimler, araştırmayı madde üzerinden yapmış olsalardı, bunu dört neden diye nitelediğimiz madde, form,

388. *Averros' Commentary*, s. 200.

389. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 160.

390. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 167. Eflâtun'a göre matematik ve geometri ile uğraşanlar üçgen, dörtgen gibi birçok şeyi varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine, ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulmazlar. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını isbat ederler. Bunlar üzerinde fikir yürütürken asıl düşündükleri bu şekiller değil, bunların benzediği başka şekillerdir. Asıl düşündükleri soyut dörtgen, soyut köşegendir. Kendi çizdikleri köşegen değildir. Bkz. Eflâtun, *Devlet*, 510c-e.

391. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 167.

fâil ve gâye neden üzerinden yapmaları gerekirdi. Oysa bu ilimler araştırmayı sadece form üzerinden yapmaktadır. Uygulamaya geçildiğinde bundan daha fazlasına ihtiyaç vardır.³⁹²

Tahtadan kenarları birbirine eşit olan bir üçgen yapmak isteyen herkes, Öklid'in kitabının başlangıcında kenarları birbirine eşit olan bir üçgen için yazdıklarını bilmenin yeterli olmadığını bilir. İlâveten marangozluk sanatının da bilinmesi gerekir.

Bütün bu anlatılanlara bakarak şunu diyebiliriz: İbn Rüşd'e göre ilk ve en önemli konu, muhâfızlara ve felsefe eğitimi alanlara yeteneklerini geliştirebilmeleri için matematik ilimlerinin öğretilmesidir.³⁹³ Diğer türlü düşüncelerine düzen veremezler.³⁹⁴ Ancak Eflâtun'a göre onlara, zorunlu şeylerin bilgisi yanında pratiğe özgü bilginin de öğretilmesi gerekir.

Muhâfızların savaşta orduyu tanzim edebilmeleri, uygun şekilleri tayin edebilmeleri ve hücum için hazırlanan ordugâhların büyüklüğünü takdir edebilmeleri için sayı ilmini de bilmeleri gerekir.³⁹⁵

Aynı yöntemle ayları ve mevsimleri de bilmeleri gerekir. Sadece denizciler ile sahrada yolculuk yapanlar, aylara ve mevsimlere dair bilgiye ihtiyaç duymazlar, develere rehberlik yapanların da buna ihtiyacı vardır. Benzer şekilde muhâfızların, devlet için icra etmeleri kaydıyla amelî müzik bilmeleri de gerekir.

Eflâtun'a göre muhâfızların öncelikli olarak eğitime aritmetik ile başlamaları gerekir. Ancak İbn Rüşd'e göre, Eflâtun'un zamanında mantık ilmi bilinmediği için o, aritmetiğe yönelmiştir. Fakat İbn Rüşd'e göre, mantık sanatı şu anda bilinmektedir ve uygun olan şey, eğitime mantık ilmi ile başlanmasıdır. Mantık ilminden sonra aritmetik, geometri, astronomi, müzik, optik, mekanik, fizik ve sonunda fînal olarak metafiziği öğretmeliyiz.³⁹⁶

392. İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 161. İbn Rüşd'e göre madde, form, fâil ve gâye neden için bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 106-108. Ayrıca bkz. H. M. el-Âbidî, s. 107-116.

393. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 167.

394. Eflâtun, *Devlet*, 526b.

395. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 167.

396. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 168.

Burada İbn Rüşd, Eflâton'dan farklı bir biçimde ilimleri sınıflandırmış ve önerdiği hususları detaylandırıp izah etmekle bir anlamda onu aşmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün ilimlere dair yaptığı bu sınıflandırmanın aslı Fârâbî'de vardır. Fârâbî ilimleri sınıflandırmaya mantık, ri-yâziyât, tabiat ve ilâhiyât ilimleri ile başlar. Ona göre talim ilimleri sayı ilmi, geometri, optik, astronomi, musikî ilmi, ağırlıklar ilmi ve tedbirler (hiyel) ilminden oluşmaktadır.³⁹⁷ Burada İbn Rüşd, açıkça görüleceği gibi Fârâbî'nin etkisindedir.

Fakat antik filozoflar, eğitime mantık ve matematik ilimlerinden hangisi ile zorunlu olarak başlanması gerektiği konusunda kendi aralarında ayrılığa düşmüşlerdir. Bazılarına göre mantık sanatı, aklın hataya düşmesini engellemek içindir. Fizik ve metafizik gibi diğer ilimler ise zorunlu olarak ihtiyaç duyulan ilimlerdir. Öğretim bilimlerine gelince bu ilimler, hem kolay ve hem de hiç denecek kadar maddeyle az ilişkili oldukları için mantığa ihtiyaç duymazlar. Bu yaklaşımı doğru kabul etsek bile öğretim bilimlerinden sonra mantığın öğrenilmesinde yarar vardır.³⁹⁸

İbn Rüşd'e göre, filozofların eğitimi için en iyi olan şey, eğitime zorunlu olarak mantıkla başlanmasıdır.³⁹⁹ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı kendinden önce gelen Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bütün Aristocu filozofların mantığa dair tutumlarıyla da örtüşmektedir. Zira bu filozoflar, mantığın gerekliliği konusunda ittifak halindedirler. Eflâton'un aksine matematik yerine mantığı, ilimlere giriş olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle İbn Rüşd, bu konuda mantığa ontolojik zaviyeden değil de epistemolojik açıdan bakmaktadır.

b. Çocukların yaşı ve eğitim dönemi

Eflâton'a göre çocukların eğitimine on altı, on yedi yaşlarında başlanması gerekir. Çünkü bu yaşlarda çocukların gereksiz şeylere olan il-

397. Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul-1989, s. 92-110.

398. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 168; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 162.

399. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 168.

gileri azalır. Onlara öğretilmesi gereken ilk şey ise eğitim bilimleridir ve bunun müzik eğitimi ile birlikte yapılması gerekir.⁴⁰⁰ Zira Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi felsefe öğrenimi, diğer bütün öğrenimlerin üstünde ve yüce bir konumdur. Bu bakımdan felsefe öğrenmeye başlamadan önce, alt düzeydeki daha başka ilimlerin öğrenilmesi gerekir.⁴⁰¹

Eflâtun'a göre, yirmi yaşından önce gençlerin felsefe öğrenmemeleri gerekir. Çünkü bu yaştan önce, onların düşünceleri henüz yerleşik hâle gelmemiş, muhâkeme gücü olgunlaşmamıştır.⁴⁰²

Yirmi yaşından önce müzik ve beden eğitimi almaları gereken gençler, yirmi yaşından sonra otuz yaşına gelinceye kadar sürekli bir biçimde felsefe öğrenmeleri ve felsefenin bütün kısımlarını tahsil etmeleri gerekir. Otuz beş yaşına ulaştıklarında, onlara ordu komutanlığı verilir. Ordu komutanlığını takriben on beş yıl kadar yaparlar. Elli yaşına ulaştıklarında ise, bu kenti idare edebilme ve başkanlık yapabilme yetkinliğine ulaşmış olurlar.⁴⁰³

Bu eğitim sürecinin sonunda yetkinliğe ulaşan ve elli yaşına gelenler için Eflâtun şöyle diyor: "Elli yaşında sağ kalan, her türlü iş ve bilimde her bakımdan başkalarını aşanları, varılacak son yere iteceksin. Ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın. İyiyi gördükten sonra, bu gördükleri iyiyi örnek alıp toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklar. Ama sıraları gelince politika belasına göğüs gerecekler. Birbirlerinin ardı sıra kumandayı ele alacaklar. Şan ve şeref için değil, yalnız halkın iyiliği için kaçınılmaz bir ödevi yerine getirmek amacıyla devleti yönetecek, kendilerine benzer yurttaşlar yetiştirecekler."⁴⁰⁴

Yaşlılık halinde yapmaları gereken en uygun şey ise, uzakta iyiler adasında ikamet etmektir.

İbn Rüşd'e göre iyiler adasıyla Eflâtun, varlığına inandığı iyinin kendisinin araştırılmasını kastetmektedir. Eğer insan kendisi için en

400. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 168.

401. Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul-2001, s. 250.

402. *Averros' Commentary*, s. 202; İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 169.

403. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 169.

404. Eflâtun, *Devlet*, 540a-c.

yüksek iyinin var olduğunu görebilirse, diğer erdemlerin kendisine bunu veremeyeceğini anlar. Bu nedenle İbn Rüşd diyor ki: “Eflâtun’a göre bu insanlar, hayatlarının sonunda iyinin ne olduğunu düşünebilmeli ve bunun için kendilerini izole etmelidir.”⁴⁰⁵

Eflâtun’a göre kent halkı; erdemli yöneticilere, erdemlerini hatırlatacak belirli günler tayin etmeli, onlara kurbanlar ve hediyeler takdim etmeli, herkes onlara saygı göstermelidir. Onlara yapılacak en büyük iyilik budur.

Aynı şeyler, tabiatı itibarıyla yönetici olma özelliğine sahip olan kadınlar için de geçerlidir.⁴⁰⁶

405. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 170.

406. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 170.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET ÇEŞİTLERİ

A. İDEAL DEVLET

Siyasî yönetim çeşitlerinin sınıflandırılması, bütün faaliyetlerin amacı olan saâdet anlayışına göre yapılmıştır. Bir insanın saâdet hakkındaki düşüncesi öğrenildiği takdirde, onun nasıl bir siyasî yönetimi arzu ettiğini tahmin etmek zor olmaz. Örneğin ideal devlet anlayışını amaç edinen kişi erdemli bir insandır. Eğer bir toplum veya bir millet, aynı gayenin gerçekleşmesi için uğraşırsa, o toplum veya millet erdemli hâle gelir.

Kadîm filozoflara göre, saâdetin elde edileceği yer ideal devlettir. İdeal devletin gayesi ferdin saâdeti ile toplumun saâdetini birlikte temin etmektir.¹

İbn Rüşd, ideal olmayan basit ve bozuk devletler hakkında isimlendirmelerde bulunmuş, bu isimlendirmeleri müstakil başlıklar halinde ele alıp izah etmiştir. Ancak o, diğer devlet türleriyle mukayese edildiği zaman ideal devletin nasıl olması gerektiğini doğrudan doğruya bir başlık altında ele alma yerine ona dair meseleleri, müstakil

1. M. Aydın, s. 12-13.

başlıklar halinde ele alıp izah etmeyi tercih etmiştir. Zira İbn Rüşd'ün siyasete dair eseri olan *Telhîs*'in tamamı, ideal devleti konu edinmektedir. Kitabın ana teması budur. İdeal devletin unsurları olan işçilerden, muhafızlardan, filozoflara kadar bütün meseleleri ayrıntılı bir biçimde izah etmiştir.

İbn Rüşd'e göre, iki tür ideal devlet yönetiminden söz edilebilir. Birincisi, monarşi diye isimlendirilir ve yönetimde bir tek kişi söz sahibidir. İkincisi, bir değil, birden çok kişi yönetimde söz sahibidir ve bu yönetim tarzına aristokrasi denir.²

Monarşide devlet erkini elinde bulunduran kişi, Fârâbî'de olduğu gibi, bir başkasının hâkimiyet alanına müdahale etmesine izin vermez, işlerinde başkalarının yardımına da gereksinim duymaz. O, bilim ve ma'rifeti gerçek anlamda elde etmiştir. Kendisine yol gösterecek bir kimseye ihtiyaç duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği şeylerde başkalarına iyi yönde rehberlik yapabilecek, insanları kabiliyetlerine göre istihdam edebilecek, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirebilecek güce sahiptir.³

Aristokrasi yönetiminde ise bu nitelikleri taşıyan bir grup yöneticinin herhangi bir zamanda, bir kentte, bir millette veya milletlerde bulunması halinde amaçları, iradeleri ve yaşayışlarında birlik olduğu için bu yöneticiler topluluğunun hepsi bir tek yönetici gibidir. Onlar, zaman bakımından ardı ardına yaşarlarsa, nefsleri bir tek nefis gibi olur; ikinci olan, birinci olanın yaşam biçimini izler, onun yolunda yürür.⁴

1. İdeal Devletin Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler

Toplumlar farklı özelliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle oluşur. Bundan dolayı toplumdaki her insanın hem beklenti ve hedef-

2. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 123,175,176; Eflâtun, *Devlet*, 445c-e.

3. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 44.

4. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 46.

leri başkadır, hem de karakter ve kişiliği birbirinden farklıdır. Böyle olduğu için de toplumun karışık işlerini düzene sokacak, onlara gelebilecek zararları önleyecek ve adaleti tesis edip haksızlığa meydan vermeyecek âdil bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. Âdil bir devlet başkanının yönetiminden mahrum olan bir ülke, okyanusun ortasında fırtınaya yakalanan kaptansız bir gemiye benzer.⁵

Bu nedenle, ideal devlete başkan olacak reisin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği konusu, siyaset felsefesinin en önemli konularından birisidir.

İbn Rüşd'e göre ideal devlet yönetiminin gerçekleşmesi, hükümdarın (el-melik) filozof olması, felsefe eğitimi almış olması şartına bağlıdır.⁶ Çünkü felsefe, siyasî iktidarın kaynağıdır, devlette ve insanlarda iyiliği ve kötülüğü tanıma imkânı verir.⁷

İbn Rüşd'ün burada kullandığı *el-melik* tabiri Eflâtun'a ait değildir. Rosenthal'a göre bu tabir, Fârâbî'ye aittir ve Fârâbî bu tabiri sıkça kullanmaktadır.⁸ Fârâbî'ye göre hükümranlık ve yetenek anlamına gelen el-melik, aynı zamanda kanunu (ed-düstûr) vazeden ve onu muhâfaza eden kişidir.⁹

Hükümdarın veya devlet başkanın birçok nitelikleri vardır. Fakat bu nitelikler içerisinde kuşkusuz en önemlisi, onun filozof olma niteliğidir.

Bu nedenle İbn Rüşd, öncelikli olarak felsefecilerin eğitimi, felsefeye temayülü olan insanların doğası ve idrâk etme keyfiyeti, onların

5. Şeyzerî, *Devlet Başkanın Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul-2003, s. 11.

6. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 135.

7. M. C. Sperber, s. 673.

8. *Averros' Commentary*, s. 176.

9. Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'âde*, s. 60-61. en-Namus, sözlük anlamı itibarıyla meselenin bânınına muttali olan sır anlamına gelmektedir. Ayrıca şeriat anlamına geldiği gibi düstur kelimesinin müteradifi olarak da kullanılmaktadır. Ancak bu iki tabirin farklı kullanıldığı yerler de vardır. Düstûr hükümdarın veya başkanın devleti yönetmek için vazettiği kanun anlamına gelirken, namus tabiri semâvî risâlet anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.137.

mükemmele ulaşma zamanı ve filozofların devleti nasıl yönetmeleri gerektiğine dair konuları ele almıştır.

İbn Rüşd'e göre filozof, Aristoteles'e ait *Kitâbu'l-Burhân*'da (*Analytica Posteriora*) zikredilen dört şarta uygun bir tarzda nazarî ilimleri öncelikli olarak yüce gaye edinen ve gerçeğin bilgisini talep eden kimsedir.¹⁰

Bu dört şarttan birisi, onun hakikati keşfetmeye ve öğretmeye gücünün yetmesidir. Hakikat iki şekilde öğretilir.

Birincisi, seçkin insanlara özgüdür. Kesin kanıt (burhân) dayalı argümanlarla yapılır.¹¹ İbn Rüşd'ün seçkin insanlarla kastettiği kişiler, filozoflardır. Sadece onlar, İbn Rüşd'e göre kesin kanıt dayalı argümanlarla düşünür, olayları tahlil edip yorumlayabilirler. Çünkü burhân hikmettir. Hikmet ise gerçek felsefedir. Burada İbn Rüşd, kelâmcılar ile diğerlerini itham edip iknâ ve sofestâî metodu takip ettiklerinden bahsetmektedir.¹²

İkincisi, halka özgü ve halkın eğitilmesini amaçlayan yöntemdir. Bu yöntem, ikna ve retorik diye isimlendirilir.

İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den farklı olarak zor kullanma yönteminden söz etmemektedir. Fârâbî'ye göre imamlar ve hükümdarlar, nazarî erdemleri ikna yoluyla halka öğretmeliler. Bu mümkün olmadığı takdirde zor kullanma yöntemine başvurulmalıdır. Bu isteyerek, kendiliğinden doğru olanın lehine ayağa kalkmayan milletler arasında inatçı ve isyankâr olanlara ve üzerilerine aldıkları nazarî bilgileri öğretmeyi reddedenlere karşı kullanılır.¹³

İbn Rüşd'e göre, filozofun riyasette başarılı olabilmesi için amelî ilimlerin yanında fikrî erdemlere de sahip bir bilge (hakîm) olması gerekir. Amelî ilimlerin kazanımları vasıtasıyla diğer millet ve devletler ile ilişkilerinde başarılı olur. İlâveten büyük ahlâkî erdemlere de sahip

10. Konusu itibariyle nazarî ilimler ile diğer ilimler arasındaki fark için bkz. Aristoteles, *Mâverâü't-Tabîa*, çev. İshâk b. Huneyn, tefsir: İbn Rüşd, Humus-2007, I,229.

11. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 137-138.

12. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 104-105.

13. Fârâbî, *Tabsîlu's-Sa'âde*, s. 42-43.

olması gerekir ki kenti yönetmeyi ve hangi tür adaleti seçeceğine dair bilgisi olsun.¹⁴

O halde eğer filozof, mükemmeli arzu edip elde etmek istiyorsa, düşünsel ve büyük ahlâkî erdemlerin yanında nazarî ve amelî ilimlere de sahip olması gerekir.¹⁵

İbn Rüşd'e göre melik terimi, öncelikli olarak devleti yöneten kimseye işaret etmektedir; saltanat ve iktidara delâlet eder.¹⁶ Kendisi ile kentlerin yönetildiği siyaset sanatı, ancak yukarıda zikredilen bütün şartların melikte (hükümdarda) bulunması halinde tam bir yetkinliğe ulaşabilir.¹⁷

İbn Rüşd'e göre, öncelikli olarak burada kendisiyle milletlerin ve devletlerin amelî olarak yönetildiği aklı erdeme sahip olan melike işaret ediliyor olsa da, benzer şekilde aynı şey kanun koyucu için de söz konusudur. Onun da benzer niteliklere sahip olması gerekir.

İbn Rüşd'e göre filozof, melik ve yasa koyucu gibi terimler müteradiftir/aynı anlama gelmektedir. Kaldı ki Arap dilinde imam terimi eylemlerinde/fiillerinde kendisine tabi olunan ve ona uyulan kişidir. Bu nedenle o, sanatı itibarıyla tam anlamıyla bir filozoftur ve mutlak anlamda imamdır.¹⁸

İbn Rüşd bu konuda görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî'nin etkisindedir. Zira Fârâbî de imam, filozof ve kanun koyucu terimlerinin aynı anlama geldiğini söylemekte ve bu terimleri tanımlayarak ne anlama geldiklerini izah etmektedir.¹⁹ Fakat Fârâbî, İbn Rüşd'den farklı

14. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 138. İbn Rüşd, insanları iki guruba ayırmıştır: Birisi havastır; diğeri ise, cumhurun ekseriyetini oluşturan gruptur. Havas, burhân ehli olan felsefecilerdir. Havas ehline mensub olan bir kişi, diğer gruptan bin kişiden daha üsttür, daha iyidir. Cumhura, birçok grup insan dâhil olmaktadır. Kelâmcıların birçoğu hatta İbn Rüşd'e göre, Gazâlî bile bu gruba dâhildir. Çünkü Gazâlî, saçma fikirleriyle filozofları şaşırtmaktadır. Kötü bilgisiz insanlar gibi davranmaktadır, halka büyük zarar vermektedir. Bkz. M. Ğalib, s. 218.

15. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 138.

16. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139; Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, s. 60-61.

17. *Averros' Commentary*, s. 177.

18. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139.

19. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, s. 60-61.

olarak siyaset felsefesinin en tepe noktasında başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirir; felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirir.²⁰

Fakat İbn Rüşd'e göre, başkanın nebî olup olmadığı hususu ciddi bir araştırma konusudur.²¹

Bu noktada İbn Rüşd, Fârâbî'nin halife ile Eflâtun'un filozof kralı arasında yaptığı sentezi kabul etmiştir. Ne var ki İbn Rüşd, yukarıda işaret edildiği gibi, ideal devlet başkanının aynı zamanda bir peygamber olmasının gerekip gerekmediği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Muhtemelen bunun nedeni, İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatıyla peygamberliğin sona erdiğine inanmasıdır.²²

Daha önceden ifade ettiğimiz gibi İbn Rüşd, melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde melikte bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir. Örneğin Fârâbî, bu konuda en başta melikin organları bakımında tam ve eksiksiz olması gerektiğinden söz ederken İbn Rüşd, bu niteliğe sıralamanın sonunda yer vermiştir.²³

İbn Rüşd'e göre, devlet başkanında (melikte) bulunması gereken özellikler şunlardır:

Birinci ve en önemli özellik şudur: Mutlak anlamda varlığın tabiatını idrâk edebilmeli ve onu ârızî olandan ayırt edebilmesi için nazârî ilimlerin eğitimini almaya yaratılışı itibariyle yatkın olmalıdır.

İkincisi: Şeyleri hafızasında koruyabilmeli ve anladığını, gördüğünü, duyduğunu, idrâk ettiğini unutmamalı. Dersi okumasına rağmen konuyu geç anlayan veya dersten sıkılan birinin bu anlamda herhangi bir şey öğrenmesi mümkün değildir.

20. M. Aydın, s. 11,15.

21. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139.

22. E. I. J. Rosenthal, s. 292-293.

23. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 77-78; *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50; *Tahsilu's-Sa'âde*, s. 63-64. Ayrıca Eflâtun'a göre devleti yönetmesi gereken kişide bulunması gereken özellikler için bkz. *Devlet*, 485,486,487a.

Üçüncüsü: Her türlü ilmi ve bu ilimlerin alt dallarını öğrenmeyi sevmeli. Çünkü insan, sevdiği herhangi bir şeyi şüphesiz bütün unsurları ile bilmeyi ve tanımayı ister. Örneğin içkiye bağımlı olan birisi, bütün içki türlerini elde etmeyi ister. Kadınlara karşı zafı olan bir kimsenin durumu da böyledir.

Dördüncüsü: Doğruluğu sevmeli ve yalandan nefret etmelidir. Çünkü doğruyu seven hakkı sever, hakkı seven ise yalan söylemez. Özellikle bu niteliklere sahip olan bir kimse asla yalan söylemez.

Beşinci: Duyusal hazları sevmeyen ve onlara sırtını dönen biri olmalı. Çünkü bir şeyi tutku derecesinde seven kişi, nefesine, hoşlandığı şeyler karşısında egemen olamaz. Fakat tutku derecesinde ilmi seven kişi nefsin hoşuna gidecek şeylere yönelmez.²⁴

Altıncı: Malı sevmemesi gerekir. Çünkü bütün arzuların temelinde bu sevgi vardır ve bu onlara yakışmaz.²⁵

Yedinci: Büyük bir düşünür olması gerekir. Çünkü var olan her şeyin bilgisini herhangi bir yarar gözetmeksizin bilmeyi arzu eden adam, doğal olarak büyük bir düşünürdür. Bu nedenle nefis-i nâtıka (muhâkeme eden ruh) bütünüyle bu dünya hayatına değer vermez.²⁶

Sekizinci: Cesur olması gerekir. Çünkü bu kentte büyüyen ve cesur olmayan birisi, kesin kanıta dayalı olmayan tezlere itiraz edip reddedemez.²⁷

Bu noktada İbn Rüşd, referanslarının dışına çıkarak cesaret ve felsefe arasında yakın bir ilişki olduğundan söz etmektedir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının arka planında kendi yaşadığı dönemdeki siyasî şartların etkili olduğu söylenebilir. Felsefenin illegal kabul edildiği bir toplumda muhtemelen doğru felsefeyi savunmak, filozof olmanın şartlarından biri olsa gerek ki burada İbn Rüşd'ün söylemek istediği şey tamda budur. Zira İbn Rüşd'e göre, Endülüs'te fukahânın büyük bir kısmı ve onların tesirinde kalan halk, aslında felsefî çalışmalara iyi gözle bakmıyorlardı. Başta bulunan bazı idareciler de zaman zaman

24. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 140.

25. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 141.

26. *Averros' Commentary*, s. 179.

27. *Averroes On Plato's Republic*, s. 73.

siyasî endişelerle benzeri tavırlar sergiliyor, hatta felsefeyle uğraşanları cezalandırma ve felsefî eserleri yaktırma yoluna gidebiliyorlardı.²⁸

Dokuzuncusu: Nefsin kuvvelerinin, akllı olan her şeyi sevmesi ve onunla meşgul olması sonra da kararlı bir biçimde özü itibariyle iyi ve güzel olan adalet gibi erdemlere doğru yönelmesi gerekir.

Ayrıca güzel bir biçimde konuşabilmeli ve kıvrak zekâyâ sahip olmalıdır. Olabildiğince kolay bir biçimde orta düzeydeki terimleri hatırlayabilmeli, muhâfızlara ait bedensel ve ruhsal yönden güçlü olma özelliğine sahip olması gerekir.²⁹

İbn Rüşd'e göre, devleti yönetmeye aday olan bir kimsenin, hayatının çok erken döneminden başlayarak bütün bu niteliklere sahip olması gerekir. Bazılarına göre, bu tür özelliklere sahip bir kimse nadiren bulunur. Bu ise, ideal devletin gerçekleşmesinin ne denli zor olduğunun sebeplerinden birisidir³⁰ Bu nedenle Fârâbî, ideal devletin yönetimini birden çok kişiden meydana gelen heyete havale eder. Bu heyetin her birisi en azından zikredilen özelliklerden birine sahip olur. İşte o zaman bu heyet, hükümdarın yerini alır. Onlar, en iyi reisler, faziletli kişiler diye anılırlar.³¹

Fârâbî'nin devlet başkanında bulunması gereken nitelikler konusunda *el-Medîne*'de zikrettiği özellikler ile *Fusûlu'l-Medenî*'de sıraladığı özellikler sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi, İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inde farklı makalelerde zikrettiği özellikler de sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar, İbn Rüşd'ün farklı zamanlarda Fârâbî'nin farklı eserlerinin etkisinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Şöyle ki:

İbn Rüşd, devlet başkanında bulunması gereken ve yukarıda sıraladığımız dokuz özelliği *Telhîs*'in ikinci makalesinde zikretmiştir. Üçüncü makalede ise o, eğer yönetimde şu beş özelliğin (hisâl)³² bü-

28. M. Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI,221.

29. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 141-142.

30. *Averros' Commentary*, s. 179-180.

31. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 78-79; *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50.

32. Hisâl (özellikler) sözcüğü Fârâbî'ye aittir. O, bu sözcüğü siyaset felsefesine dair eserlerinde kullanmıştır. Örneğin bkz. *el-Medîne*, s. 79.

tününe sahip bir adam bulunursa, o takdirde bu kişi, mutlak hükümdar olur; idaresi de gerçek anlamda bir hükümdarlık yönetimi olur, demektir. Bu özellikler şunlardır:

1- Hikmet

2- Mükemmel bir zekâ

3- İyi derecede ikna kabiliyeti

4- İyi bir hayâl gücü

5- Cihâd edebilme gücü ile beraber, cihâd için gerekli olan bedensel organlarının eksik olmaması.³³

İbn Rüşd'ün sıraladığı bu beş özelliğin aynısını Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'sinde görmekteyiz.³⁴ Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün kaynağının Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî* adlı eseri olduğu pekâlâ söylenebilir. Fârâbî, *el-Medîne*'de zikrettiği on iki özelliğin ilk reiste bulunmaması halinde ikinci reiste bulunması gereken altı özellikten söz eder ki bunlar hem İbn Rüşd'ün zikrettiği bu beş özellik ile hem de yine Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'de zikrettiği özelliklere benzemektedir.³⁵

İbn Rüşd'e göre, yukarıda zikredilen beş özelliğin tamamı, birden çok kişide bulunursa; birincisi hikmetiyle, ikincisi mükemmel zekâsıyla, üçüncüsü iyi derecedeki ikna kabiliyetiyle, dördüncüsü iyi derecedeki hayâl gücüyle, beşincisi cihâd edebilme gücüyle bu devletin yetkinliğine yardımcı olurlar. Her birisi, diğerine yasanın ikame edilmesi ve korunması konusunda destek olur. Bu durumdaki idareciler Fârâbî'de olduğu gibi seçkin yöneticiler denir ve onların yönetimine de “seçkinler yönetimi” adı verilir.³⁶

Bazen de kenti yöneten kişi saygın hükümdar seviyesine ulaşamamış bir kimse olabilir. Fakat o, ilk kanun koyucunun vazettiği yasalar

33. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.

34. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*'de (bkz. s. 50) ilk reiste bulunması gereken özellikleri şöyle sıralamaktadır: 1- Hikmet, 2- tam amelî hikmet, 3- başkalarını ikna etme kabiliyeti, 4- hayâlî bir etki meydana getirme mükemmelliği, 5- bizzat cihâda katılma gücü, 6- bedeninde cihâdla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması.

35. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 79.

36. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 177; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50.

konusunda uzmandır. İlk kanun koyucunun hüküm vazetmediği konularda ictihad edebilir. Bu ilim grubuna giren şeye fıkıh ilmi denir. Ayrıca bu devlet başkanı cihâd yapma gücüne de sahip ise ona, kanunların meliki (melik es-sunne/king of the laws) denir.³⁷

Bu demektir ki o, mevcut şeriata dayanarak ictihad yapabilir, kanun koyabilir. İbn Rüşd, *Fusûlu'l-Medenî*'de zikredilen kanunların melikinde önemli bir değişiklik yapar. Bu değişikliğe göre ilk şart, felsefeye sahip olmaksızın *Fusûlu'l-Medenî*'de zikredilen şartlarla, Fârâbî'nin *el-Medîne*'de ikinci devlet başkanı için gereken şartları bir araya getirir; fıkıhla ilgili bir açıklama ilâve eder ve Fârâbî'nin anlatımını tümüyle açıklığa kavuşturur. Fârâbî *el-Medîne*'de iki kişinin ortak yönetimini, yani monarşiyle aristokrazi arasında bir tür ara aşamayı düşünmüştü. Bu iki kişiden biri felsefecidir diğeri ise ikinci devlet başkanının bütün niteliklerini kendinde bulundurur. Görünen o ki, *Fusûlu'l-Medenî*'deki ne benzeyen ve içinde felsefî niteliğin bulunmadığı ve diğer niteliklerin de birkaç insana dağıtıldığı bu yönetim, bir bakıma felsefesiz aristokrasiye benzer. Kendine özgü bir biçimde İbn Rüşd, *el-Medîne*'deki ikili yönetim fikrini ve *Fusûlu'l-Medenî*'de bir grubun ortak yönetimi fikrini birleştirerek bunu, hukuk uzmanı ile cihâd yapabilen kimsenin ikili yönetimine çevirir. Ancak bu iki nitelik tek bir kimsede değil de cihâd yapma kapasitesine sahip olan bir kişide ve de bir fıkıh uzmanında bulunabilir. Fakat mecburen her ikisi de yönetime katılacaktır.

İbn Rüşd'ün bu düşünceleri önemlidir. Zira o, kendi dönemindeki birçok Müslüman melikin içinde bulunduğu benzeri bir duruma işaret etmekte, bir-iki kişili bu tür yönetimlerin İslâmî niteliğini ortaya koymaktadır.³⁸

Yaptığımız izahlara bakarak, devlet başkanının sahip olması gereken nitelikler konusunda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin büyük ölçüde birbiriyle benzeştiklerini ve Fârâbî'nin bu konuda İbn Rüşd'ü etkilediğini söyleyebiliriz.

Fârâbî, devleti yönetecek kişilerin hangi önceliğe göre, ne tür niteliklere sahip olmaları gerektiği konusunda olabilecek dört ihtimalden

37. *Averros' Commentary*, s. 208.

38. E. I. J. *Rosenthal*, s. 294-295.

bahsetmektedir. Fârâbî'nin söz konusu ettiği bu ihtimalleri büyük ölçüde İbn Rüşd'ün tekrar ettiğini görüyoruz. Örneğin üçüncü ihtimal söz konusu olduğunda, devleti yönetecek kişi için yapılan isimlendirme aynıdır; ikisi de kanunların meliki adını vermektedirler. Ancak İbn Rüşd, icthad edebilen, fıkıh ilmine sahip, cihâd edebilme gücü olan kişiyi konu edinirken; Fârâbî, ilâveten birtakım özelliklerden bahsetmektedir.³⁹

Ancak İbn Rüşd'e göre, eğer bir tek kişi bu iki özelliğe sahip değilse, yani cihâd edebilme gücü ile icthad edebilme yeteneği yoksa; bu durumda, birçok İslâm ülkelerinde olduğu gibi başkanlık iki hâkime tevdi edilebilir.⁴⁰ Fârâbî ise iki hâkim yerine bu şartların bir topluluğu oluşturan fertlerde ayrı ayrı bulunması halinde, riyaseti bu topluluğa tevdi eder. Bu topluluk hep beraber kanuna göre sultanın yerini alır. Bu topluluğa kanuna göre reisler adı verilir.⁴¹

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ini izah ederken, ondan farklı olarak kendi siyaset kuramına dair özgün ve farklı düşünceler ortaya koymuştur. Nitekim onun kullandığı kavram ve ıstılahlar, Yunan siyaset felsefesinin pek de âşinâ olmadığı kavramlardır. Örneğin reis olacak kişinin icthad edebilme yeteneğine sahip olması, fıkıh ilminin konularına vâkıf olma gerekliliği gibi hususlar, Yunan siyaset felsefesinde olmayan tanımlamalardır. Fârâbî'nin fıkıh ilmi için yaptığı tanıma baktığımız zaman bunun böyle olduğunu görebiliriz.⁴²

39. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 177-178. Fârâbî'ye göre bu durumda devlet başkanının sahip olması gereken nitelikler şunlardır: 1- İlk imamların kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları eski kanun ve âdetleri bilmek. 2- Daha öncekilerin bu âdetlerdeki amaçları göz önünde bulundurulduğunda onların, uygulamaları gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırt edebilmek. 3- Sözlü ve yazılı olan eski âdetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski âdetlerin örneğini taklit ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. 4- Şehrin imarını korumak için zaman zaman meydana gelen ve eski âdetlerde bulunduğu gibi olmayan olaylarda mükemmel bir fikir ve ameli hikmet sahibi olmak. 5- Retorik, başkalarını ikna ve hayâl gücüne dayanan bir etki meydana getirme mükemmelliğine sahip olmak. 6- Cihâda katılmasını engelleyen bedensel özrünün bulunmaması. Bkz. *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50.

40. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 178.

41. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50-51.

42. Fıkıh ilminin tanımı için bkz. Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm*, s. 132.

2. İdeal Devletin İmkânı/Olabilirliği

İdeal devletin imkânı hep tartışılmıştır. Bazılarına göre, ideal devletin varlığı mümkün değildir. Çünkü onlara göre, bu devletin tahakkuk etmesi belirtilen niteliklere sahip insanların bulunması şartına bağlıdır. Bu nitelikte insanlar bulunamayacağına göre, ideal devletin varlığı mümkün değildir. Dolayısıyla ideal devlete yönelik olarak söylenen şeylerin gerçekleşmesi de mümkün değildir.⁴³

İbn Rüşd'e göre, bu mesele iki başlık altında ele alınabilir: Birincisi, ideal devletin imkânı meselesidir. İkincisi, ideal devletin ikame edilebilmesi için gereken niteliklere sahip filozofların varlığı meselesidir.

İbn Rüşd'e göre, ideal devletin gerçekleşmesi mümkündür. Birincisi Hz. Peygamber (sav) ve Hulefâ-i Râşidin dönemi ile diğeri Murâbitlar'ın ilk yöneticisi Yûsuf b. Taşfin dönemi olmak üzere, erdemli devlet en az iki defa tarih sahnesinde yaşanmıştır. İbn Rüşd'e göre, bu anlamda tarih tekerrür edebilir. Eflâtun'un ideal devlet projesi ise, farklı olarak henüz tarih sahnesine çıkmamış ve gelecekte kurulması düşünülen bir devlet olarak görülmektedir. İbn Rüşd, temelde ideal devletin inşasına dair konularda Eflâtun ile hemfikirdir. Fakat farklı olarak İbn Rüşd, bu devletin inşa edilebilmesi için Eflâtun'un belirlediği yöntemin dışında başka yöntemlerin olabileceği inancına sahiptir. O, Eflâtun'dan farklı olarak kendi döneminin şartlarında erdemli devletin kurulmasını sağlayacak yeni bir proje önermiştir. Buna göre, erdemli olmayan bir devletin başına peş peşe gelen erdemli hükümdarlar; iyi bir inanç, iyi bir uygulama ve vazedilmiş iyi yasalarla devlet yönetimini erdem, adalet, yardımlaşma ve şeref gibi esaslar üzerine temellendirerek ülkeyi, aşamalı olarak ideal devlete dönüştürebilirler. Böyle bir dönüşümün ne kadar süreceği ise, sözü edilen yöneticilerin ve halkın erdemleri ne ölçüde benimsemiş oldukları ve yaşamlarına ne ölçüde yerleştirebileceklerine bağlıdır.⁴⁴

Ona göre, erdemli hükümdarlar nüfuzlarıyla iki şekilde etkili olurlar: Birincisi, aktivite ve eylemleriyle; ikincisi, inançlarıyla etkili

43. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142.

44. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142-143,170-171,203,198; F. Toktaş, s. 164.

olurlar. Bu etkinin kolaylığı veya zorluğu, belirli bir zaman süresince yürürlükte olan yasalar ile bu yasaların ideal devlete olan uzaklığına veya yakınlığına bağlıdır. Genelde bu durumlarda iyi bir uygulama (amel-i sâlih), iyi bir inançtan (itikâdât-ı hasene) daha çok etkilidir.⁴⁵

İbn Rüşd'e göre, devletler sadece nazarî ilimlerle erdemli hâle gelemeyizler.⁴⁶ İnsanî kemâl, ancak ilim ve amelin birlikte bulunmasına bağlıdır. Çünkü bilgi; amelin başlangıcı, amel de bilginin gayesidir. Nazarî ilimler ancak iyi ve yararlı eylemler için istenir. Diğer türlü bu durum, insanın doğasına aykırı olurdu. Çünkü insanda, bilme kuvvetinin yanında amelî kuvvet de vardır. Eğer insandan istenen yalnızca bilgi elde etmek olsaydı, yapma kuvveti ya fazlalık yahut ârızî bir kuvvet olurdu. Yani hikmetin nazarî ve amelî yahut bilme ve yapma yönlerinin birlikte düşünülmesi gerekir.⁴⁷ Ahlâkî erdem de böyle bir şeydir; edinilmiş bir iyilik yapma yeteneğidir, iyiliğin kendisidir. İyilik ise, temâşâ edilecek bir şey değil, yapılacak bir şeydir, iyi davranma çabasıdır.⁴⁸

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi bu anlamda diğer siyaset felsefelerinden farklıdır. Onun siyaset felsefesi, hem nazarî bilgiyi hem de amelî olanı içermektedir. Farklı olarak pratiği, teoriğin önüne çıkarmıştır.

İbn Rüşd'ün, bu zaviyeden bakıldığı zaman uygulamaları itibariyle devletleri iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz.

Birincisi, yalnızca uygulamalarıyla erdemli olan devletlerdir ki buna imâmiyye denir. Fârâbî'ye göre, bu yönetim tarzı kadîm İranlılarda vardı.⁴⁹ İkincisi, hem beyanları hem de uygulamaları itibariyle nazarî ilmin gerektirdiği şekilde erdemli olan devletlerdir.⁵⁰

45. *Averros' Commentary*, s. 205.

46. İbn Rüşd, *ez-Zârûrî fi's-Siyâse*, s. 164-165.

47. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul- 1991, s. 179,180.

48. Andre Comte Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul 2004, s. XVI.

49. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 172.

50. *Telhîs*'i İngilizce'den Arapça'ya tercüme eden H. M. el-'Âbîdî, Rosenthal'in metninde geçen 'priestly' kelimesini Arapça'ya Ahmed Şehlân gibi, 'imamiyye' şeklinde tercüme etmiştir. Aynı kelime Ralph Lerner'in metninde

Buradan hareketle İbn Rüşd, hem Fârâbî'nin *el-Medîne*'deki bir kısım düşüncelerini, hem de felsefî ilimlere ilgi duyan Halife Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr'un uygulamalarını eleştirmiştir. Zira Fârâbî'nin siyaset öğretisi, salt nazarî olmanın ötesine geçebilmiş değildir. Halife Ebû Yûsuf ise, felsefeye olan ilgisine rağmen uygulamaları baskıcı ve totaliterdi.⁵¹

İbn Rüşd'e göre, yukarıdaki şartlara ilâveten ideal devleti gerçekleştirmenin bir yolu da eğitimden geçer. Ona göre, devleti yönetenlerin öncelikli olarak on yaş civarındaki çocuklarla ilgilenmeleri gerekir. Eğer bu yaştaki çocuklar gerektiği gibi eğitilebilirlerse; ideal devlet, kısa zamanda en kolay bir tarzda en iyi bir biçimde inşa edilmiş olur.⁵²

İkinci meseleye, yani ideal devletin ikame edilebilmesi için gereken niteliklere sahip filozofların varlığı meselesine gelince; bu konuda İbn Rüşd, son derece iyimserdir ve kendi yaşadığı dönemde birçok kişinin bu niteliğe sahip olduğundan bahsetmektedir.⁵³ İbn Rüşd, burada isim zikretmemiştir. Ancak kelâmın siyak ve sibakından, onun kendisine, İbn Tufeyl ve İbn Bâcce gibi zevâta işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onların değeri yeterince takdir edilmediği için -İbn Bâcce'nin ifade ettiği gibi- onların kentteki konumu bir bitkinin konumu gibidir. Onların ortaya koyduğu fikirler ne kadar büyük, ne kadar değerli olursa olsun onlar, bu şekilde anılırlar. Onların düşünceleri, kent halkının düşüncelerinden farklıdır. Onların yalnızlıklarının giderilmesi, fikir ve düşüncelerinin toplum tarafından ilgi ile karşılanması ve uygulama alanı bulması ile mümkündür.⁵⁴

Burada İbn Rüşd, kendi yaşadığı dönemin siyasî anlayışına üstü kapalı bir biçimde eleştiri getirmektedir. Bu psikolojinin arka planında felsefe ile ilgilenen yetkin kişilerin o dönemde, devlet yönetiminde gerektiği gibi etkin olamayışlarının yattığı söylenebilir.

'aristokrasi' şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 171; *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 165; *Averros' Commentary*, s. 205; *Averroes On Plato's Republic*, s. 102.

51. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 165.

52. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 170-171.

53. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142,145.

54. *Averros' Commentary*, s. 180; İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, s. 45.

Fârâbî'ye göre, gerekli niteliklere sahip bir filozoftan yararlanılmıyorsa, bu onun hatası değildir. Hata, onu dinlemeyenlerin veya onu dinleme gereği duymayanlarındır. Bir hükümdar veya imam; itaat edilsin veya edilmesin, herhangi bir grup tarafından amaç edildiği şeyde desteklensin veya desteklenmesin, maharet ve sanattan dolayı yine hükümdar veya imamdır. Herhangi bir kimsenin onu bilip bilmediğine bakılmaz. Bu tam da bir doktorun hastalara şifa verecek kabiliyet ve maharetinden ötürü doktor olması gibidir; tedavi edeceği insan olsun veya olmasın, işinde kullanacağı aletleri bulunsun veya bulunmasın, ister refah içinde olsun ister fakir olsun, bunlardan hiçbirine sahip olmaması doktorluğunu gideremez. Aynen öyle de imamın imamlığı, filozofun felsefesi veya hükümdarın hükümdarlığı, işlerinde kullanacağı aletleri olmaması, gayesine ulaşmada kullanacağı insanların bulunmamasından ötürü giderilemez.⁵⁵

3. Filozofların Devlet Yönetiminde Etkin Olamayışlarının Nedenleri

Eflâtun'a göre ideal devletin varlığı, filozofların varlığına bağlıdır. Felsefe iktidara gelip ilim ile otoriteyi bir elde birleştirmedikçe adil bir devlet gerçekleşmez.⁵⁶ Felsefenin yokluğu, Eflâtun'un kastettiği anlamda, mükemmelliği devletten ve devlet başkanından uzaklaştırır, devletin yıkımına yol açar.⁵⁷

Filozof ideler âlemine uzanır; adaleti bizzat, doğrudan doğruya görür ve onu devlet içinde nasıl tahakkuk ettireceğini öğrenir. Filozof, iyi ve doğru bir başkan vasfına sahiptir. İlim ve doğruluğu sever. Maldan, zevk ve sefadan uzak durur. Hayata önem vermez ve ölüme aldırılmaz. Öğrenir, unutmaz. Ölçü ve itidal kemerini kuşanır. Güzellikle kuvveti birleştirir.⁵⁸

55. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 66-67; ayrıca bkz. Eflâtun, *Devlet*, 489b.

56. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 143; Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 114.

57. E. I. J. Rosenthal, s. 203.

58. Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 114.

Bu nedenle Eflâtun'a göre devletin bu niteliklere sahip filozoflar tarafından yönetilmesi gerekir. Nasıl ayakkabı yaptırmak için bir ayakkabı ustasına, gemiyi denize çıkarmak için de usta bir kaptana başvuruyorsak, hükümetin yönetimi için de uzman yöneticilere başvurmalıyız. Eflâtun'a göre bu uzman yöneticiler filozoflardır.⁵⁹

İbn Rüşd'e göre yönetimlerin, gerekli niteliklere sahip filozoflardan yararlanmak istemeyişinin iki nedeni vardır.

Birincisi: Bu devletler, ne gerçek filozofların rehberliğini kabul etmekte ne de düşüncelerine önem vermektedir. Eflâtun, bunun nedenini kent halkı ile filozoflar arasındaki ilişkiyi izah eden bir hikâye ile anlatmaktadır. Bu hikâyede, iki taraf arasındaki ilişki, denizcilik sanatında yetkin olan bir gemi kaptanı ile gemide bulunan denizciler arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Denizciler, denizcilik sanatının öğrenilmeyeceğine, tecrübe ile elde edilmeyeceğine inanmaktadır. Onlara bir kimse, gemi kaptanlığının öğrenilmesi gereken bir sanat olduğunu söyleyecek olursa, bu kişiyi ya azlederler ya da öldürürler. Akabinde geminin dümenini ele geçirmek için kendi aralarında kavga ederler. Sonuçta yaptıklarıyla usta denizciyi, geminin kaptanlığından uzaklaştırıp onu karşısına alırlar.⁶⁰

Muhtemelen İbn Rüşd, bu hikâyede zikredilen kaptanın konuyla kendi konumunun benzeştiğine inanmaktadır. Çünkü o, filozofların halk ile halkın yöneticileri tarafından benzer bir muameleye tabi tutulduklarına inanmaktadır. Kendilerinden ve felsefî birikimlerinden istifade etme cihetine gidilmemiştir.

Yine ona göre, filozofların kent halkı ile olan münasebeti, doktorun hasta ile olan münasebetine benzer. Hastalar; doktora saygı duymadıkları ve güvenmedikleri için onun, kendilerini tedavi edebileceğine inanamazlar. Doktor onlara, ben sizleri tekrardan eski sağlığınıza kavuşturabilirim, dediğinde onu alaya alırlar.

Aynı durum filozoflar ile halk arasındaki ilişkiler için de söz konusudur. Günümüzde halkın, aralarında var olan ve gerçekten felse-

59. A. Flew, s. 19.

60. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 143-144; Eflâtun, *Devlet*, 488a-e. Ayrıca bkz. E. I. J. Rosenthal, s. 244.

feci olan kişilerden herhangi bir yarar temin edemeyişinin sebeplerinden biri de budur.⁶¹

Zira İbn Rüşd'e göre, filozoflar ile halk arasında bir güven sorunu vardır. Endülüs'te olduğu gibi çoğu zaman İslâm ülkelerinde felsefeye kuşkuyla bakılmıştır.

Aslında İbn Rüşd, burada açık bir biçimde kendine işaret emektedir. Yaşadığı zamana, topluma bakarak kendini gerçek filozof olarak takdim etmektedir. Çevresindeki insanlara ve devleti yönetenlere bakarak görüşlerinden, düşüncelerinden, tahlillerinden istifade etmedikleri için sitem etmektedir. O kendini anlatırken, yukarıda zikrettiğimiz Eflâtun'a ait öyküden, doktor hasta ilişkisinden yola çıkarak kendini ifade etmektedir. Muhâtablarına söyleyemediği kelâmı ustaca Eflâtun'a söyletmiştir. Bu da, İbn Rüşd'ün maksadını beyanda ne derece yetkin olduğunu göstermektedir.

Gerçekte İbn Rüşd; toplumun ve yöneticilerin, filozofların fikirlerinden yeterince istifade etmeyişinin nedenlerini anlayabilmiş değildir. Bunu anlayamadığı için kendi fikirlerini Eflâtun'un siyaset kuramından hareketle ifade etmektedir.

İkincisi: Sahte filozofların varlığıdır. İbn Rüşd'e göre bunlar, gerçek filozofun sahip olduğu özelliklere sahip olmadıkları halde, filozof olduklarını iddia eder ve felsefeci gibi davranırlar. Bu nedenle, gerçek filozof nadiren bulunur. Gerçek filozof bulunsa bile, sahip olduğu gerçek felsefî bilgi için mükemmel bir uygulama alanı bulması zordur.⁶²

Burada İbn Rüşd'ün söylediklerinden hareketle, hem referanslarını bilebilme, hem de yaşadığı asırdaki insanların felsefeye ve filozofa karşı tutumlarını öğrenebilme imkânı vardır. Şöyle ki:

Bu konuda İbn Rüşd, Fârâbî'nin etkisindedir. Onun kullandığı tabiri kullanmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün kısaca tanımlayıp tarif ettiği bu tabiri, Fârâbî detaylandırarak izah etmiştir.

Fârâbî'ye göre sahte filozof, kendi bildiklerini başkalarına öğretebilsin diye nihai yetkinliği elde etmeden nazarî ilimleri elde eden kim-

61. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 144.

62. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 144,145.

sedir. Sahte filozof, daha ileri gitmeden bir din tarafından benimsenmiş erdemli işleri veya çoğunlukça kabul edilmiş güzel şeyleri yapmaya alışmadan, nazârî ilimleri öğrenip rastgele olan her şeyde kendi eğilim ve şehvetlerine uyar. Sahte filozof, nazârî bilgilere doğuştan hazırlıklı olmadığı halde onları öğrenen kimsedir. Sahte filozof, felsefenin takip ettiği gayeden habersiz olan kimsedir.⁶³

Benzer şekilde İbn Rüşd, Fârâbî'yi tekiden belirlenen yaştan önce diyalektik sanatını öğrenmeyen insanlardan söz etmektedir. Ona göre bu insanlar, tartışmaya konu olan her düşüncüyü yıkmaya çalışırlar. Onlar bu haliyle kendilerine yaklaşan herkesin elbisesini parçalayan köpek yavrularına benzerler.

İbn Rüşd'e göre bu duruma genelde, felsefeci olmadığı halde felsefeci geçinen insanlar düşer ve bunun sonucunda fazlasıyla acı çekerler.⁶⁴

Bu noktada İbn Rüşd, kendi yaşadığı coğrafyada, tanık olduğu hâdiselerden hareketle Eflâtun'un ideal devleti üzerinden kendi yaşadığı kentlere dair bir değerlendirme yapmakta, kendi bakış açısıyla olayları tahlil etmektedir.

Burada İbn Rüşd, felsefeci olmadığı halde felsefeci geçinen insanların içerisine düştüğü durumdan alaycı bir tarzda söz etmektedir. İbn Rüşd, yaşadığı dönemde, gerek siyasî iktidarla, gerekse o günün entelektüelleri ve din âlimleriyle birtakım sorunlar yaşamıştır. Ancak o bu sorunlara dair doğrudan kendi düşüncelerini ifade edip eleştirilerini sıralama yerine, daha önceden söylediğimiz gibi, bunu Eflâtun'un siyaset kuramı üzerinden yapmıştır.

Yine İbn Rüşd'ün söylediklerine bakarak kendi yaşadığı sırada, İslâm dünyasında, özellikle de Endülüs'te üstü örtülü bir biçimde halkın ve fukahânın felsefeye karşı ilişkilerinde ciddi çekinceleri olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd ile Halife Ebû Ya'kûb arasında, âlemin kıdemine dair geçen muhavereyi buna örnek verebiliriz. Halifeye takdim edildiğinde, Halife'nin söze âlemin kıdemi ile başlaması, başlangıçta İbn

63. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 64-65.

64. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 169.

Rüşd'de tereddüt meydana getirir. O biraz şaşırır ve mazeret beyan eder. Çünkü Halife'nin felsefi temayüllerinden haberdar değildir. Daha sonra bilindiği gibi Halife, yaşlı İbn Tufeyl'den oldukça muğlâk bulunduğu Aristoteles'in eserlerini şerh edecek birini tavsiye etmesini istemiştir.⁶⁵

İbn Rüşd'ün halife ile arasında geçen bu diyaloga bakarak, o günün şartlarında felsefi konuları insanların yeterince özgür bir biçimde tartışmadıkları sonucuna varabiliriz.

İbn Rüşd'e göre, filozofun toplumdaki durumu; ektiği kaliteli tohumun bakımını yapmayan, havalandırmayan, gübresini vermeyen adamın durumu gibidir. Neticede tohum süratli bir biçimde çürür. Aynı şekilde, bu kentlerde büyüyen seçkin insanlara yeterli imkân verilmediği zaman, bu durum büyük problemleri netice verir.

İbn Rüşd, bu noktada yönetimde bulunan bir kısım insanları korkaklıkla ve tembellekle nitelemektedir. Doğası itibariyle tembel ve korkak olan insanlardan çok büyük işler istenmesi mümkün değildir. Benzer şekilde, ona göre, düşünce ufku dar olan bu insanlar hem saldırgan hem de müsriftirler.⁶⁶ İbn Rüşd bu tür adamlarla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Bu tür adamlar sofistlerdir. Şu anda kentleri yönetmektedirler. Hikmet ve bütün güzelliklerden nefret eder, bütün kötülüklerden ve bu kentte bulunan rezil ve bayağı şeylerden övgü ile bahsederler. Bu kentlerde bütün yaptıkları ve söyledikleri şey, gerçek felsefenin yok olması ve yanan ateşinin söndürülmesine yöneliktir. Basireti olan kişi, bu kentlerde sayıları artan bu insanların farkına varır. Bir gün sen bunlardan birinin tabiatını değiştirmeye güç yetirirsen, şunu demen gerekir: Şüphesiz Allah, inayetini bu adama tevcih etmiştir.”⁶⁷

İbn Rüşd'e göre felsefe ile ilgilendiği halde, felsefede yetkin olmak için gayret etmeyen bu insanlar, devlete faydalı olmamakla kalmazlar; bilakis gerçek felsefe ile ilgili her şeye büyük ölçüde zarar verirler. Çünkü onlar genel anlamda adam öldürme, işkence yapma gi-

65. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul-1992, s. 244.

66. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 145.

67. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 145.

bi zevk aldıkları bütün kötülöklere yönelirler. Onlar, kendilerini bu davranışlardan alıkoyacak erdemlere sahip olmadıkları gibi, yaptıkları kötölükleri haklı çıkarmak için uydurdukları yalan hikâyelerle de halkı ikna edememişlerdir. İbn Rüşd'e göre, bu niteliğe sahip insanlar Endülü's'te bulunmaktadır. Bu yaklaşımları ile onlar felsefeye ve filozof unvanını almayı hak eden insanlara eziyet eder ve onlara bu utanıcı yüklerler.⁶⁸

İbn Rüşd, burada toplumda bulunan birtakım felsefe karşıtlarından yakınmaktadır. İbn Rüşd'e göre, bunlar olumsuz niteliklere sahip, düşünce ufku dar, saldırgan ve her türlü kötülüğü yapabilecek niteliktedirler. Bu insanların kimler olduğunu anlamak için *Faslu'l-Makâl'e* bakmamız gerekir.

İbn Rüşd, bu eserinde yapılan yanlış te'viller bir tarafa, doğru te'villerin bile halk yığınlarına yönelik kitaplarda yazılmaması gerektiğinden bahsetmektedir. Ona göre, Mu'tezile kelâmcıları ile Eş'arî kelâmcıları birçok âyeti ve hadîsi te'vil etmekle bu kuralı ihlâl etmişlerdir. Bu yaptıklarıyla halkı bölerek fırkalara ayırmışlardır. İstinad ettikleri ilkelerin pek çoğu da sofistik bilgiye dayalıdır. İbn Rüşd'e göre, bir kısım Eş'arî kelâmcılarının Müslümanlara karşı tecâvüzleri o noktaya varmıştır ki Eş'arîlerden bir fırka, Allah'ın varlığını bilme konusunda kendi kitaplarında ortaya koydukları ilkelere göre, Allah'ın varlığını bilmeyenleri kâfir saymışlardır. Halbuki gerçekte kâfir olanlar ve sapıtanlar onlardır.⁶⁹

Bu ifadelere bakarak İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirdiği söylenebilir. Eğer bu tesbitimizde bir yanılığ söz konusu değilse, İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik aşırıya kaçan bu eleştirel ve genellemeci tavrının haklılığı kanâatimizce tartışılması gereken bir husustur. Hele de onları, yukarıda zikredildiği gibi adam öldürme, işkence yapma gibi her kötülüğü yapmaya mütemayil kişiler olarak tasvir etmesi, kabul edilebilir bir yaklaşım değildir.

İbn Rüşd'e göre gerçek bir filozof, tesadüfen bu kentlerde yetişecek olursa o, bu haliyle zararlı vahşi hayvanlar arasında kalan kişiye

68. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 146.

69. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 110-111.

benzer. Doğal olarak o, maruz kaldığı vahşete karşı mukavemet edemezse de, onların vahşetini paylaşmak zorunda değildir. Bu nedenle o, kendi nefsinin toplumdan izole eder ve hayatı yalnız yaşar. Ancak filozof, bu durumda erdemli devlette bulabileceği tam yetkinliği elde edemez.⁷⁰

İbn Rüşd, bu konuda İbn Bâcce'den farklı olarak kendini toplumdan izole eden filozofun yetkin olamayacağını söylemektedir. Oysa İbn Bâcce'ye göre, filozoflar kendi vatanlarında, komşuları arasında bulunsalar bile, fikirleriyle onlar yalnızdırlar; düşünceleriyle başka ufuklara doğru yolculuğa çıkarlar ki bu yerler, onlar için vatanları mesabesinde. Mutasavvıflar, onlar için 'ğurabâ' tabirini kullanırlar. Onlar yalnızlıklarıyla mutluluğu yaşarlar.⁷¹

B. İDEAL OLMAYAN BASİT/BOZUK DEVLETLER

İbn Rüşd, ideal devletin yapısını ve unsurlarını ele alıp izah ettikten sonra erdemli olmayan, basit/bozuk⁷² kentlerin yönetim tarzını, bu kentlerin birbirine nasıl dönüştüğünü, erdemli kent ile basit/bozuk kentler arasında benzerlik bulunup bulunmadığını ele alır. Erdemli devletin bu tür devletlere dönüşümü, bunun hangi yolla gerçekleştiği, bu devletler arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar ile sonuçta bunların ne olacağı konularını izah eder.⁷³

Ancak İbn Rüşd'e göre siyaset bilimcisi, basit/bozuk kentlerin ortaya çıkış tarzını ve bu kentleri kolay bir biçimde kötülüğün zirvesine yönelten yasaları bilmek zorunda değildir. Nasıl ki zehirin yapısını ve ondan sakınılması gerektiğini bilen bir doktor, zehiri oluşturan unsurları ve zehirin yapılış tarzını bilmek zorunda değilse, filozof da bu ba-

70. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 146.

71. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, s. 46.

72. İbn Rüşd'den önce Fârâbî, erdemli kentin karşıtı olan şehirleri şu şekilde sıralamıştır: Cahil şehir, bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş şehir, doğru yolu bulamamış, yanlış içinde olan (dâlla) şehir. Bkz. *Fârâbî, el-Medîne*, s. 80; *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 52.

73. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 173.

sit şehirleri bu anlamda bilmek zorunda değildir. Onun bilmesi gereken şey, bozuk şehirlerden erdemli şehirlere gelebilecek kötülüklerin türünü bilme ve idrâk etmektir.⁷⁴

İbn Rüşd, bu konulara dair yaptığı şerh ve izahlarda, genelde Eflâtun'un yaklaşımını benimsemekle beraber, aynı zamanda o, Fârâbî'nin de etkisindedir. Öyleki bazen o, Fârâbî'nin düşüncelerini birebir takip etmiş, alıntılar yapmıştır.

İbn Rüşd'e göre erdemli devlet ile bu devletin karşıtı olan müstebid/zorba devletler arasında, orta yerde kalan devletler vardır ve bu devletler iki tarafla da ilişkilidir.

Bunun benzeri, siyah rengin karşıtı olan beyaz renktir. Bu ikisi arasında, sıra düzeni bilinmekle beraber, orta yerde birden çok renk vardır. Bir kısmı siyah renge yakın iken, diğer bir kısmı beyaz renge daha yakındır.⁷⁵

Bu örneğe bakarak; İbn Rüşd'e göre, orta yerdeki bir kısım kentlerin bozuk kentlere, diğer bir kısmının erdemli kente daha yakın olduğu söylenebilir. Ancak kentlerin yakınlığı ve uzaklığı, bulunduğu konuma bağlıdır. Öncelikli olarak orta yere en yakın olan yönetim tarzına dönüşür. Sonrasında onu takip eden bir başka yönetim tarzına dönüşür. Bu süreç bütünüyle birincinin karşıtına dönüşüncüye kadar devam eder.

Eflâtun'a göre kaç çeşit insan yaratılışı varsa, o kadar da yönetim şekli vardır. Devlet şekilleri, yurttaşların her işte ağır basan huylarının bir tezâhürüdür.⁷⁶ Fakat bu yönetim biçimleri, insanî nefsin farklı ahlâkî temayüllerine bağlı olarak kendi içinde farklılık arz eder.⁷⁷

74. *Averros' Commentary*, s. 205-206.

75. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 174. Eflâtun, renkleri tanımlarken, siyah ile beyaz arasında diğer bir kısım renklerin nasıl meydana geldiklerinden de bahsetmektedir. Örneğin; kırmızı renk, ne zaman siyah ve beyaz ile karışacak olursa erguvan rengi ortaya çıkar. Bkz. Câlînus, "*Cevami' Kitâb Timaus fi İlmi't-Tabîi li Câlînus*", *Eflâtun fi'l-İslâm*'ın içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut-1982, s. 106.

76. Eflâtun, *Devlet*, 544 d-e.

77. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 192.

Örneğin; eğer nefse akıl gücü egemen olursa, şehvet gücünün varlığı ortadan kalkar; beşeriyet, toplumsal anlamda özgür ve erdemli hâle gelir. Nefse öfke gücü egemen olursa, topluma şeref ve istibdat (timocratic or tyrannical) egemen hâle gelir.⁷⁸ Nefse, şehvet gücü egemen olmuş olursa toplum servet, zenginlik ve hazzı esas alan bir yapıya dönüşür.⁷⁹

Dolayısıyla Eflâtun'a göre, nefsin ahlâkî temayülleri sayısınca yönetim şekilleri vardır.

İbn Rüşd, devletleri, yönetim tarzlarına göre ana hatlarıyla iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan biri ideal devlet, diğeri ise erdemli olmayan basit/bozuk devletlerdir. İdeal devlet konusunu yukarıda izah ettiğimiz için burada sadece ideal olmayan basit/bozuk devletleri ele alacağız.

1. Şeref Devleti/Timokrazi

Şan ve şeref üzerine kurulu olan yönetimdir.⁸⁰ Eflâtun, belirli bir adı olmadığı için bu yönetim tarzına timokrazi adını vermiştir.⁸¹

İbn Rüşd'e göre, şan ve şerefi gaye edinen kent yönetimi ile halkın bir bölümü, diğeri bir bölümüyle iyi bir ün sahibi olmak için dayanışma halindedir. Şan ve şeref aslında iki kişi arasında meydana gelen bir şeydir. Bir şahıs, diğeri bir şahsın mükemmel olduğunu, kendisinin ikincil olduğuna inandığı ve düşündüğü anda ortaya çıkar.

Bir başka şeref türü vardır ki ona göre, saygı duyan ile saygı duyulan arasındaki ilişki, görünüşte yardımlaşma esası üzerine kurulu gibi görünmekle beraber, gerçekte saygının esas nedeni bu değildir. İki tarafta birbirlerine çıkarları gereği yardımcı olurlar. Bu türden saygınlık, eşitlik esası üzerine kuruludur. Kişi imkânları ölçüsünde, kendi

78. *Averros' Commentary*, s. 218.

79. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 193.

80. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 175.

81. Eflâtun, *Devlet*, 545bc.

saygınlığıyla ilgili meselelerde -pazar yerindeki ticârî ilişkilerde olduğu gibi- eşitlik üzerinde ısrar eder.⁸²

Fârâbî, bu yönetim tarzına “medînetü'l-kerâme” adını vermektedir. Bu halkının milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile saygıyla karşılanmak, itibar görmek ve ister başka insanların gözünde, ister kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbirileriyle yardımlaşma amacı içinde olduğu kenttir. Bu kentte herkes, bu tür bir şeye karşı duyduğu sevgi veya erişme imkânına sahip olduğu şey ölçüsünde izzet ve ikram görmek ister.⁸³

Şerefi gaye edinen ve mevkileri bu değere göre dağıtan kent, yönetim olarak erdemli kente daha yakındır.⁸⁴ Yine de bu devlet ile erdemli devlet arasında birtakım farklılıklar söz konusudur. Zira erdemli yönetimde şerefin kendisi gaye değildir, şeref erdem ile ilişkilidir. Oysa şerefi esas alan yönetimlerde saygınlık, özü itibariyle amaç edinilmiş olup erdem ile irtibatlı değildir.⁸⁵

Şerefi gaye edinen kimseler öncelikle saygınlığı, insanların kendisine yöneldiği popüler şeylerde ararlar. Başkasına göre değerli olan şey, onlara göre de değerlidir. Örneğin zenginlik, soylu bir aileden gelme, haz veren şeyleri elde etme, ihtiyacından daha fazla mal ve mülk edinme, zengin olma veya zenginliğiyle diğer insanlara yararlı olma gibi itibar gören şeylere yönelirler.⁸⁶

Çünkü onlara göre, insanın saygı görmesi bir veya birden çok şeyde ünlenmesine bağlıdır. Örneğin; bir insanın gücüne dayanarak veya çok sayıdaki yardımcılarının gücüne dayanarak veya her ikisine dayanarak mağlub edilmemesi, o insana, gıpta ile bakılmasını, saygınlık kazanmasını sağlar.

Özellikle birçok alanda başarılar elde eden, yararlı şeyler yapan kimseler, bu yönetimde büyük ruhlu insanlar olarak anılırlar. Bu başarıları onları güzelliğe, sağlamlığa ve ölümü küçümsemeye yöneltir.

82. *Averros' Commentary*, s. 209.

83. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81. Ayrıca bkz. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 55-58.

84. Çeşitli gerekçelerle Fârâbî bu yönetimi, erdemli yönetime benzetir. Bkz. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 58.

85. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 179.

86. *Averros' Commentary*, s. 210.

Saygınlığı ve soy itibarıyla asaleti esas alan bu insanların kent yönetimi, zenginlik kentine (el-medînetü'l-beddâle) benzemektedir. Sahip oldukları saygınlık, onları mutlak anlamda özgür kılmaz. Onlar, tek tek bir şeyleri yönetirken bir yönüyle efendi, diğer yönüyle de köle konumundadırlar.⁸⁷

Bu nedenle anlatıldığına göre Mansûr b. 'Âmir, eğlence ve düğün merasimlerine katılarak şöyle dermiş: Mü'minlerin emîri olduğuna inanan kişi, bana insanlara karşı tevazu konusunda nasihat etsin, ben de onun gereğini yapayım; ta ki halkın nazarında saygınlığım artsın. Çünkü nefis küçümsenerek ancak yüceltilebilir.⁸⁸

Şeref kentinin yöneticileri; krallara özgü pahalı, erguvan renkli, ipekten örülmüş, elbiseler giyer, altından yapılmış tahtlarda otururlar. Onlar bu yapılanların, yetkinliğin ve bilgeliğin göstergesi olduğunu zannederler. Yöneticiler arasında en saygın olan kişi; bütün bu imkânlarla sahip olan, onları muhâfaza eden ve eşit bir biçimde dağıtan kişidir. Bu kentin adaletten anladığı şey budur.⁸⁹

Öyle görünüyor ki erdemli olmayan kentler arasında bu kent, en seçkin olanıdır. Çünkü o, öncelikle yaygın inanışa göre övünülecek işleri yapmayı ve erdemli olduğu düşünülen şeyleri gaye edinir. Bu nedenle bu türden idareciler genelde övülecekleri, yüceltilecekleri ve saygı görecekları işleri yapmaya çalışırlar. Bunun sonucunda ölümlerinden sonra, uzun bir süre daha anılmaya devam edileceklerini düşünürler.⁹⁰

İbn Rüşd'e göre bu tür bir yönetim, şan ve şeref üzerine kuruludur; basit toplumlarda nadiren görülür. Varlığı son derece güç olan bu yönetime İbn Rüşd, kendi zamanında sık sık rastlanıldığını söylemektedir.⁹¹

İbn Rüşd, burada kendi yaşadığı asırdaki siyasî anlayışa dair bir değerlendirme yapıp bilgi vermektedir. Ona göre kendi yaşadığı asır-

87. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 180.

88. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 181.

89. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 182.

90. *Averros' Commentary*, s. 211.

91. *Averroes On Plato's Republic*, s. 109.

daki bu yönetim; ideal olmayan, saygınlığı, soy itibarıyla asaleti, lüks yaşamı önceleyen yönetimdir.

İbn Rüşd'ün yaptığı bu eleştirinin ne denli haklı olduğunu anlamak için, Endülüs tarihine bakmak yeterlidir. O günün Endülüs toplumunda zenginler lüks ve debdebeli bir hayat sürmekteydiler. İçme suyu da temin edilmiş olan evleri genellikle iki katlı ve bahçeli idi; bazılarının geniş bir kütüphanesi de bulunurdu. Hükümdarın ve devlet adamlarının sarayları, vilâyetlerde vali ve diğer idarecilerin kaldıkları geniş müstemilâtli konaklar, âdeta küçük birer kent merkezi mahiyetinde idi. İdarecilerin ve zenginlerin evlerinde hoş vakit geçirmek için edebiyat ve ilmî münazara meclisleri ve av partileri tertip edilir, satranç gibi oyunlar oynanırdı.⁹²

İbn Rüşd'e göre, bu tür bir yaşam tarzı saygınlığa, şan ve şerefe verilen önemin bir göstergesidir.

2. Oligarşi

Azınlığın yönetimi olup mal ve servet üzerine kuruludur. Ayrıca bayağlık yönetimi olarak da bilinir.⁹³ Ona bu adı veren Eflâtun'dur.⁹⁴ Fârâbî'deki karşılığı ise el-medînetu'l-beddâle/zenginlik kentidir. Bu halkının zenginlik ve servet elde etmek için birbiriyle yardımlaştığı kenttir. Ancak onlar bunu, zenginlik sayesinde bir başka şeyden istifade etmek için yapmazlar, zenginliğin kendisini hayatın biricik amacı olarak görürler.⁹⁵

Bu kentlerin yöneticileri, İbn Rüşd'e göre toplumda en zengin ve en güçlü olan kimselerdir. Buna ilâveten bir de kılıcın gücünü elde ederlerse, zenginlikleri süreklilik kazanır. Bu kentin efendisi hâline gelirler. Şüphesiz ilk önce mal, ziraat, çobanlık, avcılık gibi zorunlu şeyleri elde ederler. Sonra da ticaret, kiralama gibi şeylere yönelirler.⁹⁶

92. M. Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI,217.

93. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.

94. Eflâtun, *Devlet*, 545c.

95. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.

96. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 184.

Mülkiyetin elde edilmesi gaye olduğu sürece, zorunlu olarak bu yönetim azınlığın yönetimi olur. Toplumun çoğunluğu da fakirlerden oluşur.

3. Demokrasi

Bir topluluğun yönetimidir.⁹⁷ Eflâtun buna demokrasi adını vermiştir.⁹⁸ Fârâbî'deki karşılığı ise el-medînetu'l-cemâ'iyye'dir. Halkının hedefi, arzularına hiçbir sınır koymaksızın istedikleri her şeyi yapmalarını mümkün kılacak tarzda hür insanlar olmaktır.⁹⁹ Bunun anlamı ise; kişi, nefsinin götürdüğü yere gider ve dilediği şeyi yapar.¹⁰⁰

İbn Rüşd'ün bu kent halkı için yaptığı tanımlamayla, Fârâbî'nin tanımlaması birbiriyle örtüşmektedir. Fârâbî bu konuda şöyle demektedir: “Bu kent halkının amacı; her biri, hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır. Başka kentler arasında bu kent, en çok imrenilen ve en mutlu olandır. Çünkü orada, insan için karşılanmayan hiçbir arzu ve istek söz konusu değildir. Bu şehirde arzuların ve yaşam biçimlerinin her türüne rastlanır.”¹⁰¹

Onların gözünde erdemli başkan, halkın çeşitli arzu ve isteklerinin yerine getirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olan bir kişidir. Onlar gerçek anlamda erdemli olan bir kimseyi, yani mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve onları o yöne yönlendiren kişiyi başkanlığa getirmezler.¹⁰²

Görünüşte yönetimlerin en güzelidir. Değişik insanları bir araya toplayan bu devlet, türlü renklerle boyanmış bir kaftan gibi göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi birçok kimse, bunu en güzel devlet yönetimi kabul edebilir. Var olan özgürlük nedeniyle demokrasi bütün düzenleri içermektedir, bir düzen

97. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.

98. Eflâtun, *Devlet*, 545c.

99. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.

100. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 185.

101. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81; *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 65.

102. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 66.

panayıdır.¹⁰³

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, diğer kentlerde bulunan bütün topluluklar, bu kentte bulunur. Sonuçta bu kentte şan ve şerefe ilgi duyan insanlar bulunabileceği gibi servet edinmeye, baskı ve zorbalığa ilgi duyan insanlar da bulunur. Muhtemelen erdemli diyebileceğimiz bazı insanlar da bulunabilir. Özet olarak bütün sanatları, meslekleri, temayülleri bu kentte bulabiliriz. Erdemli kent hariç, zaman içerisinde diğer bütün kentler burada ortaya çıkar.

Demokrasi yönetiminde, halkın veya meclisin onayı olmadan iktidar olunamaz. Demokrasinin karakterinden dolayı, sınırsız serbestiyetin uygun olmadığı düşünülebilir. Çünkü halk, bir süre sonra birbirleriyle savaşmak, birbirlerini gasb etmek/soymak noktasına gelebilir. Zira birçok insanın doğasında bu türden tutkular vardır.¹⁰⁴

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, demokrasi yönetiminde insanların birtakım haklarını teminat altına alacak yasaların çıkarılması gerekir. Bu yasalar sırasıyla ikamet edecekleri mekânları, yiyecekleri gıdaların seçimi, ticaret ile insanların istek ve arzularıyla ilgili olmalıdır.¹⁰⁵

Açık olan şu ki demokrasi kenti, öncelikli olarak ev veya aile temeli üzerine kuruludur. Bu kentte muhtemelen herkes, dilediğini elde edebilme imkânına sahiptir. Bu yönüyle demokrasi kenti, ideal kentin yapısına aykırıdır.

Buna bakarak İbn Rüşd, Endülüs'te var olan devletlerin birçoğunun demokratik siyaset gurubuna girdiğini söylemektedir. Onları doğru bir biçimde idare eden kimse, liderliğin gücüne sahiptir. Bu nedenle herkes, dilediği şeyi elde edebilir ve elde ettiği şeyi koruyabilir.

Bu yönetimde, kendini özgür kabul eden bireyler, bütün toplumu düşünürler. Bu yönetim, diğer yönetimler arasında zarûret yönetiminden ortaya çıkan ilk yönetim şeklidir. Çünkü insan zorunlu ihtiyaçlarını giderdikten sonra arzuladığı şeyleri elde etmeye yönelir. Dolayısıyla bu kent, başlangıçta zarûret üzerine ikame edilmişti.¹⁰⁶

103. Eflâtun, *Devlet*, 557c-e.

104. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 184.

105. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 186.

106. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 186.

Demokrasi ile yönetilen devletlerde, toplumun varlığı tesadüflere bağlıdır. Çünkü toplumdaki bireylerin etrafında kenetlendiği bir amaç söz konusu değildir. Dolayısıyla bu toplumlarda otoritenin varlığı tesadüflere bağlıdır.¹⁰⁷

Burada İbn Rüşd, toplum halinde birlikte bulunmanın kent hayatının ayrılmaz parçası olduğuna vurgu yapmaktadır. Diğer türlü kentte herhangi bir otoritenin varlığı söz konusu olamaz. Kent; insanları birbirleriyle ilişkileri olan, birbirlerine yardım eden, kendine özgü kanunları, amaçları, yaşam biçimi olan bir yapıdır. Bu olmadığı takdirde siyasî ve ahlâkî anlamda herhangi bir yetkinlik söz konusu olamaz.

Ancak İbn Rüşd'e göre demokratik toplum, birlikte yaşamanın gerektirdiği amaç birlikteliğine sahip olmadığı için, birçok problemi barındırmaktadır. Toplumu doğru bir biçimde idare edip liderliğin gücüne sahip olan kimseler, bir süre sonra aileleriyle birlikte tirana dönüşürler.

Buna örnek olarak İbn Rüşd, kendi yaşadığı çağdaki İslâm ülkelerini örnek vermektedir. Zira bu ülkelerin birçoğunda yönetimler, aile temeli üzerine kuruludur. Geçerli olan yasalar ise genelde toplumda sadece birincil yasalardan kaynaklanan hakları gözetmektedir. Bu devletlerdeki bütün mülkiyet, egemen olan aileye bağımlıdır. Bu nedenle halk, onlar için koruyuculuk yapan ve savaşan kimselere bazen mallarını vermek zorunda kalır. Ona göre vergi koymanın ve haraç almanın orijini budur.¹⁰⁸

İbn Rüşd, bu noktada İran toplumu ile Endülüs'teki birçok kenti zikretmektedir. Ona göre, kentlerde insanlar iki kategoriye ayrılır: Kategorinin biri halk diye adlandırılırken, diğeri ise yöneticiler/efendiler diye adlandırılır. Halk, aşırı derecede istilâcı olan efendiler tarafından soyulur ve yağmalanır. Bir süre sonra bu yapı tiranlığa dönüşür. Bunun öncesinde, demokratik toplumda insanları buna yönlendiren etken, insanların genelde zenginliği, serveti aşırı derecede sevmesidir. Kent savunması için hiçbir kimse, malının bir kısmını vermek

107. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 187.

108. *Averros' Commentary*, s. 214.

zorunda değildir. Bu durum, kendileri için yasaların vazedildiği güçlü insanlar bulunduğu sürece devam eder.¹⁰⁹

Fakat bir süre sonra, onların farklı arzu ve istekleri güçlenip dönüşü olmayan bir noktaya geldiğinde, onlar savaşmaz hâle gelirler. Onların yöneticileri de buna karşın yeni vergiler koyma ihtiyacı duyar. Eğer yöneticiler, onlardan alınan vergileri âdil bir biçimde dağıtmayıp onlara baskı yapmaya devam ederse, bu durum, halk üzerinde kuvvetli bir sarsıntı meydana getirir. Halk tepki olarak, yöneticileri tasfiye etmeye çalışır. Yöneticiler de buna mukabil istibdadı kalıcı kılmaya gayret ederler.¹¹⁰

Bu nedenle demokrasi yönetimi, bütünüyle müstebid yönetimin (tyrannical state) karşıtıdır. Millete ait olması gereken mal-mülk ise, gerçekte yönetimi elinde bulunduran aileye aittir. Bu yapı, İbn Rüşd'e göre, Endülüs kentlerinde görülebilir. Yönetim elinde bulunduran kimseler bu durumda tamamıyla müstebid bir hâle gelirler.¹¹¹

4. Tiranlık

İstibdat yönetimidir. Eflâtun buna zorba devlet demektedir.¹¹²

109. *Averros' Commentary*, s. 214.

110. *Averros' Commentary*, s. 215. İbn Haldûn'a göre devlet, iki temel üzerine kuruludur. Birincisi, asker olarak ifade edilen güçtür. İkincisi, askeri ayakta tutan ve devletin ihtiyaçlarını gideren paradır. Devlet başlangıçta halka karşı şefkatli, harcamalarda ölçülü iken sınırları büyüyüp hükümdarlık özelliklerine bürününce idareciler lüks ve safahata yönelirler. İsrâfta hiçbir sınırın tanımadığı harcamalar yapılır. Devletin gelirleri giderlerini karşılayamayınca devlette mali bozulma başlar. Devlet, kendini savunmaktan aciz hâle gelir ve yıkıma doğru gider. Bkz. *Mukaddime*, I,391-395.

111. *Averros' Commentary*, s. 215. Burada İbn Rüşd, bir taraftan kendi siyaset felsefesine ait temel yaklaşımları ortaya koyarken, diğer taraftan da çağdaşı olan İslâm hükümdarlıklarını eleştirmektedir. Özellikle o, sülâlelerin yönetiminde olduğu küçük emirlikleri ve Murâbitlar'ı eleştirmiştir. Endülüs tarihine bu zaviyeden bakıldığı zaman, demokrasi yönetimi için İbn Rüşd'ün sözü konusu ettiği bütün olumsuzlukları bu yönetimlerde görmek mümkündür.

112. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 176; Eflâtun, *Devlet*, 543c-d, 545c.

Egemenliği elde etmek için üyelerinin işbirliği yaptığı şehirdir. Bu farklı derecelerde kendilerini egemenlik tutkusuna kaptırmalarıyla olur.¹¹³

Bu toplumun bireyleri, yetkinleşmeye gayret ederken, sadece tiranın kişisel isteklerine hizmet etmeyi gaye edinirler. Bu istekler; galibiyet elde etme, şan ve şeref sahibi olma, servet elde etme, haz arzusu veya bunların bütünüyle alakalı olabilir. Açık olan şu ki, bu kent halkının tirana hizmet etme, isteklerini ve iradesini yerine getirme dışında bir gayesi yoktur. Bu nedenle onlar, daha ziyade köleye benzerler ki geçekte onlar köledirler.¹¹⁴

İbn Rüşd, burada yaptığı psikolojik tahlillerle, efendilerini memnun etmek için çalışan ve köleye benzetilen insanların iradesini, isteklerini ve tabiatlarını tasvir etmektedir. Yaptığı izahlar, kullandığı kavramlar Fârâbî'nin bu konudaki izahlarına benzemektedir. Ancak İbn Rüşd, müstebid yönetimde tiranı bireysel olarak sistemin merkezine alırken Fârâbî, bireyin dışında bütün bir toplumun bu nitelikte olabileceğinden söz etmektedir. Nitekim o, medfnetü't-tegallüb diye isimlendirdiği müstebid yönetim için şöyle demektedir:

“Bu kent halkının gayesi başkalarına hükmetmek ve başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır. Onların tek amacı bu hâkimiyetten alacakları zevke ulaşmaktır.”¹¹⁵

Fârâbî, bir başka eserinde aynı konu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Bu yönetimde, bazen de bir tek kişi başkaları üzerinde egemenlik kurar. O, diğer bütün insanları mağlub etmek için bütün toplumu araç olarak kullanır. Söz konusu bu topluluk ona, başkaları için bir şey elde ederek onda egemenlik kursun diye değil, sırf kendisine ait olan şeyi egemenliği altında tutan tek kişi olsun diye yardım eder. Bu tek egemen kişi, kendi hayat ve gücünü sürdürmek için gereken şeye sahip olmakla yetinir ve geri kalanı başkalarına vererek onlar adına egemenlik kurar. Tıpkı köpekler ve şahinlerin yaptıkları gibi. Kentin

113. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 58.

114. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 188.

115. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.

geri kalan halkı da bu tek kişinin arzularına hizmet eden köleler gibidir.”¹¹⁶

İbn Rüşd'e göre, müstebid kentin insanları, bu nitelikleriyle ideal devletin insanlarından farklıdır. Çünkü ideal devletin gayesi, herkesin doğal kabiliyetine uygun bir şekilde mutluluğu elde etmesidir.¹¹⁷

Mükemmel diyebileceğimiz bir yönetim sanatının gayesi, diğer sanatlarda olduğu gibi toplumun bireylerine yararlı olmaktır. Örneğin tıp sanatı böyledir; gaye doktorun yararından ziyade hastanın tedavi edilmesidir. Benzer şekilde, denizcilik sanatı da böyledir. Gemi kaptanının gayesi kendi emniyetinden ziyade yolcuların emniyetidir. Fakat tiranın durumu farklıdır. O sadece kendi çıkarını düşünür. Bütün insanların yararını istemez. Efendinin kölesiyle olan ilişkisinde olduğu gibi, sadece halkın zorunlu ihtiyaçlarını karşılar.¹¹⁸ Bu nedenle Aristoteles'e göre tiran kendisi için en iyi olanın peşinden koşar; tiranın yönetiminde adalet olmaz.¹¹⁹

İbn Rüşd'e göre bu kent, aynı zamanda âdil değildir. Çünkü amelî sanatların hiçbirisi, başkasına yararlı olmaksızın mükemmelliği elde edemez. Bu kentte icra edilen mesleklerin amacı, kentte bulunan bütün ailelere yararlı olmak değildir; amaç bir tek aileye hizmet etmektir.¹²⁰

Bu yönetimde kent halkının kendine özgü, belirli bir amacı yoktur; amaçları tirana hizmet etmektir. Oysa erdemli kent halkının ve buradaki ailelerin amacı, yöneticilerin iyi bir biçimde yetişmesidir. Bu yönüyle erdemli kent, bir açıdan müstebid olan kente benzemektedir.¹²¹ Ancak bu benzerlik, iki kentin bir tek kişi tarafından yönetilmesiyle sınırlıdır.

İdeal devletin farklı olan bir tarafı da, halktan her bireyin kendine özgü bir amacının olmasıdır; o da mutluluğun elde edilmesidir. Yöneticilerin de benzer şekilde amacı mutluluğun elde edilmesidir.¹²²

116. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 60-61.

117. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 188.

118. *Averros' Commentary*, s. 215-216. Ayrıca bkz. Eflâtun, *Yasalar*, 961b-962.

119. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160b 5-10, 1161b 5-10.

120. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 177.

121. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 177.

122. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 190.

Dolayısıyla kent halkı ile yöneticilerin amacı birdir. Onlar mutluluğu elde etmede birbirlerine yardımcı olurlar; ta ki felsefenin amacına ulaşma noktasına gelebilsinler.¹²³

Fakat müstebid yönetimde durum farklıdır. Bu yönetimde efendiler, kendi isteklerini elde etme dışında, halk ile birlikte herhangi bir amaç birlikteliği söz konusu değildir. Bu nedenle genelde aristokrasi ile müstebid kentler birbirlerine benzer. Aristokrasi kentinin bütün unsurları müstebid bir güce dönüşür. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, aristokrasiyi amaç edinenlerin, Endülüs kentlerinde olduğu gibi, kötü bir üne sahip oldukları söylenebilir.¹²⁴

Zorunlu olarak müstebid olan yönetici, yardımcılardan aldığı destekle halkın bütünü üzerindeki istibdadını yaygınlaştırır. Yaptığı yardımlara rağmen halk, yönetime katılma fırsatını elde edemez. Bu türden bir devlet, bütünüyle zorbadır. Muhtemelen bazı destekçiler, zorba yönetimde birtakım avantajlar da elde ederler. Ancak elde ettikleri avantajlar yönetime yaptıkları katkıyla orantılıdır.¹²⁵

Özellikle müstebid yönetimlerde, ilk zamanlarda zorbalık daha yaygın bir hal alır. Müstebidler, yöneticiler ile birlikte halkı baskı altına alarak zorbalık yaparlar. Halk ise bu süreçte sadece birbirlerine zulüm etmekle kalmaz, zorbalığın diğer milletlere de sirayet etmesi için müstebide yardımcı olurlar. Sonrasında onlardan her birisi; zorbalık yapabildikleri, insanları köleleştirebildikleri oranda makam ve mevki alırlar. Bu yönetimin tepe noktasında bulunan kimseler, zorbalıkta son derece ustadırlar.¹²⁶

5. Hazzı Gaye Edinenlerin Yönetimi

İbn Rüşd'e göre, bu kentin yöneticileri ve halkı sadece hazzı elde etmek için çaba gösterirler.¹²⁷

123. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 190.

124. İbn Rüşd, *Telhîs*, s.190.

125. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 191.

126. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 191.

127. *Averros' Commentary*, s. 209.

Fârâbî, buna bayağılık ve düşüklük kenti (medînetü'l-hisse ve's-sukût) adını vermektedir.¹²⁸ Ona göre bu kent halkının amacı yiyecek, içecek, cinsellik ve benzeri duyuşal şeyleri elde etmektir. Bunlar bedensel zevklerin, oyun ve eğlence gibi haz veren şeylerin elde edilmesinde işbirliği yapan topluluktur. Bunu da, bedensel varlığın devamı veya yararı için değil, sırf zevk verdiği için yaparlar. Bilgisiz kent halkına göre, bu kent, mutlu ve imrenilecek bir kenttir. Onlar, oyun ve zevk için daha çok kaynaklara sahip olan kimseyi en mutlu, en iyi ve en imrenilecek kişi olarak görürler.¹²⁹

6. Zarûret Yönetimi

Fârâbî buna el-medînetu'z-zarûriye adını vermektedir.¹³⁰

İbn Rüşd'e göre bu kent halkı, toplum halinde zorunlu ihtiyaçlarını elde etmeye çalışır. Zorunlu olan şeyi elde etmenin yolu ise çiftçilik, avcılık veya hırsızlıktır. Bununla beraber zorunlu ihtiyaçların giderilmesinde çiftçilik en doğal olanıdır.¹³¹

İbn Rüşd'ün zarûret yönetimine dair söylediklerini Fârâbî'de bulabiliriz. Fârâbî'ye göre zorunlulukların bir araya getirdiği kent ve topluluk, insanın fiziksel varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan ihtiyaçlarını elde etmek amacıyla yardımlaşmayı gerekli kılan kent ve topluluktur. Ona göre zorunlu ihtiyaçların karşılanması için çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun ve benzeri çeşitli yollar vardır. Zorunlulukların bir araya getirdiği bazı kentlerde, zorunlu ihtiyaçların karşılanması için bütün meslekler yapılır. Bazı kentlerde ise zorunlu ihtiyaçlar, örneğin çiftçilik gibi, yalnızca bir meslek icra edilerek karşılanmaya çalışılır. Böyle bir şehrin halkı, çeşitli yollara başvurmak sûretiyle, kendilerinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılama konusunda maharet, tedbir ve gereğini yapma yönünden en başarılı olan kimseyi, en üstün kişi sayar. Onların başkanı, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasını

128. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81; ayrıca bkz. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 54.

129. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 54-55.

130. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.

131. *Averros' Commentary*, s. 217-218.

da onları çalıştırmasını bilen, onlar için gerekli şeyleri koruyabilen ya da ihtiyaçlarını cömertçe karşılayan kişidir.¹³²

7. Kusurlu ve Bozuk Yönetim

İbn Rüşd'e göre bu kentin yöneticileri, servet elde etmek veya elde ettikleri serveti çoğaltmak için aşırı derecede çaba gösterirler. Elde edecekleri servetten, ihtiyaçlarına yetecek olandan daha fazlasını alır ve kendilerine israf derecesinde harcarlar. Kendileri dışında bir başkasıyla da bunu paylaşmazlar.¹³³

Burada İbn Rüşd'ün söz konusu ettiği yönetim biçimine Fârâbî, *el-Medîne*'de, zenginlik kenti/el-medînetu'l-beddâle, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*'de ise medînetü'n-nezzâle adını vermektedir.¹³⁴ Ona göre bu kötü kent halkının oluşturduğu topluluk; servet ve zenginliği, altın ve gümüş parayı bolca elde etmek, sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yapan, insanın bedenî varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmayan topluluktur. Onlar servet ve zenginlik elde etmek için her yolu denerler. Onlara göre en üstün kişi, zenginlikte en ileriye gitmiş ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli olan kişidir. Onların başkanı ise kent halkını zenginliğin kazanılmasında iyi yöneten ve onların zenginliğini sürekli olarak koruyan kişidir. Onalar zengin olmak, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için ticaret ve kiralamaya ilâveten çiftçilik, hayvancılık, avcılık ve soygun gibi işleri de yaparlar.¹³⁵

İbn Rüşd'e göre kusurlu ve bozuk olan kentlerde iki tür zenginlik söz konusudur: Birisi doğal zenginliktir, diğeri ise gelenekten gelen zenginliktir.

Doğal zenginlik, insanın yaşamı için gerekli olan ihtiyaçların karşılanmasıdır. Bunlarda giyim-kuşam, yiyecek ve barınılacak mesken-

132. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 53-54.

133. İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 172-173.

134. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 54; *el-Medîne*, s. 81.

135. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 54. Ayrıca bkz. *el-Medîne*, s. 81.

dir veya insanın bu ihtiyaçlarını daha fazla karşılamaya yardımcı olan aletler ile bunların hammaddesidir.

Gelenekten gelen zenginlik ise, dirhem ile dinardır veya bunların yerine kullanılan şeylerdir. Bu tür şeylerle insanın doğal ihtiyaçları karşılanmaz. Bu nedenle dinar ve dirheme bütün devletlerde rastlanılmaz. Ancak demokratik kentlerde, ticaretle veya para değişiminde kullanılır.

Yine dirhem ve dinar, geçerli parasal ilişkilerde, malın değerini belirlemede uygun bir ölçü birimidir. Dınarı alan kişi, aldığı şeyin kıymetini ve değerini bilir. Bu nedenle bir kimse pekâlâ dinar ve dirhem biriktirilmeye, elde edilmeye değer bir zenginlik kaynağı olduğunu düşünebilir.¹³⁶

C. TİRANIN NİTELİKLERİ VE PSİKOLOJİSİ

İbn Rüşd'e göre Eflâtun, tiranın sahip olduğu nitelikleri, demokrasi insanının tirana nasıl dönüştüğünü, nasıl yaşadığını, hayatında mutlu olup olmadığını araştırmıştır.¹³⁷

Eflâtun'a göre her şeyden önce tiranın niteliklerinin bilinebilmesi için, insanda var olan isteklerin özünün ve çeşitlerinin bilinmesi gerekir.¹³⁸

Ona göre, insanın zorunlu olmayan isteklerinin yanında bir de bozuk diyebileceğimiz istekleri vardır. Bunlar doğuştan herkeste bulunur; kanunlar ve iyi istekler tarafından ötelenir. İnsan akıl yoluyla bunları içinden söküp atabilir ya da sayılarını ve güçlerini azaltabilir. Ama herkes bunu başaramaz, insanların birçoğunda bu istekler artar, eksilmez.¹³⁹

Eflâtun'a göre bu bozuk istekler, biz uyurken uyanan isteklerdir. Bizi dizginleyen, düşündüren tarafımız uykuya daldı mı tika basa yi-

136. *Averros' Commentary*, s. 212.

137. *Averros' Commentary*, s. 237; Eflâtun, *Devlet*, 571a.

138. Eflâtun, *Devlet*, 571a.

139. Eflâtun, *Devlet*, 571b.

yip içmiş hayvan tarafımız silkinip ayağa kalkar, boş bulduğu meydana at oynatmaya ve dilediğini yapmaya yeltenir.¹⁴⁰

Fakat bu hayvanî bölümün iyi arzularla, vazedilen kanunlarla kontrol edilmesi gerekir. Buna rağmen geriye bir şey kalacak olsa bile kalan şey, kayda değer değildir. Diğer yandan eğer insan, ister uyanıklık halinde isterse uyku halinde olsun, hayvanî bölümü kontrol edebilirse kanunlara aykırı hiçbir şeye yanaşmaz. İnsanın hayvanî yönünün kontrol edilip edilmediğine bağlı olarak ilâhî veya hayvanî yönleri ön plana çıkar.¹⁴¹

İbn Rüşd'e göre Eflâtun, bir yöneticinin neden tirana dönüştüğünü izah ederken, tekrardan sözü demokrasi adamına getirir, onu örnek verir.¹⁴²

Eflâtun'un verdiği bu örnekte, değişim süreci kuşaklar üzerinden izah edilmektedir. Ona göre birinci kuşak son derece ilkeli ve kanunlara saygılı iken, ikinci kuşak ilkeli olmayla olmama arasında bir yerdedir. Üçüncü kuşak ise, ilkeli yaşamı bir tarafa bırakarak kendisini sınırsız arzularının hâkimiyetine bırakır ve sonuçta tirana dönüşür.

Eflâtun'a göre demokrasi yönetiminde büyüyen ikinci kuşak genç, yaratılışı itibariyle mal-mülk edinmeye çalışır. Zorunlu olmayan isteklerine temayül etmez. Fakat o, zorunlu olmayan isteklerine bağımlı hâle gelen insanlar arasında büyümüştür. Karakteri itibariyle o, onlardan daha üstündür. Babası onu kendi hayat çizgisine doğru yönlendirirken, çevresinde bulunan insanlar onu, bu çizginin tam tersi bir istikamete yönlendirmek isterler. Bu durumda o, iki tür insan arasında orta bir yere yönelir. Her iki taraftan benimsediği ve ortak olduğuna inandığı şeyleri alır.¹⁴³

Bu şekilde onun yaşam tarzı, ne hürriyeti olmayan ne de kanunları hiçe sayan insanların yaşam tarzına benzer.

Eflâtun'a göre, bu niteliklere sahip bir kişinin yaşlandığında, kendi eğilimlerine benzer eğilimleri olan bir oğula sahip olması pekâlâ

140. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 216; Eflâtun, *Devlet*, 571 c-d

141. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 216.

142. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 216.

143. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 217.

mümkündür. Kanuna muhalefet etmeyi alışkanlık hâline getiren insanlar, babasını sınırsız özgürlüğe doğru yönlendirdikleri gibi, oğlunu da yönlendirmek isteyeceklerdir. Fakat babası, ailesi ve akrabaları zorunlu olmayan istek ve arzularına karşı bilinçlidirler. Fakat oğulları aynı bilince sahip değildir.¹⁴⁴

Bu nedenle o, babasından daha çok zorunlu olmayan isteklerine bağımlı biri hâline gelir. Çünkü isteklerini kontrol edecek, onu karşı tarafa götürecek birileri söz konusu değildir. Bilakis bütün isteklerini ona güzel gösterecek ve ona arzularını sınırsız bir biçimde karşılama imkânı verecek kimseler çevresini sarmıştır. Çevresindeki insanlar, sonuçta onu kovanda bulunan yaban arılarına benzetirler.

Tiran, bu sürecin sonunda toplumda zevk ve mutluluğu gaye eden kimselerin ilgi duyduğu her şeye ilgi duyar; şarap ve parfüm gibi zorunlu olmayan bütün her şeyde aşırıya kaçır. Bu da onun aklını başından alır. Şeytanlar, yaban arılarına benzeyen bu kimse üzerinde hâkimiyet kuruncaya kadar onu etkilemeye devam ederler. Muhtemelen hayatının geri kalan kısmında onu, arzularıyla baş başa bırakırlar.¹⁴⁵

Bu durumda tiran, içerisinde bulunduğu şartlarda aklın telkinlerini dikkate almaz. O, bu haliyle şaşkın ve sarhoş olan adama benzediği gibi, akli da karakteri de sarhoş ve şaşkın olan insanın karakterine benzer. Öyle ki bu türden akli melekesi hastalıklı olan insanlar, imkân bulabilseler sadece insanlar üzerinde değil, melekler üzerinde bile hâkimiyet kurmaya çalışırlar.¹⁴⁶

Tasvir etmeye çalıştığımız bu müstebid adam, sahip olduğu karakter ve edindiği hayat tarzı nedeniyle demokrasi yönetimini benimseyen biri olmaktan uzaklaşır.¹⁴⁷

144. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 217; *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 198.

145. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 217.

146. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 218. İbn Rüşd, Eflâtun'un metninde geçen tanrılar kavramını, İslâmî terminolojiye ait melek kavramıyla değiştirmiştir. Eflâtun'un metnindeki ifade şöyledir: "Azmış kudurmuş bir adam başkalarına, hatta tanrılara kumanda etmeye kalkmaz mı? Kendini hepsinden üstün görmez mi?" Bkz. *Devlet*, 573c.

147. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 218.

Tiranın bütün amacı zevklerini tatmin etmektir. Bunun için çarşı-larda, hamamlarda ve piknik yerlerinde eğlence partileri ve toplantılar düzenler. Genel olarak cinsel arzularına hitâb eden bütün her şeyi yapar. Doğal olarak bunun sonucunda arzuları/istekleri ruhuna ege-men hâle gelir. Kaptanın gemiyi yönlendirdiği gibi arzuları onu yönlendirir.¹⁴⁸

Tiranın bu durumu, ağacın kenarlarından filizlerin çıkması gibi, tereddütsüz beraberinde diğer bütün arzuları uyandırır. Bu yaşama tarzıyla o, şüphesiz büyük harcamalara ihtiyaç duyar. Çünkü o, eline geçen malı hızlı bir biçimde harcar ve yine hızlı bir biçimde yeni kaynaklara ihtiyaç duyar. Bu durumda başkalarından borç istemek veya başkalarının nafakasını kabul etmek zorunda kalır. Bütün bunların nedeni ise arzularıdır; özellikle de cinsel arzuları onu, gücünün üstünde harcama yapmaya zorlar.¹⁴⁹

Özetle Eflâtun'un dediği gibi bu adam, arzularına sınır tayin edemez. Bu adam için iki seçenek söz konusudur: Ya her mekânda, her istediğini elde eder veya kadınların adet günlerinde acı çektiği gibi acı çeker. Eğer onun babası veya annesi ihtiyaç fazlası bir şeye sahip olur da ona vermezlerse o, istediği şeyi ya ikna ederek ya çalarak veya zorla alır. Almasına engel olacak olurlarsa, onları öldürmeye veya baskı yapmaya yönelir. Toplumda bunun birçok örneği vardır.¹⁵⁰

Sonuçta tiran, babasına karşı bile istibdat yapar hâle gelir. Şehvet gücü onu birçok şey arasında; mabedleri ve içindekilerini, sokaktaki insanları yağmalamaya, hırsızlık yapmaya sevk eder. Kendisinde bulunan arzular, sınırsız bir biçimde büyür; daha güçlü, kuvvetli hâle gelir. Özellikle de ondaki şehvet arzusu, babasının demokrasi yönetiminde görev yaparken kendileriyle büyüdüğü bütün doğru ilkeleri

148. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 218.

149. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 218. Burada İbn Rüşd, kendi zaviyesinden Eflâtun'u izah etmiştir. Özellikle o, demokrasi toplumunda cinsel arzuların insanlara verdiği zararlara vurgu yapmıştır. Ona göre cinsel arzulardaki aşırılık, tutku derecesine ulaşıncı bu davranış biçimi insanları aşırı derecede harcama yapmaya ve borçlanmaya zorlar. Örneğin bkz. Eflâtun, *Devlet*, 573dh.

150. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 219.

yok eder. Bu nedenle -Eflâatun'un dediği gibi- uyanık hali, uyku hâline benzer. O, kendinden hiçbir şeyi esirgemediği gibi, hiçbir şeyden de korkmaz.¹⁵¹

İbn Rüşd'e göre, bu türden kimselerin sayıları, yaban arıları gibi demokrasi kentinde çoğalınca insanlar, onların kavgacı ve zorba olduklarını anlar. Halk arasında bulunan câhiller de bunlara yardımcı olur. Halk, kendilerine istibdat yapmaları için yönetimi onlara teslim eder. Daha önce bunlardan birisi babasını öldürtmüştü ki, şimdi bu adam dedesinin ve babasının devletini yönetmektedir.

Fakat kentte bulunan erdemli insanlar; az sayıdaki yaban arılarını kınamaya kalkarlarsa, en güçlü olanları kenti terk eder, yolları güvensiz hâle getirirler, insanların canına kasteder, mal ve mülklerini çarlarlar.¹⁵²

İbn Rüşd'e göre, halk arasında bulunan câhiller, zorbalara yardımcı olur. Onların amaçlarına hizmet ederler. Ona göre gerçekte tiranın varlık nedeni bilgisiz ve câhil kimselerdir. Tiranı iktidara taşıyanlar, câhil ve bilgisiz kimselerdir. İbn Rüşd'e göre, eğitilmiş ve erdemli insanların bu yönetimde herhangi bir sorumluluğu söz konusu değildir.

Eflâatun'a göre tiran/zorba, halka baskı yapmayı alışkanlık hâline getirecek olursa dostlarını kaybeder, kendisini sevecek kimse bulamaz. Zorbalardan bile bu durumda birbirlerini sevmeyenler. Bütün bunların nedeni, tiranın hayat tarzının aşırı ve âdil olmamasıdır. Onun kenti, şüphesiz kötülük ve rezalet kentidir. Erdemli ve iyi ahlâklı hükümdarın idare ettiği kentin tam anlamıyla karşıtıdır.¹⁵³

Kentleri birbirleriyle mukayese eden İbn Rüşd, kentlerin yöneticilerini de birbirleriyle mukayese etmiştir. Ona göre hükümdarlar içerisinde en mutlu olanı, erdemli hükümdardır. En zavallı ve en alçak olanı ise tirandır.¹⁵⁴

İbn Rüşd'e göre, kent yöneticileri arasındaki benzerlik, kentler arasındaki benzerlikten daha belirgin bir biçimde görünebilir. Bu ne-

151. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 219.

152. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 219-220.

153. *Averros' Commentary*, s. 242.

154. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 220.

denle kentleri birbiriyle mukayese ederken, bu mukayesenin yöneticiler üzerinden yapılması gerekir. Zira yöneticiler birbiriyle mukayese edildiğinde, aradaki fark daha belirgin bir biçimde görülebilir.

Bu nedenle ister talî ister aslî olsun, bu kente etki eden her şeyin dikkate alınması gerekir. Ancak bu şekilde tiranın durumuna dair bir yargıya varılabilir. Çünkü şüphe götürmez bir biçimde tiranın yönettiği kent, kölelik kentidir ve hürriyetten alabildiğine uzaktır.

Aynı şeyler köle hâline gelen ve hürriyetten uzak tiranın kendisi için de söylenebilir. Tiranın aşağılık olan duyguları ona egemen olmuş, ulvî olan akli melekeleri yenilgiye uğramıştır.¹⁵⁵

Köleleştirilmiş olan kent, ya isteklerini hiç yapamaz veya çok az bir kısmını yapabilir. Bu nedenle kente, hüznün, ümitsizlik, sefâlet ve baskı egemendir. Baskının egemen olduğu kent fakirdir, zengin değildir. Benzer şekilde tiran da, rûhen fakir ve çaresizdir.¹⁵⁶ Tiranın emrindeki ruh da fakir ve açtır.¹⁵⁷

Eflâtun'a göre, tiran ile tiranın yönettiği kent, sınırsız bir korku içerisinde. Bu kentte bulunan hüznün ve gözyaşı, diğer kentlerde bulunan hüznün ve gözyaşından daha fazladır. Benzer şekilde tiranın ruhu da sürekli bir biçimde doyumsuz arzu ve isteklerle doludur.

Eflâtun'a göre, erdemli kent ile müstebid kent arasındaki benzerlik, bu kentleri idare eden yöneticiler arasındaki benzerlikten daha fazladır. Bu nedenle o, kurduğu benzerlikten yola çıkarak tiranın karakteri üzerinde durmuş, konuyu izah etmiştir.¹⁵⁸

Eflâtun'un bu yaklaşımının nedeni, kendi zamanında yönetim tarzı olarak istibdadın yaygın bir biçimde biliniyor olmasıdır. Tiran kenti yönetirken, kendisinden övgüyle bahseden şairlerden yardım alır. Bu kentlerde büyüyen birçok kişinin, birçok şairin, bu yönetimin yüceliğine dair beyanları vardır. Bu kimseler, tiranın şahsında bir erdem olduğunu düşündükleri için tiranın yönetimini desteklemişlerdir.¹⁵⁹

155. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 220.

156. *Averros' Commentary*, s. 243.

157. Eflâtun, *Devlet*, 578a.

158. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 221.

159. *Averros' Commentary*, s. 243-244.

Bazı şairler ise, tiranın yönetimini övüp yüceltmekle kalmamış, zorbalığın insanları tanrılara eşit kılacağını söylemişlerdir. Bu nedenle bazı şairler, zorbalar için söyledikleri övücü sözlerinden dolayı, zorbalığın bilgelik okulu diye anılmışlardır.¹⁶⁰

Bu özelliğinden dolayı İbn Rüşd, şiire ve şairlere olumlu yaklaşmaz. O, fakirlik yoluyla insanların köleleştirilmesinden övgüyle söz eden şairlere de karşıdır. Kendi zamanında, Endülüs'te bu türden şairlerin bulunduğundan, istibdadın yaygın bir hal aldığından söz etmektedir.

Eflâtun'a göre tiranın, kendilerine baskı yaptığı halk ile olan münasebeti, efendinin kölesiyle olan münasebeti gibidir. Şimdi birçok kölesi olan fakat kölelerine hiç yararı olmayan zengin bir adam tasavvur edelim. Tiranın yönettiği kentin vatandaşı olup sözde köle olmayanlar, buna kıyasla gerçekte iki kat daha fazla köledirler.¹⁶¹

Burada Eflâtun, az sayıda kölesi olan zenginler ile birçok kölesi olan tiranı mukayese etmektedir. İkisinin ortak noktası istibdat yapılarıdır. İkisi arasındaki fark kölelerinin sayısıdır. Zenginler sınırlı sayıda köleye hükmederken tiran, bütün kente hükmetmektedir.

İbn Rüşd, tiranın içerisinde bulunduğu psikolojiyi izah ederken hanımları, çocukları ve sahip olduğu şeylerle birlikte ıssız bir yerde, sadece köleleriyle baş başa bırakılan bir tiranın olduğunu varsayalım, demektedir. Özgür olan birinin bu adama yardım etmesi mümkün değildir. Bu durumda kendi adına, hanımları ve sahip olduğu şeyler adına aşırı derecede ümitsizliğe kapılır, kölelerine muhtaç hâle gelir. Korkudan bazı kölelerine yaranmak, türlü sözler vermek, gerektiğinden azat etmek, kısacası dalkavukluk yapmak zorunda kalır.¹⁶²

Sonuçta tiran iki şeyden biriyle karşılaşır: Ya kent halkı tirana büyük bir kuvvet bahşeder ya da onu alçaltır ve onu bundan yoksun bırakır. Farz edelim ki Allah ona, bir insanın bir başka insanı köle edinemeyeceğine inanan komşular vermiş olsun; o zaman bu adamın kalbini şiddetli bir hüznün kaplar, hapisteymiş gibi her taraftan kuşatıldığını zanneder.

160. Eflâtun, *Devlet*, 568ab.

161. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 221.

162. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 222; Eflâtun, *Devlet*, 578e, 579a.

Tiran, kendini zorunlu olarak bu halde bulur. O kendini halk arasında, hapisteymiş gibi korku ve öfkeyle dolu bir halde hisseder, kendini yönetmeye bile güç yetiremez.¹⁶³

Bu nedenle o, görmek istediği, gitmek istediği herhangi bir yere gidemez. Zamanının çoğunu kadınlar gibi evine kapanmış olarak geçirir. Onun kötü özelliklerinden birisi de, kendi nefesine egemen olmaya güç yetirememesidir. Fakat o, şu veya bu şekilde insanları yönetmeye çalışır. Bütün bedensel organları hasta olduğu halde sağlıklı olduğunu düşünen, bedenini tedavi etmeyi ihmal eden, fakat başkalarını istediği gibi tedavi etme gücüne sahip olduğunu zanneden kişiye benzer.¹⁶⁴

Bu nedenle tiran, toplum bireyleri arasında en çok köleleşendir. Kendi arzularını tatmin etme, arzuladığı şeyleri elde etme gücüne sahip değildir. Ona hüznün ve ümitsizlik egemendir, ruhu fakirdir; kıskançtır, zalimdir ve dostu yoktur. Yönetici olmadan önce bu tür nitelikleri olan birisi, yönetici olduktan sonra bu niteliklere daha fazla ihtiyaç duyar. Kesinlikle o, mutsuz ve talihsizdir. Çünkü işini tesadüflere bırakan kişi genelde kaybeder. Bunun böyle olduğunu sadece söyle değil, hislerimizle de idrâk edebiliriz.¹⁶⁵

Buraya kadar yaptığımız izahlarla, İbn Rüşd'e göre, bu kentlerde var olan yönetim tarzlarını, mutluluğu, mutsuzluğu ve yönetenlerin niteliklerini izah etmeye çalıştık. Ona göre yöneticiler arasında en mutlu olanı erdemli hükümdar iken, en bayağı olanı ise tirandır.

D. KENTLERİN BİRBİRİNE DÖNÜŞÜMÜ

İbn Rüşd, erdemli kent ile bu kentin karşıtı olan yönetim tarzlarını izah ettikten sonra, Eflâtun'a göre bu kentlerin birbirine dönüşümü ile bu kentler arasındaki benzerliği izah etmiştir.¹⁶⁶ Bu değişim sü-

163. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 222.

164. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 222; Eflâtun, *Devlet*, 579b-c.

165. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 203; Eflâtun, *Devlet*, 579 b,e. Bu paragrafta geçen: "İşini tesadüflere bırakan kişi genelde kaybeder" sözü, İbn Rüşd'ün zamanında yaygın olarak kullanılan bir meseldir.

166. *Averros' Commentary*, s. 212.

recinde doğal olarak devlet farklı aşamalardan geçip yeni durumlara bürünür; farklı olarak yeni ahlâkî değerler edinir. Çünkü doğal olarak ahlâk, içinde bulunduğu ortama bağlıdır.¹⁶⁷

İbn Rüşd'e göre, yönetimlerin ve insanların değişim ve dönüşüm sürecinde adalet, zulüm ve haksızlık kentte, insanda olduğundan daha belirgin bir biçimde görülebilir.¹⁶⁸

İbn Rüşd'e göre inşa edilen erdemli devlet, kolay kolay yıkılmaz. Fakat zaman içerisinde her yaratılan varlıkta olduğu gibi onda da çözülme ve çürüme başlar. Ona göre çözülme ve çürüme, fitnenin ve anarşinin ortaya çıkmasıyla birlikte öncelikli olarak kenti yöneten sınıfta görülür. Bunun nedeni ise, gümüşün altına karışmasıdır.¹⁶⁹

Burada gümüşün altına karışması ile kastedilen, toplumsal sınıfların birbirine karışmasıdır. Her sınıf, tabiatına uygun olan mesleği icra etmeyerek diğer mesleklere yönelir. Bu ise toplumda anarşiye ve kaosa neden olur.

Bunun nedeni ise yöneticilerin, yapılan evliliklerde Eflâtun'un belirlediği tarzda denklik konusunda gerekli özeni göstermemeleridir. Bu nedenle, doğan çocuklar onlara benzemez. Sonuçta bu çocuklar, muhâfızlar sınıfının dışına çıkarılmadıkları için muhâfız olarak kalmaya devam ederler. Aralarında bulunan kötüler, aldıkları eğitimi küçümseyerek müziğe önem vermeyip jimnastiğe öncelik verirler. Bunun sonucunda öfke ve şehvet gücü onlarda daha baskın hâle gelir.

Kenti yönetenler arasında bu türden adamlar tezâhür edip erdemli kişiler arasına karışınca, bunlardan her birisi arkadaşını kendi arzuladığı şeye doğru yöneltir. Bir kısım insanlar, öncelikli olarak erdemli olmaya, erdemleri elde etmeye gayret ederken; bakır ve demir türünden olan insanlar, süratle mal ve mülk edinmeye çalışırlar.¹⁷⁰

Erdemliler ile kötü insanlar arasındaki anlaşmazlık uzun süre devam edince, bir kısım erdemli insanlar, erdemli yönetim ile serveti gaye edinen yönetim arasında orta bir yola yönelir. Tabiatında bakır ve

167. İbn Haldûn, I,249.

168. *Averros' Commentary*, s. 219.

169. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 194; Eflâtun, *Devlet*, 46a, 547 a-e.

170. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 195; Eflâtun, *Devlet*, 546d.

demir bulunan insanlar ise, arazileri, evleri ve gayrı menkulleri paylaşır. Onları kendi özel mülkleri hâline getirir. Muhâfızlara, kendi güvenliklerini korumalarına yetecek kadarını verirler. Özgür olan dostlarını, kölelere benzetirler. Köleye benzetilen dostları da savaşta kahramanlıkları, şan ve şerefe duydukları ilgi nedeniyle onların otoritesini kabul eder.¹⁷¹

Böylesi bir yönetim, azınlığın yönetimi olan aristokrasi ile ideal yönetim arasında bir yerdedir. Savaşçı sınıf, ideal yönetimde servet edinmeye, meslek ve sanat öğrenmeye ilgi duymaz. Bu nedenle yöneticileri, tanımladığımız gibi erdemli kimseler olmasa bile, potansiyel olarak tiran olmaya eğilimli cesur insanlar üzerinde hâkimiyet kurarlar. Bu nedenle, bu yönetimde iyilik ile kötülük iç içedir.¹⁷²

Eflâtun'a göre bu yönetim, ideal devletin kendisine ilk olarak dönmüşüğü yönetim şeklidir. Çünkü bu kent halkının önceliği şeref ve itibardır; insanlara zulmetmektir; otoriteyi elinde bulundurmaktır. Onlar, erdemli bir insanı mağlub etmeyi her şeye tercih ederler. Bu nedenle diyalektiğin ustası olan bu insanlara göre, şan ve şeref sevgisi bir amaçtır. Felsefeden sonra tercih edilen ilk şeydir; zira o, felsefeyi gölge gibi takip eder. Bu ise, erdemli insanların kendisine dönüşebildiği en yakın şeydir.¹⁷³

Bu nedenle, genelde erdemli bir insan, eğer uzun bir süre sevgi bağı ile şan ve şeref düşkünü insanlara bağlı kalırsa, onlardan ayrılması güçleşir. Bu noktada onun ihtiyaç duyduğu şey, iyi bir ün yapmaktır. Eğer şan ve şeref sevgisi baskın gelecek olursa, sonuçta istibdat sınırına varabilir. Sonrasında erdemli olan yönetim müstebid hâle gelir. Kötü kişiler, kendisiyle birlikte müstebid bir yönetimi kabul etme noktasına gelirler. Eflâtun'a göre, ideal bir yönetimin kendisine dönmüşüğü ilk yönetim şekli budur.¹⁷⁴

Erdemli yönetime benzeyen ve filozof olarak adlandırılan adamın, şerefi önceleyen ve mutluluğu şeref üzerine kurulu olan toplum

171. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 195; Eflâtun, *Devlet*, 547c.

172. *Averros' Commentary*, s. 220.

173. *Averros' Commentary*, s. 220.

174. *Averros' Commentary*, s. 220-221.

bireylerine dönüşümüne dair Eflâtun'un düşünceleri de aynıdır. Bu konuda Eflâtun şöyle demektedir: “Mutluluğu şeref üzerine bina eden adam, karakteri itibariyle beden eğitimine öncelik verir, avlanmayı sever, müzikten nefret eder; istibdadı ve zorla üstün gelmeyi arzu eder. O yönetimi, erdemle ilişkili olduğu için değil, güç ve savaş-taki kahramanlıklarla ilişkili olduğu için istemektedir.”¹⁷⁵

Eflâtun'a göre bu niteliklere sahip olan kişi, gençliğinde maldan nefret eder. Fakat yaşlandıkça mal sevgisi de onunla beraber büyür. Çünkü tabiatı itibariyle erdemli değildir. Musikiyi dinlemekten uzaklaştığı oranda, malı seven biri hâline dönüşür. Fakat küçüklüğünden itibaren musikiyle büyürse, yaşadığı sürece erdemli olmayı tercih eder.¹⁷⁶

Eflâtun ve onun şârihi olan İbn Rüşd, erdemli olan bu kişinin zamanla maruz kaldığı bu değişim ve dönüşümün nedenlerini izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre bu adam, erdemli bir babanın oğlu iken, erdemli olmayan bir kentte büyür. Başını derde sokmamak için kentteki bütün onurlu şeylerden, yerleşik olan otoriteden ve genel anlamda bütün mevkilerden kaçır. Erdemli insanların, ideal olmayan kentte her şeyden kaçtıkları gibi kaçır.¹⁷⁷

Genç adamın babası bu durumda olunca karşılaşacağı ilk şey, devlet erkânı arasında yer alamadığından dolayı annesinden duyacağı şikâyetdir. Annesi, kocası çaba göstermediği için kent yönetiminde bir makam-mevki elde edemediğini, bu nedenle de zor bir hayat yaşadığını düşünür. Çünkü kocası mala ilgi duymamakta, onu elde etmek için çaba göstermemektedir.¹⁷⁸

Bu nedenle anne oğluna; babasının erkek adam olmadığını, erkeklerden çok kadınlara benzediğini söyler. Evde bulunan hizmetçiler dâhil, herkes bu sözleri ona söyler.

Babasına herhangi bir kimse zarar verdiğinde; annesi, oğluna büyüdüğü takdirde babasına eziyet edip zarar verenlerden, bir yerine iki

175. *Averros' Commentary*, s. 221.

176. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 182.

177. *Averros' Commentary*, s. 222; ayrıca bkz. Eflâtun, *Devlet*, 549c.

178. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 197.

defa hakkını almasını ister. Özetle annesi, genç adamdan her konuda babasından farklı biri olmasını ister.

Durum böyle olunca, genç adam iki derede bir arada kalır. Bir tarafta haksızlık karşısında susan herkesi ahmak, korkak ve budala zannedenler; diğer tarafta babası gibi olmayan, onun gibi yaşamayan kimseleri yücelten, onlardan övgüyle bahseden, onları güçlü olmakla nitelendirenler.

Bu durumda olan genç adam, iki kavga arasında kendini bulur. Bir tarafta babasının kendisine telkin ettiği ve sahip olduğu erdemli tabiatı, yani düşünme gücü; diğer tarafta öfke ve şehvet gücü. Diğer bir taraftan da kötü arkadaşları, sürekli olarak ona kötü alışkanlıklar edindirmeye çalışırlar. Bu durumda o, şehevî şeyler ile erdemli şeyleri sevme arasında orta bir yerde bulunur. Kendi nefsinin orta yerdeki güçlere doğru yönlendirir ki bu da şeref sevgisidir.¹⁷⁹

Nefsin diğer bölümleri arasında, insanı en fazla erdeme yönlendiren bu (şeref) bölümdür. Bu nedenle zorunlu olarak şerefi ve her türlü iyi eylemi yapmayı seven adama dönüşecektir.

Mutluluğu şerefte arayan insanlar arasına katılan gencin, her türlü erdemli tabiatın dışındaki başka şeylere dönüşüm keyfiyeti ve temayülü budur. Bunun örneği, erdemli iken şan ve şeref kentine dönüşen yönetimdir.¹⁸⁰

Eflâtun erdemli bir yönetimin şan ve şeref yönetimine, yetkin bir kimsenin şan ve şeref adamına nasıl dönüştüğünü izah etmiştir. İbn Rüşd'e göre, bu ise Arapların ilk dönemlerinde olup bitenlere benzemektedir. Başlangıçta Araplar, erdemli yönetimi örnek almışken; sonradan Muâviye b. Ebî Süfyân geldiğinde, yönetim tarzı şan ve şerefi esas alan bir yapıya dönüşmüştür.¹⁸¹

179. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 197.

180. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 198.

181. *Averros' Commentary*, s. 223. İbn Haldûn'a göre ilk dört halife zamanında yönetimin hükümdarlık karakteri söz konusu değildi. Temel yönlendirici unsur din idi. Hilâfetin, hükümdarlığa dönüşmesinden sonra yönlendirici unsur, asabiyet ve kılıç olmuştur. Muâviye b. Ebî Süfyân'dan itibaren devlet yönetiminde asabiyet güçlenmiş, kişiler üzerinde dinin yönlendiriciliği zayıflamış, hükümdarlığın ve asabiyetin yönlendiriciliğine ve oto-

O, bu konuda şöyle demektedir: “Eflâtun erdemli bir yönetimin, şan ve şeref yönetimine, yetkin bir kimsenin şan ve şeref adamına nasıl dönüştüğünü izah etmiştir. Bu ise Arapların ilk dönemlerinde olup bitenlere benzemektedir. Şöyle ki, erdemli yönetimi örnek almışken, sonradan Muâviye b. Ebî Süfyân geldiğinde, yönetim tarzı şan ve şerefi esas alan bir yapıya dönüştü. Bu yönetim tarzı, günümüzde Endülüs'te yürürlükte olan yönetim tarzına benzemektedir.”¹⁸²

Burada İbn Rüşd, kadı ve hekim olarak kendilerine hizmet ettiği efendilerinin devletini eleştirmektedir. Bir tarafta Hz. Muhammed'in dört halifesi, diğer tarafta timokratik bir devlet başkanı olarak gördüğü mülkün kurucusu ve hilâfeti bozan Muâviye b. Ebî Süfyân vardır. İbn Rüşd, ima yoluyla ideal hilâfeti erdemli yönetime, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın yönetimini ise kendi dönemindeki Muvahhid sultanlarının yönetimine benzetir.¹⁸³

İbn Rüşd, burada bir yandan Eflâtun'un siyaset kuramını izah ederken, diğer yandan da kendi yaşadığı dönem ile daha önceki dönemlerin yönetimleriyle ilgili birtakım değerlendirmeler yapmıştır. İbn Rüşd'ün önceliği, hep Endülüs olmuştur. Bir filozof olarak idrâk ettiği devletlerin anlayışından gerektiğinde övgüyle bahsetmiş gerektiğinde de eleştiriler yöneltmiştir. Yukarıda zikredilen metinde İbn Rüşd, Endülüs'te kurulan Murâbıtlar ile Muvahhidler devletine ait değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre bu devletler, tarihsel süreç açısından İslâm tarihinin ilk dönemlerine benzemektedir.

Rosenthal'e göre İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla Eflâtun'un siyaset kuramını İslâm tarihine uyarlamış, iki medeniyet arasında bir uyum olduğunu göstermiştir.¹⁸⁴

Rosenthal'in bu yaklaşımı kanâatimizce doğru değildir. Çünkü Yunan medeniyeti ile İslâm medeniyeti arasında esas itibarıyla farklılıklar söz konusudur. Ancak İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ini siyaset açısından bilimsel bir metin olarak kabul etmektedir. O, bu bilimsel

ritesine ihtiyaç duyulmuştur. Bkz. Kasım Şulul, *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti*, Şanlıurfa 2009, s. 57.

182. *Averros' Commentary*, s. 223.

183. E. I. J. Rosenthal, s. 282.

184. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 198.

metinden yola çıkarak kendi kültür ve medeniyetiyle uyumlu, bilimsel temeli olan bir siyaset öğretisi ortaya koymak istemiştir.

Bu noktadan sonra Eflâton, şeref kenti ile bu kenti yöneten kimsenin hangi tür yönetime, ne tür bir şahsiyete dönüşebileceği imkânını araştırır.

Eflâton'a göre şeref kentini sürekli olarak küçük bir azınlık yönetir. Bu yönetimde zenginler her zaman yönetici, fakirler ise yönetilenler konumundadır.¹⁸⁵ Böyle bir devlet bütünlüğünü kaybeder, ikiye bölünür, bir yanda yoksullar diğer yanda zenginler bulunur. Aynı toprak üzerinde yaşayan bu iki topluluk sürekli olarak birbirlerine dış biler.¹⁸⁶

Şeref kenti, dinar ve dirhem dışında hiçbir şeyin yararlı olmadığı, yararlı olan her şeyin güzel olana tercih edildiği bir zamanda oligarşi yönetimine dönüşür. Şeref kentinde halk, her türlü erdemden kaçıp ahlâksızlığa yönelir. Dirhem ve dinara, kınanmayı hak edecek derecede itibar eder.¹⁸⁷ Zenginlerin, mal ve mülkün itibar gördüğü yerde, doğruluğun ve doğru insanların saygınlığı ortadan kalkar. Şan ve şeref düşkününü olan insanlar zamanla para düşkününü, cimri, açgözlü biri hâline dönüşürler. Bu türden insanlar zengini över, beğenir, yönetime getirirler, fakiri ise hor görürler.¹⁸⁸

Şüphesiz bu yönetim, bayağı ve kötü bir yönetimdir. Bu yönetimin başına dışarıdan veya içeriden herhangi bir şey geldiği zaman hızlıca çözülür, dağılır. Bu yönetimin ilk ve en kötü icraatı, yönetimi kendilerine yardım edecek yetkin birine teslim etmemeleridir. Bilakis onlar zengin kimselere büyük bir hayranlıkla bakarlar. Onlar bu halleriyle buldukları geminin kaptanlığını fakir, fakat yetkin birine değil de zengin ve gemicilikten anlamayan birine veren kimselere benzerler. Bu tutumlarıyla onlar, gemiyi yok olmaya götürürler. Bu yaklaşım, bire bir bu kente uygulanabilir.¹⁸⁹

185. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 199.

186. Eflâton, *Devlet*, 551d.

187. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 199.

188. Eflâton, *Devlet*, 551a.

189. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 199; Eflâton, *Devlet*, 551bc.

Birliğini kaybeden bu kent, ikiye bölünür. Kentin bir tarafında fakirler, diğer tarafında zenginler vardır. Bir kısım zenginler mal biriktirerek cimrilik yaparak zengin olmuşlardır.

Bu kentin başına gelebilecek diğer bir kötülük de, savaşabilme gücünü yitirmesidir. Çünkü savaşabilmesi için iki şey yapması gerekir: Birincisi, çok sayıda güçlü savaşçılar kiralamaları gerekir ki bunu yapmaları son derece zordur; zira bu savaşçılardan korkarlar. İkincisi, cimrilik yapıp savaşçı kiralama yoluna gitmez ya kendileri savaşır veya kendi içlerinden küçük bir grup, onlar adına savaşır. Bu nitelikleriyle onlar, savaş olması halinde kısa sürede dağılırlar. Barış halinde yaşayan milletlerin, fakir milletlere karşı yaptığı savaşta bu görülebilir.¹⁹⁰

Muhtemelen İbn Rüşd, burada İslâm'ın ilk yıllarında ve Hz. Ömer zamanında İranlılara karşı yapılan büyük fetihlere işaret etmektedir. İbn Rüşd burada, İranlıları zengin bir azınlığa benzetmektedir. Aristoteles bunlara aristokrasi, Eflâtun ise oligarşi demektedir. İbn Rüşd'e göre İranlılar, zenginliği savaşa ve savunmaya tercih ettiler, savaşabilme gücünü kaybettiler. Oysa onların karşısındaki güç, az sayıda deveye çölden çıkmış, imanı kuşanmış, fakir bir halktır. Onlar, imanları dışında hiçbir şeye sahip olmamalarına rağmen, zengin kentleri mağlub etmişlerdir.¹⁹¹

Eflâtun'a göre, bu kentin başına gelebilecek diğer bir kötülük de insanların, daha fazla servet edinebilme amacıyla birden çok mesleğe yönelmeleridir.

Eflâtun'a göre, bir kentte bu tarz yöneticilerin ortaya çıkması, kentin başına gelebilecek en büyük kötülüklerdendir. Hiçbir zaman halkın yararına olacak değişiklikleri, özellikle de mâlî konularda, yapmazlar. Bu nedenle kentin yasalarına göre vaizlerin veya erdemli insanların, vaazlarıyla, insanları hem ellerindeki fazla malı vermeleri konusunda, hem de bu yönetimin kalıntılarında kurtulmaları konusunda uyarmaları gerekir.¹⁹² Bu yasalara göre, bir devlette insanlar ne

190. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 200; Eflâtun, *Devlet*, 511dh.

191. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 200 (iki nolu dipnot).

192. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 200; Eflâtun, *Devlet*, 552a.

aşırı derecede fakir, ne de zengin olmalıdır. Çünkü her ikisi de toplumda isyanlara neden olur. Yasanın belirlediği orandan fazla servet edinenler, ölçüyü aşan tutarı kente bırakmak zorundadır.¹⁹³

Diğer türlü, böylesi bir toplumda fakirlerin sayısında artış olur ve sayıları az olan zenginlerin yanı başında üzüntüye terk edilirler. Onlar bu haliyle kentte ortaya çıkan veba hastalığına benzerler.¹⁹⁴

Benzer şekilde bu tür yöneticiler, yaban arılarına benzerler. Arı kovanında doğar, bal yer, fakat bal üretmezler. Yaban arılarının kovana yük oldukları gibi kentin sırtında yükümler. Kentte fakir halkın dışında; hırsızlar, haydutlar ve kötü kişiler de bulunur. Bu nedenle bu kentlerde, her türlü kötülük görülebilir.

Kent, zulüm ve kötülüğe maruz kalmıştır. Fakat şeref kenti, genelde bu tür şeylerden sakınır. Bu nedenle o, erdemli kente bir yönüyle yakındır. Oysa oligarşi yönetimi, barındırdığı kötülükler nedeniyle erdemli yönetimden uzaktır.¹⁹⁵

Oligarşi yönetiminde küçük fakat zengin bir azınlık, toplumun büyük çoğunluğunu yönetir. Buna karşın şeref kenti, erdemli kente daha yakındır. Çünkü şeref kenti, temelde saygınlığa dayalıdır ve barındırdığı kötülükler nisbeten azdır. Oysa azınlık kenti tam tersi, birçok kötülüğü barındırmaktadır. İnsanları kamplara ayırmakla bir kısım insanlar aşırı derecede zenginleşirken diğer bir kısım insanlar fakirliğe terk edilmişlerdir.

Şeref kentinin, oligarşi yönetimine nasıl dönüştüğünü ve ne tür kötülükleri barındırdığını izah ettikten sonra sıra, şeref kentine benzeyen adamın hangi yönetim tarzlarına dönüşüp benzediğini izah etmeye geldi. Eflâtun'a göre bu dönüşüm, şerefi esas alan bir yönetimin, oligarşi yönetimine dönüşümü hâdisesine benzemektedir.

Şerefi önceleyen bir kimsenin oğlu, önce babasına özenir, onun yolundan gider, sonra babası denizde kayaya çarpar gibi devlete çarpıp parçalanır. Varını yoğunu bir ordunun başında yahut büyük bir devlet işinde harcadıktan sonra yargıçların önüne düşer, suçlanır,

193. Eflâtun, *Yasalar*, 744a 5-744d 5.

194. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 200.

195. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 201; Eflâtun, *Devlet*, 552c-d.

ölüm ya da sürgün cezasına çarptırılır, ya da yurttaşlık haklarıyla birlikte varından yoğundan oluverir.

Bütün bu felâketleri gören, sarsılan ve mirastan yoksun kalan çocuk, korku içinde yaşar. Çok geçmeden de içindeki yükselme, şeref kazanma hevesini, gururunu kapı dışarı eder. Yoksulluktan küçük düşse düşse, sonunda para kazanma yoluna girer, çalışır çabalar; küçük hesaplarla tutumlu yaşayarak para biriktirir. Bu duygularla zengin olmuş bir insan; kazançtan başka bir şeye değer vermez, parayı gönlünün sultanı, başının tacı eder.

Aklını ve yüreğini paraya köle hâline getirir. Kazancını artırmanın yollarını arar, zenginliğe ve zenginlere hayranlık duyar. Bu genç adam, bu şekilde şeref düşkünü iken paraya düşkün biri hâline gelir.¹⁹⁶

Oligarşi insanına dönüşen bu kişi, zenginlik ve refah (plutocratic) yönetimine benzemektedir; mutluluğu para ile ilintilidir. Aşırı derecede cimri ve tamahkâr olduğu için kentiyile olan ilişkisi zorunlu ihtiyaçlarıyla sınırlıdır.¹⁹⁷ Fârâbî'ye göre bu zorunlu ihtiyaçlar da, insanın yaşamını devam ettirmesine yetecek kadar yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki ile sınırlıdır.¹⁹⁸ Bu nedenle o, erdemli olduğu için değil, paraya duyduğu sevgiden dolayı bütün arzularından vazgeçer, zorunlu ihtiyaçlarıyla yetinir.¹⁹⁹

Oligarşi insanı, başkalarına ait bir malı alamadığı zaman veya zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamadığında cimriliği nedeniyle kolaylıkla yıkılır.²⁰⁰

Şerefi gaye edinen bir kimse ise, mal ve benzeri şeyleri elde etmenin zevkine varacak olursa, doğal olarak hazzı arzulayan biri hâline dönüşür. Çünkü timokrasi ile hazcı yönetimler arasında benzerlik söz konusudur. Nedeni ise şudur: Zenginlik ve refah kenti (plutocratic) ile hazcı kent, aynı kategoriye dâhildir. Bu nedenle hükümdarların (meliklerin) bozgunculuk yaptıklarını ve bu tür insanlara dönüştükle-

196. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 201; Eflâtun, *Devlet*, 553a-e.

197. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 202.

198. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.

199. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 202.

200. *Averros' Commentary*, s. 226.

rini söyleyebiliriz.²⁰¹

Buna örnek olarak İbn Rüşd, Murâbitlar yönetimini zikretmekte ve bu yönetimi, Eflâtun'un devletlerin dönüşümü bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre, Murâbitlar'ın kurucusu başlangıçta dine her yönüyle bağlı bir devlet kurmuş olmasına rağmen; bu devlet, oğlu döneminde (ikinci kuşak) mal sevgisini de işin içine katarak yönetim biçimini timokrasiyi esas alan bir yapıya dönüştürmüştür.

Üçüncü kuşağın (torunları) iktidara gelmesiyle birlikte, yönetim haz ile ilişkili her şeyi temel alan bir yapıya dönüşmüştür. Sonuçta, onların yönetimi bozularak dağılma noktasına gelmiştir. Onların yönetiminin yıkılmasının nedeni, şeriatı temel alan karşıt bir siyasî yapının ortaya çıkmasıdır. Bu karşıt siyasî yapının temelinde hukuk vardır.²⁰²

İbn Rüşd'e göre Şeriat'ı esas alan kent erdemli bir kenttir. Burada İbn Rüşd, Murâbitlar Devleti ve bu devletin kurucusu Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'e işaret etmekte ve Muvahhidler (1130-1269) tarafından bu devletin nasıl ve neden yıkıldığını anlatmaktadır. İbn Rüşd'e göre, başlangıçta bu devlet Şeriat kanunlarına göre kurulmuştu; sonra ciddi bir değişime uğradı. Nihâyetinde bu devlet, Muvahhidler tarafından yine şer'î gerekçelerle yıkıldı. İbn Rüşd, Murâbitlar'ı eleştirirken, Muvahhidler'den de övgüyle bahsetmektedir.

İbn Rüşd, bu devletin kuruluş, gelişme ve yıkılış serüvenini Eflâtun'un devletler için öngördüğü gelişim ve dönüşüm sürecine göre izah etmeye çalışmıştır.

Başlangıçta erdemli bir kent iken timokrasiyeye, oligarşiyeye, zenginlik ve refah kentine doğru sırayla dönüşmüştür. Burada İbn Rüşd, İslâm tarihinin konusu olan bir devletin kuruluş, gelişme ve yıkılış evrelerini Eflâtun'un siyaset felsefesinden hareketle izah etmektedir. İbn Rüşd'ün, Murâbitlar Devleti'nin yıkılışına dair yaptığı bu izahlar, İbn Haldûn'un devlet teorisini hatırlatmaktadır. Ona göre devletlerin yaşamında beş devre söz konusudur.²⁰³

201. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 202.

202. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 203.

203. İbn Haldûn'a göre devletin geçirdiği dönemleri şu şekilde sıralayabiliriz: Harekete geçme ve zafere ulaşma dönemi, istibdat dönemi, devletin istik-

Bu şekilde şan ve şerefi önceleyen bir yönetici, zenginlik ve refahı önceleyen biri hâline gelmiştir. İkisi arasında belirgin bir fark söz konusudur. Serveti, zenginliği gaye edinen kimse şan ve şeref adamından daha kötüdür. Aynı şey bütün devletler için söz konusudur.

Şimdi de zenginlik ve refah kentinin potansiyel olarak hangi kente dönüşebileceğini izah edelim.

Eflâatun'a göre zenginlik ve refah kenti, demokrasi kentine dönüşür. Zenginliği hayatının amacı kabul eden kimse de, benzer şekilde demokrasi kentine benzer ve dönüşür.²⁰⁴

Bu dönüşümün evrelerini şu şekilde izah edebiliriz: Oligarşi kenti, servet elde edip kazanma temeli üzerine kuruludur. Çıkarılan kanunlar da, bu amaca hizmet etmektedir. Çıkarılan kanunlarla gençlere, paralarını diledikleri gibi harcama, arzuladıkları şeyi yapma izni verilmiştir. Bunun sonucunda gençler, sahip oldukları her şeyi kaybetme noktasına gelir. Bu yönetimde, insanların bir malı satarken veya alırken ölçülü ve dengeli olmalarını sağlayan bir yasanın varlığı söz konusu değildir. Çünkü böyle bir yasa yapılacak olursa insanlar, sadece zorunlu ihtiyaçlarını temin etme cihetine giderler.²⁰⁵

Arzularına terk edilen insanların birçoğu, bu şekilde fakirliğe itilmiş olmaktadır. Bu durumdan iyi insanlar kadar cesur insanlar da etkilenir.

Kentte bulunan bu türden insanların sayısında artış olursa bunlar, içerisinde buldukları fakirliğin, sefâletin, bayağılığın nedeni olarak kabul ettikleri cimri insanlara kin duyar, haset eder ve onları kınarlar. Kentin zenginleri ise bir kısım yasalar vazeder, servet edinmenin dışında herhangi bir şeye itibar etmez, kendi nefislerini oyarlar ve keyiflendirirler.

Eflâatun'a göre aynı derecede fakir olan insanların bazıları, kovanda bulunan yaban arılarına benzer. Bunlar devletin veya toplumsal zo-

rar bulması ve zenginleşmesi, sahip olunan şeylere kanâat etme ve barış dönemi, ölçsüz harcamalarda bulunma ve israf dönemi. Bkz. *Mukaddime*, I, 249-250.

204. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 204.

205. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 204; ayrıca bkz. Eflâatun, *Devlet*, 555c-d.

runlulukların kendilerine yüklediği sorumluluklarda veya savaş ile ilgili konularda kendilerini zenginlerle mukayese ederler. Her konuda kendilerini zenginlerden daha güçlü gördüklerinde, zenginleri küçümser ve onları hayâ ve utangaçlığa itmeden zengin olamayacaklarına inanırlar.²⁰⁶

Zenginlik ve refah kenti, bu yapısıyla dâhilî veya hâricî sıradan bir nedenle, hastalığa yakalanan bedene benzemektedir. Bulunduğu hastalık halinden kurtulabilmesi için demokratik bir kente dönüşmesi gerekir.²⁰⁷

Bu dönüşüm sonucunda fakirler, zenginleri yener. Zenginlerin mallarını ellerinden almak için onları ya öldürülürler, ya sürgüne tabi tutarlar ya da köleleştirirler. Bu durum fakirlerin zenginlere karşı duydukları nefret ve yerginin sonucu olarak yorumlanabilir.

Bu kentin demokrasi kentine dönüşüm süreci bu şekilde gerçekleşir.

Bunun sonucunda kentin fakirleri, hür ve serbest, kendi başına dilediğini yapabilecek hâle gelirler.²⁰⁸

Kentin yönetimi gelişi güzeldir. Burada her türden insan bulunabilir. Bir kimse diğer bir kimse üzerinde otorite kuramaz. Bireyler arasında eşitliği temel alan bir yasa vardır ve hiçbir kimse ayrıcalıklı değildir.²⁰⁹

Bu nedenle demokrasi kenti çok renkli bir elbise gibidir. İçerdiği farklı renklerden dolayı kadınların ve çocukların beğenisini kazanır.²¹⁰ Görünüşte düzenlerin en güzelidir. Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi değişik insanları bir araya toplayan bu devlet göze de hoş gelebilir.²¹¹ Bu kent ile ilgili olarak, başlangıçta edinilen ilk izlenim bu olmakla beraber, gerçek böyle değildir. Çünkü erdem ve şeref üzerine kurulu olmayan devlet, hızlı bir biçimde yok olur.²¹²

206. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 205.

207. İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 177.

208. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 205.

209. *Averros' Commentary*, s. 229.

210. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 206.

211. Eflâtun, *Devlet*, 557c.

212. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 206.

Muhtemelen demokrasi kenti, nefsin bütün temayüllerini kendinde barındırdığı için ondan potansiyel olarak erdemli bir kent veya daha başka farklı kentler çıkabilir. Doğal olarak ilk ortaya çıkacak olan kent, zarûret kentidir (states of necessity). Onu takiben diğer kentler ondan tezâhür eder.

Bu nedenle Eflâtun'a göre, felsefecilerin farklı yönetim tarzlarını önemseyip bunlar arasında, inşa edilecek olan erdemli toplumla uyuşan en iyilerini seçmeleri gerekir.²¹³ Çünkü orada özgürlük olduğu için bütün düzenler vardır. Öyle ki devlet kurmak isteyen bir kimse, demokrasi kentine gidip dilediği düzeni seçebilir.²¹⁴ Bu durum, inşa ettiği gemide kendisine göre dilediği en güzel şeyi satmak isteyen bir kimsenin durumuna benzer.²¹⁵

İbn Rüşd, Eflâtun'a göre savaş, barış ve benzeri kent ile ilgili zorunlu görevlerin üstlenilmesi gerekmeyeceği için bu kentin, kolaylıkla yıkılacağından söz etmektedir. Zira bu kentlerde ölüm cezasını hak eden insanlar, kendilerinden önce Tanrı yokmuşçasına halkın arasında serbestçe dolaşırlar.²¹⁶ Eflâtun, demokratik toplumda kuralsızlığın nasıl kural hâline geldiğini ve bunun yıkıcı sonuçlarını şu şekilde anlatmaktadır: “Böyle bir devlette rahatlıkla iş görülebilir. Kimse seni iş başına gelmeye zorlayamaz. O işi en iyi başaracak sen olsan bile. Canın istemezse kimsenin emrini dinlemezsin; başkaları savaşa giderken sen gitmeyebilirsin; herkes barışı korumaya çalışırken sen bozmak isteyebilirsin. Kanunlar sana komutanlık, yargıçlık yetkilerini vermemiş olsa da, komutanlık, yargıçlık edebilirsin. İnsan, Tanrı bile olsa ancak bu kadarını yapabilir. Bu arada kimi mahpuslara gün doğar. Halkın arasında, ellerini kollarını sallayarak hortlaklar gibi dolaşırlar.”²¹⁷

Yine Eflâtun'a göre bizler, erdemli bir kenti inşa etmeye çalışırken; onlar, bizim şerefle elde ettiğimiz şeylere saygı göstermez, bu tür konulara ilgi de duymazlar.²¹⁸

213. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 206.

214. Eflâtun, *Devlet*, 557d.

215. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 206.

216. *Averros' Commentary*, s. 230.

217. Eflâtun, *Devlet*, 557h-558a.

218. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 207; Eflâtun, *Devlet*, 558b.

Bu kentte var olan kötülüklerin boyutunu ve erdemli kente olan uzaklığını dikkate alarak başlangıçta bunun hazzı temel alan bir yönetim tarzı olduğu söylenebilir. Zenginlik (oligarşi) ve şeref kenti, demokrasi kentine dönüşmektedir. Ayrıca demokrasi kentini, erdemli kent ile veya şeref kentiyile mukayese ettiğimiz zaman, bu kentlerde ileri derecede cehâletin var olduğu söylenebilir.²¹⁹

İbn Rüşd'ün ele aldığı bir diğer konu da, bu kentin örneği olan insanın özellikleri ve dönüşüm tarzıdır. Bu kentin örneği olan insan, kentlerin oligarşiden demokrasiye dönüştüğü gibi oligarşiden demokrasiye dönüşür. Bunun nedeni ise, oligarşi yönetimindeki insanların ahlâktan yoksun olmasıdır. Oligarşi kentinde yönetici olan bir adamın çocuğu, doğal olarak babasının siyasetinden etkilenir. Ancak bazı kimseler onu, sınırsız hürriyete ve haz veren şeylere doğru yönlendirmeye çalışırlar. Bunun sonucunda o, yiyecek-ıçecek gibi zorunlu ihtiyaçların dışında, zorunlu olmayan ihtiyaçlara yönelir. İçindeki düzen, oligarşiden demokrasiye kaymaya başlar. Parasını, vaktini, gücünü boşuna harcar.²²⁰

Böylece günlerini, canının her istediğini yapmakla geçirir. Bir gün şarap içip türkü dinler; bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar, oynar; bir gün tembel tembel oturur dünyayı umursamaz. Bir bakarsınız kendini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, kürsülere çıkmış, aklına eseni söylüyor; bir şöyle bir böyle işler yapıyor. Bazen askerliğe özenir, savaştan yana olur. Bazen de iş adamları gibi davranır, işi ticarete döker. Kısacası, kendini ne düzene, ne de sıkıntıya sokar. Böyle gelişi güzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider. Başka türlü de yaşamak istemez.²²¹

Genelde onun hayatında ne düzen, ne de sınır vardır. İnsanî değerlerden çok uzak olmasına rağmen, bu tarz bir hayatın, hür ve güzel olduğunu zanneder. Çünkü amacı olmayan bir insanın davranışlarının, belirli bir ölçüde hayatla uyumlu olması gerekir. Bunun sonucu olarak bu türden temayülü olan gençler, demokrasi kentine benzer.

219. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 207.

220. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 208; İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi's-Siyâse*, s. 191.

221. Eflâtun, *Devlet*, 561d; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 208.

Bu kimse ile bu insanlar arasındaki benzerlik, kentler arasındaki benzerlik gibidir.²²²

Şimdi de demokrasi kenti ile demokrasi insanın hangi kente, ne tür bir insana dönüşebileceğini izah etmeye çalışalım.

Eflâtun'a göre, bütün demokrasi kentleri, müstebid kentlere dönüşür. Demokrasi kentinin zorba kente dönüşümü, oligarşi kentinin demokrasi kentine dönüşümüne benzer. Çünkü ikisi de aynı gruptandır. Oligarşi yönetimin demokrasi yönetimine dönüşümünün nedeni, amaç hâline gelen mal ve servet edinmede aşırıya gidilmesi, oligarşi kentinde, demokrasi sempatzanı birçok kişinin ortaya çıkmasıdır. Bunlar, kovanda doğan ve bal yapmayan yaban arılarına benzer.

Bu benzetmeyle İbn Rüşd, oligarşi kentindeki insanların, demokrasi kentindeki hür insanların davranış biçimini benimsemediğini söylemektedir. Zira onlar, yaban arıları gibi üretim yapmaksızın sadece toplumun ürettikleriyle geçinen asalaklara benzemektedir.

Benzer şekilde demokrasi insanın tirana dönüşümünün nedeni, sınırsız özgürlük talebidir.

Bu nedenle, aşırı derecede yapılan her şey doğal çizgisinden sapaarak karşıtına dönüşür. Bu yaklaşım sadece iradî şeylerde bulunmaz, benzer şekilde tabii şeylerde de bulunur.²²³

Diğer türlü, neden bu kentte doğan yaban arıları, oligarşi kentinde doğan yaban arılarına benzetilsin? Ancak oligarşi kentinde bu türden yaban arıları daha fazla bulunur. Fakat oligarşi kentinin yöneticileri, kentte meydana gelen bu artışın farkında değiller.

Sınırsız arzuları olan işsiz ve tembel insanlar, akli başında olan insanların öldürülmesi veya yok edilmesinin daha uygun olduğunu düşünürler.

Bu nedenle demokrasi kenti, dönüşüm sürecinde zenginlik ve refah kenti ile müstebid yönetim arasında bir yerdedir. Demokrasi kentinde doğan her birey, onurlu ve değerlidir. Hiç kimsenin efendisi yoktur; bilakis herkes, kendi kendisinin efendisidir. Hürriyetin ege-

222. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 208.

223. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 209.

men olduğu yerde herkes ailesiyle ve eviyle ilgilenir. Aralarında bulunan her sınıftan bireyler, babalar, çocuklar, efendiler, köleler, kadınlar ile erkeklerin bütünü toplumda eşittirler. Mutlak anlamda hiçbir kimsenin kendilerine egemen olmaması için, her türden kanunu geçersiz kabul ederler.

Onlara göre, sınırsız hürriyetin dışında hiçbir şey değerli değildir. Onlardan her biri, dilediği şeyi yönetmek/elde etmek ister. Bu nedenle, erkek arılardan oluşan bu kötü topluluğun ortaya çıkışı zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Zorunluluk nedeniyle bu grubun ortaya çıktığı kent, tiranlığa dönüşür.

Bu nedenle Eflâtun'a göre yöneticiler, bedeninin rutûbet üretmesine karşı doktorların uyanık olmalarından daha çok, bu sınıfın devlette ortaya çıkışına karşı uyanık olmalılar. Bu türden adamların varlığına tanık olduklarında yapmaları gereken şey, onları kentten zorla kovmaktır. Doktorun, balgam ve safrayı vücuttan uzaklaştırdığı gibi, onları kentten uzaklaştırmalıdır.²²⁴

Eflâtun'a göre, doğdukları kentin müstebid bir yapıya dönüşmesi için en büyük desteği sağlayan üç sınıftan söz edilebilir.²²⁵

Birinci sınıf, yukarıda tanımladığımız yaban arılarıdır. Bunlar sınırsız bir biçimde arzularına teslim olan, aynı zamanda kenti yöneten şan ve şeref sahipleridir.

İkinci sınıf; mal elde etme dışında herhangi bir kaygısı olmayan, kentte her türlü cezayı ve kötü muameleyi hak eden, bir anlamda yaban arılarının tükettiği balı üreten kimselerdir.²²⁶

Üçüncü sınıf ise, toplumun geri kalanıdır. Serveti olmayan, kendi işlerini yapmayı gaye edinen, ancak kendi yurtlarında yenilgiye uğramış kimselerdir.

İlk iki gruptakiler, üçüncü grubun sahip olduğu şeyleri çalmak ve ellerinden almak için bir araya gelirler. Bir farkla ki, birinci gruptakiler bunu isteksizce ve sınırlı oranda yapar. İkinci grup ise, konum-

224. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 211.

225. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 211.

226. *Averros' Commentary*, s. 233.

larını daha da güçlendirmek için üçüncü sınıfı oluşturan insanların servetlerini elde etmeyi kendilerine amaç edinir. Kent halkı üzerinde hâkimiyet kurdukları oranda bunda başarılı olurlar. Onlar, zengin kimselerin malını çalma ve bunu halka dağıtma gücüne sahiptirler.²²⁷

Eflâtun'a göre yukarıda zikredilen kimseler, zenginlere karşı yanlış yapmışlardır; yapılanların tam tersi sonuçları olmuştur. Anarşi, hırsızlık ve yağmalama olayları yaygınlaşınca, bu sınıftan güçlü bir adama yönetimi teslim ederler. Kendisine iktidarı teslim ettikleri güçlü adam, çevresindeki insanlarca yüceltilir, saygı görür. O da buna karşılık, kenti sınırlı ölçüde değiştirmekle yetinmez, sahip olduğu sınırsız yetkiyle insanların birçoğunu köleleştirir.²²⁸ Bu şekilde toplumun kendisi bütünüyle müstebid hâle gelir.

Başlangıçta saygın ve demokrat olan bu kişi, zamanla zorba birine dönüşür. Bu yönetimin gölgesi altında zorbaca davranışlar sergiler. Bütün halkın kendisine itaat ettiğini görünce de, istediğine işkence yapar, istediğini cezalandırır ve istediğinin katleder.²²⁹

Bununla da yetinmeyerek istibdat yönetimi altında bir grup insanı, kendi zorbalığına alet eder. Bir grubu, başka bir grubun aleyhine kullanır. Özellikle de kendilerinden nefret ettiği mal ve mülk sahiplerini kentten ayrılmaya mecbur eder. Bu tutumundan dolayı, bir süre sonra insanlar ondan, o da insanlardan nefret eder hâle gelir. Sonuçta ya insanlar aleyhine ittifak edip onu öldürürler veya o bütün halk üzerinde hâkimiyetini kurar, onlara istibdat yapar ve bu şekilde tam anlamıyla bir müstebid hâline gelir.

İbn Rüşd, burada saygın demokrat bir adamın müstebid bir adama nasıl dönüştüğünü izah etmektedir. O, bu dönüşümü izah ederken, Eflâtun'un anlattığı efsane kabilinden düşüncelerine itibar etmemiştir.²³⁰ Onun amacı, siyaset kuramını bilimsel temeller üzerine oturtmak ve salt nazarı felsefi kaygıların ötesinde kendi medeniyet ve uygarlığı için ideal denebilecek bir siyaset kuramını inşa etmektir. Do-

227. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 211.

228. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 211.

229. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 212.

230. Eflâtun, *Devlet*, 565d-566b.

layısıyla o, Eflâtun'un anlatımlarıyla yetinmeyerek siyaset kuramına nazarî bilginin yanı sıra amelî boyutu da katmıştır.

Nitekim İbn Rüşd, konunun devamında kendi dönemindeki demokrasi yönetimlerinin sıklıkla nasıl müstebid bir yapıya dönüştüklerinden bahsetmektedir. Örnek olarak da hicrî 500 yılından sonra Kurtuba'da meydana gelen olayları zikretmektedir. İbn Rüşd'e göre, Kurtuba'da bu tarihlerde demokrat bir yönetim söz konusuydu. Ancak bu yönetim, hicrî 540 yılından sonra tiranlığa dönüşmüştür.²³¹ İbn Rüşd'ün verdiği bu tarihler Murâbitlar'ın iktidarına denk gelmektedir.

Eflâtun'a göre tiran, bütün toplumu baskı altına alır. İnsanlar kendisinin müstebid olduğunu düşünmesinler diye onları, yasalara uymaya zorlar. Topluma ihtiyaçları olan şeyleri vererek, onlara doğru bir biçimde rehberlik ettiği; insanlara yararlı olma, kenti güzelleştirme dışında bir amacı olmadığı izlenimi verir.²³²

Burada İbn Rüşd, tiranın yönetim tarzını anlatırken, meseleyi bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Nazarî bir anlatımdan ziyade yaşadığı ve gözlemlediği bir olayı anlatır gibidir. Nitekim ilerleyen satırlarda İbn Rüşd, bu olayların benzerlerini kendi yaşadığı coğrafyada gözlemlediğini bu tür olaylara tanıklık ettiğini ifade etmektedir.

İbn Rüşd'e göre tiran, hâricî düşmanlarıyla bazen anlaşarak arasını düzeltir, bazen de baskı yaparak onları kendine itaat ettirir. Bunu sağladıktan sonra kendi halkına döner ve onlarla sürekli bir biçimde kavga eder, kendi iktidarını devirme gücüne ulaşamamasınlar diye diye mallarını ellerinden alır. Bu şekilde halk, kendi meseleleriyle uğraşır hâle gelir. Günlük temel ihtiyaçlarını elde etmekle meşgul olur. İbn Rüşd, buna örnek olarak Endülüs'te yaşayan ve İbn Gunye olarak bilinen adamı örnek verir. İbn Gunye ile halkı arasında bu türden olaylar yaşanmıştır.²³³

Tiranı kendi yaşadığı toplumda servet sahibi, güçlü, yönetici olabilecek nitelikteki insanların varlığı korkutur. Bu nedenle onları, düş-

231. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 212.

232. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 213; ayrıca bkz. Eflâtun, *Devlet*, 566e.

233. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 213.

manlarına teslim ederek ustaca öldürme planları yapar. Benzer şekilde iktidarı konusunda ona rakip olabilecek herkesten nefret eder. Buna karşılık halk da, her şeyden daha fazla ondan nefret eder.²³⁴

O, kendini emniyete almak için güçlü, cesur ve büyük insanları tanımaya çalışır. Onlara karşı hileler yaparak kenti onlardan temizlemeye çalışır. Bu türden bir temizlik, doktorların insan bedeni için veya felsefecilerin erdemli devletler için yaptıkları temizlikten farklıdır. Doktorlar ve felsefeciler kötü nesneyi çıkarıp beden dışına atarken o, bunun tam tersini yapar. Bu nedenle müstebid olan kişi, iki durumdan birine mahkûmdur: ya yaşamayacak veya kendisinden nefret eden kötü ve ahlâksız insanlarla beraber yaşayacak. Müstebide göre, hayatta mutlu olmanın biricik yolu budur. Şüphesiz o, bu tür davranışta bulunmaya devam ettiği sürece insanlar ondan nefret eder. Bunun sonucunda o da, kendi güvenliği için daha güçlü yardımcılarına ihtiyaç duyar.²³⁵

Bunu yapabilmesi için yabancı, kötü insanları istihdam etmesi gerekir. Uzak yerlerden gelen bu insanları istihdam etmesi, onlara cömertçe ödemelerde bulunmasına bağlıdır. Bu şekilde onların dostluklarını edinir. Ancak sürecin sonunda kendisini iktidara getiren herkesi ortadan kaldırır.²³⁶

Eğer bu tiran, askerinin ve ordugâhının giderlerini karşılayamayacak olursa, kentin mabedlerinde bulunan malları bile almaya yönelir. Benzer şekilde, demokrasi kentinin yöneticilerinden biri olmasına rağmen, kendisini iktidara getiren halkın mallarını da müsadere eder.²³⁷

Topluma karşı olan bu olumsuz tavrı devam edince halk, onu iktidara getirme amacının tam tersi bir durumla karşı karşıya olduğunu anlar. Çünkü halk, onu toplumsal bir hastalık hâline gelen zenginlerin ve diğer grupların zulmünden kendilerini korusun diye iktidara getirmişti. O güçlü bir iktidara sahip olduğunda halk, kendisini onun yönetiminde emniyette hissedecekti.²³⁸

234. *Averros' Commentary*, s. 236.

235. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 214.

236. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 214.

237. *Averros' Commentary*, s. 236.

238. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 215.

Bu nedenle halk, içerisinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak için onu kentten kovmaya çalışır. O ise, yönetimi elinde tutabilmek için halka daha fazla zulüm eder, ellerinde bulunan silahları alır. Halkın bu durumu, yanmış topraktan kaçarken ateşe düşen kimseye benzer. Özgürlüğe kavuşmak isterken, eli sopalı kölelerin insafına kalmışlardır.²³⁹

İbn Rüşd'e göre insanlar, müstebid yönetimlerin yaptıkları icraatların sonucunu, sadece sözle değil bilakis idrâk ile apaçık duyularıyla bilebilirler.

İbn Rüşd, demokrasi kentinin, istibdat kentine dönüşümü ile bu yönetime itaat eden insanların düşünceleri ve yaşadıkları sıkıntıların boyutunu bu şekilde izah etmiştir.

İbn Rüşd'ün yaptığı bu izahlara bakarak, *Telhîs*'de en çok yakındığı ve vurgu yaptığı şeyin devlet yönetimindeki istibdat olduğu pekâlâ söylenebilir. İbn Rüşd, burada açık bir biçimde cesaretle kendi zamanındaki yöneticilerin sözleriyle ve eylemleriyle müstebid olduğunu söylemiştir. Siyaset bilimcileri arasında İbn Rüşd'ü farklı ve üstün kılan onun bu özelliğidir. Toplumsal problemlere karşı son derece duyarlı davranmış, bir filozof olarak sadece teori ile ilgilenmemiş, ameli yansımaları da ciddiyetle takip etmiştir.

E. KENTLERİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM KURALLARI

Değişmiş olan veya değişim halinde bulunan kent, daha öncesinde kabul etmiş olduğu iyi bir anayasayı temelden terk etmiş olan kenttir. O, bozuk kent gibi sadece yanlış fiillerde bulunmakla kalmamış, aynı zamanda erdemli ilkeleri değiştirmiş, halkının hayatlarını kendilerine göre düzenlemekte oldukları başka görüşleri de benimsemiştir.²⁴⁰

239. Burada zikrettiğimiz “yanmış topraktan kaçarken ateşe düşen kimse” sözü İbn Rüşd'e aittir. Bir insanın içine düştüğü kötü durumdan daha kötüsüne düşmesi anlamına gelir. Bu söze karşılık gelebilecek Türkçe sözler vardır. Örneğin “yağmurdan kaçarken doluya tutuldu.”

240. Richard Walzer, “Açıklama ve Yorumalar”, Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın (çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990) içinde, s. 249.

Tarihte kentlerin değişim ve dönüşümü süreci doğal bir olgu olarak karşımıza çıkmış ve bu süreç hep tartışılmıştır. Bazılarına göre değişim sürecinde belirleyicilik söz konusudur, değişim determine edilmektedir. Bazılarına göre ise değişim iradîdir, insanın özgür iradesiyle gerçekleşir.

Bazılarına göre de değişim ve dönüşümün belirli bir kuralı söz konusu değildir. Bu düşüncede olanlara göre, Eflâtun'un izah ettiği gibi, ideal devlet ile zorba devlet arasında orta yerde devletler varsa, bu devletlerin bir halden diğer bir hâle dönüşümünün belirli kurallara göre gerçekleşmesi gerekmez. Bunun örnekleri doğada da vardır. Çünkü doğada birçok karşıtlıklar bulunduğu gibi orta yerde olan şeyler de söz konusudur.²⁴¹

Fakat İbn Rüşd'e göre, Eflâtun'un kentlerin dönüşümüne dair söylediği şeyler, sürekli olarak gerçekleşmek zorunda değildir. Ancak genelde olaylar bu şekilde cereyan etmektedir. Bunun nedeni ise, yürürlükteki kanunların, bazılarının yaratılışına aykırı olsa bile, o çevrede büyüyen insanların doğasına etki etmesidir.

Ona göre amelî erdemler alışkanlıklarla, nazarî erdemler ise eğitimle elde edilir. Bu nedenle insanın bir halden bir başka hâle dönüşümü, yasanın dönüşümüne ve aldığı şekle bağlıdır. Eğer yasa erdemli ise, insanların büyük bir ekseriyeti -küçük bir azınlık bunun dışında kalsa bile- insanî erdemlerle donanımlı hâle gelir.²⁴²

Eflâtun'a göre kentlerin yönetim tarzı açısından birbirine dönüşümü iradî değildir; tabiatta olduğu gibi doğal bir sürecin sonucunda gerçekleşir. Oysa İbn Rüşd'e göre, dönüşüm süreci iradîdir. O irade dışında, değişim ve dönüşümün doğal olarak gerçekleştiği fikrine katılmaz. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre yasalar, özellikle de ideal devlette, ani bir biçimde değişim ve dönüşüme uğramaz. Ancak insanların alışkanlık hâline getirdikleri ve kendisiyle büyüdükleri iyi nitelikler ile iyi erdemler zamanla, en yakın olduğu şeye doğru tedricî olarak dönüşür. Bu da zorunlu olarak yasaların ve ahlâkî değerlerin aşırı derecede yozlaştığı, yaygın hâle geldiği zamanlarda gerçekleşir.²⁴³

241. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 203; *Telhîs*, s. 224.

242. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 225.

243. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 226.

Bu konuda İbn Rüşd şöyle demektedir: “Değişimi ve dönüşümü özellikle şerefi önceleyen kimseler ile yöneticiler arasında kırkıncı yıldan sonra ortaya çıkan ahlâkî değerlerde görebiliriz. Bu insanların büyüdüğü şeref kentinin varlık nedeni ortadan kalkınca, onlar, günümüzde olduğu gibi dünyevî şeylere yönelmişlerdir. Ancak İslâm’ın erdemine sahip olan insanlar, ahlâkî erdemlerle yaşamaya devam ederler ki, bunların da sayısı azdır.”²⁴⁴

Eflâtun’a göre, nefsin ve kentlerin hazlarla ilintili üç ayrı derecesi vardır. Birincisi, hikmet sevgisidir. İkincisi, riyaseti yani devlet başkanlığına karşı duyulan sevgidir. Eğer ikisi arasında ılımlı bir yerde ise şerefi sever, eğer aşırıya giderse tiranlığa varır.

Üçüncüsü ise, şehvet sevgisi üzerine kuruludur; şehvet sevgisi de mal kazanma sevgisi üzerine kuruludur.

Benzer şekilde zorunlu olarak lezzetlerin de üç çeşidi vardır.

Yukarıda zikrettiğimiz derecelerin her birine özgü, üç ayrı lezzet vardır. Bu lezzetler, gölge gibi onları takip eder. Bu lezzetler karşısında insan, kendi seçimini yapar.²⁴⁵

Eflâtun’a göre, hakikate dair olan şeyi, üstün niteliklere sahip olan hikmet ve ma’rifet ehli insanlar tercih eder. Hikmet ve ma’rifet bilgisine sahip olan kimse, varlığı kendisiyle düzene koyabileceği iki enstrümana sahiptir. Bunlar da deneyim ve muhâkeme (experience and reasoning) edebilme gücüdür. Yalnızca filozof, deneyim ve muhâkeme gücüyle söz konusu edilen üç zevki uygun tarzda düzene koyabilir. Çünkü o, gençliğinden itibaren bu zevkleri tadarak deneyim sahibi olmuştur. Fakat diğer insanlar hikmetin hiçbir türüne ait keyfi tadamamışlardır. Dolayısıyla filozof, diyalektik ve muhâkeme yapabilen biricik insandır.²⁴⁶

Doğal olarak bütün insanlar, zevk veren şeyleri sadece karşısına bağlı olarak hatırlarlar. Örneğin insanlar hastalandıkları zaman sağlığın, fakir düştikleri zaman zenginliğin her şeyden daha zevk verici olduğunu söylerler.²⁴⁷

244. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi’s-Siyâse*, s. 204.

245. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 227; Eflâtun, *Devlet*, 580d.

246. *Averros’ Commentary*, s. 248.

247. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 228.

Eflâtun'un söylemek istediği şey, insanlar hastalık halinde sağlığın zevk verici olduğunu hatırlarlar. Oysa filozof için aynı şey söz konusu değildir. O bilgeliği sadece bilgelik için ister. Oligarşide zevk veren şey maldır, timokrazi de şereftir, tirana göre baskı ve zafer elde etmektir.

Fakat insanın görme duyusu veya benzeri şeyler, zatı itibariyle güzeldir. Güzel kalmaya devam ettikleri sürece de zıtları ile bilinmeleri gerekmez. Fakat doğal olarak en seçkin zevkler, bu tür bir karaktere sahip değildir. Bu nedenle onlar bilfiil olarak vardırırlar.

Eflâtun'a göre insana haz veren şeylerle ilgili meselelerde, karar verme noktasında filozoflar, filozof olmayan kimselere göre daha yetkindirler.²⁴⁸ Ancak İbn Rüşd'e göre Eflâtun, bu meseleyi yeterince izah edebilmiş, kesin bir sonuca varabilmiş değildir.

Yine Eflâtun'a göre açlık ve susuzluk, bedeninin bir tür yokluğu olduğu gibi cehâlet ve bilgisizlik de nefsin bir tür yokluğudur. Durum böyle olunca bu iki adamdan birinin yemesi-içmesi diğerinin bilgiyi talep etmesiyle varlığı söz konusu olur. Fakat bilfiil var olmanın belirtisi gerçeklik ile mümkündür. Bir şeyin mutlak anlamda güzel olması, sermedî ve sürekli olan şeye uzaklığı ve yakınlığıyla orantılıdır.

Bu nedenle ruhun tatmin edilmesi, bedeninin tatmin edilmesinden daha önemlidir. Çünkü ruh, sermedî ve sürekli olan şeye bedenden daha yakındır, ezeli olanın bilgisine sahiptir.²⁴⁹

İbn Rüşd'e göre bu tatmin olma, yani anlama hali herkes tarafından kabul edilmektedir. Eğer bir şey özü itibariyle sabit, gerçek ve sürekli olduğu için isteniyorsa, o şey insana daha çok zevk verir. Aklın zevk alma niteliği ile diğer zevkler arasındaki ilişki bu şekilde cereyan etmektedir. Şüphesiz diğer zevkler, zıtların karışımına maruz kaldıkları için hızlı bir biçimde yok oluverirler. Fakat akla özgü zevklerin zıddı söz konusu değildir; çünkü ebedidir. Eğer yokluğa maruz kalacak olursa, bunun nedeni maruz kalacağı değişimdir.

Eflâtun'a göre, akla özgü zevklerin birçoğu, yine akıl tarafından yönlendirildiği zaman daha iyi bir hâle gelir. Bir şeyin en güzel şart-

248. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 228.

249. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 229.

larda bulunmasını sağlayan şeyin de doğal olarak daha seçkin olması gerekir.²⁵⁰

İbn Rüşd, burada hazlara yönelimin iradî olduğunu, dolayısıyla kentlerin değişim ve dönüşümünün iradî olduğunu izah etmek istemiştir. Ona göre, insanların kendi tercihleri sonucunda değişim ve dönüşüm süreci gerçekleşir.

250. *Averros' Commentary*, s. 249.

SONUÇ

islâm dünyasında siyasete dair farklı türden eserler yazılmıştır. Bunlar arasında İslâm filozoflarının yazdıkları eserleri de zikredebiliriz. Onlar bu konuda eser telif ederken, kelâmcılardan ve fakîhlerden farklı olarak İslâm'ın dinî ve ahlâkî öğretilerine genel anlamda bağlı kalmakla beraber, dışarıdan getirilen sistemleri, görüş ve düşünceleri bunlarla kaynaştırma çabası içerisine girmişlerdir.

Bu konuda ilk eser yazan filozof Fârâbî'dir. Ortaya koyduğu siyaset öğretisiyle, hem İslâm siyaset düşüncesini hem de kendinden sonra gelen İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofları derinden etkilemiştir.

Ancak İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den etkilenmekle beraber, ondan farklı ve onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koymuştur. Onun bu konudaki yegâne eseri *Telhîs*'dir.

İbn Rüşd, *Telhîs*'inde konu itibarıyla erdemli şehrin yapısını ve yönetim tarzını, erdemli şehrin reisini ve özelliklerini, erdemli şehrin karşıtı olan yönetim tarzlarını ele almıştır. Onun bu eseri, yapı ve ter-kib itibarıyla Eflâtun'un *Devlet*'inden farklıdır. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i üç kitaptan oluşurken, Eflâtun'un *Devlet*'i on kitaptan oluşmaktadır.

Ancak o, on kitaptan oluşan *Devlet*'in bazı bölümlerini şerh ve izah etme cihetine gitmemiştir. Şerh etmeyişinin nedeni, bu bölümlerin kesinlikten uzak, anlamsız, gereksiz ve diyalektik düşünceler içermesidir. Ona göre, bu bölümlerin siyaset bilimine katacağı herhangi bir şey söz konusu değildir. Kesin bilgiye dayalı felsefi bilginin kıstaslarına uymaz. Retorik ve diyalektik kabilinden sözlerdir.

İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'inde olduğu gibi, belli bir sistematiki takip etme yerine bir başlık altında birden çok konuyu ele alma cihetine gitmiştir. Bu nedenle *Telhîs*'de konular iç içedir. Bu da muhtemelen on kitaptan oluşan Eflâtun'un *Devlet*'ini üç makaleye indirgeyip şerh ve izah etmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Takip ettiği bu yöntem nedeniyle, birçok konuda bazı meseleleri tekrar etmek durumunda kalmıştır.

İbn Rüşd'ün amacı, siyaseti bilimsel bir temele oturtmaktır. Bu nedenle o, Eflâtun'dan kendi siyaset kuramı için bir format almış, Yunan siyaset felsefesini İslâm'a yakınlaştırmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ini şerh ederken, İslâm tarihinin siyasî, sosyal ve iktisâdî gelişimini yorumlamıştır. Siyasî şartların neden değiştiğini ve ihtilâllerin nedenlerini yorumlamak istemiştir. Eflâtun'a göre, erdemli şehrin karşıtlarından uzun uzadıya söz ederken bunu, İslâm tarihine ve dört halife dönemine uygulamıştır. Ona göre dört halife dönemi, ideal devlettir. Ancak bu devlet, Muâviye b. Ebî Süfyan'ın eliyle şan ve şerefe dayalı timokrasîye dönüşmüştür.

İbn Rüşd, *Telhîs*'de yaptığı şerh ve izahlarla Yunan siyaset felsefesine vâkıf olduğunu ve bu felsefeyi kavradığını göstermiştir. O, yaşadığı dönemin siyasî yapısı ile Yunan siyaset felsefesi arasında temelde farklılıklar olmasına rağmen benzerlikler kurabilmiştir.

İbn Rüşd, Eflâtun'un siyaset felsefesini Yunan düşüncesine özgü sınırlar içinde değil, evrensel boyutta yorumlamıştır.

İbn Rüşd, Eflâtun'un siyasete dair eserini şerh ve izah ederken, önce siyaset biliminin konusu ve gayesi ile siyaset biliminin diğer felsefî disiplinler arasındaki yerini tayin etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken o, metodolojisini, takip edeceği yöntemi ve gayesini ortaya koymaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, İbn Rüşd'ün genelde eserlerinde takip ettiği bir yöntemdir.

İbn Rüşd, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunlardan birincisi nazarîdir, amacı bilginin kendisidir. İkincisi ise el-ilmu'l-medenî olup ahlâk ve siyaset ilimlerinden meydana gelmektedir. Ahlâkın gayesi, yetkinliği elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir. Siyasetin amacı ise, şehri erdemli hâle getirebilmek için hazırlanması ve yönetilmesidir. Bir yönüyle siyaset ve ahlâk iç içedir.

İbn Rüşd'e göre, ahlâk siyasetten ayrılamaz, siyaset biliminin temelini oluşturmaktadır. Gerçekte ahlâk, ikinci kısmı siyaset olan amelî sanatın ilk kısmı olup, bu bağlamda siyasetin üstünde mantikî bir önceliği vardır.

İbn Rüşd, Eflâtun'un siyaset kuramını beğenmekle beraber, onun fikirlerini gerektiğinde tartışır, gerektiğinde aksini ispat eder, gerektiğinde reddeder bazen de beğenerek teyit eder.

İbn Rüşd, Arap şiirini zevk içinde yaşamaya, servet elde etmeye teşvik eden temalar içerdiği için tenkit etmiştir. O, kendi zamanındaki musikî aletlerinden haber vermiş, yaşadığı devlete atıfta bulunmuş, tarih ve toplum ile Endülüs'te meydana gelen bir kısım hâdiseleri yorumlamıştır. Benzer şekilde İbn Rüşd, siyasî baskıya ve istibdada karşı mücâdele etmiş; refah içinde yaşayan, serveti tekelinde tutan ve servete dayanan ailelerin iktidarından yana olmamıştır. İbn Rüşd, kuvvetli devlet ve siyasî istikrardan yanadır; bölünmeye ve anarşiye karşıdır.

İbn Rüşd, siyaset felsefesinde burhânı esas almış; siyaset bilimine ait bazı ilkeleri, o günün İslâm coğrafyasında geçerli olan siyasî ve sosyal yapıya uygulamıştır.

İbn Rüşd'e göre, insanın devletsiz yaşaması imkânsızdır. İnsan en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasî topluluk dışında, insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir.

İbn Rüşd, insanî toplumun oluşumunu ekonomik gerekçelerle izah etmiştir. Zira ona göre toplumun varlık nedeni; insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinimi olmasıdır.

İbn Rüşd, Eflâtun'dan hareketle muhâfızların sahip olmaları gereken nitelikler ile almaları gereken eğitimi ayrıntılı bir biçimde izah eder.

İbn Rüşd, muhâfızların eğitimini konu edinirken, üzerinde önemle durduğu bir konu vardır. Ona göre eğitimde bir üst aşamaya geçerken belirli birtakım mantıkî düzenin, hiyerarşinin takip edilmesi gerekir. Bu hiyerarşinin başlangıç noktasında şiir vardır. Şiir bu hiyerarşinin en alt basamağı olup çocukların ve gençlerin eğitiminde bir yöntem olarak kullanılırken, burhân bu hiyerarşinin en üst basamağıdır ve filozoflara özgüdür.

İbn Rüşd, Eflâtun'a ait metni şerh ve izah ederken, metnin özünü korumakla beraber onu, içerisinde bulunduğu medeniyet ve uygarlık ile telif edip uzlaştırmaya çalışmıştır. Telif yaparken, Eflâtun'un anlatımındaki İslâm inancına aykırı birtakım figürleri İslâmî kavramlarla değiştirmiştir. Yunan şiirinde geçen tanrıları; enbiyâya, hâkim ve sâlih insanlara tebdil etmiştir. İbn Rüşd, çocuklara öğretilmemesi gereken hikâyeler ve bu hikâyelerin içeriği hakkında bilgi verirken, Eflâtun'un zikrettiği Homeros ve öteki şairlerin konuyla ilgili destanlarına hiç değinmeyerek, siyaset felsefesine bilimsel bir temel kazandırmak, meseleyi daha rasyonel bir biçimde tasvir etmek istemiştir.

İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah ederken, İslâm ahlâk ve inancıyla örtüşen, aykırılık teşkil etmeyen konularda daha rahat, daha akıcı, daha coşkulu bir üslub kullanmıştır. Zira o, bu konularda kendini daha rahat bir biçimde ifade edebilmekte, okuyucu da Yunânî bir metinden ziyade lirik bir üslubla yazılmış, İslâm ahlâkına dair bir kitapla karşı karşıya olduğu hissine kapılmaktadır.

İbn Rüşd'ün Arap şiirine, özellikle de câhiliye şiirine getirdiği eleştirinin dinî, ahlâkî ve siyasî gerekçeleri vardır. Çünkü o, bu tür şiirin vatandaşların karakteri üzerindeki kötü etkisinin devlete karşı tehlike oluşturduğu inancındadır. İbn Rüşd'ün hedefinde ideal bir kent vardır ve onlar toplumda olup biten bütün hâdiseleri kendi siyaset kuramları açısından değerlendirmektedirler. İbn Rüşd'ün Arap şiirine bakış açısını da bu perspektiften değerlendirmek gerekir. Zira Arap şiirinin bu anlamda gençler üzerinde yıkıcı etkileri söz konusudur. İbn Rüşd, zevk peşinde koşan, cinselliği, şarabı hayatının gayesi edinen kişilerin ideal devleti için tehlike oluşturduğuna inanmaktadır.

Rosenthal'a göre İbn Rüşd, sanki İslâm dünyasında yargıçlar ile doktorlara verilen yüceltici unvanlara itiraz eder gibi görünmektedir. O bu konuda İbn Bâcce'den etkilenmiş gibidir.

İbn Bâcce, doktorluk ve yargı mesleğini, siyasal ve sosyal bozukluğun birer alameti olarak kabul etmektedir.

Ancak İbn Rüşd'ün bu konuda kendi içinde tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. O, bir taraftan, erdemli kentte hiçbir şekilde yargıç ve doktor bulunmaz, derken; diğer taraftan da, Eflâtun'un bu yaklaşımına katılmadığını ve erdemli kentte yararlı ilaçları tanımlama ve kronik hastaları, diğer hastalardan ayırt etme, teşhiste bulunma amacıyla doktor bulunması gerektiğinden söz etmektedir.

Eflâtun'un toplum modelinde halk sınıflara ayrılmıştır. Yeteneğin ölçüsü ise, insanın kendi doğasına uygun mesleği yapmasıyla mümkündür. Her birey bir meslek ile ilgilenmeli, birden çok meslek ile ilgilenmemelidir. Bu konuda İbn Rüşd, Eflâtun'un düşüncelerini benimsemektedir. Zira ona göre, birden çok meslek ile ilgilenen kişiler, hiçbir mesleğin gereğini iyi bir biçimde yerine getiremez, hiçbir meslekte yetkin olamazlar. Bu da toplumda bulunması gereken adalet ilkesini zedeler, toplumsal anarşiye neden olur.

İbn Rüşd, Eflâtun'un siyaset kuramını kendi asrının siyaset geleneğine uyarlarken; aradaki zaman, mekân ve kültür farkı adeta ortadan kalkmakta, sanki aynı kültür ve coğrafyanın filozoflarıymış gibi, aynı dili kullanmaktadır. Yalnız İbn Rüşd, bu konuda Eflâtun ile mukayese edildiği zaman, onun siyaset kuramının daha rasyonel, gözlem ve tecrübeye dayalı bir kuram olduğu anlaşılır. Çünkü o, bir filozof ve kadı olarak Endülü's'te birtakım olaylara tanıklık etmiş, orada haksız yönetimden kaynaklanan problemleri bire bir yaşamıştır.

İbn Rüşd, Eflâtun'dan farklı olarak erdemli kenti oluşturan bütün unsurlarla ilgilenmiş, hiçbir sınıfı diğer bir sınıfa tercih etmemiştir. Zira ona göre erdemli devletin inşası, devletin bütünü oluşturacak unsurların uyumu ve fonksiyonel olmalarıyla mümkündür.

Kadınların hürriyetini ve doğal hukukunu savunmuştur. O, kadının toplumdaki yeri ve konumunu tayin ederken daha gerçekçidir. Eflâtun'a kıyasla düşünceleri daha makul ve mantıklıdır. Aynı zamanda

İslâm'ın yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Halbuki bazılarına göre kadının sosyal statüsü ev ortamıyla sınırlıdır.

İbn Rüşd, bir taraftan Eflâtun'u izah ederken, diğer taraftan yaşadığı dönemde kadına biçilen toplumsal statüye eleştiri getirmektedir. Zira, o günün şartları içerisinde kadının toplumdaki konumu, İbn Rüşd'ün genel çerçevesini çizdiği yapıyla uyumlu değildir.

İdeal devlete başkan olacak reisin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği konusu, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde ele aldığı en önemli konularından birisidir. İbn Rüşd'e göre, devleti yönetmeye aday birinin felsefe eğitimi görmüş olması gerekir. Çünkü felsefe siyasî iktidarın kaynağıdır; devlette ve insanlarda iyilik ve kötülüğü tanıma imkânı verir.

İbn Rüşd, hükümdar anlamına gelen melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde, melikte bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir.

Fârâbî'den farklı olarak, İbn Rüşd'e göre melikte bulunması gereken özelliklerden birisi de onun cesur olmasıdır. Ona göre cesur olmayan birisi, özellikle Endülüs'te yetişip büyümüşse, kesin kanıtı dayalı olmayan fikirlere itiraz edip reddedemez.

Bu noktada İbn Rüşd, referanslarının dışına çıkarak cesaret ve felsefe arasında yakın bir ilişki olduğundan söz etmektedir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının arka planında, kendi yaşadığı dönemdeki siyasî şartların etkili olduğu söylenebilir. Felsefenin illegal kabul edildiği bir toplumda muhtemelen cesur olmak, doğru felsefeyi savunmak, filozof olmanın şartlarından biri olsa gerek ki, burada İbn Rüşd'ün söylemek istediği şey tamda budur.

İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ini izah ederken, ondan farklı olarak kendi siyaset kuramına dair özgün ve farklı düşünceler ortaya koymuştur. Nitekim kullandığı kavram ve istilâhlar, Yunan siyaset kuramının pek aşına olmadığı kavramlardır. Örneğin; reis olacak kişinin ictihad edebilme yeteneğine sahip olması, fıkıh ilminin konularına vâ-

kıf olma gerekliliği gibi hususlar, Yunan siyaset felsefesinde olmayan tanımlamalardır.

İbn Rüşd, kendi yaşadığı asırda ideal devletin olabirirliliğine inanmaktadır. Ona göre, kendi yaşadığı asırda gerekli niteliklere sahip filozofların yetişip büyümesi pekâlâ mümkündür.

İbn Rüşd'e göre bir filozofun sahip olması gereken özellikler, Emdülüs'te felsefenin ilke ve kurallarından beslenerek büyüyen birçok kişide bulunmaktadır.

İbn Rüşd, temelde ideal devletin inşasına dair konularda Eflâtun ile hemfikirdir. Fakat farklı olarak, bu devletin inşa edilebilmesi için Eflâtun'un belirlediği yöntemin dışında başka yöntemlerin olabileceği inancına sahiptir.

Eflâtun'a göre ideal devletin varlığı, filozofların varlığına bağlıdır. Ona göre, nasıl ayakkabı yaptırmak için bir ayakkabı ustasına ve gemimizi denize çıkarmak için de usta kaptana başvuruyorsak, hükümetin yönetimi içinde uzman yöneticilere başvurmalıyız. Eflâtun'a göre bu uzman yöneticiler filozoflardır.

İbn Rüşd, Eflâtun'a göre yönetimlerin filozoflardan yararlanamayışının iki nedeni olduğundan söz etmektedir.

Birinci nedeni, filozoflar ile yöneticiler ve halk arasında saygı ve güven yokluğudur. İkincisi, sahte filozofların varlığıdır.

İbn Rüşd, yaşadığı dönemde siyasî iktidarla, günün entelektüelleriyle ve din âlimleriyle birtakım sorunlar yaşamıştır. Ancak o, bu sorunlara dair doğrudan kendi düşüncelerini ifade edip eleştirilerini sıralama yerine bunu, Eflâtun'un siyaset kuramı üzerinden yapmıştır.

İbn Rüşd, burada toplumda bulunan birtakım felsefe karşıtlarından yakınmaktadır. İbn Rüşd'e göre bunlar, olumsuz niteliklere sahip düşünce ufku dar, saldırgan ve her türlü kötülüğü yapabilecek niteliktedirler. Aynı zamanda devlet yönetiminde bulunan bu insanları İbn Rüşd, sofist diye niteler.

İbn Rüşd'e göre gerçek bir filozof, tesadüfen bu kentlerde yetişecek olursa, o bu haliyle zararlı vahşi hayvanlar arasında kalan kişiye benzer. Doğal olarak o, maruz kaldığı vahşete karşı mukavemet edemezse de, onların vahşetini paylaşmak zorunda değildir. Bu nedenle

o, kendi nefisini toplumdan izole eder ve hayatı yalnız yaşar. Ancak filozof, bu durumda erdemli devlette bulabileceği tam yetkinliği elde edemez.

İbn Rüşd, bu noktada İbn Bâcce'den farklı olarak kendini toplumdan izole eden filozofun yetkin olamayacağını söylemektedir. Oysa İbn Bâcce'ye göre filozoflar, kendi vatanlarında, komşuları arasında bulunsalar bile, fikirleriyle yalnızdırlar; düşünceleriyle başka ufuklara doğru yolculuğa çıkarlar ki bu yerler onlar için vatanları mesabesinde. Mutasavvıflar, onlar için 'ğurabâ' tabirini kullanırlar. Onlar yalnızlıklarıyla mutluluğu yaşarlar.

İbn Rüşd, ideal devleti yönetecek olan filozoflara uygun bir tarzda hangi tür eğitim-öğretimin hangi şartlarda verilmesi gerektiği konularını izah etmiştir.

O, filozoflara belirli ilimlerin, belirli bir sıra düzeni içinde öğretilmesinden yanadır.

İbn Rüşd'e göre, filozofların eğitimi için en iyi olan şey, eğitime zorunlu olarak mantıkla başlanmasıdır. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, kendinden önce gelen Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bütün Aristocu filozofların mantığa dair tutumlarıyla da örtüşmektedir. Zira bu filozoflar, mantığın gerekliliği konusunda ittifak halindedirler. Eflâ-tun'un aksine matematik yerine mantığı, ilimlere giriş olarak kabul etmişlerdir.

İbn Rüşd'e göre insan, bu dünyada varlık âleminin bir unsuru olduğuna göre, kendisi için var olduğu ve kendisine ihtiyaç duyduğu bir amacı olmalıdır. Amacı olmaksızın varlığı düşünülemez. İbn Rüşd'e göre kendi yaşadığı asırdaki Müslüman din adamlarının gayeden anladıkları şey ise, Allah'ın iradesidir. Allah'ın irade ettiği şeylerin yerine getirilmesidir. Allah'ın yapılmasını istediği şeyler iki kısma ayrılmaktadır.

Birincisi Şeriat'ın emrettiği tarzda Allah'ın varlığını idrâk etmektir. Diğeri de, ahlâkî erdemleri bilmek ve uygulamaktır.

İbn Rüşd, ideal devletin yönetim tarzını izah ettikten sonra, erdemli olmayan ve basit/bozuk diye nitelendirilen kentlerin yönetim tarzını, birinin diğerine nasıl dönüştüğünü, erdemli kent ile erdemli

olmayan kentler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele alır. İbn Rüşd, bu konulara dair yaptığı şerh ve izahlarda genelde Eflâtun'un yaklaşımını benimsemekle beraber o, aynı zamanda Fârâbî'nin de etkisindedir. Öyle ki İbn Rüşd, bazen Fârâbî'nin düşüncelerini birebir takip etmiş, alıntılar yapmıştır. İbn Rüşd'ün yaptığı bu izahlara bakarak, *Telhîs*'de en çok yakındığı ve vurgu yaptığı şeyin devlet yönetimiindeki istibdat olduğu pekâlâ söylenebilir. İbn Rüşd, bu konuda kendi zamanındaki yöneticileri sözleriyle ve eylemleriyle, cesaretle açık bir biçimde eleştirmiş, onların müstebid olduğunu söylemiştir. Siyaset bilimcileri arasında İbn Rüşd'ü farklı kılan, onun bu özelliğidir. Toplumsal problemlere karşı son derece duyarlı davranmış, bir filozof olarak sadece teori ile ilgilenmemiş, amelî yansımaları da ciddiyetle takip etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- el-‘Âbîdî, Hasan Mecîd, *el-Ulûm et-Tabîyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, Beyrut-1995.
- el-Acem, Refik, “el-Ruşdiyye” md., *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabîyye*, byb.-1988.
- Affî, Ebu’l-Âlâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul-2000.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebetü’ş-Şâmile: el-İsdâru’s-sânî 2.09.
- Akkad, Abbâs Mahmud, *İbn Rüşd*, Kahire-1119.
- Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul-1991.
- Antuvan, Ferruh *İbn Rüşd ve Felsefetuhu*, Beyrut-2007.
- Aritoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara-1998;
- , *Mâverâüttabîa*, çev. İshâk Bin Huneyn, tefsir: İbn Rüşd, Humus-2007;
- , *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul-1999.Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul-2006.

- Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara-1996.
- Ataman, Veysel (derleyen), *Devlet'e Giriş: Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi*, İstanbul- 2005.
- Aydın, Mehmet, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul-2000.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul-1997.
- Baker, A. E., *Felsefeyi Anlamak*, çev. İbrahim Şener, İstanbul-2002.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara-1999.
- Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul-ts.
- Butterworth, Charles E., "New Light On The Political Philosophy Of Averroes", *Essays On İslâmic Philosophy And Sicence*, Edited by George F. Hourani, Albany-1975;
- , *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi*, "İslâm Felsefesine Giriş" in içinde, edt. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2007; *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul-1999.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd: Sîre ve Fıkr Dirâse ve Nusûs*, Beyrut-1998.
- Câlînus, "*Cevami' Kitâb Timaus fi İlmi't-Tabîi li Câlînus*", *Eflâtun fi'l-İslâm*'ın içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut-1982.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.
- Cum'a, Muhammed Lutfi, *Târih Felâsifetu'l İslâm*, Mısır-ts.
- Çağrıçı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul-2000.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubh", *DİA*, XIX,59-63.
- Dağ, Mehmet - Hızırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, Ankara-1974.
- Eflâtun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992;
- , *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul-1998;
- , *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul-1999.

- el-Ehvânî, Ahmed Fuad, “İbn Rüşd”, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*’nin içinde, çev. İlhan Kutluer, edt. M.M. Şerif, İstanbul-2000.
- Emin, Osman, *Şahsiyyât ve Mezâhib Felsefiyye*, byb. 1945.
- Fahri, Macit, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992;
- , *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004.
- , *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul-1992.
- Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990;
- , “Eflâtun felsefesi”, *Fârâbî’nin Üç Eseri*’nin içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2001;
- , *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’u’l-Mevcudât*, çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, Ankara-1980;
- , *Fusûlu’l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İzmir-1987;
- , *İhsâ’u’l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul-1989;
- , “Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu’s-Sa’âde)”, *Fârâbî’nin Üç Eseri*’nin içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001.
- Flew, Antony, “Platon”, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* içinde, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul-2000.
- Frank, Daniel H., “Ahlâk”, *İslâm Felsefesi Tarihi*’nin içinde edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.
- Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, İstanbul 2006.
- Ğalib, Mustafa, *Felâsife Mine’s-Şark ile’l-Ğarb*, Beyrut-1968.
- Hacak, Hasan, “Mülkiyet”, *DİA*, XXXI, 543-548.
- Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul 1995.
- Huveydi, Yahya, *Tarih Felsefetu’l-İslâm fi’l-Kâreti’l-Afrîkiyye*, Kahire 1966.

İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut-1978.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendirci, İstanbul-2004.

İbn Rüşd, *Averros' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge-1956;

———, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecid el-Âbidî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Beyrut 1998;

———, *Faith and Reasen*, translated by İbrahim Naccar, Oxford-2001;

———, *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974;

———, *Commentary On Aristotelestelestle's Book On The Heaven And The Universe: Şerh Kitâbu's-Semâ ve'l-Âlem*, edited by: Fuat Sezgin, Frankfurt-1994;

———, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn*, İbranicce'den Arapça'ya tercüme eden: Ahmed Şehlan, Beyrut-1998;

———, *el-Kesf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut-1998;

———, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul-1992;

———, *Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd*, nşr. Ali Muhammed İsbir, Dimeşk-2007;

———, *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, İstanbul-2007;

———, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul-2004;

———, *Telhîs es-Safsata li Aristutâlîs*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr, Dimaşk-2006.

———, *Telhîs Kitâbu'ş-Şi'r*, thk. Tişarles Betrus-Ahmed Abdulmecid Heridi, byb., 1986.

İbn Sînâ, “*Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*”, Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye'nin içinde*, Beyrut-1988.

- İbn Teymiye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şerriyye)*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul-1999.
- İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm’da Felsefe Akımları*, hazırlayan: N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995.
- John A. Hall- G. John İkenberry, *Devlet*, çev. Yeşeren Olgu Alibeygil-Murat Şipal, Ankara 2000.
- Kanavâtî, Corc, *Muellefâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978.
- Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, İstanbul 1999.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- Korkmaz, Fahreddin, *Gazâli’de Devlet*, Ankara 1995.
- Kumeyr, Yuhannâ, *Felâsifetü’l-Arab: İbn Rüşd*, Beyrut 1986;
- , *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul 1976.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002;
- , *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996; “Medeniyet”, *DİA*, XXVII, 297.
- Küken, Gülnihal, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001.
- Leaman, Oliver, *Averroes And His Philosophy*, Oxford 1988.
- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2005.
- el-Mâverdi, İmam Ebu’l-Hasan, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye (İslâm’da Hilâfet ve Devlet Hukuku)*, çev. Ali Şafak, İstanbul-1976.
- Menâvî, *et-Teârîf*, el-Mektebetü’ş-Şâmîle: el-İsdârü’s-sânî 2009.
- More, Thomas, *Ütopya*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul 2005.
- Mücahit, Huriye Tefik, *Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.
- Neiwöhner, Friedrich, “*İbn Rüşd ve Kadın Özgürlüğü*” (Cumhuriyetin kuruluşunun 75. yılı münasebetiyle ölümünün 800. yılın-

da İbn Rüşd sempozyumunda sunulan yayınlanmamış bildiri, proje no: 1999 soc-114/131200).

Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.

Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara 1989.

Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.

Pellegrin, Pierre, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmeddin Kamil Sevil, İstanbul 2003.

Philonenko, Alexis, "Eğitim" md., *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yayına hazırlayanlar: Philippe Raynaud-Stephane Rials, çev. Emel Ergun, İstanbul 2003.

Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul 1999.

Razi, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.

Rosenthal, E. I. J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çakusu, İz Yay., İstanbul 1996.

Ross, David, *Aristoteles*, Özcan Yalçın Kvasoğlu, İstanbul 2002.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul-2003.

Solomon, Robert C., *Adalet Tutkusu*, çev. Ertuğ Altınay, İstanbul 2004

Sperber, Monique Canto, "Platon", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, yayına hazırlayanlar: Philippe Raynaud-Stephane Rials, İstanbul 2003.

Sponville, Andre Comte, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul 2004.

Şehlân, Ahmed, "el-Müellefât er-Ruşdiyye fî et-Turâs el-İbarî", İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn*'un içinde.

Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihâl)*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2006.

- Şemseddin, Abdülemir, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felsefetihî'l-İlmiyye*, Beyrut 1988.
- Şeyzerî, *Devlet Başkanının Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul 2003.
- Şulul, Kasım, *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti*, Şanlıurfa 2009.
- Toktaş, Fatih, "Telhîsu's-Siyâse Bağlamında İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı", *İslâm Felsefesinin Sorunları*'nın içinde, Ankara 2003.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü, "Hâşiye", *DİA*, XVI, 419-420.
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe/Uzlaştırıcı Bir Düşünür: Âmiri ve Felsefesi*, İstanbul 1991.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003.
- Walzer, Richard, "Açıklama ve Yorumalar", Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın (çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990) içinde, s. 249.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Et-hem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 2002.
- Yetkin, Çetin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul 2005.

İNDEKS

A

Abbâsî 35

adalet 17, 70, 73, 74, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 188, 192, 212, 224, 253

amelî 19, 25, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 76, 79, 83, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 134, 136, 142, 175, 184, 185, 189, 191, 193, 212, 241, 243, 244, 251, 257

aristokrasi 182, 190, 194, 213, 225, 230

Aristoteles 11, 12, 18, 19, 23, 24, 31, 32, 33, 34, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 75, 86, 110,

119, 120, 125, 146, 147, 184, 199, 212, 230

astronomi 12, 34, 37, 41, 47, 61, 172, 175, 176

Atina 35

B

Bağdat 35

Batı 12, 26, 32, 35, 37, 47, 52, 169

Batlamyus 33, 42

Bedevî, Abdurrahman 37, 202

Beytu'l-Hikme 66

C

Câbirî, el-, 11, 23, 24, 26, 49, 50, 51, 60, 62, 63, 101

Cebriye 139

cedel 26, 77, 112

cihâd 79, 109, 189, 190, 191
 Corc Kanavâtî 37, 52

D

Dante 33
 demokrasi 25, 207, 208, 209, 210,
 216, 217, 218, 219, 220,
 234, 235, 236, 237, 238,
 241, 242, 243
 doğu 12, 23, 26, 32, 35
 doktor 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
 195, 196, 197, 201, 253

E

edebiyat 40, 206
 Eflâtuncu 12, 26, 139, 149
 Ekonomi 107
 Emevî 19, 35
 Endülüs 13, 22, 24, 26, 32, 51, 86,
 100, 112, 145, 148, 152,
 157, 162, 164, 165, 187,
 188, 197, 198, 200, 206,
 208, 209, 210, 213, 222,
 228, 241, 251, 253, 254,
 255
 epistemolojik 25, 26, 176
 Eş'arî 200
 etik 18, 19, 50, 61, 64, 65, 66, 67,
 68, 72, 75, 86, 114, 120,
 125, 130, 212

F

fâil 175
 fakîh 36, 165, 167
 Fârâbî 11, 16, 19, 23, 24, 25, 26,
 44, 46, 60, 62, 63, 65,
 67, 69, 72, 76, 79, 83,

89, 91, 92, 95, 107, 110,
 111, 114, 117, 119, 125,
 127, 131, 135, 136, 137,
 146, 156, 172, 176, 177,
 182, 183, 184, 185, 186,
 188, 189, 190, 191, 193,
 194, 195, 197, 198, 201,
 202, 204, 206, 207, 211,
 212, 214, 215, 232, 243,
 249, 254, 256, 257
 fıkıh 31, 32, 37, 39, 46, 47, 101,
 112, 190, 191, 254
 fizik 12, 37, 46, 48, 64, 115, 122,
 175, 176
 form 116, 174, 175

G

Galen 33, 51, 52, 100, 168, 169
 gramer 37

H

hadîs 32, 100
 Hazramî 35
 hikmet 22, 32, 74, 77, 82, 83, 118,
 142, 152, 184, 189, 191,
 199, 245
 Hipokrat 33
 Homeros 140, 143, 252
 Hulefâ-i Râşidin 192
 hükümdar 95, 189, 195, 223, 254

İ

İbn Bâcce 11, 16, 32, 69, 70, 71,
 89, 90, 114, 194, 201,
 249, 253, 256
 İbn Ebî Usaybia 37
 İbn Haldûn 19, 21, 23, 24, 69, 105,

- 106, 210, 224, 227, 228, 233
- İbn Sînâ 11, 25, 33, 38, 39, 61, 63, 68, 146, 176, 256
- İbn Tufeyl 32, 33, 194, 199
- İbnu'l-Abbâr 36
- İbranice 22, 40, 41, 42, 45, 48, 50, 51, 53, 55, 79, 99
- ictihad 190, 191, 254
- idrâk 76, 111, 115, 116, 117, 119, 123, 126, 131, 171, 172, 173, 183, 186, 202, 223, 228, 243, 256
- imam 161, 185, 195
- İmam Mâlik 32
- İskenderiye 35
- İşbiliye 36
- K**
- Kaderiye 139
- kadın 16, 20, 41, 101, 103, 131, 145, 164, 165, 168, 169
- kelâm 31, 37, 39, 40, 112, 139
- kelâmçılar 138, 139, 184
- Kindî 25, 172, 176, 256
- Kur'ân 48, 99, 100, 101, 112, 165, 166
- Kurtuba 17, 23, 31, 33, 34, 35, 36, 40, 139, 241
- L**
- Latin 32
- M**
- Macit Fahri 17, 26, 37, 48, 65, 139, 199
- madde 115, 140, 172, 174, 175
- mantık 12, 37, 46, 47, 48, 60, 115, 146, 175, 176
- Me'mûn 35
- Melik 183, 185, 186, 190, 254
- metafizik 12, 37, 46, 48, 59, 63, 65, 115, 174, 175, 176
- monarşi 25, 182
- Mu'tezile 139, 200
- Muâviye b. Ebî Süfyan 19, 227, 228, 250
- Murâbitlar 19, 49, 192, 210, 228, 233, 241
- Muvahhidler 19, 49, 152, 228, 233
- müstebid 156, 202, 210, 211, 212, 213, 218, 221, 225, 228, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 257
- müzik 61, 84, 88, 94, 97, 123, 134, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 163, 172, 174, 175, 177
- N**
- nazarî 18, 19, 22, 23, 31, 35, 51, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 73, 74, 76, 77, 83, 95, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 134, 135, 138, 142, 173, 184, 185, 186, 193, 194, 197, 198, 240, 241, 244
- O-Ö**
- oligarşi 25, 206, 229, 230, 231, 232, 234, 237, 238
- ontolojik 176
- Öklid 33, 42, 175

P

Pers 105, 158
peygamber 98, 100, 101, 119, 169,
186, 192
Politika 65, 66, 177
psikoloji 12, 47, 48, 59

R

Renan, Ernest 37, 48
Retorik 17, 76, 77, 78, 134, 135,
184, 191, 250
Riyâziyât 176
Roma 35

S-Ş

saâdet 119, 181
Samuel ben Yehuda 40, 41, 42, 43,
45, 53, 79, 148
Savaş 78, 79, 87, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 142, 152,
157, 162, 172, 230, 235,
236
Sofestâi 184
Sokrates 60, 91, 92
şârih 32, 33, 47
şiir 17, 52, 76, 77, 134, 135, 145,
146, 147, 148, 149, 252

T

tasavvur 63, 74, 115, 135, 136,
140, 142, 171, 173, 222
tefekürî 22, 73, 74, 77, 95, 117,
135
teolojik 138
tıp/tıb 12, 31, 32, 34, 37, 39, 48,
65, 75, 76, 89, 90, 212
timokrasi 203, 232, 246
tiran 212, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 225, 241, 242
tiranlık 210

Y

yargıç 90, 91, 93, 94, 156, 166,
253
yasa 81, 168, 185, 234, 235, 244
Yunan 16, 19, 20, 21, 22, 23, 26,
51, 55, 80, 81, 95, 109,
141, 143, 146, 148, 152,
165, 171, 191, 228, 250,
252, 254, 255

Z

zarûret 208, 214, 236
Zehebî 37