

161451

TC. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İBN RÜŞD'ÜN PLATON YORUMU

Muharrem Hilmi ÖZEV

3716023

DANIŞMAN: YRD. DOC. DR. OZAN ERÖZDEN

İSTANBUL: 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI

GİRİŞ.....	1
------------	---

1. ORTAM

1.1. İBN RÜŞD'ÜN (1126-1198) HAYATI	5
1.2. YAŞADIĞI COĞRAFYANIN VE ÇAĞIN İBN RÜŞD'ÜN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	10
1.3. 'SİYASET BİLİMİ' BAĞLAMINDA, İBN RÜŞD'ÜN, EPİSTEMOLOJİK VE METODOLOJİK YAKLAŞIMI	17
1.3.1. Aristocu Bilimsellik Anlayışı	17
1.3.2. Felsefe-Din İlişkisi	18
1.3.3. Bilimsellik İlkeleri.....	19
1.3.4. İbn Rüşd'ün Siyaset Bilimine Metodolojik ve Epistemolojik yaklaşımı.....	21
1.3.5. Burhani, Cedeli, Hatabî ve Şiir Kavramları.....	25
1.3.6. Dünyevîlik ve İbn Rüşd.....	33

2. PLATON'UN DEVLET'İ VE ED-DARÛRÎ Fİ'S-SİYASE: İBN RÜŞD TARAFINDAN BENİMSENDİĞİ NET OLAN GÖRÜŞLER

2.1. Devletin Doğuşu.....	44
2.1.1. Devletin Mikro Tipi İnsandır.....	44
2.1.2. İnsan Doğası Gereği Toplumsaldır.....	45
2.2. Devlet, ed-Darûrî fî's-Siyase ve Eğitim.....	46
2.2.1. Bir Sanattan Fazlasının Öğretilmesi Uygun Değildir.	46
2.2.2. Eğitimin İki Yolu: Müzik ve Beden Eğitimi.....	47
2.2.3. Kötü Masallardan Uzak Durulması.....	48
2.2.4. Bekçilerin Psikolojik Yapıları Nasıl Olmalı	49
2.2.5. Erdemli Kentte Yalan.....	51
2.2.6. Haz Almaya Kışkırtan Masallar ve Şiirler.....	52
2.2.7. Faydalı ve Zararlı Taklit Türleri.....	53
2.2.8. Müziğin Şan ve Melodi Yönü.....	55
2.2.9. Beden Eğitimi ve Diyet.....	57
2.2.10. Eğitimde Tedricilik.....	59
2.2.11. Müfredatın Zamanı ve Sıra Düzeni	63
2.3. Erdemli Kentin Lideri.....	65
2.4. Erdemli Kentin Özellikleri.....	71
2.4.1. Bekçilere Mülkiyetin Yasaklanması ve Paraya İhtiyaç Duyulmaması.....	71
2.4.2. Erdemli Kentin Savaşları.....	75
2.4.2.1. Savaş Eğitimi.....	75
2.4.2.2. Başarının Ödüllendirilmesi ve Kaçakların Cezalandırılması.....	76
2.4.2.3. Savaş Ahlakı.....	77

2.4.2.4. Taktik ya da Strateji	78
2.4.3. Erdemli Kentin Nüfus ve Alan Bakımından Büyüklüğü.....	80
2.4.4. Tümel Yasalarla Yetinilmelidir.....	82
2.4.5. Erdemler.....	84
2.4.5.1. Bilgelik.....	84
2.4.5.2. Yiğitlik.....	85
2.4.5.3. Ölçülülük.....	87
2.4.5.4. Adâlet.....	88
2.4.6. Erdemli Kentte Kadınlar ve Erkekler Her İş Birlikte Yapmalıdırlar.....	92
2.5. Devlet Düzenleri Tipolojisi.....	95
2.5.1. Devlet Düzenleri ve Ruhların Doğaları.....	98
2.5.2. Erdemli Kentin Şeref Kentine Dönüşmesi.....	99
2.5.3. Erdemli Kişi Nasıl Şeref Düşkünü Bir Kimseye Dönüşür?	102
2.5.4. Şeref Kentinin Oligarşi Kentine Dönüşmesi.....	103
2.5.5. Şeref Düşkünü Bir Kimse, Servet Düşkünü Bir Kimseye Nasıl Dönüşür?.....	106
2.5.6. Zengin Azınlığın Yönettiği Kentin Demokrasi Kentine Dönüşmesi.....	107
2.5.7. Demokratik Kent Tiranlık Kentine Dönüşür.....	111
2.5.8. Demokratik Kent Adamının Tirana Dönüşmesi.....	117
2.5.9. Tiran	119
2.5.10. En Mutlusu Erdemli Hükümdar En Kötüsü Tiran.....	121
2.6. En Üstün Zevk Bilme ve Anlama Zevkidir.....	124
2.7. Sonuç	126

3. İBN RÜŞD'ÜN TARAFSIZ KALDIĞI VE REDDETİĞİ GÖRÜŞLERLE, DEVLETE EKLEDİĞİ GÖRÜŞLER

3.1. İBN RÜŞD'ÜN TARAFSIZ KALDIĞI GÖRÜŞLER.....	129
3.1.1. Hastalıklar, Tabip ve Erdemli Kent.....	129
3.1.2. Koruyucuların Dışındaki Kesimlere Mülkiyetin Yasaklanması.....	131
3.1.3. Koruyucu Kadınların Çıplak Eğitim Görmesi.....	133
3.1.4. Kadınların ve Çocukların Müşterek Olmaları.....	134
3.2. İBN RÜŞD TARAFINDAN AÇIKÇA REDDEDİLEN GÖRÜŞLER.....	139
3.2.1. Filozof Tanımı.....	139
3.2.2. Erdemli Kent Platon'un Öngördüğü Yolun Dışındaki Yollardan da Gerçekleşebilir.....	140
3.2.3. Filozofların Eğitimi İçin Platon'un Öngördüğü Yol, Tek Yol Değildir.....	141
3.2.4. Felsefe Eğitimine Matematik ile Değil Mantık ile Başlanılmalıdır.....	141
3.2.5. Erdemli Kentin Başında Bir Filozofun Bulunması Olmazsa Olmaz Değildir....	143
3.2.6. Toplumların Doğası Savaşa Yatkındır.....	144
3.2.7. Felsefe Yalnızca Yunanlılara Ait Değildir.....	144
3.2.8. Erdemli Kentte Yargıca Gereksinim Vardır.....	146
3.2.9. Erdemli Kentin Demografik ve Coğrafi Büyüklüğü Çağlara Göre Değişir.	147

3.3. İBN RÜŞD'ÜN DEVLET'E EK OLARAK İLERİ SÜRDÜĞÜ GÖRÜŞLER.....149

3.3.1. Eğitimle İlgili Olarak.....149

3.3.1.1.Eğitimde Metot.....149

3.3.1.2.Eğitimde Öncelikle Bir Amaç Belirlenmelidir.....151

3.3.2. İnsani Yetkinliklerle İlgili Olarak157

3.3.2.1.En Üstün Yetkinlik Teorik Yetkinliktir.....157

3.3.2.2.Ahlaki Erdemler ve Pratik Sanatlar da Teorik Yetkinliğe Bağlıdır163

3.3.2.3.Teorik Erdemin Kaynağı Nedir?.....165

3.3.3. Devlet Düzeni Tiplerinin Tanımlanması.....167

3.3.3.1.Şeref Devleti.....168

3.3.3.2.Oligarşi.....170

3.3.3.3.Demokrasi.....171

3.3.3.4.Tiranlık.....175

3.3.4. İnsana Özgü (iradi) Şeylerde Determinizm Yoktur.178

4. ARİSTO: NİKOMAKHOS'A ETİK ve POLİTİKA

4.1. NİKOMAKHOS'A ETİK VE İBN RÜŞD.....181

4.1.1. İnsani Amaç ve Mutluluk.....182

4.1.2. Erdem.....183

4.1.3. Adalet184

4.1.4. Filozof Kral.....185

4.1.5. Devlet Düzenleri Tipolojisi.....187

4.2. POLİTİKA VE İBN RÜŞD.....188

4.2.1. Bulunan Görüşlerle Uyum İçerisinde Olan Görüşleri189

4.2.1.1.İnsan Kendini Yalnızca Toplum İçerisinde Gerçekleştirebilir.....189

4.2.1.2.Savaş Sanatının Yetkinliğe Erişmesi.....190

4.2.1.3.Parayla İlgili Olarak.....191

4.2.2. Politika'da Bulunan Görüşlerle Çelişen Görüşleri191

4.2.3. Politikada Bulunup İbn Rüşd'ün Eserinde Yer Vermediği Konular.....196

SONUÇ.....205

KAYNAKLAR.....211

ÖZGEÇMİŞ.....216

ÖNSÖZ

Aristocu düşüncenin son büyük temsilcisi olarak bilinen İbn Rüşd'ün siyasi görüşleri ile ilgili olarak Türkiye'de yapılan çalışmalar sınırlı düzeyde kalmıştır. Aslında bu sav yalnızca İbn Rüşd için değil, genelde Doğu, özelde İslam dünyası içerisinde yer alan düşünürlerin hemen tümü için geçerlidir. Lisans öğrenimi döneminde, siyasi düşünce tarihi dersleri aldığımız sırada bize verilen bilgiler arasında, Batı dünyası dışında kalan düşünürlerden hiç söz edilmemiş olması dikkatimi çekmişti. Kuşkusuz bunun altında yatan temel neden, "Grek topraklarında filizlenen evrensel düşünceyi temsilcileri yalnızca Batı'lı düşünürlerdir" biçimindeki yaygın inançtır. Bu durum karşısında bende, Batı dışı dünyanın evrensel düşünce karşısındaki durumu ile ilgili derin bir merak uyanmıştı. Bununla birlikte, asıl olarak Uluslararası İlişkiler alanıyla ilgileniyor olmam nedeniyle bu çalışmaya başladığım âna dek bu alanda bir çalışma yapmayı düşünmemiştim. Yüksek lisans tezinin konusunu belirleme zamanı geldiğinde, kimi hocalarımın ve arkadaşlarımla teşvik etmesi sonucu, bu alanda yapılacak her hangi bir çalışmanın oldukça ilginç olabileceğine ve benim de böyle bir çalışmayı severek yapabileceğime ve başarabileceğime dair güçlü bir inanç oluştu. Sonunda İbn Rüşd'ün siyasi düşüncelerini anlattığı eseri ile ilgili bir tez yazmaya karar verdim.

İbn Rüşd İslam dünyasına, ve daha sonra Batı'ya, Aristo'yu -olduğu gibi- tanıttıran düşünürdür. Bu çalışmanın konusu olan eserini de Platon'un *Devlet*'inden yola çıkarak, fakat Aristocu bir yöntemle kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün evrensel düşüncenin ustalarından biri olduğunu bu eser bir kez daha kanıtlamaktadır. Yazdığım tez dolayısıyla, İbn Rüşd'ü ve onun eserini daha iyi tanımaktan dolayı büyük bir mutluluk duyduğumu belirtmek istiyorum.

Çalışmamın her aşamasında bir çok değerli insanın yardımını gördüm. Öncelikle, çalışmayı sabırla ve titizlikle takip eden tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Ozan Erözden'e teşekkürü bir borç sayıyorum. Gerek bu çalışmaya başlamadan önce ve gerekse çalışma sırasında yardımlarını esirgemeyen ve psikolojik olarak beni destekleyen Prof. Dr. Fulya Atacan'a ve Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çağla'ya da sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, gereksinim duyduğum kaynakları elde etmemde bana yardımcı olan Doç. Dr. Burhan Köroğlu, Fatih Toktaş, A. Sait Aykut, Ahmet Şekerci ve A. Kadir Coşkun beylere, çalışma sırasında verdiğim sıkıntılara katlanan ve yardımı dokunan herkese çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

Bu çalışma, Aristocu bir düşünür olarak tanınan İbn Rüşd'ün siyasi düşüncelerini, onun tarafından Platon'un *Devlet*'ine düşülen not olan *ed-Darûrî fi's-Siyase: Muhtasar Kitabî's-Siyase li-Eflâtûn* adlı eserinden yola çıkarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışma temel olarak, İbn Rüşd'ün böyle bir eseri yazmaya niçin gereksinim duyduğu, temel siyasi görüşlerinin neler olduğu, birlikte yaşadığı toplumun ve coğrafyanın onun siyasi görüşleri üzerinde ne denli etkili olduğu, daha önceki düşünürlerden nasıl ve ne denli etkilendiği gibi sorulara yanıt aramaya çalışmaktadır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm İbn Rüşd'ün görüşlerinin oluşmasında etkili olan ortamı ve onun metodolojik yaklaşımını; ikinci bölüm İbn Rüşd'ün *Devlet*'ten aldığı ve benimsediği görüşleri, üçüncü bölüm İbn Rüşd'ün *Devlet*'ten tarafsız bir dille aktardığı ya da karşı çıktığı görüşlerle *Devlet*'e ek olarak ileri sürdüğü görüşleri, dördüncü bölüm ise *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Politika* adlı eserler bağlamında Aristo'nun görüşleri ile İbn Rüşd'ün görüşleri arasında bulunan farklılıkları ve benzerlikleri konu edinmektedir.

Aristo'nun *Politika*'sına ulaşamayan İbn Rüşd, Platon'dan aldığı görüşleri Aristocu bir bakış açısıyla yeniden dizayn etmiştir. Ama bu onun tümüyle Aristo'ya, ya da Platon'a bağlı kaldığı anlamına gelmemektedir. Yer yer Fârâbi ve Galen gibi diğer düşünürlerle göndermeler yapan İbn Rüşd, çoğu zaman da kendi özgün görüşlerini açıkça belirtmiştir.

Aynı zamanda bir din bilgini ve hukukçu olan filozof İbn Rüşd'e göre, siyaset bilimi dini ilimler kategorisinde değil, felsefi bilimler arasında ele alınması gereken bir bilim dalıdır. Dolayısıyla o, siyaset bilimi alanındaki yazdığı eseri de bu ilke ışığında kaleme almıştır. Yine de, eser boyunca onun Müslüman kimliğinin izini sürmek mümkündür.

ABSTRACT

This study aims to explain political thoughts of Averroes (Ibn Rushd), through his only work in the field of Politics, named *Ad-Darûrî fi's-Siyase: Muhtasar Kitabi's-Siyase li-Eflâtûn*, a commentary on Plato's *Republic*.

The study tries to answer some questions: What kind of incentives had caused Averroes to study such a subject? What were his main political thoughts? How had the geographical location of his country and the society within which he lived affected his thoughts? In which manner and to what extent was Averroes affected from the earlier scholars, or philosophers?

The study is constructed upon four sections. The first section is about the milieu that affected Averroes' thoughts and about his methodological manner. The second section is about the opinions obtained from Plato's *Republic* and agreed by Averroes. The third section is about the opinions obtained also from *the Republic* but quoted impartially or rejected, and the views added on *the Republic*. As to the fourth section, it is about the similarities and the differences between the views of the two scholars: Aristotle and Averroes, on the ground of the two works of Aristotle, *Politics* and *Nicomachean Ethics*, and Averroes' commentary on Plato's *Republic*.

Averroes, who had not reached to Aristotle's *Politics*, has redesigned the opinions derived from Plato's *Republic*, through an Aristotelian point of view but it does not mean that Averroes has entirely depended upon Aristotle or Plato. He makes, in placaces, references to some other scholars like Farabi and Galen, and one third of his work consists of his own views.

According to Averroes, who is also a religious scholar and a jurist, Politics must not be taken as a branch of religious studies; but of philosophical sciences. Therefore, he had lettered down his work in hand in the light of this principle. Nevertheless, it is possible to trace the evidences of his Muslim identity throughout his work.

GİRİŞ

İbn Rüşd'ün Platon Yorumu adıyla sunduğumuz bu çalışma temel olarak İbn Rüşd tarafından, yaklaşık olarak, 1190-1193 yılları arasında kaleme alınan *Ed-Darûrî fi's-Siyase: Muhtasar Kitabî's-Siyase li-Eflâtun* (Siyasete Dair: Platon'un Devlet'ine Düşülen Not) adlı ve bu noktadan itibaren kısaca '*ed-Darûrî fi's-Siyase*' adıyla dile getirecek olduğumuz esere dayanmaktadır.¹ Aslında İbn Rüşd'ün eseri, yalnızca Platon'un görüşlerinin bir yorumundan ibaret olmayıp Platon'un *Devlet*'i ile birlikte Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*² adlı eserin İbn Rüşd'ün kendine özgü bir biçimde bir araya getirilmiş ve buna İbn Rüşd'ün kendi özgün görüşlerinin ilave edilmiş halidir.

Tezimizin başlıca amacı şu sorulara yanıt aramaktır:

- a. İbn Rüşd'ü böyle bir eser kaleme almaya sevk eden siyasi, coğrafi, dinî vs. nedenler nelerdir?
- b. Yalnızca elimizdeki eserden yola çıkarak İbn Rüşd'ün siyasi görüşleri konusunda kapsamlı bir yargıya varmak mümkün müdür?

¹ İbn Rüşd, *Ed-Darûrî fi's-Siyase: Muhtasar Kitabî's-Siyaseti li-Eflâtun*, İbranice'den Arapça'ya çeviren: Ahmed Şehlân, Beyrut: Merkezû Dirâsât'l-Vahdeti'l Arabiyye, 1998. Rosenthal, eserin tarihçesi ile ilgili olarak özetle şu bilgileri vermektedir: İbn Rüşd'ün, Platon'un *Devlet*'ine, Galen'in söz konusu eserden çıkardığı özeti *Huneyn* b. İshâk tarafından yapılmış olan çeviri aracılığı ile ulaştığı sanılmaktadır. Eserin orijinaline, Kuzey Afrika'daki kütüphanelerden birinde bulunabileceği ileri sürülmüşse de, henüz ulaşılamamıştır. Elimizdeki çevirilerin tümü Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânice çeviriye dayanır. Samuel, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine düştüğü notu, filozofun Aristoteles'in *Nichomakhos'a Etik* adlı esere düştüğü notu İbranice'ye çevirmiş ve ardından bu eseri çevirmiştir.

İbn Rüşd'ün orijinal metninden yapılan İbrânice çevirinin sekiz nüshası günümüze ulaşabilmiştir (A=MS. Florence, Biblioteca Meicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 12, fols. 95v-130v; B=MS. Munich, Bayrische Staatsbibliothek, Hebr. 308, fols. Iv-43v; C=MS. Milan, Biblioteca Ambrosiana, R. 33 sup., fols. 1r-56r; D=MS. Florence, Biblioteca Meicea Laurenziana, Plut. 88. 25, fols. 100v-138r; E=MS. Oxford, Bodleian Library, Mich. 565, fols. 127v-154r; F=MS. Vienna, Nationalbibliothek, Heb. 27, fols. 87r-114v; G=MS. Cambridge, University Library, Add. 496, fols. 1r-62r).¹ İki kez Latince'ye çevrilen eserin Ayrıca Joseph Caspi tarafından yapılan bazı seçmelerin İbrânice tercümesi, Oxford (Bodleiana Library, Poc.,17) kütüphanesinde bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bakınız, Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, 1956, ss. 1-16.

Eserin nüshaları E. I. J. Rosenthal tarafından karşılaştırılarak "*Averroes' Commentary on Plato's Republic*" adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve İbrânice metinle birlikte basılmıştır (Cambridge-1956). Bu İngilizce çeviri, Hasan Mecîd el-Abîdî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehbî tarafından *Telhîsu's-Siyase* adıyla yayınlamışlardır. Samuel ben Yehuda'nın çevirisinin elimizde bulunan diğer bir İngilizce çevirisi de Ralph Lerner'a aittir (Cornell University Press, London-1974).

² Ahmed Şehlân *ed-Darûrî fi's-Siyase* 'de bu eserle ilgili olarak düştüğü dipnotta şu bilgileri vermektedir: "*İbn Rüşd bu kitaba bir orta şerh yazmıştır. Ama Fas'taki Karviyyîn Kütüphanesi'nde bulunan kimi bölümler dışında, eserin Arapça aslına ulaşamamıştır. Söz konusu bölümler, kimi Batılı yayıncılar tarafından yayınlanmıştır. Bunları "Nikomakhos'a Etik" adlı eserin İshak bin Huneyn tarafından Arapça'ya yapılan çevirisi ile karşılaştıran Abdurrahman Bedevi, [Arapça olarak] yeniden yayınlamıştır. (Vekâletü'l-Matbuât, Kuveyt, 1979). İbn Rüşd, a.g.e., s. 73'te 1 numaralı dipnot.*

c. Filozof olduğu kadar, aynı zamanda bir Sünni-Mâlikî din bilgini ve baş yargıç (*kâdî'l-kudât*) olarak bilinen İbn Rüşd, siyaset bilimi ile ilgili olarak ele aldığı eserinde, niçin argümanlarını dini metinlerden ya da kurallardan –bir tek hadis dışında– arındırılmış bir biçimde sunmuştur?

d. İbn Rüşd, örneğin müstakil bir eser yazmak, İslam dünyasında o güne dek ortaya konulmuş olan siyasi eserleri temel almak, ya da her hangi bir düşünürün eserinden yola çıkarak siyaset bilimi üzerine bir eser yazmak yerine, niçin yazacağı esere Platon'un *Devet*'ini temel almıştır?

e. Eserde yer alan görüşlerin tümü İbn Rüşd tarafından benimsenen görüşler midir, yoksa İbn Rüşd, okuyucusunu bu alanda daha önce tartışılan kimi konulardan haberdar etmek için bunları aktarma yoluna mı gitmiştir?

f. İbn Rüşd, o ana dek yaygın olan evrensel bir İslam devleti düşüncesinden uzaklaşmış, bunun yerine, kentlerden ve kentlerin siyasetinden söz ederek, pek çok devletin bulunduğu/bulunabileceği/bulunması gerektiği görüşünü mü benimsemiştir? Tüm İslam tarihi boyunca Müslümanlar arasında hararetli tartışmalara neden olan 'hilafet' ve 'imamet' gibi terimleri hangi bağlamda tartışmıştır ve nasıl bir sonuca ulaşmıştır. İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesinde yöneticinin meşruiyetinin kaynağı nedir? Bir meşruiyet kaynağı olarak dinin yeri ve önemi var mıdır? Yoksa, meşruiyet diye bir sorunsalın varlığından İbn Rüşd haberdar değil midir? Eğer böyleyse, yönetenle yönetilen arasında nasıl bir bağ kurmaktadır? Diğer bir deyişle, meşruiyet kavramı yerine kullandığı kavram ya da kavramlar nelerdir?

g. Aynı şekilde, Platon ya da Aristo tarafından kullanıldığı halde İbn Rüşd'ün hiç değinmediği, örneğin 'anayasa', 'vatandaş' vs. gibi, kavramlar var mıdır? Eğer böyleyse, İbn Rüşd bu tür kavramlara niçin yer vermemiştir? Ya da, 'retorik' ve 'şiir' gibi antik dönem filozofların kullandığı kavramları, onların kullandığı anlamdan farklı bir anlamda mı kullanmıştır?

h. İbn Rüşd, Platon'un görüşlerini tartışmasız kabul edilmesi ve uygulanması gereken görüşler olarak mı sunmaktadır, yoksa konuyu çevresinde hakim olan formel şariat hukuku çerçevesinden çıkarıp daha özgür bir ortama taşımanın ve felsefe bağlamında tartışmanın bir yolu, bir başlangıç noktası olarak mı görmektedir; yoksa Platon'un görüşlerini, fazla uzun boylu tartışılmasına gerek olmayan ve bir el kitabı olarak benimsenmesi ve uygulanması gereken görüşler olarak mı ele almaktadır?

i. İbn Rüşd Aristo'nun *Politika*'sını elde edememekten ve bu kitabı sıkıntılı bir zaman dilimi darlığı içerisinde ele almaktan yakınmaktadır. Eğer İbn Rüşd Aristo'nun

Politika'sını elde etmiş ve geniş bir zaman dilimi içerisinde daha detaylı araştırmalar yapabilmiş olsaydı farklı sonuçlara ulaşabilir miydi?

Bu çalışma, yukarıda dile getirdiğimiz soruların yanıtlarını bulmayı amaçlamaktadır. Bunun için öncelikle İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî fi 'Siyase* adlı eser üzerinde ayrıntılı bir metin incelemesi yapılmaya ve elde edilen sonuçlar diğer ilgili kaynaklardan alınan bilgilerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Belirtmeliyiz ki, filozof İbn Rüşd aynı zamanda bir Sünnî-Mâlikî din alimi ve baş kadıdır. Bu çalışma daha çok İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi boyutu ile sınırlı olduğundan, onun siyasi görüşlerinin dini boyutu ile ilgili, ya da bu görüşler üzerindeki din etkisi ile ilgili, örneğin hangi açıklamayı dini hassasiyetleri dolayısıyla vurguladığı, hangilerini bu nedenle elediği, Platon'un görüşlerinden hangilerini tarafsız bir üslup içerisinde sunduğu gibi, sınırlı düzeyde kalmıştır.

1. ORTAM

Her hangi bir düşünürün düşüncelerini konusunda sağlıklı sonuçlar elde etmek ve isabetli yorumlar yapabilmek için öncelikle yapılması gereken şey, o düşünürün içinde yaşadığı zaman dilimi, toplum, toplumsal yapı, toplumda genel olarak hakim olan düşünceler, o düşünürün eğitim aldığı kişilerin düşünceleri vb. gibi konularda yeterli bilgiye sahip olmak gerekir. Bu nedenle, bu çalışmanın ilk bölümünde öncelikle, İbn Rüşd'ün hayatı, yaşadığı çağın ve toplumun onun düşünceleri üzerindeki etkisi ile ilgili bilgi verilecek, ardından da, onun 'bilimsellik' anlayışı konusunda bir takım açıklamalar yapılacaktır.



1.1. İBN RÜŞD'ÜN (1126-1198) HAYATI

Tam adı, künyesi ve nesep adı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kutubî olan filozof İbn Rüşd, Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi bilim, yönetim ve siyaset çevrelerinde ünlü ve etkili olan seçkin bir ailenin çocuğu olarak 1126 yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Aynı adı taşıyan dedesi (1058-1126) Malikî fıkında otorite sayılan, aktarmadan çok yorum yeteneğiyle dikkat çeken ünlü bir hukukçudur.³ Ünlü hukukçu ve hadis bilgini Kadı İyâz'ın da hocası olan dede İbn Rüşd, Kurtuba başkadısı idi ve Murabıt hükümdarının isteğiyle bir takım diplomatik görüşmeleri yürütmüştü. Ancak, devlet makamlarında görev yapmaktan çok bilimsel faaliyetleri tercih eden dede İbn Rüşd *El-Beyan ve't-Tahsil* ve *El-Mukaddemât* gibi eserlerinin yazımına daha çok zaman ayırabilmek için resmi görevlerinden istifa etmiştir.⁴ Ebu'l-Kâsım künyesiyle anılan baba İbn Rüşd (?-1167) de iyi bir hukukçu olup hem saray çevrelerinde etkili hem de felsefe çevreleri ile yakın ilişki içinde olan bir kimseydi. Nitekim, çağdaşı olan ünlü düşünür İbn Bâcce, çarptırıldığı ceza gereği birkaç ay hapis yattıktan sonra baba İbn Rüşd'ün girişimleri ile serbest bırakılmıştır. Ne var ki, Gazali'nin kitaplarını yaktırma girişiminde bulunan İbn Hamdîn'in aleyhindeki çaba ve girişimleri sonucu yürütmekte olduğu kadılık görevinden ve Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.⁵

Aristo'nun eserlerini onun doktrinine bağlı kalarak yorumladığı için İslam dünyasında "eş-Şârih", Latin dünyasında da "Commentator" olarak tanınan İbn Rüşd'ün bu nesep adı, Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd olarak telaffuz edilmiş, İspanyollar arasında Aven Roşd biçimine dönüşmüş, Latince'nin telaffuz özellikleri karşısında ise Averroes ya da Averroys haline gelmiştir.⁶

İbn Rüşd okuma-yazma, dilbilgisi ve temel dini bilgileri babasından öğrendi; bu arada Endülüs'te adet olduğu üzere Malik b. Enes'in *el-Muvatta* adlı eserini ezberledi.

³ Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, ss. 254-257.

⁴ Bkz., El-Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd: Sîre ve Fikr*, Beyrut: Merkezül Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, s. 28.

⁵ İbnü'l-Hatîb, *Târîhu'l-İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, (Haz.: E.L. Provençal), Beyrut, 1956, ss. 252-253. El-Câbirî ise bu konuda, baba İbn Rüşd'ün, tıpkı dede İbn Rüşd gibi, bilimsel faaliyetleri devlet işlerine ve statüye tercih ettiğinden dolayı kadılık görevinden istifa ettiğini aktarmaktadır. Bkz., Cabirî, a.g.e., s. 28.

⁶ Gauthier, L., *Ibn Rochd, (Averroës)*, Paris 1948, s. 1; Karlığa, B., "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, s. 257.

Başta babası Ebu'l-Kasım İbn Rüşd olmak üzere, İbn Beşkuvâl, Ebu Mervân İbn Meserre, Ebû Bekr İbni Semhûn, Ebû Cafer İbn Abdü'l-Azîz gibi kimselerden fıkıh; Ebu Mervân İbn Cüryü'l-Belensî'den ve Ebû Cafer İbn Hârûn et-Tercâliden tıp, yine bu sonuncu bilginden matematik ve felsefe (*el-ulûmü'l-hikemiyye*) okumuştur. Zamanın en ünlü hekimlerinden olan Ebu Mervân İbn Zühr ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu kendisinin bu alandaki başarılarında ve tıp konusunda eser vermesinde etkili olmuştur. Baba İbn Rüşd'ün yakın dostu olan İbn Bâcce'nin eserlerinin de İbn Rüşd üzerinde etkili olduğu sanılmaktadır.⁷

Murabıtlar Devleti döneminde Gazâlî'nin eserleri bile sakıncalı bulunarak imha edilmiştir. Bu dönemde İbn Rüşd'ün daha çok dini ilimlerle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Muvahhidler'in ilk hükümdarı olan Abdü'l-Mü'min'in (1146-1163) iktidarı yılları ise İbn Rüşd'ün tahsil hayatı açısından verimli bir dönem olmuştur. Nitekim, İbn Tufeyl tarafından 1169 yılında Muvahhidler'in hükümdarı Ebû Yakub Yusuf b. Abdü'l-Mü'min'e (1162-1184) takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyât* adlı eseri kaleme almış, felsefede ise Aristo'nun kitaplarına şerh yazacak bir düzeye ulaşmış bulunuyordu.

Veliahtlık dönemini Endülüs'te geçiren ve buradaki zengin kültürel ortamdan etkilenen Ebû Yakub Yusuf b. Abdü'l-Mü'min'in aklî ilimlere karşı büyük bir ilgi duyduğu ve bu alanda hayli bilgi sahibi olduğu aktarılmaktadır. Gerçek anlamda bilim ve felsefe dostu olan emîr, bir yandan kurduğu kütüphane için kitap toplarken, diğer yandan dönemin seçkin ilim adamlarını Marakeş'e davet ediyor, onlara idarî görevler veriyordu ki, İbn Tufeyl bunlardan biridir. Aristo'nun eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorlanmış ve İbn Tufeyl'den bunları açıklamasını istemişti. O, yaşının ve idari görevlerinin elvermeyeceği gerekçesiyle bunu yapamayacağını, ancak yetenek ve birikim bakımından bu işin üstesinden gelebilecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim etmiştir. Felsefî çalışmalarında hükümdarın teşvik ve desteğini alan İbn Rüşd, 1169 yılında İşbiliyye (Sevilla) kadılığına atanmış ve kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına getirilmiştir. On yılı aşkın süren kadılık hayatı boyunca İbn Rüşd, bir yandan da Aristo'nun eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdürüyordu. 1182'de yaşlılık gerekçesi ile görevden ayrılan İbn Tufeyl'in yerine saray tabipliği görevine getirilen İbn Rüşd, Marekeş'e gitti.

⁷ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik: İstanbul, 2003, s. 19.

Hükümdar Ebu Yakub Yusuf'un ölümü ile onun yerine geçen Yakub el-Mansûr (1184-1198) da İbn Tufeyl'e olduğu kadar, İbn Rüşd'e de değer vermiş ve bu ilgi ve saygı 1194 yılına dek sürmüştür. Ne var ki, bu tarihten sonra İbn Rüşd ile el-Mansûr'un arasının açıldığı ve bu yüzden filozofun Kurtuba'ya 73 kilometre mesafedeki Elîsâne'de (Lucena) zorunlu ikamete tabi tutulduğu belirtilmekte ve bu gelişmenin nedeni olarak farklı olaylardan söz edilmektedir. Merrâküşî'ye göre, İbn Rüşd *Kitabu'l-Hayevân* adlı eserinde zürafayı anlatırken “onu Berberlerin hükümdarının yanında gördüm” biçiminde bir ifade kullanmış ve hükümdar bu ifadeye gücenmiştir. İbn Rüşd, aslında iki kıtanın hükümdarı anlamına gelen “melîkü'l-berreyn” ifadesini kullandığını ve “berber” ifadesinin bir istinsah hatası olduğunu belirtmişse de, el-Mansûr onu affetmemiştir.⁸ İbn Ebî Usaybia ise, İbn Rüşd'ün hükümdar ile samimiyetini tebrik edenleri önemsememesi üzerine hükümdarın ona gücendiğini nakletmektedir. Merrâküşî'nin naklettiği diğer bir olaya göre ise, İbn Rüşd'ün, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerin birinde Venüs'ten tanrı diye söz etmesi ulemayı ve hükümdarı öfkelenmiştir⁹, bunun üzerine her hangi bir kimsenin felsefe, tıp, matematik ve -vakitlerin belirlenmesi dışında- astronomi ile ilgilenmesi yasaklanmıştır. El-Ensârî'nin aktardığına göre ise, bazı kimselerin Kurtuba'da ortaya çıkan bir fırtınayı Âd Kavmi'ni yok eden fırtınaya benzetmeleri üzerine, İbn Rüşd gerçekte böyle bir kavmin bulunup bulunmadığının ve dolayısıyla ne şekilde yok olduklarının bilinemeyeceğini söylemiş ve bu nedenle hükümdarla arası açılmış, Kuran'da geçen bir olayı inkar ettiği gerekçesiyle sürgün edilmiştir.¹⁰

Sürgün kararının el-Ensârî tarafından dile getirilen bir başka nedeni ise, İbn Rüşd'ün hükümdar el-Mansûr'un kardeşi ve siyasi rakibi olan Ebû Yahya ile yakın dostluk ilişkisidir. Ebû Yahya ile İbn Rüşd'ün çok samimi dost oldukları ve İbn Rüşd'ün, Saray doktoru olduğu sırada, Hükümdar'dan Ebû Yahya'yı Kurtuba (*Cordoba*) valisi olarak ataması için istekte bulunduğu ve isteğinin kabul edildiği rivayet edilmektedir. İbn Rüşd'ün, El-Mansûr'un hastalığı sırasında hükümdar olmak için bir takım faaliyetlerde bulunan Ebû Yahya ile içli dışlı olması, hayatının son döneminde sıkıntılı günler geçirmesinin nedenlerinden biri olmuştur.¹¹ Elimizdeki eser onun Ebû

⁸ El-Câbirî bu görüşe karşı çıkarak diyor ki: “İbn Rüşd bu kitabı, 1169 yılında, Ebu Yakub'un İşbiliyye (Sevilla) kadısı iken yazmıştır. Dolayısıyla, el-Mânsûr'un söz konusu ifadeye gücenmiş olması biçimindeki ifade gerçeğe aykırıdır.” Bkz., el-Câbirî, a.g.e., s. 63.

⁹ El-Câbirî “*Kad zahera enne'z-Zühre ahadü'l-âlihe*” (: anlaşılmalıdır ki, Zühre [Yunanlıların] tanrılarından biridir) biçimindeki ifadenin bu savın haksızlığını ortaya koyduğunu, çünkü birlerinin küfre/ımansızlığa düştüğünü anlatmanın küfr sayılamayacağını belirtmektedir. Bkz., el-Câbirî, a.g.e., s. 63.

¹⁰ Karlığa, B., “İbn Rüşd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, ss. 258; Sarioğlu, a.g.e., ss. 19-21.

¹¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 32.

Yahya'ya yakınlığının en açık göstergelerinden biridir. Nitekim İbn Rüşd incelemekte olduğumuz metni Ebû Yahya'dan¹² gelen istek üzerine kaleme almıştır. Eserin sonunda ona hitaben şöyle demektedir: *"Başarmaya çalıştığınız konuda Allah sizin yardımcınız olsun ve sizi engelleyen her şeyi ihsanı ve iradesi ile ortadan kaldırsın."*¹³ Bu kitapta yer alan ve İbn Rüşd'ün başına iş açan görüşlerin başında, onun tiranlığa (*vahdâniyyetü't-tesellut*)¹⁴ karşı çıkması, bunun yerine erdemli kentin ve adaletin getirilmesinin her an için mümkün olduğunu müjdelemesi¹⁵ olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün hayatının son döneminde içine düştüğü sıkıntının nedeni ne olursa olsun, sonuçta el-Mansur, onu muhakeme edip kitaplarını yaktırmış ve iki yıl süreyle Elisâne'de ikamete mecbur etmiştir.¹⁶

Ayrıca, VIII. Alfonso ile yapılan savaş sırasında (1195) İbn Rüşd ile birlikte ulemadan ve şairlerden pek çok kişinin de Elisâne'de ikamete mecbur edildiği yönünde İbn Ebî Usaybia tarafından dile getirilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, bu zorunlu ikamet, bütün bu kargaşa içerisinde filozofun ömrünün son günlerinde korunmasına yönelik bir önlem olarak da görülebileceği ileri sürülmüştür.¹⁷ Nitekim, seferden dönen ve felsefe öğrenmeye merak salan¹⁸ hükümdar el-Mansûr, İbn Rüşd'ü Marekeş'e davet edip izzet ve ikramda bulunmuştur. Ne var ki, İbn Rüşd bundan sonra pek fazla yaşamamış, 10 Aralık 1198'de Marekeş'te ölmüş, cenazesi buraya defnedilmiş ve daha sonra Kurtuba'da bulunan aile mezarlığına nakledilmiştir.

¹² İbn Rüşd bu eseri Ebû Yahya'ya ithaf etmiştir ve ondan minnettarlık ve övgüyle söz etmektedir. Der ki: *"İşte -Allah izzetinizi daim kalıp bekânızı [: hayatınızı] uzatsın-, vakit darlığına rağmen mümkün olduğu kadar kısa bir biçimde özetlemeye çalıştığımız Platon'un görüşleri kapsamında olan Siyaset Bilimi'nin bu bölümü hakkında zorunlu [olarak bilinmesi gereken] bilimsel görüşler bunlardan ibarettir. Eğer bu bilgiyi anlama konusunda sizin desteğiniz, bu bilimlerden elde etmeyi arzuladığımız konularda sizin katılmanız ve her yönüyle güzel olduğu kadar yetkin de olan yardımlarınız olmasaydı, biz bu bilgiyi elde edemedik. Siz yalnızca, güzelliklerin bizim kalplerimize doğması ve bunları kazanmamız için değil; aynı zamanda, sizin sayenizde ve Yüce Allah'ın bize ilham etmesiyle sahip olduğumuz tüm insani iyilikler konusunda da bizim için sebep oldunuz. Allah sizin izzetinizi daim kalsın.(...) Yaptığınız işlerde Allah sizin yardımcınız olsun ve sizi engelleyen her şeyi ihsanı ve iradesi ile ortadan kaldırsın"*. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., ss. 207-208. Burada yapılan ithafın kime yönelik olduğu konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Rosenthal'e göre bu kişi Muvahhidî halife Ebû Ya'kub Yusuf' olabileceği gibi, Rosenthal'in Steinschneider'den aktardığına göre, İbn Rüşd'ün Murcia'da bulunan meslektaşları da olabilir. Bkz., Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, 1956. s. 11. Şehlân'a göre ise, İbn Rüşd bu kitabı Ebû Yakup Yusuf zamanında yazmış olamaz. Çünkü, İbn Rüşd söz konusu kişi ile can ciğer kuzu sarması arkadaşdır ve kitap içerisindeki tenkitleri bu kişiye yöneltmiş olamaz. İbn Rüşd' bu kitabı dostu, halife Ebû Yakup Yusuf'un kardeşi ve siyasi rakibi, o sırada Kurtuba valisi olan Ebû Yahya'dan gelen istek üzerine kaleme almıştır. Bkz., (İbn Rüşd, *Ed-Darûrî fî's-Siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn*, İbrânîce'den Arapça'ya çev.: Ahmed Şehlân) adlı esere Şehlân tarafından yazılan giriş bölümü, s. 41 ve 44.

¹³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 207-208.

¹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 168, 176, 192, 201.

¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 204.

¹⁶ El-Câbirî, a.g.e., s. 60.

¹⁷ Karlığa, B., "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, s. 257.

¹⁸ El-Câbirî, a.g.e., s. 60.; El-Merrâkuşî, Abdülvehîd, *El-Mu'cib fî Telhîs Akhbârî'l-Mağrib*, Dâru'l-Kitab: Ed-Dâru'l-Beydâ, 1978, s. 407.

Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi ilgilendiği her alanda ölümsüz eserler verip¹⁹ pek çok seçkin öğrenci yetiştirmiş olması İbn Rüşd'ün bilime verdiği değeri ve bu konuda ne kadar azimli olduğunu anlamak için yeterlidir.

¹⁹ İbn Rüşd'ün eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz., Karlığa, B., "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, İbn Rüşd maddesi; Sarioğlu, a.g.e., ss. 33-8; Aruç, Numan Yusuf, İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi, İstanbul: Rağbet Yay., 2004, ss. 24-44.

1.2. YAŞADIĞI COĞRAFYANIN VE ÇAĞIN İBN RÜŞD'ÜN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İspanya coğrafyası ülkenin politik tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Coğrafi konumu, Afrika'yla Avrupa ve Doğuyla Batı arasında, Akdeniz ve Atlantik arasında ticari faaliyetleri kolaylaştırmıştır. İspanya bu bölgeler arasında kara ve deniz ulaşımı güzergahları üzerinde yer alır. Farklı iklimlere sahip olması ve iç kesimlerdeki kıraç yaylalara karşın kıyı kesimlerdeki verimli toprakları ile ender ülkelerden biridir. Bu da, tarih boyunca ülkenin bir bölgesinde yaşayan halkın diğer bölgelerinde yaşayanlardan karakter, adet ve yaşam biçimi bakımından farklılaşmalarına yol açmıştır. Ortaçağda, İspanya coğrafyasının bu özellikleri merkezîyetçi olmaktan çok ademi-merkezîyetçi eğilimleri teşvik etmiştir. Bu nedenle, ancak güçlü bir ordusu bulunan güçlü hükümdarlar bütün ülkeyi kontrol altında tutabilmişler; uzak eyaletlerdeki hırslı valiler ve liderler merkezi otorite zayıfladığı anda coğrafi tecrit olunmuşluktan yararlanarak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Ülkenin özgün topoğrafyası, zaman zaman politik birliğin sağlanmış olmasına karşın, primitif bölgesel gurupların etnik karakterlerini ve lehçelerini korumalarına neden olmuş²⁰, halklar kendi özelliklerini ve karakterlerini korumuş; bu da bu coğrafyaya özgü uygarlıkların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.²¹ Öte yandan, böyle bir coğrafyada ortaya çıkan Endülüs İslam medeniyeti döneminde Cordoba başta olmak, büyük kentler çeşitli dinlerin, mezheplerin, felsefe akımlarının görüşlerini özgürce tartıştıkları birer bilim merkezi haline gelmişlerdir.²²

Öte yandan, Endülüs Emevî Devleti'nin ve yönetimi elinde bulunduran halifeliğin çöküş nedenlerini inceleyen W. M. Watt, her bölgenin bağımsız siyasi birimler haline gelmesine yol açan sıra dağların arkasında kalan bölgelerle iletişim eksikliğini çöküş nedenlerin biri olarak göstermektedir.²³ Böyle bir ortamda, Endülüs Emevî halifeliğinin sona ermesinin ardından, bu coğrafyada bir dizi küçük krallık (*tavaif-i mülük*) ortaya çıkmış, bu küçük krallıklar 'Hristiyan Yeniden Fethi'ne karşı kendilerini koruyamaz hale gelince Kuzey-Batı Afrika'da bulunan göçebe, önce Murabitlar ve daha sonra Muvahhitler devletlerinden askerî himaye talebinde

²⁰ İmameddin, S. M., *Endülüs Siyasi Tarihi*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990, s. 16.

²¹ İmameddin, a.g.e., 17.

²² Akal, Cemal Bâli, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost, 2003, ss. 44-48.

²³ Watt, W. Montgomery, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh University Press, 1992, s. 86.

bulunmuşlardır. Sonuçta ise bu iki devlet Endülüs'ü kendi topraklarına katma yoluna gitmiş ve bu durum burada boy gösteren kültürel ve bilimsel özgürlüğün daralmasına neden olmuştur. Watt Endülüs hilafetinin çöküş nedenlerini açıklarken İslam medeniyetinin çağdaş problemlere uyarlanması konusunda bir problem olduğundan söz etmektedir.²⁴ C. B. Akal ise Endülüs uygarlığının henüz Katolik saldırıları başlamadan önce kendi kendine sarsılmaya başladığını, düşünsel hoşgörü merkezi olan Endülüs'ün, uğradığı göçebe akınları yüzünden bu hoşgörü ortamından uzaklaştığını, tarikat ruhu ve bağnazlığın bir kara bulut gibi batı İslam dünyası üzerine çöktüğünü belirtmektedir.²⁵

Çağdaş Arap düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî ise konu ile ilgili olarak, özetle, şu bilgileri vermektedir: Murabıtlar döneminde Endülüs'te din adamları olarak biri Hamdîn Oğulları (*Benû Hamdîn*), diğeri ise Rüşd Oğulları (*Benû Rüşd*) olmak üzere başı çeken iki aile bulunmaktaydı. Hamdîn Oğulları ilmî statülerini siyasi güce çevirme eğiliminde olan bir aile iken, Rüşd oğulları bilimsel ve toplumsal konularda vukuf sahibi olma eğiliminde olan bir aile kültürüne sahipti. Hamdîn oğullarının en tanınmış isimlerinden ve Kutuba (Cordoba) baş kadısı olan Ebû Abdullah Muhammed İbn Hamdîn, Gazali'nin *İhyâ' Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri Endülüs'e ulaştığında, bu kitabı okuyanları küfür (imansızlık) ile suçlamış ve Murabıtlar Devleti hükümdarı Yusuf Taşufîn'i bu kitabın toplanıp yakılmasını emretmeye ikna etmişti. Câbirî'ye göre, Gazali *İhyâ*'sında kendi çağında yaşayan resmi ulemayı dinin asıl olan spritüel/rûhânî boyutunu ihmal edip ikinci dereceden uzantı konumunda olması gereken formel hukuki boyutu ön plana çıkararak, dinin aslının bundan ibaret olduğunu söylemekle ve dinin biçimsel ve yüzeysel olan kısmına tutkulu bir biçimde bağlanmakla suçluyordu. Bu düşünceleri kendi statülerine ve siyasi nüfuzlarına bir tehdit olarak algılayan İbn Hamdîn, söz konusu esere karşı bir kampanya başlatmış ve sonuçta istediğini elde etmişti. Bu olay İbn Rüşd'ün doğumundan 17 yıl önce, 1109 tarihinde meydana gelmişti.

Hamdîn Oğulları'nın siyasetle ne denli iç içe olduklarını gösteren bir diğer olay da, aileden olan Kurtuba kadısı Ebu Cafer'in, askerlerden birinin bir kadına sarkıntılık ettiği bahanesiyle, Kurtuba halkını Murabıtlar'ın valisine karşı isyana kışkırtmasıdır. Bunun üzerine Kurtuba halkı ayaklanıp Murabıtlar Devleti ile ilişkilerini koparmış ve demokrasi (*hukm cemâî*) ilan edip (1144)²⁶ yönetime Hamdîn Oğullarını getirmiştir.²⁷

²⁴ Watt, a.g.e., s. 86.

²⁵ Akal, a.g.e., s. 47.

²⁶ Bkz., El-Câbirî, a.g.e., s. 26.

İbn Hamdûn'ın yönetimi tiranlığa doğru değişim gösterince halktan diğer bir grup ayaklanarak Serakusta'da (Zaragoza) hükümdarı olan Benû Hûd'u Kurtuba'ya davet etmiş, korkuya kapılan İbn Hamdûn kenti terk etmiştir. Ancak, Kurtuba halkı çok geçmeden Benû Hûd'u alaşağı edip İbn Hamdûn'i ikinci kez yönetime getirmiştir. Daha sonra, İbn Hamdûn'ın ulemadan ve diğer toplum kesimlerinden olan düşmanları 1146 yılında zamanın İşbiliyye (Sevilla) hükümdarı olan İbn Ğaniyye'yi davet etmeleri üzerine, İbn Ğaniyye bir Hristiyan olan Kıştâle (Kastilya) kralından yardım istemiş ve onunla birlikte Kurtuba'yı ele geçirmiştir. Kıştâle kralı, İbn Ğaniyye ile iyi geçinmenin kendi çıkarına olduğunu düşünerek Kurtuba'yı İbn Ğaniyye'ye bırakmıştır. 1126 yılında doğan İbn Rüşd, çocukluk ve gençlik döneminde bu olayların bir bölümünü yaşamıştı ve bunlar onun hafızasında somut birer deneyim olarak yer etmişti.²⁸ Nitekim İbn Rüşd incelemekte olduğumuz *Ed-Darûrî fi's-Siyase'* adlı eserinde Kurtuba'da yaşanan demokrasi deneyiminden, bunun İbn Ğaniyye ile birlikte tiranlığa dönüşmesinden söz etmekte ve bu olayları demokrasinin tiranlığa dönüştüğü yönündeki Platon'a ait görüşe bir kanıt olarak sunmaktadır.²⁹

İç karışıklardan ve Hristiyan kralların saldırılarından dolayı tedirgin olan Endülüs'lü ileri gelenler ve ulema, Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Mehdî b. Tûmert'in ölümü üzerine halife olan Abdü'l-Mü'min'den (1146-1163) yardım istemişler, bunun üzerine 1148 yılında Kurtuba'ya giren Muvahhidler, 1152 yılında tüm Endülüs'e egemen olmuşlardır. Civardaki bilim adamlarını ve tabi ki İbn Rüşd'ü Mareş'e davet edip bir eğitim seferberliği başlatan³⁰ Abdü'l-Mü'min dönemi ile, felsefeye karşı özel ilgi duyan ve İbn Tufeyl'in ardından İbn Rüşd'ü saray tabibliğine getiren Ebu Yakub (1162-1184) dönemlerinde siyasi ve kültürel bakımdan görece istikrarlı bir dönem yaşanmıştır. Ne var ki, Ebû Yakub'un yerine halifeliğini ilan eden Yakub El-Mansur döneminde bu istikrar dönemi sona ermiştir. İçte ve dışta meydana gelen sorunlarla baş etmekte güçlük çeken El-Mansur iç karışıkları bastırmak için başta amcası ve kardeşi olmak üzere yüzlerce kişiyi idam ettirmiş, kuşkulandığı kimseleri sürgüne göndermiş ve bu nedenle korku ve nefret uyandıran bir kişi olarak ün salmıştı. El-Mansur 1191 yılında iyileşme umudu olmayan bir hastalığa yakalanmış, bunun üzerine kardeşi ve Kurtuba valisi Ebû Yahya, El-Mansur'dan sonra halife ilan edilmesi

²⁸ Bkz., El-Câbirî, a.g.e., s.27.

²⁹ Bkz., İbn Rüşd, *Ed-Darûrî...*, ss. 194-95.

³⁰ El-Câbirî, a.g.e., s. 44.

için ileri gelen kimseler nezdinde bir takım girişimlerde bulunmuştu. Ne var ki, hastalıktan kurtulan El-Mansur, Ebû Yahya'yı yanına, Marekeş'e çağırması ve 1193 yılında idam etmiştir.³¹ İşte İbn Rüşd, çalışmamızın temel metni olan *ed-Darûrî fi's-Siyase*'yi tam bu sırada (1190-1193 yılları arasında) Ebû Yahya'dan³² gelen istek üzerine kaleme almıştır.

El-Mansur'un, Kuran ayetleri ve hadisler dışında yorum içeren tüm kitapları yaktırmak, züht içerisinde yaşadıklarını iddia ettiği '*hadis öğrencileri*'ni sürekli olarak yanında bulundurmak, onları göstererek "benim asıl askerlerim bunlar" gibi sözlerle onlara iltifat etmek gibi popülist uygulamaları³³ göz önünde bulundurulduğunda, 'bilim' ve felsefeye olağanüstü bir önem atfeden, aklı ön plana çıkaran İbn Rüşd'ün bu tür uygulamalardan rahatsız olmuş olması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim el-Câbirî, yukarıda, İbn Rüşd'ün hayatının son döneminde sıkıntı çekmesinin nedenleri olarak saydığımız olayları dile getirdikten sonra, bunların tümünün yüzeysel nedenler ve bahaneler olduğunu belirtmekte ve asıl nedeninin kesinlikle din kaynaklı olmadığını belirtmektedir. Ona göre asıl neden İbn Rüşd'ün, çevresine korku salan, değerli devlet ve bilim adamlarına değer vermeyen ve yönetimi her geçen gün tiranlık yönetimine doğru kayma gösteren el-Mansûr'dan uzaklaşıp onun yerine, kardeşi Ebû Yahya ile samimi dost olması ve ondan gelen istek üzerine *ed-Darûrî fi's-Siyase* adlı eseri kaleme alması, ve bu eserde dile getirdiği '*vahdâniyyetü't-tesellut*' (zorbalık/güçyönetimi/tiranlık) gibi kavramlarla el-Mansûr'u eleştirmesidir. Bu eser nedeniyle İbn Rüşd, yukarıda dile getirdiğimiz 'Venüs' vb. olaylar bahane edilerek halkın gözü önünde yargılanmış, kitapları toplatılarak yakılmış ve Elisâne'de zorunlu ikamete mecbur edilmiştir.³⁴ Eğer böyleyse bile, 'Venüs' vb. gibi olayların etkili birer bahane olabilmeleri, İbn Rüşd'ün içinde yaşadığı toplumun İbn Rüşd gibi kişilere genel bakışı hakkında ipuçları vermektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün, çağdaşı olan tasavvufçularla ve fıkıhçılarla teorik bilimin kaynağının ne olduğu vb. gibi konularda tartışma içerisinde olduğu ileri sürülmüştür.³⁵

İbn Rüşd *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de dönemin kültürel atmosferi ile ilgili ipuçları veren görüşlere yer vermektedir. Örneğin, Platon'un, insanların filozofların

³¹ El-Câbirî, a.g.e., ss. 42-56.

³² Bkz., 1.1.

³³ El-Câbirî, a.g.e., s. 57.

³⁴ El-Câbirî, a.g.e., s. 67.

³⁵ Bkz., a.g., 3.3.2.1.

görüşlerinden, ya gerçek filozoflara değer verilmediği için, ya da filozof olduğunu iddia eden kimselerin gerçekte filozof olmadıklarından dolayı yararlanamadıkları yönündeki görüşlerini³⁶ aktardıktan sonra ufukları dar, tembel ve dengesiz kişilerin ortalığı kapladıklarından şikayet etmekte ve şöyle demektedir: “*Bu tür insanların arasından yalnızca, felsefe vb. gibi güzel olan her şeye karşı çıkan, buna karşılık, çirkin olan her şeyi, kısaca, şu kentlerde gerçekleşen tüm medeni kötülükleri güzel gören safsatacılar gurubu kentin yönetimine geçer. Bunların görüşleri ve kentin yönetimini ele geçirmiş olmaları felsefenin yok olmasının ve onun aydınlığının sönmesinin en başta gelen nedenidir. İyice araştırdığın zaman, şu kentlerde [: Endülüs’te ya da İslam aleminde] sayısal çoğunluğun bunlardan oluştuğunu görürsün. O kadar ki, halktan biri kurtulduğu zaman, sen gerçeği görmezden gelemez ve dersin ki: Allah sonsuz yardımıyla bu kimseyi korumaktadır.*”³⁷ Görüldüğü gibi İbn Rüşd ortamın son derece kötü olduğundan, felsefeye ve ‘bilim’e karşı çıkanların baskın gelmesinden yakınmaktadır.

Filozofluk iddiasında olup da felsefenin gereğini yerine getirmeyenler ile ilgili görüşler Platon’un *Devlet*’inde de yer almaktadır. Ancak, İbn Rüşd ‘çağımızda’ ve ‘şu

³⁶ Platon, *Devlet*, çevirenler: Sabahattin Eyuboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İkinci Basım, 2000; 487e-497a. İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir: “[Platon] böyle bir kentin gerçekleşmesi için burada filozofların yönetici olmasının zorunlu olduğu sonucuna ulaştıktan sonra kendi çağındaki mevcut kentlerin filozoflardan ve bilginlerden niçin yararlanmadıkları konusuna yönelerek bunun nedenini araştırmış ve demiştir ki: Bunun gerçekleşmemesinin iki nedeni vardır:

Birinci neden, bu kentlerin gerçek filozof düzeyine erişmiş olan filozofların sözlerini dinlememeleri ve onları örnek almamalarıdır. [Platon] der ki: Bu kentlerdeki filozofların durumu, kaptanlık sanatında uzmanlaşmış kaptanın durumu gibidir. Öyle ki, [bu kaptan] gemide ne kendisinden kaptanlık öğrenmek isteyen ne de kendisinden yararlanmak isteyen bir kimseyi bulabiliyor. Gemide bulunanlar da sanıyorlar ki, ne kaptanlık sanatı gerekli bir şeydir, ne de [başka birinin değil de] bu sanatın sahibi olan kimsenin gemidekileri yönetmesi gerekir. Eğer bir kimse onlara bu sanatın öğrenilmesinin gerekli olduğunu söylerse ondan sıkılıp uzaklaşırlar. Sonra, onların kaptanlık konusundaki bu düşüncelerini fark eden birileri geminin yönetimini ya gemidekiler üzerine kaba güç kullanarak ya da yönetimi biçimlendiren diğer yollardan birine başvurarak ele geçirir. Böyle bir topluluk gemiyi ele geçirdiği zaman, artık gemidekilerin gerçek kaptan tarafından kurtarılmalara düşünülebilir mi? İşte söz konusu kentlerdeki filozofun durumu budur. Onların bu kentlerdeki konumu, tıp sanatına hastalıkları iyileştiren bir sanat gözüyle bakmayan ve bu nedenle doktorları önemsemeyen, doktorlar onlara iyileşebileceklerini söyledikleri zaman onlarla alay eden hastalar arasında bulunan doktorların durumu gibidir. Oysa, kendiliğinden bilinmektedir ki, tıp sanatı fiilinin yetkinlik kazanması, hastanın hekime itaat edip kendini tümüyle onun ellerine teslim etmesine bağlıdır. Nitekim, şöyle denilmiştir: Kendilerine hastalık ilişen kimseler, doktorların kapıları önünde durup beklemek zorunda kalırlar. İşte, kent halkı arasındaki filozofların durumu böyledir. Çağımız kentlerinde yaşayan halkların, gerçek filozof adına layık olan filozofların görüşlerinden yararlanamamalarının ilk nedeni işte budur.

İkinci neden ise, felsefe ile ilgilenen kimselerin büyük bir bölümünün kötü durumudur. Bu da onların, gerçek filozofun koşullarından olduğunu belirttiğimiz niteliklerden yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu niteliklerde yetkinlik kazanan kimseler gerçekten de çok azdır. Bir kimse bu nitelikleri kendisinde bulundursa bile, yine de bu bilimde, yani felsefede yetkinlik kazanamayabilir. Çünkü bu üstün hasletler, şu kentlerde yaşayan insanlardan pek çoğu için erişilmesi en uzak olan şeylerdendir. Bunun nedeni, bu kimselerin durumunun, en iyi yemekleri yedikçe daha çok hastalanan pek çok hastanın durumuna benzemesindendir. Pek çok iyi bitkinin tohumlarının durumu da böyledir. Çünkü, bunlara uygun toprak ve besin bulunmadığı zaman pek çok türün durumu kötüleşir. Üstün doğaya sahip olduğu halde şu kentlerde kötü eğitim alarak yetişenlerin durumu da böyledir. Öyle ki, bu kentlerde ortaya çıkan en büyük kötülükler yalnızca bu topluluktan [: kötü eğitim almış filozoflardan] ve tembelliğin kendilerinde yer ettiği pinti kimselerden çıkar. Dolayısıyla, [bu tür bireylerden oluşan kentlerde] büyük işler başarmak üzere harekete geçilemez. İç dünyaları çok dar ve beklentileri küçük olan insanların yapacakları iş budur. Bunlar genelde dengeli bir doğaya sahip olmayan kimselerdir.” İbn Rüşd, a.g.e., ss. 139-140.

³⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 139-140.

kentlerde' gibi ifadelerle somut bir biçimde kendi çağındaki insanlardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Filozof taslakları ilgili düşünceleri ise son derece açıktır:

"Felsefe ile ilgilenen ve sözünü ettiğimiz nitelikler kendinde yetkinleşmeyen kimseye gelince, bunların durumu da ortadadır. Bunların kentlere hiçbir yararı olmadığı yetmezmiş gibi, insanlar arsından felsefeye en çok zarar verenler de bunlardır. Bunlar genellikle, arzularının, haksızlığın ve zulmün peşinden giden kimselerdir. Çünkü bunların cevherlerinde kendilerini bu [kötü] fiillerden uzak tutacak bir erdem yoktur. Bunlar, kent halkını (citizens=ehlü'l-medine³⁸) dehşete düşüren yalan sözlerle bu tür şeyleri yapmayı sürdürürler, felsefenin sırtındaki kamburdurlar ve felsefeye daha layık olan kimselere sıkıntı verenler de genellikle bunlardır. Nitekim, içinde yaşadığımız çağdaki durum budur. Eğer olur da, bu kentlerde hakiki bir filozof yetişirse, bu filozofun durumu yırtıcı hayvanların arasında kalmış bir insanın durumu gibidir: Ne onların yaptığı bozgunculuğa katılabilir, ne de kendini onlardan koruyabilir. Bu nedenle o yalnızlığı yeğler ve toplumdan soyutlanmış bir hayat sürer. Bu durumda bu kimse, daha önce anlattığımız gibi, yalnızca kent yaşamı³⁹ içerisinde elde edilebilecek olan övgüye layık olgunluğu kaybeder."⁴⁰ Açıktır ki, İbn Rüşd bu sözlerle kendi durumundan söz etmekte ve duygularını dile getirmektedir. Kendini yabani hayvanlar arasında yapayalnız kalmış bir kimse kadar yalnız hisseden filozof, "felsefe vb. gibi güzel olan her şeye karşı çıkan, buna karşılık, çirkin olan her şeyi, kısaca, şu kentlerde gerçekleşen tüm medeni kötülükleri güzel gören safsatacılar gurubu" diye nitelendirdiği kimselerden şikayetçidir. Bu sözler o sırada yönetimde olan el-Mansûr ve adamlarına, ve onların fıkıhçılara (ulemâ) işaret etmektedir. Bununla birlikte, İbn Rüşd bir tabip ve filozof olarak, kimi zaman da bir kadı [: yargıç] olarak onların saraylarında yaşamış ve kendi durumunu az görülen, sıra dışı bir durum olarak yorumlamıştır. Bu nedenle der ki: "O kadar ki, halktan biri kurtulduğu zaman, sen gerçeği görmezden gelemez ve dersin ki: Allah sonsuz yardımıyla bu kimseyi korumaktadır". Kitabın sonunda da belirtildiği gibi, İbn Rüşd bu sözleri sıkıntıda olduğu bir dönemde kaleme almıştır. Yine bu sözler, İbn Rüşd'ün özellikle hayatının son dönemlerinde çekmiş olduğu sıkıntıların ve sürgün hayatının nedenleri konusunda bize ip ucu vermektedir.

³⁸ İbn Rüşd'ün kullandığı 'kent halkı' kavramı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz., a.ş., 4.2.3.

³⁹ İnsanın kendini yalnızca bir toplum içerisinde gerçekleştirebileceğini savunan Aristocu görüşe gönderme yapıyor. Bkz., 4.2.1.1.

⁴⁰ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 140-141.

Endülüs İslam medeniyetinin çöküşünün ister İslam dininin barındırdığı yapısal sorunlardan kaynaklandığı, ister diğer coğrafi, sosyal ve siyasi nedenlerden kaynaklandığı kabul edilsin, isterse çöküş nedeni olarak başka faktörler ileri sürülsün, İbn Rüşd, Endülüs siyasi ve düşünsel tarihinin krize girmiş olduğu bir ortamda yaşamış ve düşüncelerini bu kriz ortamının etkisi altında üretmiştir. Kalemeye alındığı dönem göz önünde bulundurulursa, İbn Rüşd bu eseri El-Mansur'un baskıcı rejiminden duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirmek için yazmış olabilir. Belki de İbn Rüşd, bağnaz dini çerçevede üretilen siyasi reçetelerin çöküşü durdurma yönünde çözüm üretemediğine inanıyordu ve bu inancının kaçınılmaz bir uzantısı olarak siyaset bilimini tümüyle felsefi olan bir bağlamda ele alma yoluna gitmişti. Yine de, İbn Rüşd'ün '*bilim*' anlayışını ve yazdığı eserlerin '*bilimsel*' olmasına özen gösterdiğini de göz önünde bulundurmanız gerekmektedir.



1.3. ‘SİYASET BİLİMİ’ BAĞLAMINDA, İBN RÜŞD’ÜN, EPISTEMOLOJİK VE METODOLOJİK YAKLAŞIMI

İbn Rüşd’ün Siyaset Bilimi konusunda ileri sürdüğü görüşlerin tam olarak anlaşılabilmesi, onun ‘bilim’ deyince neyi kastettiğini, felsefe-din ilişkileri konusunda ne tür görüşlere sahip olduğunu, bir düşüncenin ya da görüşün bilimsel olabilmesi için ön koşul olarak belirlediği ilkelerin neler olduğunu, ‘Siyaset Bilimi’ni nasıl tanımladığını vb. bilmek durumundayız. Bu bölümde, kaynaklar ve süre el verdiği ölçüde bu konular tartışılacaktır.

1.3.1. Aristocu Bilimsellik Anlayışı

Aristocu (*Meşşai*) akımın son temsilcisi olarak bilinen İbn Rüşd, Aristo’yu kendi anladığı gibi değil, Muallim-i Evvel (Aristo) kendisini nasıl anlatmışsa o şekilde anlayıp yorumlamaya çalışmış; öncelikle Aristo’nun görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı ilkeleri belirlemiş ve bu ilkeler doğrultusunda filozofun görüşlerini yorumlamıştır. İbn Rüşd’e göre, Aristo öncesi dönemde ileri sürülen felsefi görüşlerin, yalnızca Aristo’nun gelişini müjdeliyor olmaları bakımından bir değeri vardır ve felsefe denmeye layık görüşler yalnızca Aristo’nun görüşleridir. Onu Aristo’ya bu derece bağlı kılan husus, Aristo’nun felsefenin başka hiçbir filozofun sisteminde bulunmayacak derecede tutarlı olmasıdır. Ne var ki, İbn Rüşd Aristo doktrinine bağlılık gösterse de, kendi inanç sistemiyle çeliştiğinde doktrinin özüne dokunmadan İslamî ilkeleri zedelemeyecek bir biçimde yorumlamış, bunun imkansız olduğu yerlerde ise filozofun kullandığı öncüller bakımından bu tür sonuçlara ulaştığını, dolayısıyla onun en azından mantıksal olarak tutarlı olduğunu belirtmiştir.⁴¹

⁴¹ Bkz.; Karlığa, B., “İbn Rüşd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, s. 259.

1.3.2. Felsefe-Din İlişkisi

İbn Rüşd'ün asıl amacı, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini belirleyip bu ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Ona göre, felsefe ve dinin kendine özgü ilkeleri ve temelleri vardır ve bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır, birinin diğerine karıştırılması büyük yanlışlıklara neden olur. Ayrıca, bu iki alandan birinin diğerine feda edilmesi vahim sonuçlara neden olabilir. Dolayısıyla, eğer filozof dinî konuları tartışmak istiyorsa felsefe bağlamında değil din bağlamında tartışmalıdır. Ona göre, filozofların şeriatın ilkeleri konusunda tartışıp konuşmamaları gerekir.⁴² Aynı şekilde, bir din adamı da felsefi problemleri tartışmak istiyorsa, problemin dayanağı olan sistemin temel ilkelerini öğrenmeli ve tartışmasını bu bağlamda yürütmelidir.⁴³ İbn Rüşd'e göre hakikat hakikate karşıt olamaz. Dolayısıyla, akılla (felsefe) elde edilen bilgi ve kanıtlarla vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve kanıtlar kesinlikle birbirine ters düşmez.⁴⁴ Bir varlıkla ilgili olarak akıl yürütme sonucunda kesin kanıtlara ulaşıldığında, şeriat bu konuda bir bilgi verir ya da hiçbir şey söylemez. Eğer bu konuda şeriat her hangi bir bilgi vermemişse, bir sorun yok demektir; aklın sağladığı kesin kanıt (*burhân*) alınıp benimsenir. Eğer şeriat bu konuyla ilgili bir bilgi varsa, bu bilgi zahirde (görünüşte) aklın kanıtlarına uygun veya aykırı olacaktır. Uygun olması durumunda yine problem yoktur; asıl problem şeriatın verdiği bilgiyle aklın sağladığı kesin kanıta dayalı bilginin birbirine uygun düşmemesidir. Bu durumda tek çözüm şeriatın verdiği bilginin te'vil edilmesidir (yorumlanmasıdır).⁴⁵

⁴² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 326. Rosenthal bu sınırlama nedeniyle felsefenin bağımsızlığını yitirdiğini ve din felsefesi haline geldiğini, İbn Rüşd'ün de bunun dışında kalmadığını savunmaktadır. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 180; Leaman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 128.

⁴³ Bkz., Karlığa, B., "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, s. 259.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl* gibi diğer eserleri yanında, ed-Darûrî fi's-Siyase adlı eserinde de bu savı destekleyen görüşler ileri sürmektedir. Der ki: "Çağımızdaki şeriatların bu konuda söyledikleri şudur: [İnsanî amaç] yüce Allah'ın istediği şeyler[ın yerine getirilmesidir]. Ne var ki, Allah'ın neyin bilinmesini istediğini anlamanın tek yolu peygamberliktir. Şeriatlar üzerinde iyice düşündüğün zaman, bu amacın iki bölüme ayrıldığını görürsün: [Birincisi], yalnızca soyut bir anlayıştır. Örneğin, bizim şeriatımızın [: İslâm'ın] emri yüce Allah'ı tanımadır. [İkincisi] ise, örneğin [güzel] ahlaka yönlendirme gibi, uygulama ile ilgilidir. Bu noktada şeriatın amacı ile, tür ve hedef bakımından, felsefenin amaçladığı şey aynıdır. Bu nedenle, insanlar [: Farabi ve onun gibi düşünenler] şeriatların kadim bir hikmete bağlı olduklarını düşünmüşlerdir." İbn Rüşd, a.g.e., s. 144.

⁴⁵ Kaya bu konuda, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl* adlı eserine dayanarak şu bilgileri vermektedir: "(İbn Rüşd'e göre), ilimde derinleşenlerin (filozofların) bâtnî (gizli) anlamı bulunan âyetleri te'vil ederek din ile felsefe arasında bir uyum ve uzlaşma sağlamak gibi bir yükümlülükleri var demektir. Ancak, ilimde derinleşmiş olmak tek başına te'vil için yeter sebep değildir; ilmi ehliyetin yanında objektif tavır ve ahlâkî erdem de gerekir. Te'vile gelince, o "bir lâfzı hakiki anlamından mecazî anlamına kaydırma"dır. Bu da Arap dilinin izin verdiği ölçüyü aşmaksızın, bir şeyi benzeriyle veya sebebiyle yahut yakın anlamıyla ya da mecaz türlerinden biriyle anlamlandırmaktır." Kaya, Mahmut, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı'nca düzenlenen "Ölümünün 800. Yılında İbn-i Rüşd" konulu sempozyumda (Proje no: 1999 SOC-114/131200) sunulan "İbn Rüşd'e göre Hakikat" adlı tebliğ; İstanbul: 2004, s. 110.

Ne var ki, bu tür görüşleri savunan İbn Rüşd'ün din karşısında rasyonalist olup olmadığını tartışmanın anlamsız olduğu, çünkü onun din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ve Sünni ilahiyatı savunan bir dindar olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁶ İbn Rüşd'e göre aklın ulaşabildiği ve ulaşamadığı alanlar vardır ve bu sınırı çok iyi belirlemek gerekir. Örneğin Allah'ın iradesinin niteliği gibi, aklın aciz kaldığı kimi konularda, araştırma yapmak ne dini bir zorunluluktur, ne de akıl bu konuları kavramak için yeterlidir.⁴⁷ Eğer aklın kavrayamadığı ve insanların bilmek zorunda olduğu konular bulunuyorsa bunlar vahiy yoluyla insanlığa bildirilmiştir. Buna göre, vahiy her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde elde edemediği bilgileri onlara öğretmektedir.⁴⁸ Ayrıca, vahyin içerdiği tüm özelliklerin ölçüsü ve ayarı, aklın ölçüsüne ve ayarına göre düzenlenmiştir. Akla aykırı olan ve aklın doğasına karşıt olan bir vahiy yoktur. Akıl ile vahyin kaynağı, insana akli ve vahyi lütfeden 'tek hakikat' olan Allah'tır.⁴⁹ Vahiy ve akıl arasındaki farklılık, her ikisinin, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında dayandıkları ilkelerden ve kullandıkları yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl, burhan/demonstration yöntemini kullanır. Vahiy ise hem akla, hem hisse, hem hayale yöneliktir ve burhan/demonstrasyon, diyalektik ve retorik yöntemlerinin üçünü de kullanır.⁵⁰ Dolayısıyla, İbn Rüşd'e göre, ne felsefe vahiyden, ne de vahiy felsefeden üstündür. Ne var ki, pratik etki bakımından vahyin etkisi daha güçlü ve yaygındır.⁵¹ Ayrıca, vahyin konusu olan, ya da vahiy yoluyla emredilen bir takım şeyler felsefenin konusu olamazlar. Örneğin, mabetlerin inşası için konulacak olan yasalar, yapılacak olan dualar, Allah'a ve meleklerle karşı kalplerde saygı uyandıran kurbanlar ve Allah'a yaklaşmak için yapılan şeyler Yüce Allah'ın peygamber aracılığı ile emrettiği biçimde bırakılmalıdır.⁵²

1.3.3. Bilimsellik İlkeleri

Her varlığın, onu diğer varlıklardan ayıran özel bir işlevinin ve amaçsal nedeninin bulunduğunu savunan İbn Rüşd'e göre, insanı diğer varlıklardan ayırıp seçkin konuma

⁴⁶ Bkz., Karlığa, B., "İbn Rüşd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XX, s. 260.

⁴⁷ Bkz., İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, Haz.: Muhammed el-Arabi, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993 s. 241 vd.

⁴⁸ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 297; Aruç, Numan Yusuf, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Rağbet, 2004, s. 54 ve 56.

⁴⁹ Bkz., İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 181 ve Aruç, s. 59.

⁵⁰ Aruç, s. 60.

⁵¹ Bkz., Leaman, a.g.e., s. 130.

⁵² Bkz., a.g., 1.3.6.

yükselten ona özgü akıl gücüdür.⁵³ Dolayısıyla, insanın varlık amacı, akıl gücünü kullanarak teorik ve pratik yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise kendiliğinden gerçekleşecek bir şey olmayıp bir paradigma ve metot sorunudur. İbn Rüşd'e göre, insanın varlık amacını gerçekleştirecek bir paradigmanın kurucu ilkeleri şöyle sıralanabilir:⁵⁴

- i. Bilimsel faaliyete yönelen kişi yalnızca gerçeğe ulaşma amacını gütmelidir.
- ii. Daha öncekilerin ortaya koymuş olduğu yöntem, deneyim ve bilgi birikimi kesinlikle göz ardı edilmemelidir.⁵⁵
- iii. Yöntem, deneyim ve görüşlerinden yararlanan kimselerin sahip oldukları inançlar ile bağlı oldukları din, mezhep ve toplum hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.⁵⁶
- iv. Hiçbir düşünce körü körtüne kabul edilmemeli, tersine, eleştirel ve seçici davranılmalıdır.
- v. Tüm çabalara karşın insan aklının yetersiz kaldığı konularda söz vahye bırakılmalı; ancak, uzman kimselerin yorum yapma hak ve sorumlulukları kabul edilmelidir.
- vi. Metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak değil, diğerlerine oranla daha tutarlı ve daha başarılı olarak kabul edilmeli; daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının her zaman mümkün olduğu asla unutulmamalıdır.
- vii. Karşıt bir görüş –sanki kendi görüşüymüşçesine- bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir biçimde ortaya konulmalıdır, ilk bakışta gerçek dışıymış gibi görünen bu görüş karşısında onu ileri sürenin bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda tekrar tekrar ele alınmalıdır.

Görüldüğü gibi, bilimde bağınazlığa ve dogmatizme yer olmadığını belirten İbn Rüşd, bilimsel paradigmanın tarafsız ve her türlü düşünce karşısında saygılı olmayı zorunlu kıldığını belirtmekte; bilgi, görüş ve düşüncesinden yararlanan herkese –yanılmış bile olsa- şükran duyulması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla, onun Aristo ile ilgili düşüncelerini değerlendirirken bu noktayı da dikkate almak gerekmektedir. Çünkü o, Aristo'nun görüşlerini değerlendirirken, her ne kadar problemlere onun bakış açısı ile yaklaşmaya özen göstermiş olsa da, yukarıda belirtilen ilkelere sonuna kadar

⁵³ Bkz., a.ş., 3.3.1.2. ve 4.1.1. Aristo da bu konuda şunları söyler: “Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir.” Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Beşinci Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 9.

⁵⁴ Bkz., Sarioğlu, a.g.e., s. 26.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 224.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, ss. 68-69.

uymuş ve yeri gelince kendi özgün görüşlerini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Nitekim o, bütün antikçağ filozoflarından övgüyle söz etmesine karşın, incelemekte olduğumuz metinde, yukarıda sözünü ettiğimiz ilkelere aykırılık gördüğü noktalarda eleştiri oklarını Platon'a yöneltmekten de çekinmemiştir. Örneğin, İbn Rüşd, Platon'a ait olan 'ideler teorisi'ne eserinde yer vermemiş, ve görüşlerini Aristo'nun kesin kanıtı dayalı olduğunu ileri sürdüğü görüşleri üzerine yapılandırmıştır. Çünkü, İbn Rüşd'e göre, Platon'un bu tür görüşlerinin gerçeklik düzleminde temeli yoktur bu görüşler yalnızca istiarelere [: eğretilmeler] ve temsillere dayanmaktadır. Platon'un filozofu *"Varlığın bilgisini elde etmeye çalışan, onun ilk maddeden (el-heyûlâ) soyut hakikatini araştıran kişidir"*⁵⁷ biçiminde tanımlamasını eleştiren İbn Rüşd şöyle der: *"O [Platon] bu konudaki düşüncelerini biçimlerle [: ideler] ilgili kendi görüşü üzerine yapılandırmıştır. Bilmen gerekir ki; filozof, [Aristo'ya ait olan] Kitabü'l-Burhan'da (Analytica Posteriora) sayılan dört koşul çerçevesinde, teorik bilimleri birincil amaç olarak araştıran kişidir. Söz konusu dört koşuldan biri, [filozof liderin] bunu öğrenme gücüne sahip olmasıdır."*⁵⁸

1.3.4. İbn Rüşd'ün Siyaset Bilimine Metodolojik ve Epistemolojik yaklaşımı

Modern dönem öncesi filozofların hemen tümünde olduğu gibi, İbn Rüşd de hemen her konuda eserler vermiş, bu arada, siyaset üzerine de *ed-Darûrî fi's-Siyase* adlı eseri kaleme almış bir düşünürdür.

İbn Rüşd'ün siyaset bilimi ile ilgili epistemolojik ve metodolojik yaklaşımına gelince, şunu belirtmeliyiz ki, siyaset belki onun en az ilgilendiği ve görüş belirttiği bir alan idi. Nitekim, 'Siyaset Bilimi' onun bilimler tasnifinde son sırada yer almaktadır.⁵⁹ Buna rağmen, onun bu alanda da kendine özgü bir yaklaşım getirdiği rahatlıkla söylenilebilir. *Ed-Darûrî fi's-Siyase*'nin giriş bölümünde bilimlerin, yalnızca bilginin kedisini amaçlayan nazari bilimler ve uygulamayı amaçlayan pratik bilimler olmak üzere

⁵⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.135.

⁵⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.135.

⁵⁹ Bkz., Toktaş, Fatih, *"İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devletini Okuyuş Tarzı"*, (8-10 Ekim 2002 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı tarafından gerçekleştirilen **Klasik Yeniden Düşünmek** adlı sempozyumda sunulan tebliğden), s. 1.

iki bölüme ayrıldığını⁶⁰ ve ikinci bölüme ‘Medeniyet Bilimi’ (*el-İlm el-Medenî*) adı verildiğini belirten İbn Rüşd’e göre, Medeniyet Bilimi’nin konusu bizden istence bağlı olarak çıkan fiiller ve ilkeleri ise istenç ve seçme gücüdür (*ihtiyar*).⁶¹ Bu bilim kendi arasında iki bölüme ayrılır: Birinci bölüm teorik olmaya daha yakın olan ‘Ahlak Bilimi’ iken, ikinci bölüm kentin yönetimi ile, dolayısıyla daha çok uygulamayla ilgili olan bilimdir [: Siyaset Bilimi].⁶² El-Câbirî İbn Rüşd’ün bu konudaki görüşleriyle ilgili olarak özetle şu bilgileri vermektedir: İkinci bölümün bilimsel olmasını sağlayan neden, birinci bölümün bilimsel olmasını sağlayan nedenin ta kendisidir. Diğer bir deyişle, Siyaset Biliminin temelinde Ahlak Bilimi yatmaktadır. Ahlak biliminin temeli ise Psikoloji’dir (*ilmü’n-nefs*). Psikoloji de Fizik Bilimi’nin bir bölümü ya da bir dalıdır. Çünkü, ruha ilişik olup da maddeden soyutlanmış olan bir takım durumlar Metafizik’in konusu olsa da, ruhun gösterdiği tüm etki ve tepkiler cisimde gerçekleşir. Ahlak Bilimi’nin Siyaset Bilimi’ne nasıl temel oluşturduğu konusuna gelince, Siyaset Bilimi kentin/devletin işlerinin düzene konulması ile ilgilidir. Kent ile kast edilen, üzerinde bulunduğu topraklar değil halktır. Halktan kasıt da, onların cisimleri/bedenleri değil, ortak yaşamın daha iyi gerçekleşmesini sağlayan ruhlarıdır.⁶³ Buna göre, eğer ahlak bilimi bireyin psikolojik durumu ile ilgili bir bilim ise, Siyaset de bireylerin toplamından oluşan toplumun yönetimi ile ilgili olan bir bilimdir.⁶⁴ İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir: “[Platon] kent düzeyinde doğruluğun doğası ile ilgili açıklamalarını tamamladıktan sonra, bunun bireydeki adalet ile uyumlu olup olmadığını araştırmaya girişmiştir. Eğer bu [: kent düzeyindeki adaletin niteliği üzerine varılan sonuç] ikincisi [bireydeki adalet] ile edimsel olarak uyumlu ise, geçerlidir. Ama, eğer uyumlu değilse, [kent düzeyindeki doğruluğun] yeniden araştırılması gerekir. Çünkü, aynı türden olup nicel olarak değişen şeylerden biri diğeri ile çelişik olamaz.”⁶⁵ Bu durumda, bireyde bulunan adalet neyi

⁶⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 72.

⁶¹ Öte yandan, Doğa Bilimi’nin [Fizik’in] konusu doğal nesneler, ilkeleri ise doğallık ve doğa olduğu gibi; Tanrısal Bilim’in konusu tanrısal durumlar, ilkesi ise Yüce Allah’tır. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 72.

⁶² Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., ss. 72-73. Fârâbî de benzer bir bölümlenme yapmaktadır. Ona göre felsefe teori ve pratik olmak üzere iki bölüme ayrılır. Teorik felsefe; ta’lîmî (öğretimle ilgili) bilimler, doğa bilimleri ve teoloji olmak üzere üç bölümden oluşur. Pratik bilimler ise, biri ahlak, diğeri siyaset olmak üzere iki bölümdür. Bkz. Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbih alâ Sebîli’s-Seade* (Mutluluk Üzerine) Haz.: Sahbân Halîfât, Amman: Menşurâtü’l-Câmiati’l-Ürdüniyye, 1987, ss. 224-5; Toktaş, a.g. makale, s. 257.

⁶³ Aristo bu konuda şunları söyler: “Biz bir şehirden yada bir devletten söz ettiğimiz zaman, bundan olabilecek en iyi yaşama ulaşmayı kendilerine erek ya da amaç edinen benzer kişilerin bir topluluğunu anlıyoruz.” Aristo, a.g.e., s. 209.

⁶⁴ Bkz., el-Câbirî, a.g.e., ss. 242-243.

⁶⁵ Kent, insanların toplamından oluşmaktadır. Dolayısıyla, birey için geçerli olan şey, kent için de geçerlidir. Çünkü bunların her ikisi de, yani hem birey hem toplum aynı türdendir ki, bu tür insandır. Ruhsal yetiler üzerinde aklın egemen olması gerektiği açıkça anlaşıldığına göre, bu durum, kenti de aklın [: filozofun] yönetmesi gerektiğinin kesin kanıtıdır. Bu noktada el-Câbirî şu bilgileri vermektedir: “Burada Aristo düşüncesinden bir kurala gönderme yapılmaktadır. Şöyle ki: Nicel değişim nitelik bakımından çelişik bir sonuç vermez. Çünkü çelişki nitelikte olur. Nicel değişimin aynı zamanda nitel değişime de neden olduğu yönündeki bilimsel keşifler ortaya çıkana dek bu doğru

gerektiriyorsa, kentte bulunan doğruluğun da aynı şeyleri gerektirmesi zorunludur.”⁶⁶

Buna göre, Siyaset Bilimi’nin hareket noktası insan ruhu (psikoloji) olmalıdır. Psikoloji Fizik’in bir alt dalı olduğuna göre, Siyaset Biliminde uygulanacak olan metot, Fizik Biliminde uygulanan metot ile aynı olmalıdır.⁶⁷

İbn Rüşd’den önce siyasi düşüncelerini ortaya koyan Müslüman düşünürler tümel bir ‘varlık anlayışı’ndan yola çıkarak bir ‘siyaset bilimi’ inşa etme çabası içinde olmuşlardır. Bunun en çarpıcı örneği, Fârâbî’nin siyaset anlayışıdır. Fârâbî’ye göre evrende bulunan varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı vardır ve bu yapı siyasi yapı ile yakından ilişkilidir. Buna göre evrendeki varlıkları üç tabakaya ayırmak mümkündür: En tam, en eksik ve bir yönüyle tam diğer yönüyle eksik olan varlıklar.⁶⁸ Buna karşılık, varlıklar yönetim bakımından da üçe ayrılırlar: Salt yöneten, salt yönetilen, hem yöneten hem yönetilenler. Fârâbî salt yöneten varlıktan salt yönetilen varlığa gidildiğinde, salt yöneten varlıktan itibaren yetkinliğin azaldığını ve buna bağlı olarak varlıkların sayısının arttığını ileri sürer. Buna göre, salt yöneten varlık sayıca ve birliğin her yönüyle tek ve mükemmeldir. Yönetilen varlıklar ise çok sayıda olup mükemmel değildirler.⁶⁹ Buna göre, Allah hem evrenin hem kentin yöneticisidir. Ancak, evreni de, kenti de doğrudan doğruya değil, araçlar vasıtasıyla yönetir. Bunun için de O, ilk başkana vahiy indirir.⁷⁰ Bu da iki türlü olur: Ya ilk başkana görüş ve eylemlerin hepsi belirlenmiş olarak vahyedilir, diğer bir deyişle, yasalar ve kurallar yukarıdan verilir. Ya da, Allah ilk başkana vahiy yoluyla taakkul (şeyleri aşamalar halinde, ya da bir süreç içerisinde kavrama) denilen bir yeti kazandırır; İlk başkan bu yeti sayesinde erdemli kenti oluşturan görüş ve eylemleri, yasa ve kuralları belirler.⁷¹ Buna göre ilk başkan Allah’ın evrene ve bölümlerine yerleştirdiği ve sonrada devamını sağladığı düzen ve işbirliğinin

görülebilirdi. İbn Rüşd, çağındaki bilimin doğası elverdiği ölçüde, siyasi düşüncüyü bilime dayandırma konusunda çok istekli olduğu içindir ki, Platonik düşünce üzerinde eklektik bir deneme yaparak bilimsel bir siyasi düşünce temeli oluşturmak istemiş, onun düşünceleri arasında bu amaca uymayanları göz ardı etmiştir”. Bkz., El-Câbirî, a.g.e., s. 243.

⁶⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s.120.

⁶⁷ Aristo bu konuda özetle şunları söyler: “Öteki bilim dallarında bileşik şeyleri artık bölünemeyecekleri kadar küçük parçalara ayırıyorduk. Devleti ve devletin kurucu öğelerini de aynı şekilde incelememiz gerekir. (...) Üremek için bir erkekle bir dişinin bir araya gelmesi ne kadar doğalsa, bireylerin güvenliği yönetenle yönetilenin bir araya gelmesi o kadar doğaldır. Buna göre, insan siyasi bir hayvandır.” Bkz., Aristoteles, *Politika*, ss. 7-9.

⁶⁸ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, Haz.: Albert Nasrî Nadir, Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1991, s. 57; Toktaş, Fatih, “Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Mille (Din Kitabı)* adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan*, ss. 247-273, Yıl, 7, Sayı, 12 (2202/1), İstanbul, s. 248. Hatırlatmalıyız ki, Fârâbî’ye göre ‘din’, ‘şariat, ve ‘mille’ (millet) eşanlamlı sözcüklerdir ve “Din; koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeğe çalışan ilk başkanın, toplum için tasarladığı şartlarla tanımlanmış görüşler ve belirlenmiş eylemlerdir.” Fârâbî, *Kitbû’l-Mille*, s. 43.

⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, Haz.: Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1991, ss. 61-3; Toktaş, a.g. makale, ss. 248-9.

⁷⁰ *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, Haz.: Fauzi M. Nejjar, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kathûlîkiyye, 1964, ss. 61-3; Toktaş, a.g. makale, s. 249.

⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, s. 60; Toktaş, a.g. makale, s. 252.

benzerini, kent halkı arasında iyilikleri yerleştirme yoluyla sağlar. Bu düzenlemede ilk başkanın başarılı olması, kenti Allah'ın evreni yönetim biçimini izleyerek düzenlemesine, yani Allah'ın izinden gitmesine bağlıdır.⁷²

Toplumun bireylerin bir araya gelmesinden oluştuğunu ileri süren İbn Rüşd ise, siyaset bilimini Aristocu bir yaklaşımla ve tüme varım yöntemiyle ele almıştır. İbn Rüşd'e göre de erdemli kenti yönetenlerin bilge kişiler olması bir zorunluluktur. Ama İbn Rüşd'e göre bu zorunluluk, tümel ontolojik bakış açısının bir uzantısı değildir. Tersine, İbn Rüşd bireyin ruhu üzerinde yaptığı incelemelerden yola çıkarak böyle bir sonuca ulaşmıştır. İnsan ruhu düşünme, öfke ve arzulama bölümlerinden oluşur ve düşünme bölümü diğer bölümlerin yöneticisidir. Dolayısıyla, bireylerin toplamından oluşan kenti de düşünme bölümü, yani bilge kişi/kişiler yönetmelidirler.⁷³ Ne var ki, İbn Rüşd'ün tümevarımcı olduğunu söylemek, İbn Rüşd'ün, siyaset bilimi açısından tümüyle Aristo'ya bağlı kaldığı anlamına gelmemelidir.

İbn Rüşd'e göre, siyaset biliminin amacı erdemli bireyler yetiştirme yoluyla erdemli kenti inşa etmektir. Bunun gerçekleşmesi için ise, öncelikle erdemlerin bireyler üzerinde ortaya çıkmasını sağlayan koşullar ile ilgili olarak derinlemesine bir bilgi sahibi olunmalı, daha sonra gençlerin erdemli bireyler haline gelmelerinin ve onları kötülüklerden uzak tutmanın yolları ve erdemler arasındaki etkileşimin nitelikleri iyice öğrenilmelidir.⁷⁴

⁷² Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, ss. 65-6; Toktaş, a.g. makale, s. 249.

⁷³ Bkz., a.g., 2.1.1.

⁷⁴ İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir: "İlk olarak; bir kimsede bu erdemlerden biri bulunduğu zaman, bu kimsenin [erdemini gereğini] yapmasını mümkün kalan koşullar ile ilgili derinlemesine bilgi sahibi olmaktır. Örneğin, genel olarak yiğitlik nedir diye sorulduğunda, tedbirsizlik ve korkaklık arasında yer alan ve ruhta ortaya çıkan bir niteliklerdir. Bu nitelik öyle bir yetidir ki, insan bu yeti aracılığı ile gerektiği zaman, gerektiği ölçüde cesur olur. Ne var ki, bu tanım [yiğitliğin genel olarak tanımlanması] uygulamanın gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkan özel ve tikel koşulların açıklanmasına gereksinim duyar. Aksi halde, uygulama gerçekleşemez. Çünkü, bu bilimde ilk amaç, Aristo'nun da dediği gibi, uygulamadır; bilme değil.

İkincisi; genç bireylerin/gençlerin ruhlarının (nüfusu'l-ehdâs) aşamalar halinde eğitilebilmesi ve olgunluk düzeyine erişebilmesi için bu erdemlerin onların ruhlarına nasıl yer edeceğini, olgunluk düzeyine eriştikten sonra bunun nasıl korunacağını onlara öğretilmesini ve kötü kimselerden aşağılık niteliklerin nasıl giderileceğini [bilmektir]. Kısacası, burada durum Tıp Sanatı'ndaki durum gibidir: Tıpkı bunun [Tıp Sanatı'nın] ikinci bölümünün, sağlıklı [canlı] cisimlerin nasıl yetiştirileceği, sağlığın nasıl korunacağı ve bunlar hastalandıklarında hastalıkların bunlardan nasıl giderileceği ile ilgili bilgileri kapsaması gibi, burada da durum böyledir.

Üçüncü husus ise, her bir yetiyi [erdem] tek tek ele almak ve bu erdemlerden hangisi diğerleri ile bir araya geldiğinde kişi daha olgun hale gelir, ve hangisi diğerlerini engeller, bunu bilmektir. Yine, tıpkı doktorun [canlı] cismi iyileştiren ve sağlığının koruyan nedenleri bilmesi gibi, burada da durum böyledir. Tüm durumlar ile ilgili olarak derinlemesine bir bilgi sahibi olunabilmesi, söz konusu erdemlerin sınırlarının ve amaçlarının, kentin bir parçası olmaları bakımından bilinmesine bağlıdır. Nitekim, organların iyileştirilmesi ve sağlıklarının korunması, çoğu kez, bunların diğer organlarla olan bağlantılarının ve onlar arasındaki yerlerinin bilinmesi ile anlaşılabilir. İbn Rüşd, a.g.e., ss. 78-79.

İbn Rüşd'e göre, Siyaset Biliminin konuları irade ile ilgili olan konulardır. Fizik ve Metafizik gibi teorik bilimlerin konuları ise iradeyi aşan konulardır. Teorik bilimler, pratik bilimlerden ve dolayısıyla pratik bir bilim olan siyaset biliminden üstün ve başat bir konuma sahiptir. İster potansiyel olsun ister edimsel olsun, ya da ister yönetici ister hizmetçi olsun pratik sanatların varlığı teorik bilimlere bağlıdır.⁷⁵

İşte İbn Rüşd, el-Câbirî'nin de dediği gibi, siyaset felsefesini bu epistemolojik ve metodolojik temel ilkeler üzerine oturtmuş, dolayısıyla, Platon'un bu nitelikte olmayan görüşlerini diyalektik (cedelî) olarak nitelemiş⁷⁶ ve, ya Aristo'nun görüşleri ile, ya da kendi özgün görüşleri ile ikame etmiştir.⁷⁷ Nitekim, bu konuyla ilgili olarak İbn Rüşd'ün, *ed-Darûrî fi's-Siyase* adlı eserinde, Platon'un görüşlerinin hangilerini elediği ile ilgili olarak geniş bir açıklama aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.3.5. Burhani, Cedelî, Hatâbî ve Şiir Kavramları

İbn Rüşd'ün, Platon'un görüşlerini cedelî/diyalektik ve burhânî/demonstrative/'bilimsel' diye iki bölüme ayırıp bunlardan cedelî olanları eleyerek, kendi epistemolojik ve metodolojik yaklaşımı çerçevesinde 'bilimsellik' kriterlerine uygun olanlarını eserine aldığını yukarıda belirtmiştik. Buna göre, Klasik Mantık ile ilgili olarak da eserler yazan İbn Rüşd'ün, her ne kadar Klasik Mantık'ın terimleri olan 'cedelî'⁷⁸ ve 'burhânî'⁷⁹ göz önünde bulundursa ve bu terimlerin Klasik Mantık'taki anlamları ile dahi, İbn Rüşd'ün burhânî/bilimsel olan görüşlere yer verdiğini

⁷⁵ Bkz., a.ş., 3.3.2.1.

a.g.e., s. 150-152.

⁷⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 71.

⁷⁷ El-Câbirî, a.g.e., s. 245.

⁷⁸ Klasik Mantık'ta 'cedelî'; meşhûrât'tan ve 'müsellemlât'tan yapılan kıyastır. Meşhûrât, tüm insanlar, ya da kimi insanlar tarafından doğru olarak kabul edilen "*adalet iyidir*", "*zulüm kötüdür*" gibi önermelerdir. Müsellemlât ise, bir tartışma sırasında kullanılan ve karşı tarafça doğru kabul edilen önermelerdir. Bkz., Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 186 ve 188.

⁷⁹ Klasik Mantık'ta 'burhan/demonstration', öncülleri yakiniyyattan yapılan bir kıyastır. Yakiniyyât ise, kesin bilgi veren, zihnin, bir tarafı kesin olarak seçmek zorunda olduğu ve gerçeğe uyan önermelerdir. Yakiniyyât'ın biri "*evren değişkendir. Her değişken sonradan olmaz. Öyleyse ise evren sonradan olmaz*" gibi kesinliği bir kanıt aracıyla bilinen 'nazariyye/teorik'; diğeri "*Bütün parçadan büyüktür*" önermesinde olduğu gibi, kesinliği kendiliğinden açık olan 'bedîhiyye' olmak üzere iki türü vardır. Bedîhiyye önermeler de altı bölüme ayrılırlar. Bunlar:

a- **Evveliyat:** Zihnin hiçbir aracıya başvurmada kabul ettiği önermelerdir. "*Bütün parçadan büyüktür*" gibi.

b- **Fıtriyat:** Zihnin bir orta terim aracıyla konu-yüklem bağlantısını kurduğu önermelerdir. "*Dört çifttir*" önermesinde olduğu gibi.

c- **Müşahadat:** Duyular aracıyla onaylanan yargılardır. "*Güneş ılık saçar*" önermesi gibi.

d- **Hadiyat:** Sezgi aracıyla varılan yargılardır. "*Ay, ışığını Güneş'ten alır*" önermesinde olduğu gibi.

e- **Mücerrebat:** Yinelenen deneyler sonucunda varılan yargılardır. "*Alkollü içki insanı sarhoş eder*" önermesi gibi.

f- **Mütevahirat:** Çoğunluğun onayladığı ve akla aykırı görünmeyen önermelerdir. "*Arap Yarımadası vardır*" gibi. Bu tür önermelerin duyulara dayanmış olması şarttır. Bkz., Öner, a.g.e., ss. 183-184 ve 187-188.

savunmak mümkün olsa da, kendini bu terimlerin Klasik Mantık'taki anlamları ile sınırlandırmadığını söyleyebiliriz.⁸⁰ Bu noktada şu soruyu sormalıyız: İbn Rüşd'ün yazdığı esere aldığı görüşlerin tümü kendi geliştirmiş olduğu bilimsellik kriterlerine uygun mudur? Bu bölümde öncelikle, İbn Rüşd'ün eserine aldığı ya da elediği görüşlerin, kendi belirlediği kriterlere uyup uymadığı tartışılacaktır.

İbn Rüşd, *Devlet*'in Birinci Kitabı ile İkinci Kitabını ilk üçte ikilik bölümünü cedelî olduğu gerekçesi ile elemiştir. Platon, *Devlet*'in başlangıcından ikinci kitabın ilk yarısına kadar, adalet problemi çerçevesinde Sokrat ve öğrencileri ile dönemin ünlü sofisti Thrasymakhos arasında geçen tartışmalara yer verir.⁸¹ Bu tartışmalarda adaletin; doğruyu söylemek mi, alınan bir şeyi geri vermek mi, dostlara iyilik yapmak mı, güçlüünün işine geleni yapması mı; yasaya uygun davranmak mı yoksa şeref kazandıracak davranışları sergilemek mi olduğu konu edilmektedir.⁸² Toplumu bireylerin toplamından ibaret gören ve birey için doğru olanın toplum için de doğru olması gerektiği görüşünü savunan İbn Rüşd tarafından, adalet kavramını bireyden yola çıkarak ele almadıkları için, cedelî olarak nitelenmiş ve elenmiş olduklarını ileri sürebiliriz.⁸³ Nitekim, daha sonraki bölümler de, İbn Rüşd Platon'un bireyi toplumun mikro tipi olarak gösteren görüşlerine değer vermiştir. Der ki: *Platon bu kitabın baş tarafında*⁸⁴ *adaletin tanımını incelemiş ve kendi çağında bu konuda söylenenlerin geçersizliğini ortaya koymuştur. O, öncelikle kentte adaletin doğasının ne olduğunu tanımlayacağından ve daha sonra da neftse [: ruhta] bulunan adaletin ne olduğunu anlatacağından söz etmektedir. Çünkü bu konuda yapılacak olan açıklamaların kent*

⁸⁰ İbn Rüşd'ün *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserinde verdiği bilgilere göre, '*burhânî bilgi*' düzeyine erişen kişi yalnızca duyu ve hayal gücü ile yetinmez ve ussal gücünü kullanarak bilinenden yola çıkarak bilinmeyen bilgisine ve 'aklı kıyas' düzeyine ulaşır. Örneğin, bu düzeye erişen kişi bir canlı organının işlevlerini araştırarak sağladığı yararın ne olduğunu en ince ayrıntılarına kadar öğrenebilir. Bu bilgi '*burhânî bilgi*' adını alır ve felsefi bilgi böyledir. Bilgisi '*cedelî/diyalektik*' düzeyde olan bir kişi, yalnızca gördüğü, hayal ettiği ve duyumsadığı ile yetinmekten ibaret olan hatâbî bilgi düzeyinin ötesine geçmeyi denemiş; bazı gerçekleri anlamış ancak, elindeki malzemeyi kesin ussal kıyas (*burhan*) ile kanıtlayacak duruma getirememiştir. Bu düzeydeki bir kişi ussal kıyas yapma yeteneğine sahip olduğu halde, ilgilendiği alanın gerektirdiği temel bilgileri ve yöntemi uygulama gücüne sahip olmaması nedeniyle önyargılarından kurtulamaz ve '*burhânî bilgi*' düzeyine erişemez.

İbn Rüşd'e göre, '*hatâbî bilgi*' duyu kanalıyla elde edilen bilgilerle yetinmek demektir. Bilgisi bu düzeyde kalan kişi duyu ve hayal gücünün ötesindeki şeyleri kavrayamaz ve 'yok' diye nitelendirir. Örneğin, bir sanat eserinin niçin, nasıl ve kim tarafından yapıldığına dair hiçbir kesin fikri olmadığı halde yalnızca seyrederek ya da bir başkasının anlattığına dayanarak o eseri tanımlamayan kimsenin bilgisi hatâbîdir. Bkz., Bkz., İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Haz.: El-Câbirî, Beyrut, 1998, s. 154 ve 190.

⁸¹ Adaletin tanımı çerçevesinde yapılan tartışmalar, *Devlet*'in birinci kitabının tamamı (327a-354a) ile ikinci kitabının ilk bölümü (357a-368a) arasında yer almaktadır.

⁸² Söz konusu adalet tanımları için bkz. Eflâtun, *Devlet*, I/331c, 332a, 338c, 343c; II/358e, 363a.

⁸³ İbn Rüşd'e göre *Devlet*'in ikinci kitabının baş tarafına kadar olan bölümde 'bilimsel' görüşler bulunsun da bunların tümü ilintisel olarak bu pasajlarda yer almaktadırlar. Ama o, bunların hangi görüşler olduğunu belirtmemektedir. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s.208.

⁸⁴ Platon'un *Devlet* adlı eserinin birinci kitabı ile, ikinci kitabın birinci bölümüne işaret ediyor. İbn Rüşd bu bölümleri cedelî oldukları gerekçesi ile kitabına almamıştır.

üzerinden yapılması [konunun] daha iyi anlaşılmasını sağlar. Der ki: Bunun örneği şudur: Eğer bir insan ince harfler ile yazılmış bir kitabı uzak mesafeden okuyor ve aynı anda başka bir yerde aynı kitabın daha büyük harflerle yazılmış ve okuyucunun gözlerine daha yakın bir mesafede bulunan [bir nüshası] bulunuyorsa, bize göre işin doğrusu satırları daha geniş olan kitap ile başlamayı salık vermektir. Önce bunu okuruz, bunu anladığımız zaman ince yazılı kitabı kolaylıkla okumamız mümkün olur. Kentteki adalet de böyledir, yani, bu varsayım ve örnek üzeredir.”⁸⁵ Yani, adaletin gerçekliği, büyük kitabın okunmasında olduğu gibi, kentte daha iyi anlaşılır. Bir canlıda bulunan adaletin açıklanması kolay değildir. Çünkü o, küçük harflerle yazılmış bir kitaba benzer.

İbn Rüşd *Devlet*’in Onuncu Kitap’ını eleme nedeni ile ilgili olarak, bu kitabın şiirden, hatâbete dayalı (*retorik*) görüşlerden ve bir hikayeden oluştuğunu göstermekte ve eserinin başında ortaya koymuş olduğu cedelî-burhânî olma kriterleri dışında başka kriterler ortaya koymaktadır.⁸⁶ İbn Rüşd’e göre şiir, her ne kadar erdemli bireylerin yetiştirilmesinde ve erdemli kentin inşasında bir araç olarak kullanılabilirse⁸⁷ de, hakiki bilgiye ulaşmanın bir aracı, dolayısıyla da kendiliğinde bir amaç olamaz.⁸⁸ Buradan yola çıkarak şu sonuca ulaşmamız mümkündür: İbn Rüşd’e göre Siyaset Bilimi yalnızca burhânî/demonstrative/bilimsel görüşler üzerine inşa edilebilir ve bunun dışında kalan

⁸⁵ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 114-115.

⁸⁶ İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir: “[Platon’un Devlet’inde yer alan] onuncu makaleye [: kitaba] gelince, bu makalenin içeriği bu bilim [: Medeniyet Bilimi] açısından zorunlu değildir. Çünkü, henüz işin başında açıktır ki, şiir sanatı bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek olan bilgi de hakiki bilgi değildir. [Platon] daha sonra hatâbî [retorik]e dayalı ya da cedelî olduğu açık olan bir görüş dile getirmiş ve burada nefsin [: ruhun] ölümsüzlüğünü açıklamıştır. Daha sonra [anlattığı] bir hikayede ise, adalet sahibi ve mutlu kimselerin ruhlarının sonunda sahip oldukları nimetlerden ve lezzetlerden, ayrıca, bahtsız ve şaşkın kimselerin sonlarının ne olacağından söz etmiştir. Bir çok kez belirttiğimiz gibi, bu hikayelerin hiçbir değeri yoktur. Çünkü, bunlardan elde edilecek erdemler, hakiki erdemler değildirler. Eğer bunlara erdem adı veriliyorsa, bu yalnızca bir ad ortaklığıdır. (...) Biz her zaman için bu gibi şeylerde bir sapkınlık olduğunu ve bunların insanın erdemli olması için zorunlu bir şey olmadığını düşünmüştür. Ne var ki, [kimi zaman] insanın [bunlar aracılığı ile] erdemli olması daha kolay ve daha uygun olabilir. Ama biz, bu tür hikayelerden uzak oldukları halde, yasalarına ve şeriatlarına bağlı pek çok insan olduğunu görüyoruz ki, bunların durumları hikayeleri [: mitoloji] olan [toplum]ların durumlarından hiç de kötü değildir.” İbn Rüşd, a.g.e., ss. 207-8.

⁸⁷ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 179-180.

⁸⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 207. Blaustein da konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “İbn Rüşd’e göre, ahlak ve siyaset ‘isbat yöntemi’ (burhânî/demonstrative/bilimsel yöntem) ile [ehl ya da uzman kişiler arasında aktarılır]; metafizik’in kitleye öğretilmesi ise hitâbî/retorik metotlar aracılığıyla gerçekleştirilir. (...) İbn Rüşd’e göre Retorik’in en büyük yararlarından biri insanların inanışına konu olması gereken ilmi meselelerin iletici ortamı olmasıdır. (s. 240) İbn Rüşd’ün zihninde retorik için biçilmiş kaftan iki işlev vardır: 1) Hikmet/bilgi içeren retorik ve şiir, bilgilendirmeye gerek kalmaksızın fikirlendirmek suretiyle ‘erdem’e giden yol’u açmaktadır. 2) Retorik ve şiir insanlardan erdem beklediği filleri elde etmeye yarar muharrik bir unsurdur. Aristo’da ise bu zaman zaman kitle ile toptan muhatap olmayı sağlayan meydan konuşmasına tekabül eder.” Blaustein, a.g.e. göre İbn Rüşd’ün dünyası Aristo’nun dünyasından daha çalkantılıdır ve halledilmemiş sorunu da çoktur; muhatap olan herkes bunun farkındadır ve çözüme adanmışlıklarını susuzdurlar. Bu zorunluluk İbn Rüşd’e Aristo’nun Retorik’ini Platon’un Devlet’i ışığında okutmuş ve onu Aristo retorikinde ilmi kitlelere taşıyacak doneler aramaya yöneltmiştir. Blaustein, Michael, “İbn Rüşd: Siyaset ve Hitabet (Retorik)”, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Haz.: C. E. Butterworth, ss. 227-267, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, ss. 232-4

tüm görüşler, ister cedelf ister hatabi⁸⁹ olsun, isterse şiir⁹⁰ olsun, elenmeli, *Devlet* gibi siyaset bilimi üzerine yazılmış olan bir kitapta bu tür görüşler yer almamalıdır.⁹¹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, siyaset biliminin yalnızca burhani/bilimsel öncüller üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunmak, retorikğin tümüyle dışlanması gerektiği anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Rüşd Aristo'nun *Retorik*'ini şerh etmek üzere kaleme aldığı *Telhîsu'l-Hatâbe* adlı eserinde hatâbeti “felsefi elitin düşünsel ve teolojik konularda kitleye hitap ederken, yani onları eğitirken başvurdukları bir söylem yahut metot” olarak görmüştür.⁹² O halde, çalışmamızın konusu olan *ed-Darurî fi's-Siyase*'de bulunan, sıradan halkın eğitiminde kullanılacak metotla ilgili tüm öneriler ve görüşler bu açıdan değerlendirilmelidir.

Ed-Darurî fi's-Siyase'nin daha önceki bölümlerinde erdemli kentin inşasında şiirden yararlanılabileceğini ileri süren⁹³ İbn Rüşd'ün, *Devlet*'in onuncu kitabını eleme

⁸⁹ Klasik Mantık'ta hatâbî görüş ya da 'hatabet', 'makbulat'tan ve 'zanniyattan' yapılan kıyastır. Makbulat her hangi bir konuda otorite kabul edilen kişinin sözüdür. Bu tip önermenin doğruluğunun dayanağı, onu söyleyen kişinin sağladığı otoritedir. Zanniyat ise, zanna dayalı olarak varılan yargılardır. Örneğin, karanlıkta dolaşan kimseye “bu hırsızdır” demek gibi.

⁹⁰ Klasik Mantık'ta 'şiir', 'muhayyilat'tan yapılan kıyastır. Muhayyilat ise, doğru olmadıkları belli olduğu halde, neşe ya da nefret uyandırmak için hayal gücüne dayalı olarak varılan yargılardır. “İçki akıcı bir yakuttur”, “bal iğrenç bir kusmuktur” gibi.

⁹¹ Bkz., Leaman, a.g.e., s. 122.

⁹² Blaustein, a.g. makale, s. 227. Blaustein daha sonra şu bilgileri vermektedir: “İbn Rüşd, başlangıç hipotezi olarak, hitabetin tam gelişimi için [demonstrasyon, diyalektik, şiir, güzel konuşma ve retorikten oluşan] kelim ilimlerinin de tam gelişmişliğini ön şart sayar. Gerçekten de, durumun böyle olmadığı bir ortamda, geliştirilmiş tekniklerin muhataba göre uyarlanması/ayarlanması deha isteyen bir keyfettir. (...) Sözden ve söz stratejisinden direkt insanlara aksettirilen bu tipoloji, yani iknacılık, diyalektik ve hitâbîlik, bu kadar sert ve bu kategoriler bu kadar kesin/keskin hatlı olmasalar gerekir. Yine belli birisinin –nâs (sıradan halk) yahut havâs (elit)- bu kategorilerden birine tam oturması söz konusu olmasa gerekir.” Blaustein, a.g. makale, s. 263.

⁹³ İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir: “Kent halkının erdemli bireyler haline getirilebilmesi için kısaca iki yol vardır: Birinci yol, retorik (hatâbî) ve şiirsel bir dil kullanarak onları ikna etmektir. Teorik bilgilerin öğretilmesi konusunda izlenecek olan bu yol, sıradan insanlara özgüdür. Seçkinlere gelince, teorik bilgilerin bunlara öğretilmesi, daha sonra açıklayacak olduğumuz üzere, kesin bilgiyi elde etme yolları aracılığı ile olur. [Platon'un], sıradan halkın bilgeliği öğrenmeleri için yalnızca retorik ve şiirsel yollara başvurulabileceğini söylemesinin tek nedeni, (bu amaca ulaşmak için) şu iki durumdan başka bir yol bulunmamasıdır. Şöyle ki: Onlar bilgeliği ya kesin kanıta dayanan görüşler aracılığı ile öğrenirler ki, böyle bir şey onlar için imkansızdır; ya da onlar bunu hiç öğrenemezler ki, bu mümkündür [: yani, bu durumda onlar için retorik ve şiirsel yollara başvurulmalıdır]. Çünkü, her insanın, doğasının gerektirdiği ve kabiliyeti elverdiği ölçüde, insana özgü yetkinlikleri en yüksek düzeyde elde etmesi gerekir. Sonra, onların, kendileri aracılığı ile İlk İlke'yi [: Allah'ı] tanımayı hedefledikleri şeyler konusundaki düşünceleri ve ona inanmakta erişmeye çalıştıkları amaçları, yatkın oldukları ahlaki erdemleri ve uygulamaya yönelik sanatları elde edebilmeleri için yararlıdır. Birinci yolu [: ikna için başvuru retorik ve şiirsel yolları] izleyerek kentte yaşayan bireylerin ahlaki erdemleri ve uygulama sanatlarını elde etmeleri, her iki türden olan sözler, yani, onları [güzel] ahlaka yönlendiren ikna ve edilginlik amaçlı sözler aracılığı ile ve bunlara uygun davranışların (el-amel) teşvik edilmesi yoluyla olur. Öğretimdeki (et-ta'lim) bu ilk metot [: retorik ve şiirsel metot], kent halkından çoğunlukla, çocukluk döneminin başından beri bu şekilde yetiştirilen kimseler için geçerlidir. Bu [metot], öğretim metotları arasında doğal olanın yerine geçer. İkinci yola gelince, bu yol alıştırma yapanlara, düşmanlara ya da kendisi için gerekli erdemler ile donanmaktan kaçınanlara karşı izlenen bir yoldur. Bu, döverek cezalandırma ve zorlama yoludur. Açık ki, erdemli kentin halkına, alıştırma yapma amacı dışında, bu metot uygulanmaz. Bu [metot insanları] hoşla gitmeyen şeylere, yani, savaş tekniğine ve sıkıntılara alıştırmak için başvuru etkinliklerden oluşur. İyi olmayan toplumlar ile fiilleri insana özgü sürecin dışında gerçekleşen toplumlara gelince, bunların yola getirilmeleri için sözünü ettiğimiz metottan, yani, savaş aracılığı ile erdemli olmayı kabule zorlamaktan başka bir yol yoktur. İbn Rüşd, a.g.e., ss. 79-80.

nedeni olarak Platon'un şiirden söz etmesini göstermesi ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Çünkü, söz konusu bölümde Platon, şiirin 'gerçek'ten uzak olduğunu, şairlerin bilmedikleri konularda ileri geri konuştuklarını, tragedyanın ve komedinin vb. kötü sonuçlarını⁹⁴ uzun uzun anlatmakta ve daha sonra şöyle demektedir: "*Hangi çeşit şiir olursa olun, kendini haklı gösterebilirse, devletimize girmeye hak kazanır. (...) Ama, kendini haklı gösteremezse yalnızca dinlemekle kalırız. Vardığımız düşünceleri hiç aklımızdan çıkaramayıp şiirin büyüklüğüne güzelliklerine karşı koyarız.*"⁹⁵ Görüldüğü gibi, hem Platon hem İbn Rüşd erdemli kentte şiirin başlı başına bir amaç olamayacağını, yalnızca erdemli bireylerin yetiştirilmesi için bir araç olarak kullanılabileceğini belirtmektedirler. O halde bu noktada İbn Rüşd Platon'a niçin karşı çıkmaktadır? Bu soruyu şu şekilde yanıtlayabiliriz: İbn Rüşd, Platon'un bu görüşlerini okuyup onun, şiiri erdemli bireyler yetiştirmenin bir aracı olarak değil, kendisi ile hakikatin bilgisinin elde edildiği bir araç olması nedeniyle kendiliğinde bir amaç olarak gösterdiği düşüncesine varmış ve bu nedenle Platon'a karşı çıkmış gözükmemektedir. Nitekim şöyle demektedir: "*Açıktır ki, şiir sanatı bir amaç olmadığı gibi bununla elde edilecek olan bilgi de hakiki bilgi değildir.*"⁹⁶

İbn Rüşd, bu bölümde Platon'un ruh'un (*en-nefs*) ölümsüzlüğü ile ilgili olarak dile getirdiği görüşleri hatâbete dayalı (*retorik*) oldukları gerekçesi ile elelediğini belirtmektedir ve bu noktada söz konusu eleme kriteri ile her hangi bir çelişki gözükmemektedir. Çünkü bu konudaki görüşler, bireyde ya da toplumda gözlemlenip test edilmesi imkanı olmayan ve zanna dayalı bir takım görüşlerden yola çıkarak ruhun

Lerner İbn Rüşd'ün şiir ve retorik konusunda söylediklerini şu şekilde yorumlamaktadır: "*Bilimsel (speculative) gerçeklerin etkileyici ve zorlayıcı yollardan kalabalıklara kabul ettirilmesi bilim değil, olsa olsa inançtır. Bu tür inançlar faydalı, hatta vazgeçilmez olabilir. Ama bu, tıpkı inanç ile bilimin aynı şeyler olmaması gibi, ahlaki erdem ile bilimsel erdem aynı şey olduğu anlamına gelmez.*" Lerner, a.g.e., s. xxvi.

⁹⁴ Platon, a.g.e., 595a-607a.

⁹⁵ Platon, a.g.e., 607d.

⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 207.

ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan görüşlerden oluşmaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd bunları, haklı olarak, hatabî/retorik ya da cedelî/diyalektik görüşler olarak nitelemiştir.⁹⁸

Onuncu Kitapta yer alan ‘Er Mitosu’nu eleme gerekçesi olarak ise şöyle demektedir: “*Bir çok kez belirttiğimiz gibi, bu hikayelerin hiçbir değeri yoktur. Çünkü, bunlardan elde edilecek erdemler, hakiki erdemler değildirler. Eğer bunlara erdem adı veriliyorsa, bu yalnızca bir ad ortaklığıdır. Ayrıca, bunlar akla uzak olan (el-baîde) taklitlerdir.*[: Akıl tarafından kabullenilmesi imkansız olan benzetmelerdir].” İbn Rüşd’ün bu konuda söyledikleri daha önce dile getirdiği görüşlerle çelişkiliymiş gibi görünmektedir. Şöyle ki, İbn Rüşd *ed-Darûrî fi’s-Siyase*’nin daha önceki bölümlerinde, tıpkı şiirde olduğu gibi, hikayeler konusunda da erdemli kentin inşası için elverişli olan hikayelerin anlatılabileceğini söylemekte⁹⁹ ve insanların doğalarının farklı olduğunu anlatan ve kimi insanların doğalarının altın, diğerlerinin ise gümüş ve bakır olduğunu dile getiren hikaye ile, Mağara İstiaresini aktarmaktadır.¹⁰⁰ Öte yandan, zararlı olan hikayelerin erdemli kentten uzak tutulması gerektiğini¹⁰¹ söylemektedir. Dolayısıyla, İbn

⁹⁷ Platon’un ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak yaptığı kıyası şu şekilde özetleyebiliriz: İyi ile kötü vardır ve iyi toparlayan, bir arada tutan; kötü ise dağıtan ve yıkandır. Bir varlığı yok eden, kendi içinde barındırdığı kötülüktür. Ruh kendi içinde eğrilik, ölçsüzlük, gevşeklik bilgisizlik gibi kötülükler barındırmaktadır. Oysa, ruhta bulunan kötülüklerin ruhu bozarak onu öldürüp bedenden uzaklaştırması imkansızdır. Kendi içindeki bir kötülüğün yok edemediği bir varlığı dışarıdan gelen bir kötülüğün yok edebileceği zaten düşünülemez. Üstelik, bedenın uğradığı hastalıklar ruhu doğruluktan ve iyilikten uzaklaştırır. Bir şeyi, ne kendine özgü, ne de kendine yabancı bir varlık yok edemiyorsa, o şey hep var kalacak demektir. Hep var kalan ise ölümsüzdür. Öyleyse ruh ölümsüzdür. Bkz., Platon, *Devlet*, 608d-611b. Görüldüğü gibi bu kıyasta kullanılan önermelerin çoğu ne gözleme, ne de deneye dayanan, önermelerdir, dolayısıyla burhanî olarak nitelendirilemezler. Aksine, bunlar samilerden oluşan önemelerdir ve bu kıyas İbn Rüşd tarafından hitabî/retorik olarak nitelenmiştir.

⁹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 207.

⁹⁹ Örneğin, insanlara herkesin doğasına en uygun olan işi yapması gerektiğini anlatmak için kimi insanların altın, diğerlerinin ise gümüş ve bakır doğasında olduklarını dile getiren hikaye. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 104 ve s. 157.

¹⁰⁰ İbn Rüşd bu istiareyi şu şekilde aktarır: “*Bu sınıftan olan insanların* [: filozofların], *sahip oldukları bilgi bakımından, sıradan insanlar arasındaki konumlarını belirlemek için bir hikaye anlatır ve der ki: Cumhur* [: sıradan insanlar, halkının ezici çoğunluğu] *çocukluk döneminden beri hiç ayrılmadıkları bir mağaranın içinde duran insanlara benzer. Bu insanlar mağaranın kapısına dönüp bakamadıkları için içeriye giren* [: yansıyan] *şeylerden başkasını göremezler. Kapı üzerinde diğer varlık türlerinin tasvirleri* [: temsilleri, kuklaları], *bunların arkasında ise* [yanmakta olan] *bir ateş bulunmaktadır. Onlar mağaranın dibine yansıyan gölgelerden başka bu tasvirlerden hiçbir şey görememektedirler. Bu durumda onlar, söz konusu varlıklardan yansıyan gölgeler dışında, bu şeylerin* [gerçek] *bilgisine ulaşamazlar. Mağaranın dibine yansıyan gölgelere bakıp hakiki varlığın bu varlıklardan başka bir şey olmadığını düşünürler.*

Filozoflara gelince, onlar bu mağaradan aydınlığa çıkmış olan kimselerdir. Onlar nesneleri gün ışığı altında hakikat üzere görmektedirler. Güneşin, ansızın mağaradan dışarıya çıkan bir kimsenin gözlerini alarak, onun nesneleri görmesini imkansız hale getirmesi gibi, bizim bu sınıftan olan insanları, yani felsefeye müheyya olan kimseleri zorlayarak onların düşünsel çaba harcamalarını ve akledilenlerden [kavrananlardan] soyutlanması oldukça güç olan bilimler konusunda araştırma yapmalarını istememiz olanaksızdır. Şu kimselerin [: mağarada bulunanların] *durumu, onların nesnelere önce ay ışığında bakarak görebilir hale gelmelerini ve daha sonra da gündüz gözüyle onları incelemek suretiyle aşamalar halinde gözlerini ışığa alıştırmalarını gerektirir. Tıpkı bunun gibi, biz de bu kimseleri* [: filozofluğa yatkın olan kimseleri] *daha kolay olandan başlayarak donatmalı ve aşamalı bir eğitim almalarına özen göstermeliyiz.*” İbn Rüşd, a.g.e., ss. 157-158.

¹⁰¹ İbn Rüşd der ki: “*Platon der ki: Sözüünü ettiğimiz koruyucular hakkında, eğer onlar son derece korkusuz ve yiğit olmak istiyorlarsa, onları cehennem ve ölümden sonra karşılaşılması olası* [kötü] *şeyler ile korkutmamamız gerekir. Çünkü, eğer bir koruyucu bu tür şeyleri hayal ederse, savaşta ölmeyi istemeyip yenilmeyi ya da köleliği yeğleyebilir. Sözüünü ettiğimiz bilim* [: Medeniyet Bilimi] *ile ilgili* [teorik] *konularda bu tür hikayeleri anlatmaktan kaçınmak daha iyidir.*” İbn Rüşd, a.g.e., s. 90.

Rüşd'ün, eserin daha önceki bölümlerinde söyledikleri ile son bölümde söyledikleri çelişik görüşlermiş gibi durmaktadır. Ancak, öncelikle belirtmeliyiz ki, İbn Rüşd'ün Platon'dan aktardığı hikayelerin gözlemlenebilen düzlemde karşılıkları bulunmaktadır. Altın, gümüş ve demir hikayesi, insanların farklı yaradılışlara ve kabiyetlere sahip olduklarını vurgulamaktadır. Mağara İstiaresi ise, üstün zekalı ve dahi yaradılışlı kimselerin bilgiye erişme yolundaki maceralarını, diğer bir deyişle, Platon'un kendi benliğinde yaşadığı deneyimi anlatmaktadır. Dolayısıyla, bu hikayeler gözlem (*müşahadat*) ya da deney (*mücerrebat*) yoluyla burhanî/bilimsel bir biçimde kanıtlanması mümkün olan olayların mecaz ya da kinaye yoluyla anlatılmasından ibarettir. Er Mitosu'na gelince, bu hikaye kanıtlanması imkansız önermelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd bu mitosa eserinde yer vermemiştir.

Öte yandan, Er Mitosu re-enkarnasyon düşüncesini savunduğundan, İbn Rüşd'ün dini hassasiyetlerine ters düştüğü için onun bu mitosu elediği savunulmuştur.¹⁰² Bu görüşün kanıtlanması çok güçtür. Çünkü, bu hikayenin amacı bireylerin öbür dünyada kötülüğe ve acı çekmeye maruz kalmaktan kurtulma ve buna karşılık ödüllendirilme amacıyla erdemli davranmaya teşvik edilmesidir. Eğer İbn Rüşd isteseydi, Kuran'dan ve Hz. Peygamber'den aktarılanlardan kendi dini hassasiyetlerine uygun olan hikayeleri nakleder, ya da en azından bu tür hikayelerin anlatılabileceğini belirtebilirdi. Ayrıca, İbn Rüşd'e göre, bir karşılık bekleyerek ya da cezalandırılmaktan korktuğu için ahlaklı/erdemli davranan kişilere gerçek erdemli kişiler denilemez ve bu kişiler ahlaksız olmaya ahlaklı olmaktan daha yakındır.¹⁰³ Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün, başka her hangi bir nedenden dolayı değil; burhanî/bilimsel olmaması nedeniyle bu mitosa eserinde yer vermemiş olduğunu belirtmek durumundayız.

¹⁰² Bkz., Toktaş, adı geçen tebliğ, s. 5.

¹⁰³ İbn Rüşd bu konuda şöyle diyor: "Mutluluğun, genellikle (âdeten) ona ulaştıran fiillere bir ödül ve kendilerinden kaçınma yolu ile mutluluğa erişilen kimi fiillerden uzak durma karşılığında verilen bir sevap olarak temsil edilmesi de çirkin temsillerden biridir. Yine, mutsuzluğun; iyi işler yapmayıp kötülük yapmanın cezası olduğu yönündeki değerlendirmeler de böyledir. Çünkü, bu tür temsiller aracılığı ile ortaya çıkan erdemler, ahlaksızlıklara erdemlerden daha yakındır. Şu nedenledir ki; bu gurupta yer alan namuslu kişilerin lezzetlerden kaçınması yalnızca, daha büyük bir lezzeti tatmak içindir. Örneğin, yiğidin yiğitliği ölümü iyi gördüğü için değil, ondan daha büyük bir kötülükten korktuğu içindir. İnsanların malına el uzatmaktan çekinen dürüst kişinin durumu da böyledir. O, böyle bir davranış kendiliğinde zorunlu olduğu için değil, (o an) elde edebileceğinin kat kat fazlasını elde etmek için bu şekilde davranmaktadır. Aynı şekilde, onun yüksek erdemlere yönelmesi de, manevi ödül (es-sevâb) duyulanabilen lezzetler ile temsil edildiği sürece, aşağılık şeyler uğrunadır. Öyle ki, bir kimsenin yiğit, namuslu, sözünün eri, ya da diğer üstün nitelikleri kendinde bulunduran biri olması yalnızca, nikahlanan ya da yenilip içilen şey bakımındandır. Tüm bunlar, bilimler ile uğraşan kimseler için kendiliğinden açıktır. Bu tür temsiller aracılığı ile ruhta ortaya çıkan durumlar, ruhu bir şeyi [başkası tarafından] yapmaya zorlanan kimsede ortaya çıkan durumlara benzer; bunların kendi özünde erdem olması üzerine ortaya çıkan durumlara değil. Belki de bu konuda en uygun yol; onun [: ruhun] başarmak istediği eylemler ile mutluluğun elde edileceğine, besinlerden ve ilaçlardan sağlığın elde edileceğine inandığı gibi inanmaktır. Sıkıntıya neden olan eylemlere ilişkin durum da böyledir. Örneğin, bilgeliğe erişmek için, uzun süre öğrenim görmek gibi. Eğer mutluluk için, "o [: mutluluk], ruhun sağlığı, sürekliliği ve sonsuzluğudur" biçiminde bir temsil getirilirse, bu onun için en uygun tanım olur." İbn Rüşd, a.g.e., ss. 89-90.

İbn Rüşd, Platon'un *Devlet'in* Dokuzuncu Kitabı'nda lezzet/haz ile ilgili görüşlerini özetlemiş ama ardından bu görüşün cedelî olması nedeniyle üzerinde durulmasına gerek olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁴

Yukarıda sözünü ettiğimiz retorik, diyalektik ve şiir gibi metotlardan hangilerinin siyaset biliminde kullanılması gerektiği ve hangilerinin de yalnızca eğitim ve ikna amacıyla kullanılabileceği konusunda Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu net bir görüşü yoktur ve olamazdı da. Çünkü bu kavramlar ve terimler Mantık Bilimi'ne ait olup sistemli olarak ilk kez Aristo tarafından tartışılmışlardır. Her ne kadar şiirde benzetmeye dayalı her şeyin atılması gerektiği¹⁰⁵ gibi görüşleri savunsa da, Platon, siyaseti bu metotların hemen tümünü kullanarak temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin, Onuncu Kitap'ta anlattığı Er Mitosu tümüyle retorik ve şiirsel bir biçimde anlatılmıştır. İbn Rüşd ise, 'bilimsel' olmayan görüşlerin siyaset biliminin inşasında kullanılmaması gerektiğini, bununla birlikte, bir takım bilgileri filozofluk düzeyine erişememiş ve anlayış yetenekleri zayıf kimselere öğretmek ve onları ikna etmek için retorik ve şiir metotlarına başvurulması gerektiğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: *"Kent halkının erdemli bireyler haline getirilebilmesi için kısaca iki yol vardır: Birinci yol, retorik (hatâbî) ve şiirsel bir dil kullanarak onları ikna etmektir. Teorik bilgilerin öğretilmesi konusunda izlenecek olan bu yol, sıradan insanlara özgüdür. Seçkinlere gelince, teorik bilgilerin bunlara öğretilmesi, daha sonra açıklayacak olduğumuz üzere, kesin bilgiyi elde etme yolları aracılığı ile dir. [Platon'un], sıradan halkın bilgeliği öğrenmeleri için yalnızca retorik ve şiirsel yollara başvurulabileceğini söylemesinin tek nedeni, (bu amaca ulaşmak için) şu iki durumdan başka bir yol bulunmamasıdır. Şöyle ki: Onlar bilgeliği ya kesin kanıta dayanan görüşler aracılığı ile öğrenirler ki, böyle bir şey onlar için imkansızdır; ya da onlar bunu hiç öğrenemezler ki, bu mümkündür [: yani, bu durumda onlar için retorik ve şiirsel yollara başvurulmalıdır]. Çünkü, her insanın, doğasının gerektirdiği ve kabiliyeti elverdiği ölçüde, insana özgü yetkinlikleri en yüksek düzeyde elde etmesi gerekir."*¹⁰⁶

İbn Rüşd, dini inançların ve düşüncelerin de bu eğitimin bir aracı olarak kullanılabileceğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: *"Sonra, onların, kendileri aracılığı ile İlk İlke'yi [: Allah'ı] tanımayı hedefledikleri şeyler konusundaki düşünceleri*

¹⁰⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 205.

¹⁰⁵ Platon, a.g.e., 595a.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 79-80.

ve ona inanmakla erişmeye çalıştıkları amaçları, yatkın oldukları ahlaki erdemleri ve uygulamaya yönelik sanatları elde edebilmeleri için yararlıdır.”¹⁰⁷

İbn Rüşd daha da ileri giderek bu konuda şiddete başvurulabileceğini belirtmektedir. Der ki: “ İkinci yola gelince, bu yol alıştırma yapanlara, düşmanlara ya da kendisi için gerekli erdemler ile donanmaktan kaçınanlara karşı izlenilen bir yoldur. Bu, döverek cezalandırma ve zorlama yoludur. Açıktır ki, erdemli kentin halkına, alıştırma yapma amacı dışında, bu metot uygulanmaz. Bu [metot insanları] hoşagitmeyen şeylere, yani, savaş tekniğine ve sıkıntılarına alıştırmak için başvuru olan etkinliklerden oluşur. İyi olmayan toplumlar ile fiilleri insana özgü sürecin dışında gerçekleşen toplumlara gelince, bunların yola getirilmeleri için sözünü ettiğimiz metottan, yani, savaş aracılığı ile erdemli olmayı kabule zorlamaktan başka bir yol yoktur. Doğal sürecin (mecra't-tab') yerine geçen bu iki yolun durumunun ne olduğu aile reisinin; sahip olduğu çocukların, genç erkek kölelerin ve hizmetçilerin eğitiminde başvurduğu yollardan, ayrıca, erdemli olmayan kentlerin başkanlarının tebealarına sert ve kaba davranıp onları kalabalığın önünde kırbaçla döverek ya da öldürerek yola getirmeye çalışmalarından açıkça anlaşılmaktadır. Bu makalede bizim sözünü ettiğimiz [erdemli] kente gelince, burada bu tür olaylar, yani, zora başvurarak yola getirme olayları çok az gerçekleşir. Kent dışında kalan diğer topluluklara [yönelik zor kullanmaya] gelince, bu toplumlarda ortaya çıkan bir zorunluluktan dolayı böyle bir yola başvurulur. Çünkü, sapık topluluklara¹⁰⁸ karşı savaştan başka zor kullanma yolu yoktur. Nitekim bu durum, bizim ilahi Şeriat'ımız gibi, insana özgü yasal düzenlemenin ortaya koyduğu yasal sistemlerdeki duruma benzer. Bu durumda [insanları] Allah'a çağırmanın iki yolu vardır: Öğüt verme metodu ve cihat¹⁰⁹ metodu.¹¹⁰

1.3.6. Dünyevîlik ve İbn Rüşd

Aslında Sünnî-Maliki bir Kâdî'l-Kudât (baş yargıç) ve kendi çağının en önemli Fakîhlerinden (din alimi) olmasına karşın, İbn Rüşd'ün sözünü ettiğimiz eseri çağımızın dünyevîlik anlayışına göre dahi din bilimleri bağlamından farklı bir siyaset bilimi

¹⁰⁷ İbn Rüşd, age., s. 80.

¹⁰⁸ Bu kavram eserin çevirmenlerinden Rosenthal tarafından 'obdurate nations', Lerner tarafından 'difficult nations', Şehlan tarafından ise 'el-ümemü'd-dâlle' biçiminde karşılanmıştır.

¹⁰⁹ Rosenthal ve Lerner bu kavramı 'by war' biçiminde karşılanmıştır.

¹¹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 81.

anlayışı çerçevesinde ele aldığı ileri sürülebilir. Çünkü o *ed-Darûrî fi's-Siyâse adlı eserinde*, 'yasa sultanlığı'¹¹¹ kavramı dışında, Şeriat ile siyaset arasında bağlantı kuran hemen hiçbir kavram kullanmamış; "*ben kırmızıya ve beyaza gönderildim*" anlamına gelen Peygamber sözü dışında, ne bir ayetten ne de bir hadisten söz etmiştir. Oysa, onun hem kendi görüşlerini, hem de Platon ve Aristo'dan aktardığı görüşleri destekleyebileceği pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Lerner'in de dediği gibi, sanki İbn Rüşd bu kitabı ile '*siyaset bilimi*' diye, hayatın her alanı ile ilgilenen, faydalı, zorunlu ve bağımsız bir bilimin bulunduğunu ve bu bilimin din ilimleri çerçevesinde değil, felsefe çerçevesinde ele alınması gerektiğini ilan etmektedir.¹¹²

Yasa koyucunun peygamber olmasının şart olup olmadığı konusunda İbn Rüşd şunları söylemektedir: "*'Hükümdar' terimi başlangıçta ve ilk amaç olarak, kentlerin lideri olmakla bunu meslek edinen kimse için kullanılır. Ama açıktır ki, kentlerin siyaseti kendisi ile düzenlenen fenlerin [: sanatların ya da tekniklerin] yetkinliğe ulaşması, ancak bu saydığımız koşulların yerine getirilmesi ile yetkinlik düzeyine erişebilir. 'Yasa koyucu'nun (vâdî's-şerâî) durumu da böyledir. Aslında bu terim, kentlerde ve toplumlarda geçerli olan uygulama durumlarına kaynaklık eden bilimsel erdemlere sahip olan kimseyi gösterir. Ne var ki, o [: yasa koyucu] da, [kralda bulunması gereken] söz konusu koşulları taşımak zorundadır. Bu nedenle, söz konusu terimler, yani, filozof, kral ve yasa koyucu terimleri eşanlamlı (synonymous=el-mütevâtîe) terimler gibidirler. İmâm [: lider] terimi de böyledir. Çünkü Arapça'da imâm terimi, yaptığı işlerde kendisine uyulan anlamındadır. Sözünu ettiğimiz işlerde kendisine uyulan kişi ise filozoftur. Bu durumda o, en genel anlamıyla imâmdır. Onun peygamber olup olmaması konusuna gelince, bu nokta çok hassas bir inceleme konusudur ki, biz bu konuyu bu*

¹¹¹ İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir: "Kimi zaman kenti yöneten kişi söz konusu düzeye, yani hükümdarın yüceliğine ulaşamamış bir kimse olmakla birlikte, ilk [yasa koyucu]nun yapmış olduğu yasaları anlayan, ilk [yasa koyucu]nun açıklamamış olduğu konularda her karar ve fetva için [ilk yasa koyucunun ilkelerine uygun] hüküm çıkarma –ki biz bu tür bilime 'fıkah sanatı' adını vermekteyiz- gücüne sahip olduğu gibi, cihat etme gücüne de sahip olan bir kimse olabilir. Buna yerleşik yasalara (es-sünne) [göre yöneten] hükümdar (king of the laws, a king [who rules] according to the laws, 'melikü's-sünne' adı verilir." İbn Rüşd, a.g.e. s. 169. Bu terim Fârâbî tarafından da kullanılmıştır. Fârâbî başkanlığı, ilk başkanın başkanlığı ve ilk başkanı izleyen başkanın başkanlığı olarak ikiye ayırmıştır. İlk başkan şunu göz önünde tutar: Kendisinin belirlediği yasaların, kendisinin belirlediği eylemler için ilke durumunda olması ve kendisinden sonra gelecek olan başkanlarca da aynı nitelikte görüleceğinin saptanması, yani belirlenen ilkelerin genel geçer ilkeler olmasıdır. İlk başkanın ölümünden sonra ya (ilk başkan kadar yetkin değil ama) onu izleyebilecek bir başkan gelir. (Bu İbn Rüşd'ün kullandığı 'melikü's-sünne' kavramı ile aynı anlama gelmektedir.) Ya da her bakımdan ilk başkana benzer bir kişi geçer. Bu yeni başkan hem ilk başkanın –herhangi bir nedenden dolayı- belirlemediği olduğu veya yeni ortaya çıkan durumları belirler ve bu durumlara uygun yasalar koyar, hem de ilk başkanın kimi yasalarını daha iyi olduğunu düşündüğü yasalarla değiştirir. Bkz., Fârâbî, *Kitabü'l-Mille*, s. 56; *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 127-130; Toktaş, a.g. makale, ss. 250-1.

¹¹² Lerner, Ralph, *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press: İtaka and London, 1974, s. xv.

*bilimin birinci bölümünde [: Ahlak bölümünde]*¹¹³ –*inşallah- ele alacağız*. [Kısaca söylemek gerekirse], *böyle olması [: filozofun, liderin ya da kralın peygamber olması, olmamasından] daha üstün bir durumdur ama zorunlu değildir denilebilir.*"¹¹⁴ Görüldüğü gibi, İbn Rüşd, hem İslam dünyasında oldukça tartışmalı, özellikle de Şii çevrelerde en az 'peygamber' terimi kadar önemli bir kavram olan 'İmam' terimini 'filozof' terimi ile eş anlamlı saymakta, hem de, yasa koyucunun peygamber olmasının şart olmayabileceğini ileri sürmektedir. Lerner, bu noktadan hareketle İbn Rüşd'ün yasa koyucuda bulunması gereken koşullarla, filozofta bulunması gereken koşulları birbirine eşitlediğini ileri sürmekte ve peygamber'in fonksiyonunu gelecekle ilgili haberler veren¹¹⁵, ya da mabetler, ibadetler ve kurbanlar hakkındaki kuralları belirleyen bir kişi olarak düşündüğünü ve sonuç olarak, şeriatın kesin üstünlüğünü inkar ettiğini ileri sürmektedir.¹¹⁶ Yine Lerner, Kuran'ın tüm insanlığı gerçek dine çağırarak adına yapılan savaşları 'adil savaş' (*just war*) saymasına karşın, İbn Rüşd'ün bilgeliğe yatkın olan kimseleri bilge kılmak için yapılan savaşları 'adil savaş' saydığını¹¹⁷, ve dolayısıyla, onun Kuran çizgisinden ayrıldığını ileri sürmektedir.¹¹⁸

Ne var ki, İbn Rüşd'ün, düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında ve tüm eserleri göz önünde bulundurulduğunda onun şeriatı ikinci plana attığını dünyevi bir anlayış sahibi olduğunu ileri sürmek yalnızca bir safdillik olmakla kalmayacak, aynı zamanda İbn Rüşd gerçeğini tümüyle çarpıtılması anlamına gelecektir. İbn Rüşd'ün en az kalem oynattığı ve belki de en az ilgilendiği konunun siyaset olduğunu daha önce belirtmiştik. Teoloji, İslam Hukuku, hukuk metodolojisi vs. alanlarında yazmış olduğu kitaplar incelendiğinde onun, inancı sağlam, Sünnî-Malikî ve koyu bir dindar olduğu görülecektir. Rosenthal'in de belirttiği gibi, İbn Rüşd peygamberlik yoluyla gönderilen bir yasa olarak kabul ettiği Şeriat'ın kesin otoritesini ve üstünlüğünü kabul etmiş inançlı bir Müslüman idi ve bu durum onun hem düşüncesini ve hem de ifade biçimlerini

¹¹³ İbn Rüşd, *Nikomakhos'a Etik* adlı esere yazdığı kısa şerhten söz ediyor olabilir.

¹¹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., 136-137.

¹¹⁵ İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir: "bir peygamber kentin yok olmakla karşı karşıya olduğuna dair uyarıda bulunuyorsa, bu ancak kent [liderinin] doğasının bakar ya da demir [gibi] olması nedeniyle." Bu hikaye onlara, benzerleri ile birlikte, çocukluk çağından başlayarak anlatılır." İbn Rüşd, a.g.e., s. 105.

¹¹⁶ Bkz., Lerner, a.g.e., s. xxvii.

¹¹⁷ İbn Rüşd konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "(...) yaşı ilerlemiş pek çok kimsenin, özellikle bu erdemli hayat tarzından uzak bir biçimde yetiştirilmiş olmayan kimselerin bu erdemleri bir biçimde kabul etmesi olanaksız değildir. Eğer bu kimseler söz konusu duruma uyum sağlayamazlar ise, kentte iki durumdan biri ile karşı karşıya kalırlar: Ya öldürülürler, ya da köleleştirilirler. Buna göre, onların kentteki durumu, vahşi hayvanların durumu gibidir. Bu söylenenlerle adil savaşlarla amaçlananın ne olduğu açıkça anlaşıldığına göre (...)." İbn Rüşd, a.g.e., s. 83.

¹¹⁸ Bkz., Lerner, a.g.e., s. xviii.

şekillendirmişti.¹¹⁹ Nitekim İbn Rüşd, Gazali'nin İslam hukuku metodolojisi alanındaki önemli eseri *e-Mustasfâ*'sına yazmış olduğu kısa şerh olan *ed-Darûrî fi-usûlî'l-Fıkh: Muhtasaru'l-Mustasfâ* adlı eserinde, tüm diğer Sünnî İslam hukukçularında olduğu gibi, İslam hukukunun temellerinin Kitap (*Kuran*), *Sünnet*¹²⁰ ve *İcma*¹²¹ ve akıl kanıtı olduğunu belirtmektedir.¹²² Görüldüğü gibi, Lerner'in yasa koyucunun kim olacağı yönünde İbn Rüşd'ün görüşleri ilgili olarak söyledikleri temelsizdir. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün yasa koyucunun peygamber olmasının şart olmadığı yönündeki görüşünün, her hangi bir yasa koyucunun her hangi bir konuda koyduğu yasalarla değil, Şeriat'ın boş bıraktığı konularda konulan yasalar ile ilgili olduğunu söylemek zorundayız. Zaten İbn Rüşd'ün bu konudaki düşüncelerini Gazali'nin yazmış olduğu bir eseri şerh ederek ortaya koymuş olması da, onun İslam dünyasındaki yeri ve duruşu ile ilgili bilgi vermektedir.

İncelemekte olduğumuz eserde de İbn Rüşd'ün dine bakış açısı ilgili ipuçları bulunmaktadır. Siyaset biliminde öncelikle bir amaç belirlenmesi gerektiğini belirten İbn Rüşd'e göre bu amaç Allah'ın emrinin yerine getirilmesidir ve bu amaç yalnızca peygamberlik aracılığı ile bilinebilir.¹²³ Üstelik İbn Rüşd felsefe adına Aristo'dan aktardığı eserlerinde olsun, *ed-Darûrî fi's-Siyâse*'de olsun İslam'ın tek tanrı inancına uymayan terimleri İslamî terimlerle, örneğin '*tanrılar*' yerine '*melekler*' ya da '*peygamberler*' terimini¹²⁴, Aşk Tanrısı (*Eros*) yerine '*şeytanlar*'¹²⁵ sözcüğünü kullanmasında olduğu gibi, değiştirmiştir. Aristo'nun eserlerinde bulunan ve İslam'a ters düşen görüşleri de ustalıkla bir dille kendi inanç sistemine uygun bir şekilde yorumlayarak aktardığını daha önce belirtmiştik. Yine, *ed-Darûrî fi's-Siyâse*'deki bir pasajda da İbn Rüşd şöyle demektedir: “[Platon] *der ki: Mabetlerin inşası için komulacak olan yasalar, aynı şekilde, yapılacak olan dualar, Tanrı'ya ve meleklerle karşı [kalplerde] saygı uyandıran kurbanlar ve [Allah'a] yaklaşmak için yapılan şeyler Yüce*

¹¹⁹ Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 15.

¹²⁰ Sünnet: Mucize ile desteklenen peygamberin sözleri ve davranışları. Bkz., İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi-usûlî'l-Fıkh: Muhtasaru'l-Mustasfâ*, Haz.: Cemaleddin el-Alevî, Daru'l-Garbi'l-İsâmî: Beyrut, 1994, s. 67.

¹²¹ İcma': Ümmeti Muhammed'den olan mütehidlerin bir belli bir çağda belli bir hüküm üzerine görüş birliğine varmaları. İbn Rüşd, a.g.e., s. 90.

¹²² İbn Rüşd, a.g.e., s. 64.

¹²³ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 144.

¹²⁴ Örneğin pagan kültürün terimleri olan '*bir tanrı*', ya da '*tanrılar*' gibi ifadeler İbn Rüşd tarafından '*bir peygamber*' ya da '*melekler*' biçiminde değiştirilmiştir. Örneğin, Platon'un Devlet'inde, “*Azmiş, kudurmuş bir adam kendinden başkalarına, hatta Tanrılara kumanda etmeye kalkmaz, kendini onlardan üstün görmez mi?*” (Platon a.g.e., s. 573c.) biçiminde yer alan ifadeler, *ed-Darûrî fi's-Siyâse*'de şu şekilde yer almıştır: “*Aklı dengesi bozulmuş olan bu kişiler yalnızca insanların değil, bir yolunu bulsalar meleklerin*¹²⁴ *de yönetimini ele geçirmek isterler.*” Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 198.

¹²⁵ Bkz., Platon, a.g.e., 573b; İbn Rüşd, a.g.e., s. 198.

Allah'ın peygamber aracılığı ile emrettiği biçimde bırakılmalıdır. Sanki o [: Platon], bu ilahi konuların ve bunlar arasından kenti ilgilendiren şeylerin oldukları gibi yerleşik hale getirilmeleri gerektiği görüşünü savunur gibidir. Çünkü bunlar nerdeyse 'tüm şeriatların [: hukuk sistemlerinin] ve yasal durumların'¹²⁶ ortak değerleri gibidir."¹²⁷ Aynı zamanda İbn Rüşd'e göre dinin siyaset içindeki yeri konusundaki düşünceleri ile ilgili bilgi de veren bu alıntıda İbn Rüşd öyle ifadeler kullanmaktadır ki, okuyucusuna Platon'un İslâmî anlamda bir tanrı'nın ve onun peygamberinin varlığını kabul ettiği imajını vermektedir. Oysa gerçek Platon'un bu olmadığı ortadadır. Bunun iki nedeni olabilir: Birincisi, İbn Rüşd'ün İslâmî değerleri koruma arzusu ile gerçeği zorlayan açıklamalar yapma ihtimalidir. İkincisi ise, İbn Rüşd'ün antik filozofları İslam'a yakın, ya da en azından İslam tarafından yadırganmayacak görüşlere sahip olan kişilikler olarak gösterme, ve dolayısıyla, felsefenin bir umacı gibi algılanmasının önüne geçme çabasıdır. Her iki durumda da, felsefe ile din arasında bulunan psikolojik çatlağı kapatmaya çalışma çabası söz konusudur. Nitekim, elimizdeki eserde, İbn Rüşd din tarafından belirlenen insani amaçla, felsefe tarafından belirlenen insani amacın örtüştüğünü belirtmektedir.¹²⁸ Yine, İbn Rüşd'ün özellikle ünlü eseri *Tehafüt et-Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserinin temel amacının, bir yandan dinin akli ön plana çıkardığını söyleyerek, diğer yandan da filozofları, genel olarak bilinen filozof tanımının ötesinde, dini ilkelere ve Şeriat'a bağlı kimseler olarak tanımlayarak, felsefe ve din arasındaki uçurumu kapatmak olduğu rahatlıkla savunulabilir.¹²⁹ Ayrıca, *Faslu'l-Makâl*

¹²⁶ Bu ifadeler Rosenthal tarafından 'to all laws and legal stipulations', Lerner tarafından: 'all the laws and conventions of the nomoi', Şehlân tarafından ise, 'li-cemû 'ş-şerâti ve ümûru'n-nâmûs'. biçiminde karşılanmıştır.

¹²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 115.

¹²⁸ Bkz.: a.g., 3.3.1.2.

¹²⁹ İbn Rüşd'ün söz konusu eseri baştan sona bunun örnekleri ile doludur. Örneğin, eserin sonlarına doğru İbn Rüşd şunları söylemektedir:

"Bununla birlikte onların [: filozofların] görüşü odur ki, örneğin Allah'ya kulluk etmek gerekir mi, yoksa gerekmez mi gibi, ya da daha da ileri giderek, Tanrı var mıdır, yok mudur gibi olumlu ya da olumsuz sözler ile şeriatların genel ilkelerine itiraz etmemek gerekir. Şeriat'ın diğer ilkeleri ile ilgili, örneğin, öbür dünyada mutluluğun bulunup bulunmadığı, bu mutluluğun nasıl bir niteliğe sahip olduğu ile ilgili olarak ileri geri söz edilmesi de böyledir. Çünkü, tüm şeriatlar ölümden sonra gelecek olan ahiret yurdunun varlığı konusunda, her ne kadar bu varlığın nitelikleri üzerinde görüş ayrılığı olsa da, görüş birliğindedir. Nitekim, yine tüm şeriatlar, Yüce Tanrı'nın varlığı, nitelikleri ve etkileri konusunda da, her ne kadar ilkenin özü ve etkileri ile ilgili az-çok farkı görüşler bulunsun da, görüş birliğindedir. Yine tüm şeriatlar, ahiret yurdunda mutluluğa eriştiren etkinlikler konusunda da, söz konusu etkinliklerin ölçüleri [şeriatın şeriatı] farklılık gösterse de, aynı şeyleri söylemektedirler. Kısaca söylemek gerekirse, onlara [: filozoflara] göre şeriatlar; insanları, bütün insanların ortaklaşa olarak izleyebilecekleri yollardan bilgeliliğe/erdemle (hikmet) yönlendirdikleri için, zorunludur. Çünkü felsefe, mutluluğun yolunu kimi insanlara ussal olarak göstermektedir. Felsefenin işi, şeylerde bulunan incelikleri (hikmet) öğretmektir. Şeriatlar ise tüm insanlığı bilgilendirme amacıyla gönderilmiştir. Bununla birlikte, hiçbir şeriat yoktur ki, bilge kişilere özgü konularda bir takım uyarılarda bulunmuş olmasın ve aynı zamanda sıradan insanlarla da ilgilenmiş olmasın. Toplumdaki elit sınıfın varlığının yetkinliği ve mutluluğa erişebilmesi, yalnızca, insanların geneli ile aralarında bulunan ortak yönlerle bağlıdır. Bu nedenle, elit sınıfın varlığı ve yaşaması için, bir takım genel bilgilerin, ister çocukluk çağında ister gençlik çağında, ya da uzmanlık alanına geçiş sırasında, öğretilmesi zorunludur. Bir kimsenin erdemli olabilmesi için bu noktada karşısına çıkabilecek olan kimi bilgileri basite almaması, bunları en güzel bir biçimde yorumlaması (te'vîl) ve bu bilgilendirmenin seçkin kimselere değil, insanların geneline yönelik olduğunu bilmesi zorunludur. (...)

adlı eseri başta olmak üzere, felsefe alanında yazmış olduğu diğer eserlerinde de bu çabanın izlerini sürmek mümkündür.

Daha da önemlisi, İbn Rüşd *ed-Darûrî fi's-Siyase'de* Hz Peygamber dönemi ile onu izleyen Dört Halife dönemini erdemli kent olarak nitelemektedir.¹³⁰ Buna göre, söz konusu dönemlerde İslam toplumu ne kadar dünyevi bir devlet düzeni ile yönetiliyorlar idiyse, İbn Rüşd de o kadar dünyevi olmaktadır.

Lerner'in atıfta bulunduğu, '*Adil savaş*' terimine yüklenen anlama gelince, burada Kuran'ın İslam'a girmeyen tüm insanlara savaş açıp onları öldürme emri verip vermediği gibi bir tartışmaya girmeye gerek yoktur. Yalnızca şu kadarını söyleyelim: Leaman'ın da belirttiği gibi, İbn Rüşd'ün adil savaş anlayışına yakın görüşler ileri süren pek çok Müslüman bilgin vardır¹³¹ ve bu bilginlerin inançları tartışma konusu olmamıştır. Dahası yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)* adlı eserinde Şariat'ın ilkelerini inkar edenlerin öldürülmeleri gerektiği görüşünü savunmaktadır.¹³²

Ayrıca, bir kimse tüm şeriatların gerçek olduğunu bilse de, onun bu şeriatlar arasından en üstün olanını seçmesi ve üstün olan şeriatın daha üstün bir şeriat tarafından geçersiz kılındığını bilmesi zorunludur. Bu nedenledir ki; insanlar arasında İskenderiye [Felsefe Okulu]'na bağlı oldukları bilinen filozoflar İslam Şeriatı kendilerine ulaşınca Müslüman olmuşlardır. Aynı şekilde, Rum toprakları olarak ilinen yerlerde bulunan filozoflar da, kendilerine İsa'nın —ona selam olsun— Şeriatı kendilerine ulaşınca Hristiyan olmuşlardır. Hiç kuşkusuz, İsrail Oğulları arasında pek çok filozof bulunmaktaydı. Bu durum, Süleyman'a —ona selam olsun— bağlı İsrail Oğulları'nın elinde bulunan kitaplardan açıkça anlaşılmaktadır. Vahiy alan kimseler arasında da bilgelik (hikmet =felsefe) hiç eksik olmamıştır. Bunlar peygamberlerdir —onlara selam olsun. Bu nedenle, (bu konuda söylenilen) tüm önermelerin en doğrusu şudur: Her peygamber bilgedir (hakîm=filozof), her bilge peygamber değildir ama bunlar peygamberlerin varisi olan bilgin kimselerdir. Kesin kanıtı ulaştıran sanatlarda bile bir takım ön kabuller ve belirli ilkeler bulunduğu göre, kaynağı vahiy ve akıl olan şeriatlarda bu tür ilkelerin ve çıkış noktalarının bulunması haydi haydi zorunludur. Tüm şeriatların kaynağı vahiydir, akıl ise vahyin ayrılmaz bir parçasıdır. Kim yalnızca akla dayanan bir şeriatın bulunabileceğini ileri sürerse, bilmelidir ki, böyle bir düzen, kaynağı hem vahiy hem akıl olan şeriatlardan kesinlikle eksik olacaktır." İbn Rüşd, a.g.e., 325-7.

¹³⁰ Bkz.: a.g., 2.5.2.

¹³¹ Örneğin, İbn el-Fakîh el-Hemedânî K. *el-Buldân* adlı eserinde çizmiş olduğu kuş resminin başını Çin, sağ kanadını Orta Asya, sol kanadını Hindistan, göğsünü İslam dünyası, kuyruğunu da Mağrip (Batı) olarak tasvir etmiş, göğsü imanin kurulduğu taht olarak tasarlamıştır. Buna göre, misyonun yerine getirilebilmesi için gereksiz savaşlara başvurulmamalıdır. Bkz., Leaman, a.g.e., ss. 124-5.

¹³² İbn Rüşd söz konusu eserde şunları söylemektedir: "Bilinmelidir ki, eğer bir kimsenin Şariat'ın ilkeleri konusunda kuşkuya düştüğü, ya da yorumsamaları ile peygamberlere —Allah'ın rahmeti ve bereketi onların üzerine olsun— ters düştüğü ve onların yolundan ayrıldığı açıkça anlaşılırsa, insanlar arasında küfür [: inançsızlık] ile yaftalanmayı en çok hak eden kimseler bunlardır. Bu kimse hangi toplum içinde ortaya çıkmışsa [ya da hangi şeriate karşı durmuş ise], onun yargısına göre küfre karşı uygulanan yaptırımlarla cezalandırılması gerekir. (...) Kimi varlıkların bir durumdan başka bir duruma geçişini, örneğin, cansız biçimlerin kendi özyetkinlerini algılayan varlıklara, diğer bir deyişle, ussal biçimlere dönüşmesini algılamakta iken bunu [: yeniden diriliş] inkar etmek yakışık almaz. Bu gibi konularda kuşkuya düşüp bu tür şeylere karşı çıkan ve bunları diğer insanlara öğütleyen kimseler ise, şeriatın belirlediği kuralları ve erdemleri geçersiz kılma amaçlayanlardan başkası değildir. Bunlar, insanın tek amacının hoş giden şeylerden tat almak olduğunu söyleyen zındıklardır ve bundan hiç kuşku duyulmamalıdır. Kimin bu zındıklardan olduğu belirlenirse, hem şeriat bilginleri hem filozoflar bu kişinin öldürülmesi konusunda görüş birliğindedirler. Bunun ölçütü belirlenemediği zaman ise, bu konuda kanıt olarak gösterilebilecek olan görüşlerin en yetkini, Yüce Kitab'ın (Kuran) içerdiği kanıtlardır." İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, 326-327.

Tüm bu söylediklerimizden yola çıkarak diyebiliriz ki, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine düştüğü not dünyevi ya da din karşıtı bir not olarak değerlendirilmemelidir. Tersine bu eser, Butterworth'un da dediği gibi, “*Telhis, Platon'un öğretisinin mutluluk ve adalet anlayışından daha ayrıntılı İslamî bir sunumudur.*”¹³³

Şunu da belirtmeliyiz ki, Sünnî-İslam'da dini bilginin epistemolojik kaynağı, din adamlarının siyaset karşısındaki konumları, dini bilgi üretim süreci vs. gibi temel noktalar, Batı'da bu alanda yapılan araştırmaların başlıca hareket noktası olan Kilise-siyaset ilişkilerinden özellikle de Katolik Kilisesi'nin siyasi yaklaşımından son derece farklıdır. Kısaca söylemek gerekirse, Batı'da teokratik bir devletten söz ettiğimizde, başat güç kilisedir. Bunun temel nedeni Kutsal Kitab'ı yorumlama yetkisinin Kilise tekelinde olmasıdır. Bir bakıma tanrının yeryüzünde yaşayan temsilcileri olan din adamları astronomiden hukuka varıncaya dek her alanda son sözü söyleme hakkına sahiptirler. Sünnî-İslam'da ise bir takım nitelikleri kendisinde bulunduran hemen herkes dinin temel kaynaklarında açıkça belirtilmemiş konularda Kitap, Sünnet ve İcmâ' hiyerarşisini bozmamak koşuluyla içtihat¹³⁴ yapabilir. Bu ilke dolayısıyla ki, Sünnî-İslam dünyasında, din adamları siyasette hemen hiçbir zaman birinci dereceden söz sahibi olmamışlardır ve tarih bunun örnekleriyle doludur. Çünkü, Sünnî inancıya göre Hz. Peygamberin ölümünden sonra vahiy kesilmiş, geriye yalnızca Kitap ve Sünnet kalmıştır. Hiçbir klik, akım, soy ya da merkez vahyi yorumlama tekeline sahip değildir. Eğer din bir alanı boş bırakmışsa, vahyin kesilmiş olmasından dolayı, söz konusu boşluğun doldurulması için söylenilecek olan sözler artık dinin kesin emri gibi algılanamaz. Örneğin, Hz. Peygamber kendisinin yerine kimin devlet başkanı olacağı, İslam devletinin hangi tür bir düzenle yönetileceği gibi konularda hiçbir şey söylememiştir. Bu noktayı göz ardı eden Lerner gibi Batı'lı düşünürler, din alanı dışında her hangi bir görüş ileri sürüldüğü zaman, bu tür görüşleri ileri süren kişilerin dindarlıklarını sorgulamaya başlamaktadırlar. Dolayısıyla denilebilir ki, İbn Rüşd siyasete dair yazdığı eserini bir din bilgini kimliği ile değil, dinin boş bıraktığı bir alanda

¹³³ bkz. Charles E. Butterworth: *New Light on the political philosophy of Averroes*. George F. Hourani: *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde. Albany 1975, s.118-127; Neiwöhner, Friedrich, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı'na düzenlenen “Ölümünün 800. Yılında İbn-i Rüşd” konulu sempozyumda (Proje no: 1999 SOC-114/131200) sunulan “İbn Rüşd ve Kadın Özgürlüğü” adlı tebliğ; İstanbul: 2004, s. 210.

¹³⁴ İbn Rüşd tarafından Gazali'nin el-Mustasfâ'sına yazılan kısa şerhteki tanımıyla içtihat, gerekli donanıma sahip olmak koşuluyla bir bilgiyi elde etmek için bir kimsenin bütün gücünü ortaya koymasındır. Bu donanıma sahip olan, yani İslam hukukunun üç temelini –Kitap (*Kuran*), sünnet ve İcma'- tüm ayrıntıları ile birlikte bilen kişiye müctehid denir. Bunlara ek olarak, Müctehid'in Kelâm ilmine de vakıf olması gerekir. Bkz., İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkıh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, ss. 137-139.

ve siyasetin merkezinde bulunan kimselere danışmanlık yapan bir bilge kimliği ile yazmıştır. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün Şeriat'ı ve onun emirlerinin üstünlüğünü reddettiğini savunmak imkansızdır. O, Şeriat'ın getirdiği prensiplere sıkı sıkıya bağlıydı. Dahası, bu ilkeleri reddedenlerin öldürülmesi gerektiğini savunmaktaydı.¹³⁵ İbn Rüşd'ün hayatı ile ilgili bölümde de kısmen değindiğimiz gibi, o şeriata değil, yalnızca, formel şeriat hukukunu en katı haliyle uygulamaya çalışanlara karşı çıkmıştır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, İbn Rüşd Antik Yunan döneminde yaşayan filozofların bir biçimde dindar olduklarına inanıyordu, ya da en azından onları dindar göstermeye çalışıyordu. İbn Rüşd döneminde ise, dünyevi/laik yasa koyucular zaten yoktu. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün her hangi bir yasa koyucuyu, Şeriat'a denk tuttuğunu, daha da ileri giderek Şeriat'tan üstün tuttuğunu ileri sürmek en azından anakronizm olur. İbn Rüşd yalnızca, o günün hukuk bilginlerinin hikmetten/felsefeden haberdar olmaları gerektiğini, özellikle siyasi alanda yalnızca Şeriat bilgisinin yeterli olamayacağını vurgulamış olabilir.

Bu noktada bir yorum olarak yalnızca şunu söyleyebiliriz: İbn Rüşd'ün zihninde siyaset bilimi dinin bağlayıcı bir emir vermeyip boş bıraktığı, dolayısıyla, 'kulların' bu alanla ilgili kararlarını kendi akıl yeteneklerini kullanarak kendilerinin vermeleri gerektiği bir alandır. İbn Rüşd'e göre felsefe ve din süt kardeşler.¹³⁶ Bununla birlikte,

¹³⁵ Örneğin, İbn Rüşd *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* adlı eserinde şöyle demektedir: "Yine onun [: Gazali'nin], İbrahim Peygamber'in –ona selam olsun– mucizesine karşı çıkılması ile ilgili olarak söylediği şeyleri filozoflar değil Müslümanlar arasındaki kimi zındıklar dile getirmişlerdir. Çünkü, filozofların bilgelerine göre Şeriat'ın ilkeleri üzerine konuşmak ve tartışma yapmak doğru değildir. Onlara göre, bu yola başvuran kimsenin ağır bir biçimde cezalandırılması gerekir. Çünkü, her sanatın ilkeleri bulunduğu ve herhangi bir sanatta ilerlemek isteyen kişinin bu sanatın ilkelerini kabul etmesi, bunlara karşı çıkmaması ve bunları göz ardı etmemesi gerektiğine göre, Şeriat'ı uygulama sanatı bu saygınlığı daha çok hak etmektedir. Çünkü onlara göre bir zorunluluk olan Şeriat'ın erdemleri üzere yürümenin (zorunluluğu), bir insanda insan olması bakımından değil, onun bilgili olması bakımındandır. İşte, her insanın Şeriat'ın ilkelerini kabul etmesi, onu getiren kimseye (peygambere) uyması bu nedenle zorunludur. Çünkü, Şeriat'ı yadsımak ve onun ilkelerini tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kalar. Bu nedenle zındıkların öldürülmesi zorunludur (vaciptir.) Bu noktada söylenilmesi gereken şudur: Şeriat'ın ilkeleri insan aklının sınırlarını aşan tanrısal ilkelerdir. Dolayısıyla, bunların, nedenleri bilinmese de, olduğu gibi kabul edilmeleri zorunludur. Bu nedenle, mucizelerin evrende yaygın olarak ortaya çıkmış olmalarına karşın, antik filozoflardan hiç birinin onlardan söz ettiğini görmüyoruz. Çünkü, mucizeler Şeriat'ı sağlamlaştıran ilkelerdir. Şeriatlar ise erdemlerin ilkeleridir. Yine onlar (bilge filozoflar), ölümden sonrası ile ilgili olarak da hiçbir şey söylememişlerdir. Eğer insan Şeriat'ın ilkeleri üzere yetişirse kesinlikle erdemli olur. Eğer zaman ve mutluluk elverir de bu kimse derinleşmiş bilginlerden olur ve o, Şeriat'ın ilkelerinden biri üzerinde yorumsama yapmakla karşı karşıya kalırsa, o kimsenin üzerine düşen bu yorumsamayı açıklamamaktır. Bunun yerine bu kimse, "...İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık, hepsi rabbimiz tarafından derler" (Âl-i İmran, III, 7) demelidir. Şeriat'ın ilkelerinin ve bilginlerin sınırları işte budur." İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, Haz.: Muhammed el-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993, s. 294.

¹³⁶ Bkz., Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, 1956. s. 302. Mahmut Kaya konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "İbn Rüşd'e göre din ile felsefe "süt kardeş"tir, farklı olsalar da aynı kaynaktan beslenirler. Felsefe açısından bakıldığında bu kaynak ilâhî hikmet, din açısından bakıldığında ise bu hikmetin veciz bir ifadesi olan ilâhî vahiydir. Çünkü filozof, ilâhî hikmet ve inayetin eseri olan bu varlık üzerinde düşünür, araştırıp inceler ve ulaştığı sonuçları kendine özgü bir dil ve üslupla hakikat olarak ortaya koyar. Ancak, onun üstün zekâ ve zengin bilgi birikimiyle yöneldiği problemleri olanca derinlik ve incelikleriyle

alanlarının ve kullandıkları metotların farklı olması nedeniyle, felsefe ve din ayrı kulvarlardan ilerleyerek tek hakikate ulaşırlar. Siyaset bilimi de felsefenin bir bölümü olduğuna göre, bu alanda söylenen sözler din bilimlerinin bir bölümü olarak değil, dünyevi bir alanda ele alınmalıdır. Fakat yine de şöyle bir soru sorulabilir: İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de ileri sürdüğü görüşler, onun sahip olduğu Sünnî-Mâlikî din anlayışına tümüyle uygun mudur? Bu çalışma çerçevesinde bu soruya kapsamlı bir yanıt vermek oldukça güçtür. Bununla birlikte, bundan sonraki bölümlerde bu soruya yanıt aramaya çalışacağız.



kavrayıp, kendine özgü teknik terimlerle ifade ettiklerini, sıradan herkes değil, fakat o alanın uzmanları anlayabilir. Vahye gelince, onun dil ve üslûbu her düzeydeki insanı tatmin edecek bir özelliğe sahiptir. Şu var ki vahyin derinliklerine inip inceliklerini kavrayabilmek için de yine belli bir bilgi birikimine ihtiyaç bulunmaktadır. Daha doğrusu, sıradan herkesin nassları olanca incelik ve derinliğiyle kavramasına imkân yoktur." Kaya, a.g. tebliğ, s. 109.

2. PLATON'UN *DEVLET*'İ VE *ED-DARÛRÎ Fİ'S-SİYASE*: İBN RÜŞD TARAFINDAN BENİMSENDİĞİ NET OLAN GÖRÜŞLER

İbn Rüşd,ün *ed-Darûrî fi's-Siyâse* adlı eseri bir giriş bölümü, üç makale ve bir de sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümü *Devlet*'in, cedelî/diyalektik oldukları gerekçesi ile yer vermediği, Birinci Kitabı ile İkinci Kitab'ın ilk üçte ikilik bölümün yerine, kendi metodolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını Aristocu bir bakış açısı ile ortaya koyduğu görüşlerden oluşmaktadır. Birinci Makale, erdemli kentin inşasını, ikinci makale bu kenti yönetecek olan bilge/filozof kralın nasıl yetiştirileceğini, Üçüncü Makale, devlet türlerini ve bunlar arasındaki ilişkileri incelemektedir. Sonuç bölümünde ise İbn Rüşd, *Devlet*'ten elenen bölümlerin niçin elediğini belirten görüşleriyle birlikte, eserin ithaf edildiği kişiyle ilgili duygularını dile getirmiştir. El-Câbirî, *ed-Darûrî fi's-Siyâse*'nin giriş ve sonuç bölümleri ile, diğer üç makalede bulunan İbn Rüşd'ün sırf kendine ait olan görüşlerini belirttiği paragrafların söz konusu eserin yaklaşık üçte birini oluşturduğunu, dolayısıyla, yazarın, yalnızca Platon'u aktarmak ve yorumlamakla yetinmediğini, metni oluşturan ortak yazarlardan biri gibi davrandığını belirtmektedir.¹³⁷

İbn Rüşd, ilimler sınıflamasında sonuncu sırada yer aldığından dolayı siyaset felsefesini, özellikle ahlak felsefesi olmak üzere diğer felsefe disiplinlerinin bağlamında ele almış bu eseri yazarken öncelikle Platon'un *Devlet*'ini, *Nikomakos*'a *Etik* başta olmak üzere Aristo'nun eserlerini ve Fârâbî öncelikli olmak üzere İslâm filozoflarının görüşlerini göz önünde bulundurmıştır.¹³⁸ Bu yaklaşım ise İbn Rüşd'ün Platon yorumu üzerine yazmış olduğu eserde, *Devlet*'te bulunmayan bazı konulara yer vermesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. İbn Rüşd, Platon ve Aristo'ya birer düşünür olarak farklı düzeylerde değer vermiştir. Bu bağlamda o, Aristo'nun yetkinliğine toz kondurmazken¹³⁹ Platon'un *Devlet*'te burhânî olmayan, diğer bir deyişle 'bilimsel' değer taşımayan görüşlere yer verdiğini¹⁴⁰ ve bunlardan 'cedelî/diyalektik' olanlarını kitabına

¹³⁷ Bkz., el-Câbirî, a.g.e., s. 247.

¹³⁸ Toktaş, a.g. tebliğ, 1.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-kitâbi'l-kayûs* (*Telhîsu mantika'l-Aristo* içinde), Haz.: Cîrâr Cihâmî, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Lübnâniyye, Beyrut 1982, I/213.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 207-208.

almadığını belirtir.¹⁴¹ Ne var ki, bu sözler *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de yer bulan tüm görüşlerin İbn Rüşd tarafından kabul edildiği anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd, *Devlet*'ten aktardığı görüşlerin büyük bölümünü kabul ettiğini açıkça ortaya koymuş olmasına rağmen, bu görüşlerden küçümsenemeyecek bir bölümünü açıkça reddetmiştir. Bu görüşlerden üçüncü bir bölüm daha vardır ki, İbn Rüşd bunları ustalıkla bir dille aktarmış ve ne kabul ettiği ne reddettiği konusunda her hangi bir iz bırakmamıştır.

Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir: İbn Rüşd, kendi siyasi görüşlerini ele aldığı bağımsız bir eser kaleme almak yerine niçin görüşlerini Platon'un ve Aristo'nun görüşlerine dayandırma gereği duymuştur? Lerner ortaçağ filozoflarının, kural olarak, kendilerinin daha yaratıcı, daha üstün ve daha orijinal olduklarını söyleyerek böbürlenmekten kaçındıklarını belirtmektedir. Bu çağda yaşayan filozofların en büyük özelliği, kendi bireysel görüşlerini üstü örtülü bir biçimde verip¹⁴² kendilerini ön plana çıkarmaktan kaçınmalarıydı. Nitekim, İncelemekte olduğumuz eserin tümünü bölüm bölüm ayırıştırıp şu görüş Platon'un ya da Aristo'nun İbn Rüşd tarafından kabul edilen bir görüşüdür, şu paragraf ya da cümle İbn Rüşd'ün tümüyle reddettiği ve sırf eleştiri için aktardığı bir görüştür, şunlar da İbn Rüşd'ün kendine özgün görüşleridir deme imkanına sahip değiliz. Ancak, Platon'un *Devlet*'inin birinci ve onuncu kitapların tümünü, ikinci kitabın ise yarıdan fazlasını 'kesin 'kanıt' (*burhan*) değeri taşımadıkları gerekçesiyle kitabına almayan, yer yer Platon'un görüşlerine, örneğin felsefenin yalnızca Yunanlılara özgü bir erdem olmadığını söylemesi gibi, karşı çıkan ünlü filozofun, kendisi tarafından benimsenemeyecek olan görüşleri amaçsız olarak aktardığını savunmak oldukça güçtür. Dolayısıyla, filozofun "o der ki", "biz deriz ki" biçiminde yumuşak geçişler halinde sunduğu görüşlerin aslında İbn Rüşd'ün kendi görüşlerini aktarmanın farklı yollarını kullandığını göstermekte olduğu savunulmuştur.¹⁴³

Bu bölümde İbn Rüşd'ün *Devlet*'ten aktardığı ve kabul ettiğini açıkça ya da üstü örtülü bir biçimde ortaya koyduğu görüşler ele alınacaktır.

İbn Rüşd siyasete dair kaleme aldığı tek eserini Platon'un *Devlet*'ine şerh olarak kaleme almıştır. Diğer bir deyişle İbn Rüşd, *Devlet*'i siyasetle ilgili görüşlerini dile getirmek için bir el kitabı olarak kullanmıştır. Bu nedenle, onun söz konusu eserde dile

¹⁴¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 72.

¹⁴² Lerner, a.g.e., s. xv.

¹⁴³ Bkz., Lerner, a.g.e., s. xv.

getirdiği görüşlerin Platon'un görüşleri ile paralel olmasını beklememiz doğal karşılanmalıdır. İbn Rüşd *Devlet*'te yer alan görüşlerin büyük bir bölümünü onaylamıştır. Bu bölümde hem *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de yer alıp *Devlet*'teki görüşlere paralel olan görüşleri aktarıp açıklamaya çalışacağız.

2.1. Devletin Doğuşu

Siyaset Bilimine teorik zemin oluşturma'nın yolu, toplumun ve devletin nasıl ortaya çıktığı konusunda gerekli açıklamaların yapılmasından geçer. İbn Rüşd bu konuda, Platon'un görüşlerinden yararlanmış ve bu görüşlere kendi terminolojisi ile açıklık getirmiştir. Belirtilmelidir ki, bu konudaki görüşler Aristo'nun toplumun bireylerin toplamından oluştuğu, dolayısıyla, birey için geçerli olan şeylerin toplum için de geçerli olduğu, ve bireyin kendisini ancak toplum içerisinde gerçekleştirebileceği yönündeki görüşleriyle örtüşmektedir. Tıpkı Platon ve Aristo gibi İbn Rüşd de organik devlet anlayışını savunmaktadır. Yani, devlet yaşayan canlı'nın tüm niteliklerini kendinde bulunduran doğal bir topluluktur.

2.1.1. Devletin Mikro Tipi İnsandır

İbn Rüşd'e göre de Platon'a göre de Devletin mikro tipi insandır. Platon'a göre, toplumdaki bölümler insanın içinde de vardır. Dolayısıyla, bir devleti akıllı yapan neyse bir insanı akıllı yapan da odur. Aynı şekilde, bir insanı yiğit yapan ne ise, devletin yiğit olmasını sağlayan da odur. Sonuç olarak, devlet nasıl doğru oluyorsa insan da o türlü doğru olur.¹⁴⁴ Platon ileriki bölümlerde devletin mikro tipinin insan olduğu görüşünü destekleyecek düşünceler ileri sürmektedir. Ona göre, beş çeşit devlet düzeni tipi ve o kadar da insan tipi vardır.¹⁴⁵ İbn Rüşd ise bu görüşü aynen onaylamakla kalmamakta ve açıklamalarını Aristo'dan aldığı görüşlerle zenginleştirmektedir. Der ki: “[Platon] *kent düzeyinde doğruluğun doğası ile ilgili açıklamalarını tamamladıktan sonra, bunun bireydeki adalet ile uyumlu olup olmadığını araştırmaya girişmiştir. Eğer bu* [: kent düzeyindeki doğruluğun niteliği üzerine varılan sonuç] *ikincisi ile edimsel olarak*

¹⁴⁴ Platon, a.g.e., 421c.

¹⁴⁵ Bkz., Platon a.g.e., 544e.

uyumlu ise, geçerlidir. Ama, eğer uyumlu değilse, [kent düzeyindeki doğruluğun] yeniden araştırılması gerekir. Çünkü, aynı türden olup nicel olarak değişen şeylerden biri diğeri ile çelişik olamaz.”¹⁴⁶ Burada İbn Rüşd tarafından Aristo’nun “*Nicel değişim, nitel farklılaşma sonucunu doğurmaz*” biçimindeki görüşüne gönderme yaptığı ileri sürülmüştür.¹⁴⁷ Şöyle ki, kent, insanların toplamından oluşmaktadır. Dolayısıyla, birey için geçerli olan şey, kent için de geçerlidir. Çünkü bunların her ikisi de, yani hem birey hem toplum aynı türdür ki, bu tür insandır. Ruhsal yetiler üzerinde aklın egemen olması gerektiği açıkça anlaşıldığına göre, bu durum, kenti de aklın, yani filozofun yönetmesi gerektiğinin kesin kanıtıdır.

2.1.2. İnsan Doğası Gereği Toplumsaldır

Tıpkı Platon gibi, İbn Rüşd’e göre de toplumun doğmasına neden olan temel faktör insan bireyinin kendi kendine yeterli olmaması ve başkalarına ihtiyaç duymasıdır. Platon tarafından dile getirilen bu ihtiyaçlar İbn Rüşd’ün kendi terminolojisi ile yeniden sınıflandırılmıştır.¹⁴⁸ Şöyle ki, kimi ihtiyaçlar zorunludur (*zarûrî*)¹⁴⁹. İnsanın varlığını sürdürmesi bu tür ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır. Çünkü, örneğin bir insan beslenme, mesken ve giyinme gibi kendisi için gerekli olan ihtiyaçları tek başına karşılayamaz. Bunlardan kimileri geçimlidir (*hâcî*). Bunlar refah içinde bir yaşam sürmek için gerekli olan ihtiyaçlardır. Örneğin, bir çiftçinin, tarlasını ekip biçmeden yaşamını sürdürmesi olanaklıdır ama ekip diktiği zaman daha kolay ve refah içinde bir hayat sürer. Kimi ihtiyaçlar ise bizzat yaşamın ya da her hangi bir mesleğin nitelikli duruma getirilmesine yöneliktir (*tahsînî*). Yani, bu ihtiyaçlar bir mesleğin daha üstün bir biçimde yürütülebilmesi bakımından gereklidir. Söz gelişi, çocukluk çağından başlayarak herhangi bir sanat üzerine egzersizler yapan ve uzun süre çalışarak bu sanatta daha iyi ve daha üstün bir seviyeye erişen kimsenin durumu böyledir.¹⁵⁰ Üstelik bir takım yetkinlikler vardır ki, bunlar yalnızca kent yaşamı içerisinde elde edilebilirler.¹⁵¹

¹⁴⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 120.

¹⁴⁷ Bkz., İbn Rüşd, adı geçen esere Şehlân tarafından düşülen dipnot. S. 120.

¹⁴⁸ Bkz., Platon, a.g.e., 369a-373c; İbn Rüşd, a.g.e., s. 74.

¹⁴⁹ ‘*Zarûrî*’, ‘*hâcî*’ ve ‘*tahsînî*’ gibi metodolojik terimler, İbn Haldûn, Şatıbî ve Mağrip’te (İslam dünyasının batı bölümünde) yetişen bilginler tarafından sıkça kullanılmıştır. Bkz., İbn Rüşd, adı geçen eserin ilgili bölümüne çevirmen A. Şehlân tarafından düşülen dipnot, s. 75.

¹⁵⁰ Bkz., İbn Rüşd, s. 75. Aristo’ya göre de, insan doğası gereği toplumsaldır. Bkz., Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: Ayraç Yay., 1998, s. 10 ve vd.

¹⁵¹ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 141.

Kısacası, insana özgü erdemlerin en yetkin biçimde elde edilmesi bireyin bir toplum içinde bulunmasına bağlıdır. İbn Rüşd'ün kullandığı 'zarûrî', 'hâcî' ve 'tahsînî' terimleri ile Aristo'nun kentin/devletin oluşum aşamalarını açıklarken kullandığı 'aile', 'köy' ve 'kent' terimleri arasında büyük bir benzerlik vardır. Aristo'ya göre, her hangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası denir. Dolayısıyla, şehir-devleti doğal ve yetkin bir topluluk biçimidir.¹⁵²

2.2. Devlet, *ed-Darûrî fî's-Siyase* ve Eğitim

2.2.1. Bir Sanattan Fazlasının Öğretilmesi Uygun Değildir.

Platon toplumsal adaleti tartışırken herkesin yaradılışına uygun bir sanat dalı ile uğraşması gerektiğini ve toplumun bir parçası olan bireyin yaptığı işi en güzel bir biçimde yapabilmesi için yalnızca bir sanatla uğraşması gerektiğini savunur.¹⁵³ Bu konuda İbn Rüşd de Platon'un görüşlerini yinelemekte ve şöyle demektedir: “Platon, kent çocuklarından bir bireye birden fazla sanat öğretilmesinin uygun olmadığı görüşündedir. Çünkü, hiçbir insanın doğası bir sanattan fazlasına yatkın değildir. Ayrıca, insan yalnızca, çocukluk döneminden başlayarak üzerine yetiştirildiği herhangi bir sanata kendisi aracılığı ile maharet kazandığı yeteneğe sahip olabilir. İnsan, tavla oyununda ve binicilikte, çocukluk döneminden başlayan alıştırma olmaksızın istediğini elde edemediğine göre, savaş sanatındaki durum zaten böyledir. Ayrıca, pek çok sanatın öğrenilmesi belirli bir vakitte gerçekleştiğinden birden fazla sanatın öğrenilmesi için ayrılacak olan vakitler birbirine girer. Dolayısıyla, bir sanattan fazlasını iyi bir biçimde öğrenmek zorunlu olarak imkansızdır. Tüm bu söylediklerimizden dolayıdır ki, Platon savaşçıların [savaş sanatı dışında] başka bir sanat öğrenmekten çekinmeleri ve bir köpek yavrusunun ya da av köpeğinin doğasında bulunan durumda olduğu gibi, nesneleri daha güçlü bir şekilde hissedip süratle ele geçirerek bu sanata uyum sağlayabilmeleri için cisim [: beden] gücü, hızlı hareket etme ve keskin duyu gibi yetenekleri kendilerinde toplamaya dikkat etmeleri gerektiği görüşündedir. Çünkü, bekçiliğe göre bu iki güç [: beden gücü ve keskin duyu] arasında

¹⁵² Bkz., Aristoteles, a.g.e., ss. 8-9.

¹⁵³ Bkz., Aristoteles, a.g.e., 470b-c, 474a-e vd.

hiçbir fark yoktur. Bekçilerin ve savaşçıların sahip olmaları gereken cisimsel [: bedensel] durum budur.”¹⁵⁴

2.2.2 Eğitimin iki yolu: Müzik ve Beden Eğitimi

Platon gibi, İbn Rüşd de ruhu eğitmenin en iyi yolunun müzik, bedeni eğitmenin en iyi yolunun da beden eğitimi olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁵ Platon’a göre, müzik eğitimi beden eğitiminden öncedir ve söz sanatları da müzik eğitimine dahildir.¹⁵⁶ İbn Rüşd ise bu konuda şunları söylemektedir: “*Beden eğitimi, bedenin gerçek erdemini [: sağlığını ve dinçliğini] kazanabilmesi içindir. Müziğin amacı ise, ruhun eğitimi ve erdemlerin ortaya çıkarılmasıdır. Bu eğitim, yani müzik aracılığı ile eğitim zaman bakımından [beden eğitiminden] daha öncedir. Çünkü, anlama yetisi cismin [: bedenin] eğitiminden önce gelir. Müzikten kastım, [eskilerden] aktarılan ve kendisine ezginin/bestenin eşlik ettiği sözlerdir ki, bu sözler aracılığı ile kent halkı eğitilir. Ezginin/bestenin eşlik etmesindeki amaç bu sözlerin etkisini artırmak ve ruhları daha etkin bir biçimde harekete geçirmektir. Çünkü müzik sanatı, [Platon tarafından] da dile getirildiği gibi, şiir sanatının hizmetçisidir ve onun amaçlarını daha açık bir biçimde yerine getirir.*”¹⁵⁷

2.2.3. Kötü masallardan uzak durulması

Platon, özellikle genç ve körpe kimselerin yetiştirilmesi sırasında kötü masallardan uzak durulması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, tanrılar, kahramanlar ve onların yakınları, dostları ile ilgili çeşit çeşit düşmanlıkların anlatılması uygun değildir. Tanrı aslında iyidir ve dolayısıyla iyi gösterilmelidir. Bu nedenle, insanlara Tanrı’nın haklı olduğu, onun hep iyi şeyler yaptığı ve ceza görenlerin bile bu durumdan yararlandığı, tanrıların kılık değiştirmedikleri, farklı kılıklara ve biçimlere girmedikleri anlatılmalıdır. Tanrıların geceleri farklı kılıklara girip şurada burada dolaştığı anlatılırsa, bunu duyan çocuklar ürkek ve korkak bir doğaya sahip olabilirler. Tanrılar dünyasında

¹⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 83-4, 93.

¹⁵⁵ Platon, a.g.e, 376d; İbn Rüşd, a.g.e., s. 86.

¹⁵⁶ Platon a.g.e., 377a.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 86.

ve onlardan gelen şeylerde yalanın yeri yoktur. İbn Rüşd de bu görüşlere katılır. Ama onun kullandığı terminoloji ve düşünsel temel Platon'unkinden oldukça farklıdır. 'Bir tanrı' ya da 'tanrılar' gibi terimler, daha önce de söylediğimiz gibi, 'melekler' ve 'şeytanlar' gibi terimlerle değiştirilmiştir. Dahası, İbn Rüşd Müslüman filozofların ve Kelamcıların tartışmalarını da konuya katmakta ve şöyle demektedir: *"Platon der ki: Çocuk için en zararlı şey, çocukluk çağında kendisine anlatılan yalancı masallardır (el-kasasu'l-kâzibe). Çünkü, onlar bu çağda istenilen kalıba kolaylıkla sokulmaya her zamankinden daha çok yatkındırlar. Bu nedenle, bu yaştaki çocukların her hangi bir yalancı masalı dinlemelerini engellememiz gerekir. Kısacası, çocukların ilk zamanlarında onlar üzerine daha düşkün olmamız gerekir. Nitekim Platon Şöyle demektedir: Onların [: çocukların] ruhlarının kötü masallar üzere biçimlenmesinden ve bu şekilde büyümelerinden, bedenlerinin karla kaplanıp tir tir titremelerinden korktuğumuzdan daha çok sakınmalıyız. Öyle ki, çocukluk çağında onları gözetleyip eğitecek süt anaların eline vermeliyiz. Olgunluk çağına geldiklerinde ise onları mabetlere ve kurban kesim evlerine götürmeliyiz. Yalancı ve kötü masallar bizi bu amacımıza ulaştırmaz. Platon, kendi çağında yaygın olarak bilinen [: yalancı ve kötü masallardan] söz etmiş, ve bunlardan kaçınılması gerektiğini belirtmiştir. Biz de onun [: Platon] gibi düşünüyor ve bizim toplumumuzda yaygın olan şeylerden söz ederek diyoruz ki: teorik bilimlerin açıkça ortaya koyduğuna göre, insanlar arasında [konuşulması] âdet haline gelen sözler, çirkin temsil kabilindendir. Çünkü, [kimileri] "hem iyiliğin hem de kötülüğün nedeni Allah'tır" derken, diğerleri "O salt iyiliktir ve onun fiili hiçbir vakit kötü olamaz. O, kötülüğün nedeni de değildir" demektedirler. Bizim toplumumuzdaki Kelamcılar ise bu konuda, "Yüce Allah hakkında iyilik ya da kötülük tasavvur edilemez, ama, onun tüm fiilleri iyiliktir" derler ki, bu, sakatlığı kendiliğinden açık olan safsata bir görüştür.¹⁵⁸ Çünkü, eğer böyle olsaydı, kötünün ve iyinin kendilerine özgü birer doğaları bulunmazdı. Ayrıca, iyi ve kötü rasgele ortaya çıkar ve duruma göre değişirdi.*

"Kötülülük İblisten ya da şeytanlardan çıkar" gibi sözlerle, kötülük (Allah'tan) başka bir ilkeye iliştilirilebilir. Ancak, bu da diğer bir yönden sakıncalıdır. Çünkü, eğer

¹⁵⁸ Mutezile'ye göre, Allah iyilikten başka bir şey yapmaz; kötülüğün kaynağı ise tümüyle insandır. Eğer Allah bizi kötülük işlemeye zorlamış olsaydı, cezanın hiçbir anlamı olmazdı. Eş'ariler ise şöyle derler: Allah her şeyi –hem iyiliği hem de kötülüğü– yapmaya kâdirdir. Mutezile problemi ilahi adalet açısından ele almıştır. Bu nedenle onlar Allah'ın yalnızca iyiyi, kimilerine göre de en iyi olanı yaptığını savunmuşlardır. Eş'ariler ise probleme sınırsız olan, istediğini yapan ve her şeye güç yetiren ilahi kudret açısından yaklaşmışlardır. Öte yandan, İbn Rüşd ve genel olarak İslam filozofları şu görüştedir: Kötülük vardır ve insanın faydalandığı engin iyiliğe oranla çok azdır. Ayrıca, bir bakıma kötü görünen şeyler diğer yönden iyidir. Örneğin, ateş yakar ve dolayısıyla kötüdür. Oysa o, yaşam için zorunludur. Bkz, İbn Rüşd, *ed-Darûf fi's-Siyase*'nin ilgili bölümüne Şehlân tarafından düşülen dipnot, a.g.e., 88.

çocuğa, henüz tırnaklarının yumuşak olduğı bir dönemden başlayarak; insanların üzerine duvarları göçüren, kilitleri açan, gören ama görünmeyen, her istedikleri yerde bulunan ve her istedikleri biçime giren şeytanlardan söz edilecek olursa, çocuk onlardan kendini koruyacak iyi bir koruyucu olup olmadığından kuşkuya düşer. Çünkü, bu tür şeyler çocukların kalplerine korku ve ürkeklik sokar ve bu da onların ruhlarında derin izler bırakır. Aynı şekilde, kabul edilmesi güç (eş-şeni') olan şeylerden biri de "melekler istedikleri biçimlere girebilirler; bu tür şeyler mucize kabilinden olan şeylerdir" biçimindeki sözlerdir. Bu nedenle, en iyisi, kötülüğü madde ile temsil etmektir. [Antik filozoflara göre, madde eksikliğinin ve kötülüğün kaynağıdır]. Kimileri, onu [: kötülüğü] karanlık ya da yokluk ile örneklendirmişlerdir. Bu türde de [: kötülüğün karanlık ya da yokluk ile temsilinde de] kötülüğün Yüce Allah'a ilştirildiğı pek çok nokta olduğı iyice düşününen ve inceleyen bir kimse için gizli değildir." ¹⁵⁹

2.2.4. Bekçilerin Psikolojik Yapıları Nasıl Olmalı

Platon bekçilerin ruhça azgın olmaları gerektiğini ama, tıpkı köpeklerde olduğı gibi, tanıdıklara karşı yumuşak huylu olması gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca, saldırganlıkla öğrenme merakını aynı huylar olduğunu, dolayısıyla bir köpekle bir filozofun aynı doğaya sahip olduklarını ileri sürmektedir. ¹⁶⁰ İbn Rüşd bu görüşlere aynen katılmakta ve şu açıklamayı yapmaktadır: "Ruhta bulunan ahlaki duruma gelince, [bekçilerin] azgın [yiğit] bir doğaya sahip olmaları gerekir. Çünkü, azgın olmayan bir kimse, düşmanları uzaklaştırmaya istekli olamaz. İnsanda bulunan bu durum diğer canlıların durumu gibidir. Ne var ki, onun [: insanın] sevgi ve nefreti bir araya getirerek bedeninde ve ruhunda böyle bir ahlaki bulundurması güç olabilir. Çünkü, bu toplulukta [: bekçilerde] şu iki şeyin bir arada bulunması gerekecektir: Öncelikle kent halkına son derece sevgi dolu ve yumuşak kalpli olmaları, [ikinci olarak ise] düşmanlara karşı son derece nefret ve şiddet beslemeleri gerekir. İnsan doğasının bu iki durumu aynı anda kendisinde bulundurmasının imkansız olduğı düşünülebilir. Ne var ki, bu iki durumu kendisinde bulundurmayan bekçi, gerçek bir bekçi olamaz. Bu noktada imkansız olduğı düşünülse de, bir çok hayvanda bunun mümkün olduğı açıktır. Bunun örneğı asil köpektir. O, bu doğa üzerine yaratılmıştır. Çünkü o, birlikte olduğı ve yakınlık kurduğı

¹⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 88-89.

¹⁶⁰ Platon, a.g.e., 474c-476a.

kimselere karşı çok yumuşak davranır ama, tanımadıkları ile olan ilişkisi bunun tersinedir. [Platon] der ki: Eğer bekçilerde, daha önce de belirttiğimiz üzere, tanıdıklarına sevgi besleme dışında bir niteliğin bulunması koşul olsaydı, bu nitelik, hiç kuşkusuz, yaradılıştan filozofluk olurdu. Çünkü, bir şeyi tanıdığı ve bildiği için seçen [varlık], doğası gereği erdemlidir. Ayrıca o, tanımadığı şeylerden nefret eder. [Nefretin] nedeni ondan [: tanımadığı şeyden] gelen bir sıkıntı değil, yalnızca onu bilmemesidir. Nitekim, tanıdığına karşı beslediği sevgi de daha önce ondan sağladığı bir faydadan değil, yalnızca onu tanımış olması hatırıdır. Daha önce koruyuculara benzettiğimiz hayvanın durumu da böyledir. Çünkü o tanımadığı bir insan gördüğü zaman, daha önce ondan bir eziyet görmüş olmasa da, bir araya geldiklerinde ondan nefret eder. Buna karşılık, eğer tanıdığı birini görürse, daha önce ondan bir fayda görmüş olmasa da, onunla mutlu olur. Koruyucuların bu doğada [: filozofluk doğasında] olmalarını şart koşmamızın tek nedeni; sözünü ettiğimiz iki karşıt durumdan, yani, tanışlara, diğer bir deyişle kent halkına sevgi beslemekten ve tanımadıklarından, yani kent halkından olmayan düşmanlardan nefret etmekten daha üstün bir düzeyde olsunlar içindir. Çünkü, nedenleri yarar sağlayıcı (en-nâfi') ve zarar verici (ed-dârr) olan sevgi ve nefret [birbirlerine] dönüşürler.¹⁶¹ Bu durumda başkanlar düşman, düşmanlar da başkan haline gelir. Bu durum kendiliğinden açıktır. Yine, tüm yukarıda anlatılanlar çerçevesinde açıktır ki; koruyucuların ve savaşçıların (zevû'l-be's) yaradılıştan filozof, bilgiyi seven, bilgisizlikten nefret eden, yiğit, çevik, bedensel olarak güçlü ve zihinsel olarak uyanık olmaları zorunludur."¹⁶²

Tıpkı platon gibi, İbn Rüşd'e göre de koruyucuların, eğer onların son derece korkusuz ve yiğit olmaları isteniyorsa, cehennem ve ölümden sonra karşılaşılması olası kötü şeyler ile korkutulmamaları gerekir. Çünkü, eğer bir koruyucu bu tür şeyleri hayal ederse, savaşta ölmeyi istemeyip yenilmeyi ya da köleliği yeğleyebilir. Teorik konularda bu tür hikayeleri anlatmaktan kaçınmak daha iyidir. Uygulama ile ilgili konularda dile getirmekten kaçınılması gereken şeylere gelince, bunlar, koruyucuları ahlaksızlığa ve eksikliğe götüren şeylerdir. Kendisini üzüntüye ve acıya sürükleyecek şeylere, örneğin, arkadaşının ölümünün acı verici ve dayanılması güç bir durum olduğuna ve ölen

¹⁶¹ Yukarıda verdiğimiz çeviri Şehlan'ın metninden yapılmıştır. Lerner'in metni ise şu şekilde çevrilebilir: Nedenleri avantaj ve dezavantaj olan sevgi ve nefret bunu [karşıtların bir araya gelmesini] engellediği içindir ki, düşmanlar yöneticilere, yöneticiler de düşmanlara dönüşürler." Bkz., Lerner, a.g.e., s. 17. Rosenthal ise bu bölümü tam olarak anlamlandıramamış olacak ki, şöyle demektedir: "sevgi ve nefret -ki bunlar refahın (welfare) ve zararın (harm) kaynağıdır- kimi zaman tersine dönebilirler (?) [soru işareti Rosenthal'e ait], bu nedenle düşmanlar yönetici, yöneticiler de düşman olurlar. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 123.

¹⁶² İbn Rüşd, a.g.e., ss.84-85.

arkadaşının kötü bir duruma düştüğüne inanmak hiçbir koruyucuya yakışmaz. Onlar aşk şiirlerinden de uzak tutulmalıdırlar. Koruyucular, ister sevgilisi, ister arkadaşı, ister akrabası kim olursa olsun, bir yakınının ölümünden kesinlikle üzüntü duymamalıdır. Ağlamak kadınların ve zayıf yaratılışlı kimselerin işidir; bu nedenle koruyucunun doğasına gerçekten uzaktır. Aynı şekilde, yöneticilerin de korkak olmamaları gerekir. Kahkahalara boğulmak da [: koruyuculara] yakışmaz. Çünkü bu duruma düşen bir kimsenin yeniden eski haline dönmesi çok güçtür ve büyük çaba gerektirir. Bu nedenle, iyi adamların ve yöneticilerin gülmede aşırı gitmemeleri gerekir.¹⁶³

2.2.5. Erdemli Kentte Yalan

Platon'a göre erdemli kentte yalana yer yoktur. Ancak, yalnızca yöneticiler, eğer devletin yararına olacaksa, düşmanlara ya da yurttaşlara yalan söyleyebilirler.¹⁶⁴ İbn Rüşd de bu görüşe katılmakta ve şöyle demektedir: “*Koruyucuları doğruluğa ve doğruluğu istemeye özendirmeliyiz. Çünkü yalan ne iyilere¹⁶⁵, ne hükümdarlara¹⁶⁶, ne sıradan halka yakışır. Yani, onların bununla [: yalan ile] herhangi bir bağlarının olmaması gerekir. Eğer [bir koruyucu] yalan söylerse, ya da sanatkarlar arasında, toplumun diğer kesimlerinde yalan söyleyen biri bulunursa cezalandırılması gerekir. Sıradan halka öğretilmelidir ki; [bir kimsenin] yöneticilere yalan söylemesinden doğacak zarar, hastanın hastalığı konusunda doktoruna yalan söylemesinden doğan zarar gibidir.*

Yöneticilerin halka yalan söylemelerine gelince, ilacın hastaya iyi gelmesi gibi, bu onlar için uygundur. Tıpkı [hastasına] ilaç veren doktor gibi, hükümdar (el-melik) da üstlenmiş olduğu önemli işlerde aynı şekilde yalan söyleyebilir. Çünkü, kent halkının eğitimi için yalan hikayeler zorunludur. Uydurma masalların kullanılamayacağı ile ilgili

¹⁶³ Bkz., Platon, a.g.e., 386a-389a; İbn Rüşd, a.g.e., s. 90.

¹⁶⁴ Bkz., Platon a.g.e., 589b-d.

¹⁶⁵ Bu kavramı Rosenthal ‘the sovereignty’, Lerner ‘God’s rulership’ biçiminde çevirmişken, Şehlân ‘es-sâlihîn’ biçiminde çevirmiştir.

¹⁶⁶ Bu terim Rosenthal tarafından ‘kings’, Lerner tarafından ‘the angels’, Şehlân tarafından ise ‘el-mülûk’ şeklinde çevrilmiştir. Hatırlatmalıyız ki, Arapça ‘melik’ (hükümdar) ile ‘melek’ sözcüklerinin her ikisi de ‘mlk’ kökünden türemiş sözcüklerdir ve Arapça’ya çok yakın olan İbranice’de de benzer özellikler bulunabilir.

[yasa koyan] bir yasa koyucu yoktur. Çünkü, bu tür sözler halk için mutluluğun elde edilmesi bakımından zorunludur.”¹⁶⁷

2.2.6. Haz Almaya Kışkırtan Masallar ve Şiirler

Platon, yeme içme ve kadın düşkünlüğünü öven, devletin kurucularını para ve rüşvet düşkünlü olmalarına neden olacak olan nesirlerin ve şiirlerin yasaklanması gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁸ İbn Rüşd de bu görüşleri yinelemektedir: “Koruyucuların, insanı lezzetlere [: hazlara] doğru kışkırtan sözlerden, diğer herhangi bir şeyden [kaçındıklarından] daha fazla kaçınmaları gerekir. Arap şiirleri arasında bu tür şeyler pek çoktur. En iyisi, onları bu [tür zevklerden] ve bunların etkilerinden uzaklaştıracak şeyleri onlara dinletmektir. Çünkü ruhun korunması, Platon’un da dediği gibi, yalnızca dürüstlük ile ve duyuşsal zevklerden uzak kalma yoluyla [mümkündür]. Nefse hakim olmanın en büyük etkisi, üstlerine samimiyetle itaat eden, lezzetlerden [: hazlardan] yüz çeviren ve hazların hakimi olmak yerine, onların [hazların] kendilerine egemen olmalarına izin vermeyen önemli şahsiyetler üzerinde ortaya çıkar. Bu nedenle, onların [: koruyucuların] bu tür şeylere [: hazlara] kışkırtan sözleri dinlemeleri hoşgörüyü karşılanmamalıdır. En zararlı şeylerden biri de, önemli kişilerin ve yöneticilerin bu tür niteliklere, çok kısa bir süre için de olsa, sahip olmalarıdır. Aynı şekilde, onların servet (el-mâl) kazanmaya ve yığmaya teşvik eden sözlerle de kulak vermemeleri gerekir. Çünkü para, daha sonra açıklanacağı üzere, bu tür sanatların önündeki engellerden en büyük olanıdır. Çocukları bu tür şeyleri dinlemekten uzak tutmak gerekir. Sen de biliyorsun ki, Arap şiirleri bu tür kötü temalar (el-umûr) ile doludur. Bu nedenle, çocukları, henüz tırnakları yumuşak olduğu bir çağdan itibaren bunlar [: şiirler] üzerine eğitmek ve yetiştirmek, zarar veren şeylerin en kötüsüdür.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 91.

¹⁶⁸ Bkz, Platon, a.g.e., 390b-e.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 91-92.

2.2.7. Faydalı ve Zararlı Taklit Türleri

Platon şairlerin ve masalcıların geçmiş ve gelecek olayları ya doğrudan doğruya, ya taklit yoluyla, ya da her iki türü aynı anda kullanarak anlattıklarını belirtmekte ve bir insanın bir tek işi iyi yaptığını, dolayısıyla, her şeyi birden değil, yalnızca bir tek şeyi iyi taklit edebileceğini söylemektedir. Platona göre, bekçiler ve yöneticiler yalnızca kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenmeleri gereken yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemleri taklit etmeleri; kadınları, köleleri, ağzı bozukları, sarhoşları, canlıları, taklit etmemeleri gerekir.¹⁷⁰ İbn Rüşd bu görüşleri şu şekilde aktarmaktadır: *“Platon; yalnızca, koruyucuların dinlememesi gereken masalları anlatmakla yetinmeyip kendisi hakkında söze dalmanın hoş görülemeyeceği bir takım durumlar ile ilgili görüşünü de açıklayarak der ki: Masalların konuları ya geçmişteki bir olayın, veya şu an gerçekleşmekte olan, ya da gelecekte gerçekleşecek olan şeylerin anlatılması ile ilgilidir. Bunların anlatımı da üç yoldan biri ile olur: Ya anlatılan şeylerin doğrudan doğruya katkısız ve açıkça anlatılması, ya da aktarılan şeyin taklide başvurularak anlatılması. Taklidin iki türü vardır: Sesi, kişiliği/duruşu ve sözleri olduğu gibi taklit etmek; öyküleme ve aktarma yoluyla taklit etmek. Eski toplumlarda başlangıçta [: anlatım aracı olarak] yalnızca şiir bulunuyordu. Bu da, genel olarak sesin ve duruşun taklit edilmesi biçimindeydi. Zamanla -bunun [: aktarım ya da taklit] şiir sanatına özgü bir şey olmasından sonra- onlar açıklama aracılığı ile (bi'l-ibâreti) taklit yapmaya başladılar. Çünkü onlar açıklamalarını, genelde, [anlatılan] şeyin özüne (cevher) paralel bir biçimde yapıyorlardı; öze yabancı olan [bir çizgide] değil. Arap şairleri ise, genellikle son bölümde sözünü ettiğimiz türden taklidi, yani, açıklama aracılığı ile taklidi kullanmışlardır. Platon; sözlerin [: şiirlerin/masalların] türlerini açıklayıp bunları anlatmanın, biri taklitsiz anlatım yolu, diğeri de anlatılan şeyi kişilik/duruş ile birlikte taklit etme olmak üzere iki yolu olduğunu, en güçlü taklidin de bu tür olduğunu anlattıktan sonra, koruyucular için taklidin bir sakıncası olup olmadığını, eğer sakıncası yoksa, bunun ne kadarının hoş görülebileceğini araştırmış ve açıklamıştır ki: Onların [: koruyucuların] taklit yapmaları sakıncalıdır. Çünkü, anlaşılmıştır ki; kentte yapılan işlerin en güzel ve en düzgün bir biçimde yapılabilmesi için, insanların her birinin yalnızca bir iş yapmaları gerekir. Bu durum taklit için de geçerlidir. Yani, eğer bireyin taklidi en iyi bir biçimde yapması gerekiyorsa, yalnızca bir tür taklit yapması gerekir. Bu nedenle, doğal olarak, insanlardan kiminin hiciv ile ilgili konularda, diğerlerinin ise*

¹⁷⁰ Platon, a.g.e., 392d-398a.

övgü konularında daha üstün olduklarını görüyoruz. Nitekim, [Şair] Ebû Tammâm'ın¹⁷¹ (çok iyi) övgü yaptığı, buna karşılık, hicvi beceremediği rivayet edilmektedir.

Durum böyle olunca, onlar taklidin bir tek türüne bile başvurmamalıdır. Eğer bir şeyi taklit etmeleri gerekiyorsa, tırnaklarının yumuşacık olduğu dönemden başlayarak, kendilerine en uygun olan şeyleri taklit etmelidirler. Bu durumda onlar; yiğitlik, doğru görüşlülük, kötülüklerden sakınma (takvâ) ve buna benzer niteliklere sahip olan kimseleri taklit etmelidirler. Düşkün ve alçak kimselere gelince, onların bu tür kimseleri taklitten kaçınmaları gerekir. Çünkü, çocukluk çağından başlayan ve uzun süre devam eden taklit, doğa ve yaradılış (cibillet) haline gelerek cisme [: bedene] ve ruha nüfuz eder. Bu nedenle [Platon] der ki: Doğum (el-vad') sancısı ağırlaşınca başvurdıkları, kocaları ile ilişkiye girdikleri sırada ya da onlarla kavga ederlerken yaptıkları, yöneticiliğe daha layık olduklarını savunurlarken söyledikleri şeyler konusunda ve ölünün ardından ağlarken feryat edip çılgık atmaları gibi konularda akıllı insanların kadınları taklit etmemeleri gerekir. Ayrıca, onların hizmetçilere ve kölelere benzemeleri de sakıncalıdır. Yine onlar, sarhoşları ve delileri de taklit etmemelidirler. Bu kadarı da yetmez; onların [: koruyucuların], bu sanatlarla uğraşmaları sakıncalı olduğu gibi, bunları taklit etmeleri de sakıncalıdır. Dolayısıyla, at kişnemesi, eşek anırması, ırmakların şırıltısı, denizlerin hışırtısı, gök gürültüsü vb. gibi sesleri zaten taklit etmemeleri gerekir. Çünkü, bu tür taklitler ancak delilerin yaptığı şeylerdendir.¹⁷²

Derim ki: Onlar [: koruyucular], içerisinde Arapların bu tür şeyleri canlandırdığı şiirlerden de uzak durmalıdırlar. Çünkü, onların bu konuda yapmış oldukları taklitler bu kabildendir. Bu nedenle, sözünü ettiğimiz [erdemli] kentte her şeyin taklit edilmesine izin vermemeliyiz. [Bu] birkaç bakımdan gereklidir: Öncelikle, bir taklitçi taklit yaparken, diğer sanatlarda da olduğu gibi, yalnızca bir tür taklidi iyi yapabilir. Yine, pek çok Arap şiirinde olduğu gibi, bayağı şeylerin, ya da bir şeyin yapılmasını veya ondan uzak durulmasını özendirme konusunda herhangi bir ölçütü bulunmayan şeylerin söz konusu kentte bulunması uygun değildir. Olsa olsa, bu kentteki şairlerin, yalnızca doğru yolda olan, kısacası, ahlaki erdemlere sahip olan kadınların durumları konusunda [şiirler] yazmalarına izin verebiliriz.

¹⁷¹ Ünlü Arap şairi. Rosenthal bu adı yanlış olarak 'İbn al-Tahâs, Lerner de 'İbn al-Tahâm' olarak okumuştur.

¹⁷² Lerner burada sözü edilen iyi ve kötü taklidin, Platon'un Devlet'inde dile getirilen tragedy ve comedy'ye tekabül ettiğini söylemektedir. Bkz. Lerner, a.g.e., s. 26. Lerner bu noktada A. J. Arbery'den bir alıntı yaparak şöyle demektedir: Farabi'ye göre ise, "tragedy'de iyi şeyler, diğer insanların gıpta ederek taklit edeceği övgüye layık şeyler, dile getirilir(...) Comedy'de ise kötü şeyler, kişisel yergiler, utanılacak karakterler, kınanmayı hak eden alışkanlıklar dile getirilir." Arthur J. Arbery, "Farabi's Canons of Poetry," Rivista degli Studi Orientali, s. 17.

Bu kentteki şairlerin herhangi bir şeyi rasgele taklit etmelerine izin vermediğimiz gibi, resim (et-tesâvîr) yapan kimseler ile ilgili olarak yapılması gerekenlerde böyledir. Bu durumda, sözünü ettiğimiz kentte rasgele herhangi bir şeyin resminin, özellikle de ahlaksızca öğeler içeren resimlerin yapılması hoş görülmemelidir. Ama eğer söz konusu olan erdemler ise, bunların [resmedilmesi] gerekir. Çünkü, çocukların ve gençlerin iyi şeyleri dinlemeleri zorunlu olduğuna göre, aynı şekilde, güzel şeyleri görmeleri de gerekir. Ta ki, güzel işler her yönden onların ruhlarına yerleşsin ve onlar güvenli bir yere yerleşen, orada bulunan sık ağaçlardan ve güzel kokulardan faydalanan kimse gibi olsunlar. Koruyucuları eğitme aracı olarak kullanılacak olan masallar konusunda Platon'un söyledikleri bundan ibarettir."¹⁷³

2.2.8. Müziğin Şan ve Melodi Yönü

Platon müzikte hüznü ve gevşek makamların kullanılmamasını, bunun yerine, savaşta yiğitçe davranmaya teşvik eden makamların, barışta da başarıyı özendiren makamların kullanılmasını salık verir. Platona göre, ritimler de hem yiğitçe hem de ölçülü bir hayata uygun olmalı, gençleri güzelliği sevmeye güzele benzemeye, onunla bir olup kaynaşmaya özendirecek türden olmalıdır.¹⁷⁴ İbn Rüşd bu görüşleri şu şekilde aktarmakta ve açıklamaktadır: "[Platon] daha sonra [çocuklara] öğretilen masallara eşlik etmesi gereken melodi/şiir okuma (el-inşad) türlerini tanımlamıştır. Buna göre melodi, [Platon'un] aktarılan sözler ile ilgili olarak belirttiği gibi, üç şeyden oluşur: Ritim, makam ve makamla birlikte söylenen söz. Bir makam üzere söylenilen sözlerin hangi niteliklere sahip olacağı daha önce anlatılmıştı. Belirtilmesi gerekenlerden geriye, bu sözlerle birlikte hangi makamların ve hangi ritimlerin kullanılacağı kalmaktadır. Platon'a göre, hüznü ve korku veren makamlar onlara [: koruyuculara] uygun düşmez. Nitekim makamsız olarak bu tür etki yapan sözler de onlar için uygun değildir. Aynı şekilde, içki meclislerinde icra edilen sulandırılmış (el-mâi') nağmelerle, ya da hafifliğin [: serseriliğin] hüküm sürdüğü yerlerde söylenilen müzik ile, kısacası, boğuk sesli makamlarla yakınlık kurmaları da uygun değildir. Onların dinlemeleri gereken makamlar iki türdür: Bunlardan biri, ruhta yiğitliği harekete geçiren ve savaşta öne atılmayı özendiren [makam] türüdür. Diğeri ise, ruhu yumuşaklık, asudelik ve

¹⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 93-95.

¹⁷⁴ Bkz., Platon, a.g.e., 398c-401d.

ağırbaşlılık gibi erdemlere yönlendiren makamlardır. Bu derlemelerden/bestelerden (et-teâlîf) hangisinin [daha uygun olduğunun belirlenmesi] ise, uygulamalı müzik sanatı tarafından belirlenmesi gereken bir şeydir. Platon bunları, kendi döneminde makamları geliştiren (el-vad') tanınmış kimselerle bağlantı kurarak anlatmıştır. Bu öğretim bizim çağımızda da mevcuttur. Bu nedenle, içinde yaşadığımız zaman da kullanılan ve mizmar adı verilen [nefesli] çalgı aleti ile, bunun dışında bulunan pek çok çalgı aletinin [erdemli] kentte kullanımının terk edilmemesi uygundur denilebilir. Platon udun ve gitarın bunların [: kullanılacak çalgıların] dışında bırakılmasını önermişse de, her halkın (ehli-kurâ) kendine özgü çalgı aletinin bulunduğunu belirtmektedir. Ritimlerde de durum böyledir. Çünkü, bunlar arasından da, kadınların ve tembellerin doğalarına uygun olanları değil, soğukkanlılığa özgü olanları, ya da sükunet isteyenler için ruhu ağırbaşlılığa eğilimli kılan ritimleri seçmemiz gerekir. Platon'un yaşadığı çağda bu tür ritimler yaygın idi. Bizim içinde yaşadığımız çağa gelince, bu tür ritimlerin hangileri[nin uygun] olduğunu araştırmamız gerekir.”¹⁷⁵

Platon'a göre, ister müzikte ister onun sözlerini oluşturan şiirlerde ve masallarda sözü edilen kurallara uymanın amacı gençlere salt güzel olanın sevgisini aşlamak, çocukluktan güzeli sevmeye, güzele benzemeye, onunla bir olmaya ve kaynaşmaya gençleri özendirmeektir. Gerçek sevgide seven de, sevilende cinsel sevgiye yanaşmaz. Erdemli kentin üyesi olan bir kişi sevdiğini salt güzel olduğu için ve tıpkı kendi oğlunu sevdiği gibi sever¹⁷⁶ İbn Rüşd de platonik aşkla ilgili olan bu görüşleri aktarır ve açıklar: “Platon'a göre, eğer doğası söz konusu erdemleri kabule yatkın bireylerin [yetiştirilmesi] isteniyorsa, müzik ile bu doğa üzere yetiştirilen kimseler yiğitlikte, soğukkanlılıkta ve yararlı, güzel şeyleri sevmе konusunda son düzeyde erdemli olurlar. Onlar güzel olan şeye, büyük-küçük herhangi bir zihinsel biçim (tasvîr) ve canlandırma (tahayyül) olmaksızın aşık olurlar. Aynı şekilde, onlar cinsel arzulardan da uzak dururlar. Çünkü, iffet ile cinsel arzular arasında hiçbir ortak nokta yoktur. Çünkü, cinsel arzular zeki insanı istikrassız (mütereddid) bir hale sokar ve ahmak kişiye benzer duruma getirir; ne zaman arzusunun peşinden giderse, ona duyduğu istek de artar. Bunun örneği nikahın tadıdır. Çünkü bu tat, insanın kafasını en çok karıştıran şeylerden biridir. Müzik aşkı ise, bunun tadını alanlar için, hiçbir şeyin tadına benzemez. Çünkü o, güzelliğin özüne aşık olmaktır. Bayağılıklara ve diğer ahlaksızlıklara gelince, bunlar her hangi bir

¹⁷⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 95.

¹⁷⁶ Bkz., Platon, a.g.e., 401d-403d.

tat alma amacıyla bulanmış ve bozulmuş olan şeylerdir. Durum böyle olunca, aşık ve sevgilinin aşkları şerefli olmak durumundadır. Daha da önemlisi, onların aşkları her hangi bir tada dönüşmemeli, ya da her hangi bir tat ile bileşim oluşturmamalıdır. Bu nedenle, sözünü ettiğimiz kentte öyle bir yasa (nâmûs) koymalıyız ki, sevgililerin sevgisi ve aşkı, babaların oğullarını sevmesi mesabesinde bir sevgi olsun. İşte, müziğin etkisi ile amaçlanan budur.”¹⁷⁷

2.2.9. Beden Eğitimi ve Diyet

Platon’a göre, en iyi beden eğitimi, müzik eğitimine eş olan eğitimidir. Tıpkı karmakarışık bir müziğin ruh sağlığını bozması gibi, karmaşık bir beden eğitimi ve düzensiz bir diyet de beden sağlığını bozar.¹⁷⁸ İbn Rüşd’e göre Platon beden eğitimi ve besinler ile ilgili durumların koruyuculara erdemlilik kazandıran yönlerini açıklamış ve bunların mutlak anlamda erdem olup olmadıkları konusunda ilgilenmemiştir. O bunları yalnızca, koruyuculuk işine yatkın olması istenilen ruhları yetkinleştiren gerçek erdem olmaları bakımından ele almıştır. Bu erdem yiğitlik erdemidir. Bu nedenle, belirli ölçülere göre yapılan beden eğitimi ve yine belirli ölçülere göre alınan besinler, sadece bedene sağlık kazandırmakla kalmayıp erdemli olmaya hazırlanan ruhlara erdemlilik de kazandırır. Bunun örneği karmaşık olmayan beden eğitimidir. Çünkü o, bedene sağlık kazandırmanın yanında, ruhta bulunan öfkelenme bölümünü harekete geçirir ve onu olduğundan daha güçlü yapar. Bu nedenle, Platon korumacıların müziksiz bir beden eğitimi ile, ya da beden eğitimi olmaksızın müzik ile sınırlandırılmamalarını önermiştir. Çünkü, tek başına müzik, özellikle gevşemeye neden olan makamlar ile icra edilmesi halinde, ruhta gevşeme meydana getirip onu zayıflatarak bitkin ve hareketsiz bir duruma sokar. Beden eğitimi de böyledir. Çünkü, beden eğitimi tek başına yapıldığında ruh azgınlaşır ve kendisini ikna etmek amacıyla söylenilenlere kulak asmaz. Dolduruşa getirilmekten doğan nefretin gereği olan amaca ulaşmaya çalışır. Dolayısıyla beden eğitimi ve müzik ruhun iki bölümü, yani azgınlık/öfke yetisi ile bilgelik tarafından karşılanmaktadır. Bunların karışımından kolluk görevini yapanlarda bulunması

¹⁷⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 96-97.

¹⁷⁸ Platon, a.g.e., 403d-404e.

istenilen ahlak ortaya çıkar. Bu ahlaka sahip olan bekçiler kent halkıyla birlikte mutlu ve onlara karşı sevgi dolu, yabancılara karşı ise son derece katıdırlar.¹⁷⁹

Diyet konusunda ise İbn Rüşd şunları söylemektedir: “Yiyeceklere gelince, koruyucuların yeterli düzeyde, basit ama istenen gücü veren, örneğin, kızartılmış et ve su, tuz, zeytinyağı içerisinde hazırlanmış tirit yemekleri gibi besinlerle yetinmeleri gerekir. Çünkü, eğer onlar bunun dışındaki yemeklere alışıp sonra sefere çıktıklarında bunlardan yoksun kalırlarsa, bu durum onların çok kötü hastalıklara yakalanmalarına neden olabilir. Bu nedenle onların; yemelerinde, içmelerinde, eğitimlerinde ve ruhsal durumlarında, değiştirildikleri zaman onları hastalandıracak alışkanlıklar edinmemeleri gerekir. Çünkü, bu adamlar sağlığa, köpeklerin keskin görüşe ve güçlü işitme duyusuna her şeyden daha çok ihtiyaç duymaları gibi, her şeyden daha çok ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, onların sarhoş oluncaya dek içmeleri de yakışık almaz. Çünkü, insanlar arasında içkiden en fazla kaçınması gerekenler koruyuculardır. Aksi takdirde, koruyucular kendilerini koruyacak olan [başka] koruyuculara muhtaç olurlar. Durum böyle olunca, sarhoşluk ve aşırı abartılmış yemek davetleri gibi şeyler bu kent halkına yasaklanmıştır (muharrem=haram kılınmıştır). Türlü biçimlerde hazırlanan tatlılar da böyledir. Kısacası, onların yiyecekler ve beden eğitimi konusundaki durumları, müzikteki durumları gibidir. Yani, onlar bu gibi şeylerin yalnızca basit olanlarını yiyip içebilirler. Çünkü, tıpkı karmaşık müziğin ruhta bir takım kötülükler ortaya çıkarmasında olduğu gibi, karmaşık beden eğitimi de hem cisimde [: bedende] hem de ruhta bir takım hastalıklar doğurur. Çünkü, müziğin ahlaktan soyutlanması ve yeme içmede görülen aşırı oburluk kentte zorunlu olarak iki sanatın ortaya çıkmasına neden olmuştur: Yargıçlık sanatı ve tıp sanatı. Yargıçlara ve doktorlara muhtaç olan bir kent halkının kötülüğünü ve onların görüşlerinin bozukluğunu göstermeye gerek yoktur. Çünkü onlar, kendi özlerinde bulunan her hangi bir erdeme kesinlikle sahip değillerdir. Eğer onlar bir erdem ile donanmış iseler, bu kendilerine dışsal olan bir zorunluluk nedeniyledir. Ne zaman bir kentte bu iki sanata olan ihtiyaç artar ve onların bu iki sanat ile olan ilişkilerinde bir artış görülürse, onların dengeli yola uzaklığı da artar. Bu nedenle, erdemli kentin özelliklerinden biri de, onun bu iki sanata ihtiyaç duymaması ve bu kentte bir yargıcın ya da bir doktorun kesinlikle bulunmamasıdır. Eğer kazara

¹⁷⁹ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., ss. 97-98.

bulunursa, bununla, çağımızdaki kentlerde bulunan tıp sanatı ya da yargıçlık sanatı [arasındaki ilişki] yalnızca bir isim ortaklığıdır.”¹⁸⁰

Bu noktada Platon toplumsal fonksiyonunu yerine getiremeyecek düzeyde hasta olan bireylerin ölüme terk edilmesi konusunu tartışmaktadır. İbn Rüşd bir şekilde bu görüşleri aktarmıştır. Ama biz onun sözlerinden Platon’u destekleyip desteklemediği yönünde bir yorum yapma imkanına sahip değiliz. Nitekim bu konu ‘İbn Rüşd’ün Tarafsız Kaldığı Görüşler’ başlıklı bölümde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

İbn Rüşd Platon’un erdemli kentteki yargıç ile ilgili görüşlerine¹⁸¹ ise aynen katılmakta ve şöyle demektedir: *“Yargıçlık bilgisi ancak uzun süren çalışmalar ve araştırmalar sonucu elde edilebilir. Çünkü, yargıcın suç işleme nedenlerine ait bilgileri elde etmesi başkası üzerinde yaptığı araştırmalara bağlıdır. Çünkü onun [: yargıç olmanın] koşullarından biri de, ruhunun kötü olmayıp basit bir müzik eğitimi üzere yetişmesi yoluyla ilk yaradılışı üzere erdemli olmasıdır. Onun [: yargıcın] durumu, bedeninin hastalanmasından dolayı kendisinden bir zarar gelmeyen tabibin durumu gibi değildir. Bu nedenle, ahlaki kötü olan bir yargıç, adil bir yargıç olamaz. Çünkü ahlaki kötü olan kişi ne erdem bilir, ne de erdemin cevherini. Erdemli kişiye gelince, onun kendi ruhunu ve başkalarından gelecek olan kötülüğü anlaması uzun süren deneyimlere bağlıdır. Bu nedenle, yargıcın yaşlı olması zorunludur. Çünkü gençler, iyi olandan başkasını bilemezler. [Gençlerden] kastım, basit müzik ve güzel hikayeler üzere yetiştirilenlerdir. Bu kentte yargıçlık sanatı ile tıp sanatının durumu budur.”¹⁸²*

2.2.10. Eğitimde Tedricilik

Platon, ‘Mağara İstiaresi’nin sonuna doğru, mağarada bulunanların birdenbire güneş ışığına maruz kalmaktan dolayı şaşkına dönebileceklerini ve dolayısıyla, dışarıya çıkanların öncelikle ay ışığını görmeleri ve gözleri alıştıktan sonra gün ışığına çıkarılmaları gerektiğini anlatır. Platon’a göre, felsefe eğitimine aritmetik ile başlanılmalı, bunu geometri, astronomi, armoni ve katılar geometrisi izlemelidir. Tüm bu bilimler en sonunda ruhun gözünü gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarıp onu

¹⁸⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 99.

¹⁸¹ Bkz., Platon, a.g.e., 409a-e.

¹⁸² İbn Rüşd, a.g.e., s. 101.

yücelten dialektika ile taçlandırılmalıdır. Dialektika'dan önce gelen bilimlere çocukluk döneminden itibaren başlanılmalı eğitim çocuklar için bir oyun haline getirilmeli ve zora başvurulmamalıdır. Bu şekilde yetiştirilen gençler otuz yaşına vardıklarında, aralarından dialektika yeteneği olanlar seçilmeli ve eğitime devam edilmelidir. ¹⁸³ İbn Rüşd eğitimde tedricilik görüşünü ve felsefe eğitimine teorik bilimlerden bir bilimle başlanılmasını savunmakla birlikte, katılar geometrisinden söz etmemektedir. Ayrıca, Platon'un 'dialektika' kavramı yerine 'fizik' ve 'metafizik' gibi, Aristo felsefesinden aldığı kavramları ve görüşleri de konuya dahil eden İbn Rüşd, Platon'un tersine, eğitim bilimleri olan sayıbilim, geometri, astronomi ve armoni ile Fizik ve Metafizik arasındaki güçlü bağlar bulunduğunu ileri sürmekte ve bu görüşünü örnekler vererek kanıtlamaktadır. Son olarak da, başlangıç bilimi olarak sayı bilim yerine Mantık Bilimi'ni önermektedir. Der ki:

“Felsefe öğretimine bilimlerden hangisi ile başlanması gerektiğini araştıran Platon, bunun Sayıbilim (ilmü'l-aded=arimetik) olduğu sonucuna varmıştır. Çünkü, onlar [: felsefeye yatkın olanlar] koruyucuların çocuklarıyla birlikte başından beri [zaten] müzik ve beden eğitimi üzere yetiştirilmişlerdir. Açıktır ki: Beden eğitiminin konusu daha çok cisme [: bedene] özgü olmaya eğilimlidir. Müziğe gelince, onların bu eğitimde gördükleri daha çok taklit ile ilgili şeylerdir (tales/stories=muhakiyyât). Muhakiyyât ise bu yetinin, yani, insanın kendisiyle teorik bilimlerin kavranılanlarını elde etme gücüne sahip olduğu yetinin elde edilme mümkün kalmaz.

Durum böyle olunca, bu bilimin [: başlangıç biliminin] teorik bilimler türünden bir bilim olması, ama aynı zamanda teorik bilimlerin en kolay olması orunludur. Bu nitelikteki bilimler dörttür: Sayıbilim, (ilmü'l-aded) Geometri, Hey'et Bilimi [Astronomi] ve müziktir [: Armonidir]. Bu bilimler bu konuda, yani, kolay öğretim konusunda teorik bilimlerin en üstünüdür. Ayrıca bu bilimler madde şaibesi ile bulanmamış bir saflığa sahip olmaları bakımından diğer bilimlerden ayrılırlar. Sayıbilim bunların en kolay ve tüm nesneler ile en fazla iştiraki olanıdır [yani, sayılabilen tüm nesneler ile ilgili olanıdır]. Onu bu konuda Geometri, daha sonra Astronomi ve son olarak da müzik izler.

¹⁸³ Bkz., Platon, a.g.e., 514a-537d.

Bu bilimlerin durumlarından açıkça anlaşılmaktadır ki, felsefe öğretimine [bu bilimlerin] öğretimi ile başlama zorunluluğu, felsefede alıştırma [: yatkınlık kazandırma] içindir. Çünkü, bu bilimler ile kavranılan şeylerin çoğu kesinlikle doğada amaçlanmış değildir. Bunların bir bölümü doğada bulunsa da, özünde amaçlanan şeyler değildir. Kısacası, bu bilimler ile kavrananlar soyuttur. Çünkü bunlar kendilerine özgü konularda değil, bunların taklit edildiği [ya da, bunların taklit edilmesi yoluyla ortaya konulan] konularda tasavvur olunurlar. Bu nedenle Platon şeylerin kavranılmasını iki bölüme ayırmıştır: Bunlardan birincisi potansiyel olarak [kavramadır]. Bu, varlıkları hakikat düzlemindeki bulundukları haliyle kavramaktır. [Platon'un ideleri]. İkincisi ise, edimsel olarak [kavramadır]. Bu da, şeylerin örneklerini ve taklitlerini öğretim bilimlerinin [: ulûmü't-teâlîm=Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Armoni] durumuna göre kavramadır. Çünkü o [: Platon] kavranılanların durumu ile hissedilenlerin durumunun aynı olduğu görüşündedir. Öyle ki, hissedilen varlıklar arasında özleri algılanan varlıklar kadar, örneğin aynadaki yansımaları algılanan pek çok varlığın durumunda olduğu gibi, örnekleri algılanan varlıklar da bulunmaktadır. Kavranılan varlıkların durumu da böyledir.

Aynı şekilde, daha önce de belirttiğimiz gibi, öğretim bilimleri ile kavranılan şeyler sınırsız sayıdadır. Ayrıca, her ne kadar İlk Felsefe [: Metafizik] ile ilgileneler (sahibu'l-felsefetü'l-ûlâ) bu konuda araştırma yapıyor olsalar da, bunların konuları bilinmeyen [: genel, özünde belirli olmayan] varlıklarla ilgili olarak kavranılan şeylerdir. Bu nedenle Platon, bu bilimlerle kavranılanların, insana özgü yetkinlikler göz önünde bulundurulduğu zaman, diğer teorik bilgiler [: dialektika] konumunda olmadıkları sonucuna ulaşmıştır. Diyor ki: Bunların [: eğitim bilimleri ile kavranılanların] öncülleri tanımlanmış olmadığı gibi sonuçları da tanımlanmış değildir. Yine aynı şekilde, öncüller ile sonuçlar arasında bulunan [önergeler] de tanımlanmamıştır.¹⁸⁴

Bu durumda, tıpkı Fizik ve Metafizikte olduğu gibi, eğitim bilimleri aslında ve özünde [: ilk elden ve doğrudan doğruya] insana özgü yetkinlikler için elverişli bilimler değildirler. Her ne kadar söz konusu bilimler [öğretim bilimleri] bu konuda birbirinden farklı olsalar da, son iki bilim [: Fizik ve Metafizik] Son Amaç [: İlk İlke, yani Allah] ile ilgili araştırma ilkelerini bu bilimlerden alırlar; sanki İlmi İlâhî [: Metafizik] hareket

¹⁸⁴ Platon'un sayıbilim, geometri, astronomi ve armoni gibi bilimlerin yetersizliği ve dialektika'nın gerekliliği konusundaki görüşleri için bkz., 531c-533d.

ölçülerini astronomiden almaktadır. Bir bakıma, bu ikisi [: eğitim bilimleri ile dialektika, ya da fizik ve metafizik] arasındaki farklılık tür bakımından değildir. Tersine tüm bu bilimler bir tek bilimin bölümleri gibidirler.

Açıktır ki, bu bilimin en çok yararlı olduğu nokta ve bunun birincil amacı alıştırmaya yaparak aklı şu iki yüce bilimin [: Fizik ve Metafizik] elde edilmesine hazırlamaktır. Dolayısıyla, her ne kadar bu bilimlerle, yani öğretim bilimleri ile, uğraşıp bir kısım bilgiye sahip olan kimseler geometri bilimi ve [müzikte] makam sanatı konularında pek çok kişinin inandığı gibi düşünseler de, bu bilimlerin amacının yalnızca uygulama olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, eşkenar bir üçgenin üç kenarının eşit iki dairenin merkezinden başlayarak uzanması ve taban üzerinde bulunan kenarların iki dairenin kesiştiği noktadan geçmesi zorunludur ama bu kural yalnızca ahşap ya da bakır [: üçgen ve daireler]e veya uygulama alanlarına özgü olmayıp, hem uygulama konularını hem de doğal konuları [ya da Fizik konularını] ilgilendirir.

Aynı şekilde, varsayıma dayalı olan şekiller [örneğin, geometrik resimler] yalnızca maddede somutluk kazanırlar. Eğer söz konusu bilimlerin araştırılması -madde üzerinde somutlaşma bakımından- [yalnızca] madde üzerinde gerçekleşiyor olsaydı, doğru dürüst bir araştırma yapılabilmesi dört nedenin, yani maddenin, biçimin, etkin nedenin (es-sebebü'l-fâil) ve amacın varlığına bağlı olurdu. Oysa, bu bilimlerin durumundan açıkça anlaşılmaktadır ki, bu konudaki araştırmalar yalnızca biçimsel nedene (es-sebebü's-sûrî) dayanarak yürütülebilir. Dolayısıyla, üzerinde bu bilimlerin geçerli olduğu şekiller ile ilgili olarak yapılan çalışmalar sırasında işlem [uygulama] yapılırken bu bilimle bildiklerimize ek olarak başka bir bilgiye gereksinim duyulur. Çünkü, eğer bir kimse ahşap bir eşkenar üçgen yapmak istese, bu noktada Eucleides'in eşkenar üçgenlerle ilgili olarak kitabının başında söyledikleri yeterli olmayıp marangozluk sanatına gereksinim vardır. Tüm bunlar, bu bilimlerle uğraşan kimselerce kendiliğinden bilinen şeylerdir.

Bu noktada durum bizim anlattığımız gibi olduğuna göre, bu topluluğun [: koruyucuların ya da felsefe öğrencilerinin] öğretim bilimlerini öğrenmelerindeki asıl amaç yalnızca alıştırmadır. Platonun da dediği gibi, uygulama işlemleri ile ilgili olarak zorunlu olan ve kendileri ile eğitimin düzenli hale getirildiği bir takım şeylerin bilinmesi gerekse de, bu durum değişmez.

Öyle ki onlar, koruyucu olmaları açısından, savaşta adamların [: ordunun] dizilmesi, safların düzenlenmesi amacıyla, ayrıca, hatların ortaya konulması [: harita çizimi] ve askerî ölçütlerin belirlenmesi için sayıların ve ölçülerin bilgisine gereksinim duyarlar. Aynı şekilde, denizlerde ve çöllerde yolculuk yapanlar ve kafilelere rehberlik edenler için ayların ve belirli vakitlerin bilgisine sahip olmak zorunludur. Uygulamalı müziğe gelince bu da onlar [: koruyucular] için zorunludur; çünkü, bunu kentte uygulayıp yerleştirecek olanlar onlardır.”¹⁸⁵

2.2.11. Müfredatın Zamanı ve Sıra Düzeni

Platon’a göre, yirmi yaşına dek beden eğitimi ve müzik ile yetiştirilen gençler arasından yapılacak olan bir seçmede dialektika’ya yatkın olanlar belirlenir bunlara aritmetik, geometri, astronomi ve armoni dersleri verilmeye başlanır. Otuzlu yaşlara gelindiğinde yapılan ikinci bir seçme ile geniş bir görüş sahibi olanlar belirlenir ve bunlar beş yıl sürecek olan dialektika’ya başlarlar. Dialektika’yı tamamlayanlar sınanmak üzere halk içine (*mağaraya*) gönderilirler. Bilgeliklerinin gereğini yerine getirip getiremeyecekleri konusunda gençler tarafından yapılması gereken savaş ve diğer işler ile on beş yıl test edilirler. Bu konuda da başarılı olanlar yöneticilik konumuna getirilirler. Uzun yıllar yöneticilik yaptıktan sonra da, ‘Mutluluk Adası’na¹⁸⁶ çekilirler. Platon, bu noktada kadınların erkeklerle eşit olduğunu bir kez daha yineler. İbn Rüşd bu görüşleri olduğu gibi aktarır ve kendi toplumundan örnek vererek Platon’un görüşlerini destekler. Der ki:

“Öğretim de uyulması gereken yasaya (nâmûs) gelince, Platon bu gurubun [: felsefe öğrencilerinin] müzik üzere yetiştirilmeleri gerektiği görüşündedir. On altı-on yedi yaşlarına geldikleri zaman – ki bu [çağ] aynı zamanda onlar için belirlemiş olduğumuz durumlardan onların uzaklaşma zamanıdır- yirmi yaşına gelene dek [müziğe ek olarak] bir de binicilik eğitimi alırlar. Yirmi yaşına ulaştıklarında ise [daha önce

¹⁸⁵ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 157-161.

¹⁸⁶ Bu terim Eyuboğlu ve Cimcoz tarafından yapılan çeviride ‘mutlular ülkesi’ olarak verilmiştir. Bu terim yakın metin içerisinde değerlendirildiğinde ‘ölüm ötesi hayat’ anlamında kullanılmış gibidir. Söz konusu çeviri şu şekildedir: “(...) kendilerine benzer yurttaşlar yetiştirdikten sonra mutluluk ülkesine göç edecekler. Devlet onlara anılar diyecek! (...)” Bkz., Platon, a.g.e., 540b. N. Akbıyık ve S. Taşçı tarafından yapılan çeviri ise şu şekildedir: “Her nesil diğerlerini devletin koruyuculuğunu üstlenmek üzere kendileri gibi yetiştirdiğinde Kutsal Adalara gidecek ve orada yaşayacak.” Bkz., Platon, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık&Serdar Taşçı, İstanbul: Metropol Yay., 2002, s. 286. Bu son çeviride terim bu dünya ya ait bir durumu anlatmaktadır. Nitekim, İbn Rüşd de bu terimi aynı anlama gelecek biçimde kullanmıştır.

belirtilen] söz konusu sıraya göre, felsefe konusundaki çalışmalara geçiş yaparlar. Platon, bu yaştan önce felsefeyle ilgili çalışmalara başlanılmasına karşıdır; çünkü [ona göre], bunlar henüz sağlıklı düşünme gücüne sahip olmadıkları gibi, düşünce dünyaları olgunlaşmamış olduğundan bu konuda onlara güvenilemez; çünkü onlara [felsefe] eğitimi ile kazanmaları gereken incelikler açıklandığında bunları hafife alıp alay edebilirler, geniş halk kitlelerinin önünde bunları inkar ya da tarumar edebilirler. Çünkü, Platon'un da dediği gibi, bir takım kıssalara [: masallara] ve görüşlere göre yetiştirilmiş olan kimsenin durumu, kendi ebeveyni sandığı kimselerin yanında büyüyip olgunluk çağına geldikten ve güçlü bir kavrama gücüne eriştikten sonra kendisinin sokakta bulunan bir çocuk ve asıl ebeveyninin başka kimseler olduğunu anlayan kimsenin durumuna benzer. Görmez misin ki, bundan sonra artık o ana dek [ana-baba olarak tanıdığı] bu kimseler kendisini yetiştirirken onlara duyduğu saygıyı kaybedecek, hatta kimi zaman bu kimseleri alaya alacaktır.

İşte, eğer bu gurupta yer alan insanlar bu yaşa gelmeden önce bu bilimlere ellerini uzatacak olurlarsa, onların durumu da böyle olur. Çünkü bu gibi kimseler sahip oldukları beceri ve kendilerine aktarılan bilgi aracılığıyla, tıpkı henüz olgunlaşmamış çulgın bir köpeğin kendine yaklaşan kimsenin giysilerini parçalaması gibi, bunlar [: felsefi bilgiler] arasındaki bağlantıları koparmaya yönelirler. Sen de görüyorsun ki, şu kentlerde [: Endülüs'te ya da İslam dünyasında] filozof taslağı (pretenders to phylosophy=el-mütefelsife) pek çok kimsenin durumu böyledir ve felsefe için en zararlı olan şey de bu durumdur.

Bu yaşa geldikten sonra felsefe konularını okuyup anlayarak araştırma yapmaya başlarlar ve otuz yaşına gelinceye dek felsefenin tüm bölümlerini araştırmış olurlar. Otuz beş yaşına geldiklerinde ordu komutanlığı onların emrine verilir ve komutanlık on beş yıl onların elinde kalır. Elli yaşına geldiklerinde ise kenti yönetmeye hak kazanıp iktidara gelirler. Yıllarca bu işle meşgul olup yorgun düştükten sonra, 'mutluluk adası'na (Islands of Happiness/the Blessed=ceziratü's-seâde) çekilirler. Kanaatimce, Platon mutluluk adası ile varlığına inandığı iyilik idesini teemmülü (inquiry) kastetmektedir. Eğer insanın, tek başına yaşamasının daha hayırlı olduğuna inanan biri varsa,¹⁸⁷ bu kimse diğer erdemler ile meşgul olmanın bu konuda teemmül etmeyi engelleyeceğine inanmaktadır. Bu nedenle ben Platon'un, bu kimselerin hayatlarının

¹⁸⁷ Rosenthal ve Lerner'in çevirilerinden anlaşılan ise şudur: "Eğer bir kimse insan için kendi başına var olan bir iyinin bulunduğu inanıyorsa,".

sonuna dek söz konusu 'iyilik'i düşünmekten uzak kalmaları gerektiği görüşünde olduğunu düşünüyorum.

[Platon] der ki: Genel olarak kent halkı, içerisinde koruyucuların hikayelerinin anlatıldığı, kurbanların kesildiği ve hediyelerin sunulduğu, kısacası, bu konuda kasaba halklarının yaptığı gibi, koruyucuları ululayıp yücelttikleri bir takım günler belirlemelidirler. Doğası yöneticiliğe yatkın olan kadınların yetiştirilmesi konusundaki durum da böyledir. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, kadın kent halkının tüm işlerinde erkeğe katılır. Platon'a göre, onların [: koruyucuların] kent komutanlığını (kıyâde) birden çok kişi eliyle yürütmeleri daha uygundur.

[Platon] bu konudaki sözlerine son verdikten sonra, böyle bir kentin en üstün yönler üzere gerçekleşme koşullarını zikretmeye yönelmiştir. [Platon'un] daha önce de belirttiği gibi, böyle bir kentin [: yöneticinin], koşullar uygun gider ve filozofların niteliklerine sahip olursa, hükümdarın oğlu olması, ya da her hangi bir biçimde hükümdarlık konumuna gelen kimselerden –eğer bu kimsenin görüşleri isabetli, soyu temiz, iyi huylu, güçlü ve buna benzer niteliklere sahip ise- olması mümkündür.

Eğer olur da bu durum gerçekleşirse, böyle bir kent [halkının ya da yöneticilerinin] yetiştirilebilmesi için kent halkının özen göstermesi gereken şey, on yaşından daha büyük olanları toplayıp köylere göndermeleridir. Böylece onları alıp sözünü ettiğimiz ahlak ve belirttiğimiz niteliklere sahip olmak üzere eğitmiş olacaklardır. Söz konusu kentin en kısa zamanda ve en üstün bir biçimde yetiştirilmesi buna bağlıdır.”¹⁸⁸

2.3.Erdemli Kentin Lideri

Platon erdemli kentte yöneticilerin yaşlı, yaradılıştan yetenekli, eğitim almış kimselerden seçilmesi gerektiğini ileri sürer. İbn Rüşd de bu görüşleri, hemen hiçbir ekleme yapmaksızın olduğu gibi aktarır.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 162-164.

Platon erdemli kentte yönetenlerin yaşlılar, yönetilenlerin de gençler olması gerektiğini ileri sürer.¹⁸⁹ İbn Rüşd bu görüşü şu şekilde aktarır: “(...) Sadece erdemlerin niteliklerinden söz etmek, bunların kentlerde ve toplumlar nezdinde edimsel alana çıkmaları için yeterli değildir. Çünkü, tıp sanatının durumunda da olduğu gibi, akıl yetisinin bulunması gerekmektedir. Bu nedenle denilmiştir ki: Kenti yönetmek için en uygun kimseler, teorik bilgiler ile uzun bir ömür içinde kazanılan deneyimleri kendilerinde toplayan orta yaşlı kimselerdir. Nitekim, bir doktorun yetkinliğe ulaşması, vazgeçilemez olan ve ussal erdemin maddede gerçekleştirdiği deneyimlerin sonucu olan sanatların tümünü öğrenme yoluyla bunu [yetkinliği] elde etmesi koşuluna bağlıdır.”¹⁹⁰

Platon daha sonra, yönetenlerin devleti kurmasını en iyi bilenler arasından seçilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, yönetici toplumla ilgilenen, onun rahatı ile rahat eden, toplumun yoksulluğunu kendi yoksulluğu sayan kimselerden olmalıdır. Yönetici hiçbir zaman devlet için yaralı olduğuna inandığı şeyleri yapmaktan geri kalmamalıdır. Ancak, yöneticiyi bunu yapmaktan alıkoyan bir takım nedenler olabilir.¹⁹¹ İbn Rüşd de bu görüşe katılır ve şöyle der: “Platon der ki: Bunlar arasından en üstün olanın lider olarak seçilmesi gerekir. Bu da, koruyucular arasında kent halkının çıkarlarını en çok düşünen, ve onlar arasında eğitim düzeyi en yüksek olan kimsedir. Bunun gerçekleşmesi, bu kimsenin bir takım koşulları kendinde toplamasına bağlıdır: Bu koşullardan biri; görüşünde sebat edip öfke ve zorunluluk anında bile görüşünden caymamaktır. Zorunluluğun ortaya çıkmasının birkaç nedeni vardır: Zorlama ya da tehdit gibi bir nedene bağlı olarak bir şeyi istemeyerek yapma durumunda kalmak; bocalamadan dolayı yanlışlığa düşmek; her hangi bir lezzet [: haz] aracılığı ile yanıltma ya da ayartılma ile karşı karşıya kalmak; uzun zaman geçmesi sonucu unutkanlık ilişkisi.

Bir görüşten ve takip edilen yoldan vazgeçme iki türdür: Birincisi isteyerek olur. Bu da, hatalı görüşten dönmektir. Dolayısıyla, kötülükten uzaklaşmak isteğe bağlı olarak gerçekleşir. İkincisi, isteksiz olarak vazgeçmedir. Bu da, örneğin iyilik yapma düşüncesi gibi sağlıklı bir görüşten vazgeçme biçiminde olur. Daha önce söylediğimiz gibi, bundan dönüş, bir hakkın gasp edilmesi, ayartma/kandırma ya da yanıltma gibi bir nedenden kaynaklanan zorunluluktan dolaydır.

¹⁸⁹ Platon, a.g.e., 412c.

¹⁹⁰ İbn Rüşd a.g.e., s. 79.

¹⁹¹ Platon, a.g.e., 412d-413e.

Bu nedenle, gençler arasından kent için en hayırlı olan işleri yapmayı hiç aklından çıkarmayıp her zaman, her yerde ve her durumda aldatılması güç olanların [lider adayı ya da koruyucu olarak] seçilmesi gerekir. Ayrıca onlar, kendilerini inançlarından vazgeçirebilecek olan şeylerle, yani, hazlarla ve duyduklarında onları korkutacak şeylerle test edilmeleri gerekir. Kim bu saydığımız özellikler konusunda yetkinleşirse, artık onun görüşünde bir kayma olmaz. Deneyim, som altının kızgın ateşte parlaması gibi, yalnızca, onun duyarlılığını artırır. İşte, kenti yönetmesi ve onu koruması gereken kişi[nin sahip olması gereken özellikler] bunlardır ve bu kişi hem sağlığında hem de öldükten sonra saygı gösterilmeye hak kazanır. Toprak onun üstünü örttüğü zaman hayatta kalanların, ölen kimsenin anısını sonsuzlaştırma amacıyla yaptıkları şeyleri de fazlasıyla hak eder.”¹⁹²

Platon yöneticiliğe ehil olan kimselerin yöneticilik makamına getirilmesini savunmaktadır. O, kentte yaşayanların bu durumu kolayca anlayabilmeleri için bir Fenike masalı anlatmıştır. Masala göre, tanrı insanları yaratırken kiminin doğasını altın kimininkine de demir ve bakır ile yoğurmuştur. Platon bu hikaye aracılığıyla kimi insanların farklı doğalarda yaratıldıklarını, ya da eğitim gören insanların yüceldiğini ve dolayısıyla, yüksek doğa sahibi olan kişilerin yönetici olması gerektiğini, ayrıca, yüce yaratılışlı kişilerin düşük yaratılışlı, ya da tersi, çocuklara sahip olabileceğini, bir yöneticiyi belirlerken bu durumun göz önünde bulundurulması gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁹³ Aristo ise, çocukların tabaka değiştirmesi konusunda Platon tarafından ileri sürülen görüşleri göz ardı ederek, yöneticilerin sürekli olarak aynı tabakadan çıkmasının diğer tabakalarda hoşnutsuzluk uyandıracak ve bu durumun devletin bütünlüğü açısından sakıncalı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁹⁴ İbn Rüşd’e gelince, söz konusu masalı hiçbir yorum yapmadan aktarır: “Bu kentteki yöneticiler, hiç kuşkusuz, bilgelikle erdemleri bir araya getiren filozoflardır. Açıktır ki, koruyuculardan doğan bir çocuğun doğasının koruyuculuğa yatkın olmaması, az da olsa, mümkündür. Yine, kent halkının, koruyucuların dışındaki diğer sınıflardan doğanların koruyuculuğa daha elverişli bir doğaya sahip olması, az görülen bir şey olsa da mümkündür. Çünkü, her sınıf[ın bireyleri] kendi sınıfından olanlarla evlenmektedir. Yani, koruyucular, koruyucu sınıftan, çiftçiler de çiftçi sınıfından olan kimselerle evlenmektedirler. Bunlardan her birinin doğası, yetişmesi sırasında yaptığı işe göre biçimlenmektedir. Örneğin, oğullar

¹⁹² İbn Rüşd, a.g.e., ss. 102-103.

¹⁹³ Platon, a.g.e., 314d-315e.

¹⁹⁴ Aristo, Politika, a.g.e. s. 40.

genellikle babalarının doğasına sahip olurlar. Çünkü ebeveyn genellikle kendilerine benzeyen çocuklar doğururlar. Kentin unsurlarının birbirine karışması[nın sonucu] daha önce anlattığımız gibidir. [Durum böyle olunca,] bu kenti bozulup dağılmaya götüren nedenlerin en zararlısı, kimi işlerin doğası bu işlere yatkın olmayan kimseler tarafından yapılmasıdır. Bu nedenle Platon bu kentin durumunu anlatmak için, koruyucuları, ve bunların dışındaki sıradan halkı, çocukların [durumunun] bir sınıf[ın üyeliğinden] diğer bir sınıfın üyeliğine dönüşebilmesi [: bir tabakadan diğerine geçiş yapabilmeleri] konusunda anlaşılmaya ikna etmek üzere tasarlamış olduğu bir hikaye anlatır. Hikaye şudur:

“Onlara deriz ki: Ey, seçkin ve erdemli kimseler! Yerin/toprağın derinliklerinde silahlarınız ve donanımlarınız ile birlikte yetiştiniz ve eğitildiniz. Yaratılışınız tamamlandığında ve duruşlarınız/biçimleriniz birbirinden ayrıldığında toprak/yer sizi aydınlığa çıkardı. O sizin ananızdır ve siz de kardeşlersiniz. Bir saldırgan ona [: toprağa] saldırdığı zaman kent [halkının] kendisi nedeniyle ayağa kalktığı konularda sizin görüşünüz, aynı toprakta ve aynı anadan doğan kardeşlerini [korumak] için azgın hale gelen kimsenin görüşü gibi olmalıdır. Ne var ki, Allah sizi yaratırken kiminizi yöneticiliğe yatkın kılmış ve onun cevherini som altın ile yoğurmuştur. Bu nedenle, bu kimseler sizin aranızda son derece saygın kimseler olmalıdırlar. Aynı şekilde o, yöneticilerin yardımcılarını da [bu işe] yatkın kılmış ve onların biçimlerini de gümüş ile yoğurmuştur. Sonra genel olarak halkın, dünyada çeşitli yaşam düzeylerinde bulunan meslek sahibi ve sanatçılardan [çeşitli] derecelerde olanların durumuna bakmış ve onların kiminin biçimini demir, kiminin biçimini de bakır ile yoğurmuştur. Sizin oluşumunuz, tümünüz aynı türden ama farklı sınıflardan olacak biçimde tamamlandıktan sonra sizin doğurduğunuz çocuklar, genellikle sınıf olarak size benzerler. Ne var ki, gümüşten altın, altından da gümüş türeyebilir ve diğer sınıflar da böyledir. Yani, bakırdan altın ve gümüş, ya da tersi, türeyebilir. Allah yöneticileri, koruyucuların dikkate alınması konusunda, çocuklara yardımcı olmaktan, onların doğalarını güçlendirmekten, [farklı] karışım malzemelerinden oluşması muhtemel olanları araştırmaktan başka bir şey ile görevlendirmemiştir. Bu durumda, eğer çocuk bakıra özgü bir doğaya sahip ise, onu diğer çocuklardan ayırıp sanatçıların ellerine teslim etmeleri ya da halkın daha aşağıda bulunan [katmanına] göndermeleri gerekir. Eğer bunlar [: alt düzeydeki sınıflar] arasında altın ve gümüş doğası üzere tasarlanmış birine rastlarırsa, onu da saygın bir konuma yerleştirirler. Dolayısıyla onlar, üstün ve yetkin

olanı lider yaparlar. Bu da yardımlaşma temeline dayalı feragat ile olur. Çünkü, bir peygamber¹⁹⁵ kentin yok olmakla karşı karşıya olduğuna dair uyarıda bulunuyorsa, bu ancak kent [liderinin] doğasının bakır ya da demir [gibi] olması nedeniyle.” Bu hikaye onlara, benzerleri ile birlikte, çocukluk çağından başlayarak anlatılır.

Platon bu komudaki sözlerine son verdikten sonra der ki: Bu kentte bulunan koruyucuların ve yöneticilerin oturdukları meskenlere gelince, kente hakim bir komunda olmalıdır ki; kent halkının bir bölümü kent yasalarına (şeriat) baş kaldırdığında onları cezalandırabilsinler. Aynı şekilde, eğer düşman kentin duvarları arkasından gelip saldırırsa, onları yakalayabilsinler, ya da onları karşılayıp intikam alsınlar.”¹⁹⁶

Platon Devlet’in ilerleyen sayfalarında konuyu yeniden dile getirir ve erdemli kentin yöneticisinin filozof olması gerektiğini ileri sürer. Filozofun nitelikleri konusunda da, Platon ile İbn Rüşd’ün görüşü arasında pek fazla bir farklılık yoktur. Platona göre filozof; bilime düşkün olan, varlığı bir bütün olarak seven, beden zevklerini bir tarafa bırakıp ruhun zevkini arayan, içinde açgözlülük, korkaklık, gösteriş, ölüm korkusu olmayan, öğrendiğini aklında tutabilmesi için güçlü bir belleği olan, ölçülü ve incelikli kişidir. ¹⁹⁷ İbn Rüşd ise, filozof-kralda bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralar:

“Bunlardan birincisi ve en belirgin olanı, bu kimsenin yaradılışının teorik bilimlerin tahsiline yatkın olmasıdır. Bu da onun cevher [: töz] ile araz [: ilinti] arasını ayırt edebilecek bir doğaya sahip olmasıyla olur.

İkincisi, öğrendiklerini unutmayan bir hafıza gücüne sahip olmasıdır. Bu iki niteliğe sahip olmayan bir kimse, ilim tahsilinden uzaktır. Öyle ki, bu kimse sürekli olarak kendini öğrenmeye zorlar ama onun bu çabası okumaktan ve araştırma yapmaktan soğumak ile sonuçlanır.

Üçüncüsü, öğrenimi tutku düzeyinde sevmesi ve bilimin tüm bölümlerinde yetkinleşmek için son derece arzulu olmasıdır. Platon tarafından da dile getiriliği gibi, bir şeyi tutkulu bir biçimde seven, onun bütün türlerine özlem duyar. Örneğin, şarabı seven kimse tüm şarap türlerini sever. Kadınlara eğilimli olan kimse de tüm kadınlara tutkundur.

¹⁹⁵ Platon’un metnindeki, ancak paganizm ile yorumlanabilecek olan, ‘bir tanrı’ ifadesinin yerine, burada İbn Rüşd ‘bir peygamber’ (prophet= nebiyy) sözcüğünü kullanmıştır. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s.143.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 103-104.

¹⁹⁷ Bkz., Platon, a.g.e., 485a-487a.

Dördüncüsü, doğruyu seven ve yalandan nefret eden bir kimse olmasıdır. Çünkü, varlığı olduğu gibi tanıma arzusunda olan bir kimse doğruyu sever. Doğruyu seven yalanı sevmez. Dolayısıyla, bu yolun yolcusu kesinlikle yalanı sevmez.

Beşincisi, duyuusal hazlardan uzak durmasıdır. Çünkü, eğer bir kimsensin canı her hangi bir hazı arzular ve bu arzusu son noktaya varırsa, artık o diğer hazlardan yüz çevirmek zorunda kalır. Filozofların durumu da böyledir. Çünkü onlar tüm varlıklarıyla öğrenmeye eğilimli kimselerdir.

Altıncısı, bu kimseler mala karşı hiçbir sevgi duymazlar. Çünkü mal [sevgisi] bir şehvettir [: karşı konulamaz bir arzudur]. Şehvetler ise bu topluğa yakışmaz.

Bu kimsenin nefsi [: iç dünyası, emelleri ya da beklentileri] çok büyük olmalıdır. Çünkü, işin başında iken elde ettiği bilgilerle yetinmeyip tümeli ve varlığı bir bütün olarak tanımak isteyen kimse, gerçekten de büyük emelleri olan kimsedir. Böyle istekli ve akıllı bir kimsenin eşi benzeri bulunamaz.

Dokuzuncusu, iyi ve güzel gördüğü şeylerin tümüne, örneğin, adalet ya da diğer erdemler gibi nefsinin [: iç dünyasını] harekete geçiren şeylere istidâdı olmasıdır. Bunun gerçekleşmesi ise, bu kimsenin eğilim yetisinin (nefsühü'n-nüzütyye), bilgi ve uygulama bakımından çok güçlü bir inanca sahip olmasına bağlıdır.

[Onuncusu] bu saydıklarımıza ek olarak, düzgün konuşan, konuşma sanatında yetkin, düşündüklerini dile getirebilen ve orta terime (el-haddül-evsat) süratle intikal edebilecek kadar zeki bir kimse olmasıdır. Bir kimsenin bu topluluktan [: filozof] sayılablmesinin koşulları bunlardır. [Filozof-kralda bulunması gereken] fiziki niteliklere gelince, bunlar koruyucularda bulunması şart koşulan niteliklerin aynısıdır. Örneğin, sağlam bir bünyeye ve mükemmel bir fiziğe sahip olmak gibi.

Kim çocukluğundan itibaren bu nitelikleri kendinde bulundurup daha sonra sahip olması gereken nitelikleri elde edebileceği biçimde yetişirse, onun bu [: erdemli] kenti yönetmesi gerekir. Tüm bu saydığımız koşullar göz önünde bulundurulacak olursa, bu

özellikleri taşıyan kimselerin çok az olduğu anlaşılabacaktır. Dolayısıyla, böyle bir kentin var olması çok güçtür."¹⁹⁸

2.4. Erdemli Kentin Özellikleri

Erdemli kentte bulunması gereken niteliklerle, erdemli kentten uzak olması gereken şeyler konusunda İbn Rüşd büyük ölçüde Platon'a katılmaktadır. Ancak, mülkiyetin koruyucular dışında kalan toplum kesimlerine de yasaklanması gibi konularda çekimser bir dille Platon'un görüşlerini aktarırken, koruyucu sayısı ve toprak büyüklüğü gibi konularda Platon'a karşı çıkmıştır. Bu bölümde İbn Rüşd'ün gerek açık onay ifadeleri ile, gerekse konuları açıklamak üzere kendi toplumundan örnekler göstererek benimsediğini ortaya koyduğu görüşlere yer verilecektir.

2.4.1. Bekçilere Mülkiyetin Yasaklanması ve Paraya İhtiyaç Duyulmaması

Platon bekçilerin kentin gerçek savunucuları haline gelebilmeleri için onlara mülkiyetin yasaklanması gerektiğini savunmaktadır. Platona göre, devletin kuruluş amacı bir sınıfın ötekinden daha mutlu olmasını değil, bütün toplumun mutluluğunu sağlamaktır. Koruyucular için onları koruyucu olmaktan çıkaracak bir mutluluk istenilmemesi gerekir. Bir kentin birlik beraberliğini ve bütünlüğünü bozan şey, o kent halkının farklı şeylere "şu benimdir" ya da "şu benim değildir" demesidir. Toplumun diğer kesimleri için de mülkiyet zararlı ve yasaklanması gereken bir şey ise de, mülkiyet özellikle koruyuculara yasaklanmalıdır.¹⁹⁹ İbn Rüşd bu konudaki görüşlerine katılmakta ve kendi çağından ve toplumundan verdiği örnekle bu görüşü desteklemektedir. Der ki: *"Platon koruyucuların oturacakları yeri tanımladıktan sonra, onların, kent halkı için sakıncalı olacak biçimde mesken vb. şeylerden mülkiyet edinip edinemeyeceklerini incelemeye girişir ve der ki: "Çobanlar için en zararlı şey, gözetlenmesi istenilen sürüyü kollama amacıyla eğittikleri köpeklerin, açlıktan, korkudan ya da kötü bir huy edinmiş olmaktan dolayı, kendilerini kaybederek zarar ve sıkıntı verecek biçimde sürüyü saldırmaları, yani, köpeklik doğasını kaybedip kurdun doğasına benzer bir doğaya sahip*

¹⁹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 138-139.

¹⁹⁹ Platon, a.g.e., 416a-421c ve 464b.

olmalarıdır. Koruyucuların durumu da böyledir. Öyleyse, onlar da bu duruma düşebilirler. Yani, kent için en zararlı olan durumlardan biri, koruyucuların kent halkına zararlı olabilecek bir noktaya gelmiş olmalarıdır. Çünkü onlar, kent halkından olan diğer insanlara nazaran daha güçlü ve daha korkusuzdurlar. Bu nedenle, kent halkı için en fazla gerekli olan şeylerden biri de, zalimlere karşı önlem almaktır. Bunun nasıl bir şey olduğunu, şu kentlerdeki [: Endülüs kentlerindeki] kaba güç kullananların durumuna bakarak anlayabilirsin. Öyle ki, bunlardan üstün olan birinin hayatı sona erdiği zaman bir ikincisi raiyye [: halk] üzerine musallat olmakta ve onları kırıp geçirmektedir. İşte koruyucuların durumu böyledir. Bu nedenle, en çok dikkat etmemiz gereken şeylerden biri onlar üzerine titizlikle durmaktır. Yani, onları erdemli koruyucular olmaktan çıkaracak, daha doğrusu, koruyuculuktan temelli çıkaracak bir durumda bırakmamalıyız. En doğrusu, onlardan hiçbir mesken, alet vb. şeyleri mülk edinmemelidir. Onların yiyecek ve giyecek gibi ihtiyaçlarını kent halkının diğer bireyleri yeterli bir biçimde temin etmelidir. Altın ve gümüşe onların kesinlikle ihtiyacı yoktur. Çünkü, onlara şöyle denilecektir: “Bu ikisine [: altına ve gümüşe] karşılık olarak Allah sizin kendinize/ruhlarınıza bir durum ihsan etmiştir. Öyleyse, sizi diğer insanlara benzetecek bir şeye sizin ne ihtiyacınız olabilir ki?”²⁰⁰ Allah’ın size ihsan etmiş olduğu ve fani insanların elinde bulunan altından daha değerli olan altını karıştırıp bozmayınız.²⁰¹ İnsanların biriktirip sakladığı [altın ve gümüş] geçici [: faydasız] şeyler için harcanır. Sizin [hamurunuzda] bulunan altın ise tertemiz som altındır. Öyleyse sizin altın ve gümüşle ilginiz olmamalı, bunları tavan aralarında saklamamalı, [ziynet olarak] elinizde tutmamalı, altın ve gümüş kaplardan içmemelisiniz. Her türlü mal mülk koruyucular için zararlıdır. Çünkü, eğer onlar arazi, ev dinar ve dirhem [: altın ve gümüş paralar] gibi şeyleri mülk edinecek olurlarsa; bunları kendileri için kazanırlar ve bu durum kent halkı dışında mal biriktirmekle sonuçlanır. Sonunda, kent halkı ile koruyucular arasında olduğu kadar, koruyucuların kendi aralarında da düşmanlık ve kin baş gösterir. Bu durumda onlar kent halkı için değil, kendi mallarını korumak için savaşmaya başlarlar. Kısacası, kent halkı ile aralarında ve kendi aralarında düşmanlık, sevgisizlik ve hilekarlık, şu [Endülüs] kentlerinde olduğu gibi, baş gösterir. Bu durum, kent halkı aleyhine gizli toplantılar yapmakla, hatta onları kılıçtan geçirmekle

²⁰⁰ Rosenthal metnin bu bölümünün çok kötü bir biçimde bozuk olması nedeniyle tatminkar bir çeviri yapamadığını söylemektedir. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 145.

²⁰¹ Bu cümlelerin Lerner tarafından yapılan çevirisi şöyledir: “Bu nedenle, kendisi yüzünden başkalarının zarar gördüğü bu şeye [: altına] ihtiyaç yoktur. =Because of this, there is no need of that [sc. Gold] from which there arise damages to others”. Bkz, Lerner, a.g.e., s. 38.

sonuçlanabilir. Kısacası, kent halkı onların gözündeki düşman konumuna düşer ve onlardan, [kentini] duvarları arkasında bulunan düşmanlardan korktukları gibi korkmaya başlarlar. Bu durumda onların savaşı kent halkı üzerine yönelir. Bu savaş artık ilintisel bir savaştır; [özünde bir savaş değil]. Çünkü onlar malları ve kendileri için savaşı duruma gelmişlerdir. Dışardan bir düşman saldırdığında, kent halkını savunabiliyor olsalar da, kendi mallarının telaşına düşerek savaştan kaçınarak cizye²⁰² alma yoluna gidebilirler. Savaştıkları zaman ise halk için değil elde ettikleri kazanımlar uğruna savaşırlar ve artık kent halkını himaye etmeleri ilintisel hale gelir de yalnızca kendi mallarını korumak gerektiği zaman savaşırlar; bir hayır [: karşılık] olduğunu düşünmedikleri durumlarda savaşa girmezler. İşte, onlar [: koruyucular] mal sahibi oldukları zaman, zorunlu olarak bu durum ortaya çıkar. Bu nedenle, eğer biz koruyucuların, koruyucu olmaları bakımından mümkün olan en üst düzeyde erdemli kimseler olmalarını istiyorsak, onların ellerinde kesinlikle hiçbir şeyin bulunmaması zorunludur. Eğer zenginlik ve mal sabi olma bir erdem olsaydı, koruyucu olmaları hasebiyle, varlıklı olmaları koruyucular için zorunlu olurdu. Yine de biz onların salt erdemli kimseler olmalarını değil; koruyucu olmaları bakımından erdemli kimseler olmalarını istiyoruz. Biri çıkıp “siz şu [koruyucu] sınıfını köleleştirmek suretiyle onların erdemli [ya da üstün] bir durumda bulunmasını engellemiş oluyorsunuz” diyebilir. Nitekim Platon der ki: Eğer bir kimse, [köleler] hiçbir şeye sahip olmayan fakir kimselerdir” derse, ona vereceğimiz yanıt şudur: Senin bu sözlerin, insan sureti [: heykel ya da resim] yapan [: boyayan] bir kimseye şöyle diyen kimsenin sözlerine benzer: “Sen, bedende bulunan en üstün organ için en üstün olan rengi kullanmamışsın. Bedende bulunan en üstün organ gözler olduğuna göre, en üstün renk olan erguvan gözlerle tahsis etmen gerekirdi”. Oysa bu bilgisizliktir; çünkü gözün biçiminin salt olarak güzel bir biçim olması değil, ona asli güzelliğini verecek olan bir biçimde olması gerekir. Koruyucularda da durum böyledir. Dolayısıyla, biz onların salt üstün kimseler olmalarını değil, koruyucu olarak üstün kimseler olmalarını istemeliyiz. Zaten, bağış yapmanın bir erdem olduğundan söz ederken kast ettiğimiz anlam da budur.”²⁰³

Platon’un koruyucuların mülkiyet edinmesine karşı çıkma konusundaki görüşlerini kendi toplumundan ve çağından örnekler sunarak destekleyen İbn Rüşd, onun diğer toplum kesimlerine de mülkiyetin yasaklanması gerektiği konusundaki

²⁰² Cizye: Savaş sırasında yenilip İslam yönetiminin üstünlüğünü kabul eden ve İslami yönetim altına giren gayrimüslim toplumlardan alınan azınlık vergisi, haraç.

²⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 105-107.

görüşlerini aktarırken bu kadar net değildir. Platon’un söz konusu görüşlerini aktardıktan sonra, Aristo’nun paranın kullanımı konusundaki görüşlerini aktaran İbn Rüşd’ün bu konuda çekimser kaldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu konuyu ‘İbn Rüşd’ün Tarafsız Kaldığı Görüşler’ başlıklı bölümde yeniden ele alacağız.

Öte yandan İbn Rüşd, Platon’un bu konudaki görüşlerine ek olarak bir ikmal deposu kurulmasının gerekliliğinden söz eder ve ardından Platon’un erdemli kentte altına ve gümüşe, diğer bir deyişle paraya, ihtiyaç bulunmadığı yönündeki görüşünü yineler. Der ki: *“Çiftçiler hem kendilerinin hem de diğer kent halkının ihtiyacı olan erzakı temin ettiğine ve demirciler kent halkının ihtiyaç duyduğu araç gereci ürettiğine, ayrıca, dokumacılar, yapı ustaları diğerleri aynı şekilde çalıştığına göre, kentte tüm bu erzakın ve araç gerecin saklanacağı ve buradan kent halkından her birinin ihtiyaç duyduğu ölçüde onlara dağıtılacağı bir mahzenin²⁰⁴ [: ikmal deposunun] bulunması zorunludur. Bu [durum] yalnızca zorunlu olan sanatlara özgü olup lüks sanatlarda böyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü bunlarla amaçlanan, örneğin aktarlık sanatı, dekorasyonculuk, nakışçılık, kuyumculuk sanatlarında, ya da şu kentlerde yapılan diğer sanatlarda olduğu gibi, yalnızca eğlencedir.*

Açıktır ki, onlar [: erdemli kentte yaşayanlar] altına ya da gümüşe kesinlikle ihtiyaç duymadıkları gibi, rasgele herhangi bir ölçüde sanatkar sayısına da gereksinim duymazlar. Ta ki, şu [Endülüs] kentlerinde berberlik mesleğinde ya da diğer mesleklerde ortaya çıkan durumlarda olduğu gibi kimi zaman [ihtiyaç duyulan] şeyler yok olup kimi zaman da [bu şeyler] ihtiyacı aşmasın. Dokumacılık/örmecilik ve çiftçilik mesleklerinde olduğu gibi kent halkının geneli için zorunlu olan sanatları yapabilecek yeterli sayıda sanatkar bulunacaktır. Gem yapma sanatı gibi insanlardan yalnızca bir sınıf için zorunlu olan sanatlara gelince, bunlar için de yeterli miktarda sanatkar olacaktır. Bu nedenle, kent halkından olan her hangi bir kimse, istediği zaman istediği kimseyle evlenemez. Doğrusu, bunun [: evlenmenin], kentte yaşayan her sınıf için amaçlanan

²⁰⁴ Rosenthal ve Şehlân’ın ikmal deposu (storehouse=mahzen) olarak okudukları sözcüğü Lerner ‘para (a kind of money)’ olarak okumuştur. Rosenthal’in çevirisi “there should be in the state a kind of storehouse(?) to which they may dispatch all these implements and victuals (for storage).” biçimindedir ve Şehlân’ın çevirisi ile yaklaşık olarak aynı anlama gelmektedir. Lerner’in çevirisi ise şöyledir: “there will be a kind of money in the city with which all these tools and provisions will be paid for”. Ne var ki, Rosenthal de kelimenin asıl anlamının ‘bir para türü=a monetary kind’ olduğunu ancak, yakın kontekst içerisinde böyle bir ifadenin uyumsuz olacağını belirtmektedir. Bkz., Rosenthal, a.g.e., ss. 148-149; Lerner, a.g.e., s. 41.

sayısı koruyacak ölçüye göre olmasıdır. Nitekim, bu konu koruyucuların evlenmelerinin anlatıldığı konuda ele alınacaktır.”²⁰⁵

2.4.2. Erdemli Kentin Savaşları

2.4.2.1. Savaş Eğitimi

Platon’a göre kadınlar ile erkekler arasında, kadınların da koruyucu olmalarını engelleyecek kadar bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla, kadınlar da erkeklerle birlikte eğitim görmelidirler. Her alanda olduğu gibi, savaş eğitiminin de çocukluk döneminden başlaması çok önemlidir.²⁰⁶ İbn Rüşd de bu görüşlere katılır ve açıklar:

“[Platon], söz konusu ortaklığın zorunlu olduğu ve kadınların –koruyucuların kadınlarını kastediyorum- da erkeklerle birlikte, ister kentte kalsınlar ister savaş için çıksınlar, dişi köpeklerin erkek köpeklerle birlikte yaptığı gibi, bekçilik yapmaları gerektiği sonucuna, yani, bekçilik işlerinin tümünde onlara katılmaları gerektiği sonucuna ulaştıktan sonra, koruyucuların savaşa giderken çocuklarını da yanlarına alıp bir şeyler öğrenmeleri gerekip gerekmediğini incelemeye girişmiştir. Nitekim, diğer sanatlarda durum böyledir. Ta ki, çocuklar olgunluk çağına geldiklerinde yapacak oldukları işi [en iyi biçimde] yapabilsinler. Bu durum, örneğin, demircilik vb. pek çok sanat için, geçerlidir. Çünkü onlar [sanatkarlar] çocuklarını, babalarının ne yaptığını ve nasıl yaptığını görmeleri için bir süre yanlarına alırlar. Bu, her hangi bir şeyi yapmadan önce [zorunludur]. Çünkü, bir sanatı öğrenen kişi için, işin başında onu daha önce görmüş olması ile görmemiş olması arasında inanılmaz fark vardır. Diğer sanatlarda durum böyle olduğuna göre, koruyucuların çocuklarının durumu, eğer onların görevlerini en iyi biçimde yerine getiren bekçiler olmalarını istiyorsak, zaten böyle olmalıdır. Arıca, eğer onlar savaşa giderken çocuklarını yanlarına alırlarsa, bu durum onların vuruşmaya karşı cüretkarlıklarını artırır. Nitekim, biz bunu, saldırılarını ve kavgalarını olanca şiddetiyle yavrularının gözü önünde gerçekleştiren, ama çok genç olan yavruların hareketlerinin zayıflığından dolayı dövüşme konusunda onlara güvenmeyen pek çok hayvanda gözlemliyoruz. Çünkü, [eğer onlar da dövüşe katılırlarsa], babalarının sırtına fazladan bir yük olacaklar, dahası, onların yüzünden

²⁰⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 109.

²⁰⁶ Bkz., Platon a.g.e., 466d-467e.

zaman zaman babaların canı da tehlikeye düşecektir. Bu nedenle, onların [: koruyucuların çocuklarının] savaş alanında babalarını izlemeleri, bununla birlikte, babaların da onların durumu ile ilgili bilgi sahibi olmaları gerekir. Eğer, onlar [: çocuklar] arasında ince kalpli olanları varsa, onların, savaş alanına çıkarılmayıp güçlü olanların çıkarılmaları gerekir. Bu da, onların iyi bir binici olmalarından sonra olmalı, çocuklar için uysal olanlar [: atlar] tahsis edilmeli ve onlar savaşı, savaş alanına yüksekten bakan bir yerden izlemelidirler.”²⁰⁷

2.4.2.2. Başarının Ödüllendirilmesi ve Kaçakların Cezalandırılması

Platon’a göre, savaşta düşman elinde kalıp yaşamayı onunla savaşıp ölmeye tercih eden kişiler düşmana bırakılmalı ve düşman onları dilediği gibi kullanmalıdır. Savaşta yiğitlik gösteren kişilerin ise ödüllendirilmeli ve onlara toplum içerisinde saygın bir konum verilmelidir. İbn Rüşd Platon’un bu konudaki görüşlerini aktarırken kendi kültürünün terimleri olan ‘melekler’ ve ‘şehit’ gibi kavramları kullanması dikkat çekicidir. Der ki:

“Bu kentte, savaştan kaçanları veya silahını bırakanları, ya da zayıflık ve korku belirtisi sayılabilecek herhangi bir şey yapanları işçi [ve çiftçi] konumuna indirecek yasalar konulmalıdır. Eğer savaşçılardan biri tutsak düşer ve zindana atılırsa, onu düşmana bırakacak ve kesinlikle kurtuluş akçesi ödemeyeceğiz.”²⁰⁸ Çünkü o kendini rezil etmiştir ve o, alaca geyiklerin avlanıldığı gibi ele geçirilmiş bir avdır. Ayrıca, bu kentte [savaşta] öldürülen kimselerin, kılıcı ya da mızrağı kırılan bir kimsenin silah ihtiyacını karşılamak için aldığı araç gereç dışında, soyulmasını yasaklayan kanunlar da konulmalıdır. Çünkü, pek çok ordu bu [kötü] iş yüzünden yok olmuştur. Platon koruyucuların, kışlada bulundukları sırada istedikleri kimseleri öpmelerini onaylamıştır.”²⁰⁹ Çünkü bu, onları mücadele için yüreklendirir.

²⁰⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 132.

²⁰⁸ Lerner ilgilenmeme ile ilgili bu görüşün yalnızca İbn Rüşd’e ait olduğunu söylemektedir. Bkz., Lerner, a.g.e., s. 67.

²⁰⁹ Platon der ki:

“- Yiğitlik gösteren biri olursa, seferde silah arkadaşları, delikanlılar ve çocuklar gelip sırayla başına çelenk taksınlar

...

-(...)

- Herkesi birer birer öpsün ve herkes de onu öpsün.

-(...) Bütün sefer boyunca da her istediğini öpebilsin. Çünkü bir savaşçı bir erkeğe ya da bir kadına tutulursa yiğitlik payına kavuşmak için daha atılgan olur.” Bkz., Platon, Devlet, a.g.e., s. 143.

[Platon] der ki: *Bu kentte, koruyucuların şanını onlara yakışır bir biçimde yüceltmemiz, onlar için kurbanlar kesmemiz, hediyeler sunmamız, onların adına kitabeler yazmamız, şiirler inşâd etmemiz gerekir. Şehit olanlara gelince, herkes tarafından tanınana dek onları yad etmeli, onların meleklerle dönüştüklerini, temiz kutsal varlıklar olarak yeryüzünde dolaştıklarını, olası kötülüklerden ve aşağılık şeylerin insanları kirletmesinden onları koruduklarını yaymalıyız. Ayrıca, onlar, kendilerine yakışan ayinlerle, ünlerine uygun türbelere defnedilmelidirler. Ta ki, onların mezarları tapınma evlerine ve dua mekanlarına dönüşsün. Kent halkı, koşa koşa ölüme giden bu kimseler için, eğer bunlar [sağlıklarında] güzel ahlak sahibi kimseler idiyse, ne gerekiyorsa yapmalıdırlar.*"²¹⁰

2.4.2.3. Savaş Ahlakı

Platon'a göre bir Yunanlının diğer bir Yunanlıyı köle etmesi doğru değildir. Nitekim, bu konuda Aristo da benzer görüşleri savunmaktadır. Platon ölülerin soyulması, alınan silahların götürülüp tapınak duvarlarına asılması, düşmana ait olan şeylerin yakılıp yıkılması gibi şeylerin de hoş karşılanamayacağını ileri sürmekte ve Yunanlılarla yapılacak olan savaşlarla, öteki toplumlara karşı yapılacak olan savaşlar arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Buna göre, Yunanlılarla Yunanlılar dövüşürse, bunun adı Yunan ülkesinde ortaya çıkan bozukluk ve ikiliktir. Diğer yabancılarla Yunanlılar dövüşürse, bunun adı savaştır.²¹¹ İbn Rüşd Platon'un bu görüşlerine katılır ama, Yunan soyunu ön plana çıkaran 'Yunanlılar' terimini, '*kendi soylarından olanlar, ya da aynı topraklarda yaşayanlar*' veya ne etnik ne de dinsel her hangi bir çağrışımı olmayan '*aynı türden olan bireyler*' biçiminde değiştirir. Öte yandan, Platon Yunan olmayanları '*düşman*' olarak adlandırırken, İbn Rüşd'ün 'öteki'yi '*kafir*' (unbeliever) olarak adlandırmaktadır. Aynı şekilde, aynı türden olan bireylerle ilgili olarak kullandığı 'asi' terimi de dinsel çağrışımı olan bir terimdir. İbn Rüşd der ki:

"Bu konudaki görüşleri ile ilgili sözlerinin tamamlayan [Platon], kendi türlerinden olanların -yani, kendi soylarından olanların ya da aynı topraklarda yaşayanların- ve kendileri ile aynı dili konuşan kimselerin köle haline getirilip

²¹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s. 133.

²¹¹ Bkz., Platon, a.g.e., 469c-471a.

getirilemeyeceğini, dövüşte aşırı gidip evlerinin yakılmasının, fidanlıklarının sökülmesini[n doğru olup olmadığını] araştırmış ve demiştir ki: Aynı türden olan bireyler [: toplumlar] arasında bu tür davranışlarının sergilenmesi, örneğin, Yunanlıların Yunanlıları köleleştirmesi, evlerini yakması ve fidanlıklarını köklemesi doğru değildir. Çünkü, bu gibi davranışlar yıkıma, ağaç kıymına, ve [toplumların] parçalanmasına daha fazla istek uyandırır. Oysa, bu tür savaşlar daha çok aile içinde ve dostlar arasında ortaya çıkan çekişmeler gibidir. Bu nedenle, koruyucularla ilgili olarak, bu tür insanlar [: toplumlar] arasında kavga çıktığı zaman evlerin yıkılmasını, ağaçların sökülmesini ve [tutsakların] köleleştirilmesini yasaklayan yasalar konulmalıdır. Ayrıca, bunların [: bu tür kavgalarda yer alan kimselerin] ‘kafirler’ (unbelievers) olarak değil, ‘asiler’ olarak adlandırılmaları [: değerlendirilmeleri] gerekir. Platonun şu görüşü ise, yasal sistemleri koyanların²¹² (vadiu ‘ş-şerâi’) büyük bir bölümünün görüşlerine aykırıdır. Der ki: Kendi türlerinden olmayanlar[la yapılan savaşlar]da ise, koruyucuların bu tür şeyleri yapmalarında bir sakınca yoktur.”²¹³

2.4.2.4. Taktik ya da Strateji

Platon, parası olmayan bir devletin zengin bir devletle savaşmak zorunda kalması halinde bir takım güçlüklerle karşılaşabileceğini, ama erdemli kentin karşısına iki devletin çıkması durumunda işinin kolaylaşacağını ileri sürmektedir. Ona göre, iyi yetişmiş bir dövüşçü kötü yetişmiş ve zenginliğinden dolayı antrenmansız kalmış birkaç kişi ile baş edebilir. Dahası, karşı tarafta bulunan devletlerden birine, savaşta kazanılan ve erdemli kentte yasaklanmış bulunan altın ve gümüşleri alması karşılığında işbirliği teklif edilebilir. Platon’a göre erdemli kent tektir ve onun dışında kalan kentler zengin ve sayıca çok bile olsalar, zengin-yoksul ayırımı ile parçalanmış olacaklarından güçsüz durumdadırlar ve erdemli kentle baş edemezler.²¹⁴ İbn Rüşd’ün bu görüşleri desteklediği konuya sunarken yaptığı vurgulamalardan ve verdiği örneklerden açıkça ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd’ün Arapların Fars İmparatorluğu karşısında gösterdiği başarıyı onların güç koşullarda ve her türlü güçlüğü dayanabilecek bir biçimde yetişmiş

²¹² Rosenthal buradaki yasaların, peygamber aracılığı ile Allah tarafından konulan yasalar olduğunu söylemektedir. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 175.

²¹³ İbn Rüşd, a.g.e., s.134.

²¹⁴ Platon, a.g.e., 422a-d.

olmalarına, öte yandan, Farslıların da kent hayatı içerisinde oldukça kibar bir toplum haline gelmiş olmasına bağlaması ilginçtir. Der ki:

“[Platon] *bu kentte altın ve gümüşün kullanılmayacağını ortaya koyduktan sonra, zengin ve güçlü kentler ile savaş konusunda kuşkuyla düşmüş ve demiştir ki: [Erdemli kent] bu kentler ile savaştan dolayı bitkin düşebilir. Ama o, konuyu araştırdıktan sonra durumun tam tersine olduğunu farkına varmıştır. Çünkü, zenginlik ve yeterlilik, sahiplerinin kayıtsız olmalarına, eğitimde yetersiz kalmalarına ve savaşma kabiliyetlerinin yok olmasına neden olurlar. Eğer [erdemli kentin] koruyucuları daha önce sözünü ettiğimiz biçimde eğitilecek olurlarsa, bunların zengin ve yeterlilik içinde olan toplum karşısındaki durumu, bir bölük bildircin karşısındaki kurdun durumu gibidir. Bu nedenle onlar, kendilerinden iki ya da üç kat fazla olan düşman ile savaşabilirler. Sen bunu bedeviler ile çetin ve sıkıntılı bir hayat süren kabilelerin durumlarından, örneğin Arap hükümdarları ile Fars imparatorluğu arasında ortaya çıkan durumda olduğu gibi, onların çoğu zaman zenginlik içinde yaşayan güçlü ve kibar toplumları yendiklerini açık ve net bir biçimde anlayabilirsin.*

Yine, bu [erdemli] kent, başkaları ile savaşmak zorunda kaldığı zaman ya iki kent ile, ya da bir tek kent ile savaşmak durumundadır. Eğer iki kent ile savaşacak olursa, o zaman iş kolaydır. Şöyle ki, onlar elçilerini iki kentten birine gönderirler. Onların aracılık yapmalarını ve kendilerine yardımcı olmalarını istemek üzere şöyle derler: “Biz altını ve gümüşü kullanmıyoruz. Çünkü bunlar, bizim şeriatımıza [: yasalarımıza] göre haram [: yasak]dır, size göre ise serbesttir. Öyleyse gelin birlikte savaşalım ve düşmanlara karşı zafer kazanıp onların mallarını ele geçirelim”. Bunu yaptıkları zaman, böyle bir teklifi alan toplum süratle bunu onaylayacaktır.

Bir kimse “söz konusu [müttefik] kent ellerini [: hazinesini] ganimet mallarıyla doldurup zenginleştiği zaman, gücünü artırarak fakir kente savaş açıp [onları kolaylıkla yenebilecek] duruma gelmez mi?” diyebilir. Ne var ki, durum görüldüğü gibi değildir. Çünkü, bizim inşa etme sadedinde olduğumuz kentten başka, gerçekten erdemli hiçbir kent yoktur. Diğer kentlere gelince, onların her biri hakikatte çok sayıda kentlerdir. Bunların her birinin yerleşim alanları aynı yer olsa da durum değişmez. [Kent içinde bulunan] bu kentler[in politikaları, herkesin kendi] evi[ni]²¹⁵ düzenleme amacına

²¹⁵ Ev ile kastedilen, ‘hanedan’ ya da ‘soylu aileler’ olmalıdır.

yöneliktir; kent[in politikasın]a göre evin düzenlenmesine değil. Bunların bir araya gelip buna [: bu birliğe] 'bir tek kent' adını vermeleri ilintiseldir. Çünkü, erdemli kentin ve onun parçalarının durumu, bir bütün olarak cismin [: beden] durumu gibidir. Buna göre, örneğin, bir adamın ve onun elinin bir bedendeki varlığı, yalnızca, bedende bulunan diğer organlar ile bütünlüğü bakımından [bir anlam taşır]. Diğer kentlerde ise, durum bunun tam tersinedir. Bunların bir araya gelmesi genellikle evi koruma amacına dönük bir zorunluluktan dolaydır. Bu bilim ile az çok bir ilişkisi bulunanlar için, bu durum kendiliğinden açıktır.

Kısacası, bu kentler[in her biri], Platon'un da dediği gibi, başlangıçta iki kente ayrılır: Biri yoksulluk kenti, diğeri de zenginlik kenti. Bunların her birinden [çok sayıda] kentler dallanır. Kentin fakirleri, zenginlerin mallarına göz diktiği vakit, bilgisiz kentlerin herhangi birinde ortaya çıkan savaş durumu, [farklı] iki kent arasında ortaya çıkan savaş durumu gibidir.²¹⁶

2.4.3. Erdemli Kentin Nüfus ve Alan Bakımından Büyüklüğü

Platon erdemli kentte bulunan savaşçı sayısının binden fazla olmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, devlet adamları toprak elde etme kaygılarını bir tarafa bırakıp yurdun büyüklüğünü gereği gibi sınırlandırmalıdır. Böylece devlet bütün kalacak ve bölünüp dağılmayacaktır. İbn Rüşd bu görüşlere kısmen katılmakta ve şöyle demektedir: "(...) inşası için çabalamakta olduğumuz bu kent, Platon'un da dediği gibi, binden fazla savaşçısı olmasa da, özünde güçlü ve yiğit olacaktır. Çünkü, Yüce Allah bunlar ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Eğer sizden yirmi sabırlı kişi bulunursa iki yüz [düşman]a galip gelir"²¹⁷ Rasgele bir büyüklükte bulunan her hangi bir kent, erdemli kent olamayacağına göre, bu kentin, civarda bulunan diğer toplumlara yenilecek kadar küçük olmadığı gibi, kendisinde çiftçilikten, ziraattan vb. şeylerden yararlanılamayacak kadar büyük de olmamalıdır.

[Platon] der ki: Bu kentin yöneticileri, örneğin kentin üzerine kurulacağı arazinin ne kadar büyük ya da küçük olacağını, koruyucu sayısı ile kentin ihtiyaç duyacağı sanatkar sınıfların sayılarını belirlemelidirler. Çünkü, bu kentin durumu, doğal

²¹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 110-111.

²¹⁷ Kuran: Enfâl, VIII, 65.

varlıkların durumu gibidir. Dolayısıyla, burada insani ameller [: uygulamalar ya da eylemler], örneğin, hikayelerde anlatılan ve uzunluğu küçük parmağı [ya da bir karışı] veya bir zira'yı [: yaklaşık olarak 68 cm] geçmeyen yaratıkların yapıp ettiklerinin anlatıldığı hikayelerde ortaya çıkan [durumlar] gibi, hacim bakımından gerçekten küçük olan varlıklardan ortaya çıkmaz. Aynı şekilde, eski zamanda yaşamış insanların boylarının altmış zira'dan vb. daha fazla olduğu haber verilen hikayelerde anlatıldığı gibi, çok büyük hacmi olan varlıklardan da çıkmaz. Bu kentteki uygulamalar/eylemler çoğu insanın ortalaması olan büyüklükler tarafından gerçekleştirilirler. Bu durum yalnızca doğal olan şeylere özgü değildir; yapay şeyler de böyledir. Örneğin, kendisinden melodilerin elde edildiği ritim gibi. [Öyle ki, istenilen] melodilerin ele edilmesi, [ritmin] rasgele herhangi bir ölçüde olması ile değil, belirli ölçüde olması ile gerçekleşir. (...)

Kentin ölçüsü, kent halkının çocukları ile ilgili düzenlemenin doğasına ilişkin olarak daha önce yapılmalı dediğimiz şeylerin, onlar [: kent halkı] tarafından kolayca kabul edilebilecek düzey ile sınırlı olmalıdır. Öyle ki, eğer koruyuculardan bakır [doğasına] özgü çocuklar doğarsa, bunların, [bakıra özgü doğada olan] diğerlerinin yanına gönderebilsinler. Bunlardan [: doğası bakıra özgü olanlardan] doğup doğası altın ve gümüşe özgü olanları da koruyuculuğa yükseltebilsinler. Ta ki, herkes doğası için en uygun olan yerde bulunsun. Çünkü, her birey yalnızca bir işe yatkındır ve bu da onun doğasına en uygun olan iştir. Kısacası, sözünü ettiğimiz bu kurallar ile bunları uygulanabilir kılmak için yapılanların tümü, şu ana dek anlattığımız ve bundan sonra da anlatacak olduğumuz, örneğin evlenme, üreme ve benzeri şeylerle ilgili yasaları (the nomoi=en-nevâmis) korumak içindir. Bunun başarılması, bu [erdemli kentte yaşayan] insanlar için zor değildir. Tersine, eğer onlar daha önce sözü edilen iyi yetiştirme ve eğitim gibi –müzik ve beden eğitimini kast ediyorum- dikkat etmeleri gereken ilkeleri korurlarsa, bu onlar için oldukça kolay olacaktır. Bu nedenle, müzikte ve eski yasalarda, belirtilenlerin dışında herhangi bir yenilik yapmaktan şiddetle kaçınmak gerekir.²¹⁸ Çünkü, böyle bir şey ortaya çıktığı zaman bunun zararı, hiç farkına varılmaksızın, tüm

²¹⁸ Platon'un bu konudaki ifadeleri daha serttir: "(...) Müzikte yol değişti mi devletin anayasası temelinden sarsılır." Platon, a.g.e., s. 424b.

kente kolaylıkla yayılır. [Bu kötülüklerin] ruhlara birer birer sızmasının ve sonuç olarak 'tüm yasaların ve kuralların'²¹⁹ bozulmasının önü açılmış olur."²²⁰

Görüldüğü gibi İbn Rüşd eğitim almış sabırlı savaşçıların kendilerinden daha üstün bir orduyu yenebileceklerini belirtmektedir. Ancak, çok küçük ya da büyük varlıkların olağanüstü işler becermesi türünden anlatılara da karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd'e göre erdemli kentin yöneticileri, deyim yerindeyse, ayakları yere basan politikalar üretmek zorundadırlar.

Ne var ki, İbn Rüşd savaşçı sayısı ve coğrafi büyüklük konusunda Platon'un tüm görüşlerini onaylamamaktadır. Nitekim, 'İbn Rüşd tarafından açıkça reddedilen görüşler' başlıklı bölümde onun bu konuda Platon'a karşı çıktığı görüşler aktarılacaktır.

2.4.4. Tümel Yasalarla Yetinilmelidir

Platon dürüst insanlardan oluşan bir kentte her alan da yasa konulmasına gerek olmadığını ileri sürer. Ona göre, toplumu iyi etmek ve kötülüklere bir son vermek amacı ile bir sürü kanun koyan kişilerin durumu, Hydra'nın başını kesmeye çalışan, ancak, her kestiği başın yerine iki baş daha çıktığını göremeyen kişinin durumuna benzer. Tapınakların kuruluşu, kurbanlar vs. gibi kanunlar ise yalnızca tanrıların bileceği bir iştir.²²¹ İbn Rüşd de bu görüşleri açıklamak için 'tümel yasalar' ve 'tikel yasalar' kavramlarını kullanır. Son bölümde ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, çok tanrılı inanişe ait olan kavramları tektanrı inancına ters düşmeyen kavramlar ile değiştirir. Der ki:

"Sözünü ettiğimiz bu insanların durumundan anlaşılmaktadır ki; onlar tümel yasalara ve kurallara göre eğitildikleri vakit, uygulamaya dönük diğer yasalarda, örneğin ana-babaya saygı gösterme, kendilerinden büyük olan insanların huzurunda

²¹⁹ Tırnak içerisindeki bölüm Rosenthal tarafından 'The laws and ordinances' biçiminde, Lerner tarafından 'the laws and the nomoi' biçiminde; Şehlan tarafından ise 'eş-şerâi' ve 'n-nevâmis'=Şeriatlar ve yasalar' biçiminde çevrilmiştir.

²²⁰ İbn Rüşd, a.g.e. s. 112-114. Eski yasalarda yenilik yapmaktan uzak durulması konusunda Aristo da benzer ama Platon ve İbn Rüşd kadar sert olmayan görüşler ileri sürmektedir. Aristo geçmişte bir takım düzeltmeler yapıldığını, ve herhangi bir zamanda yeni düzeltmeler gerekebileceğini kabul etmektedir; fakat aşırı dikkat edilmesini ve çekingen davranılmasını salık vererek şöyle der: "(...) yasanın kendisine boyun eğilmesini sağlamak için göreneğin gücünden başka bir gücü yoktur. Bunun etkinleşmesi ise uzun zaman ister. Dolayısıyla, yerleşmiş yasalardan yeni yasalara kolayca geçilmesi, yasanın gücünün zayıflaması demektir." Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004, s. 53.

²²¹ Bkz., Platon, a.g.e., 425e-427c.

susup söz dinleme gibi tikel yasaları uygulama ve güzel ahlak düzeyine erişmiş olurlar. Bu nedenle, bu gibi tikel durumlar için [ayrıca] yasaların yapılmasına gerek yoktur. Çünkü, tümel yasalar en güzel haliyle yapılmış oldukları zaman, kent halkı tikel kurallara kolaylıkla ve kendiliklerinden yönelirler. Çünkü insan yalnızca, doğasının, yetiştirme tarzının ve kazanmış olduğu ahlakın yönlendirmiş olduğu yöne hareket eder. Eğer [tümel yasalar] iyiye [uygulama da] iyi; kötüye kötüdür.

Tümel yasalar koymaksızın tikel²²² yasalar koyan kimsenin durumu -pek çok yasa koyucunun durumunda olduğu gibi-, yemede, içmede, ya da cinsellikte aşırı gitmesinden dolayı iyileşmesi imkansız olan hastayı ilaçla iyileştirmeye çalışan, ama hangi ilacı verirse versin bir sonuç elde edemeyen, dahası, verdiği ilaçlarla hastanın durumunu daha da kötüleştiren doktorun durumuna benzer. Bu nedenle, tikel yasalar koyup [insanların] durumunu düzeltmeye çalışarak ömrünü tüketen ve bu yasalar uygulandığı zaman amacına ulaşacağını düşünen bir takım kimseler olabilir; ama boşuna...! Sen, haberleri bize kadar ulaşan yasa koyucuların durumundan, bunun böyle olduğunu anlayabilirsin. Söz konusu [erdemli olmayan] kentleri ıslah etmek için çabalayan kimsenin durumu, Platonun da dediği gibi, çok başlı bir ejderhanın başlarından birini kesen kimsenin durumuna benzer. Bu kişinin yaptığı işin hiçbir faydası yoktur; çünkü o [ejderha] zehrini diğer başlarından akıtır. Durum böyle olunca, şimdiye dek anlatılan ve bundan sonra da bu kitapta anlatılacak olan türden tümel yasalar koyarak işe başlamak gerekir.

[Platon] der ki: Mabetlerin inşası için konulacak olan yasalar, aynı şekilde, yapılacak olan dualar, Allah'a ve meleklerle karşı [kalplerde] saygı uyandıran kurbanlar ve [Allah'a] yaklaşmak için yapılan şeyler Yüce Allah'ın peygamber aracılığı ile emrettiği biçimde bırakılmalıdır. Sanki o [Platon], bu ilahi konuların ve bunlar arasından kenti ilgilendiren şeylerin oldukları gibi yerleşik hale getirilmeleri gerektiği görüşünü savunur gibidir. Çünkü bunlar neredeyse tüm şeriatların [: hukuk sistemlerinin] ve yasal durumların ortak değerleri gibidir.”²²³

²²²Bu sözcük Rosenthal tarafından 'particular' biçiminde, Lerner tarafından 'partial' biçiminde, Şehlan tarafından ise, 'el-cüz'î' biçiminde karşılanmıştır. Rosenthal kelimenin karşıt anlamının 'general' ya da 'universal' olduğunu belirtmektedir.

²²³İbn Rüşd, a.g.e., ss. 114-115. son paragrafın Devlet'teki karşılığı şöyledir: "İlk kanunları, en önemli, en güzel olanları koymak Apollon'un işidir. Bunlar, tapınakların kuruluşu; kurbanlar; büyük küçük tanrılara, kahramanlara yapılan törenler, ölülerin gömülmesi, saygı görmesiyle ilgili kanunlardır. Bir devlet kurarken, aklımız varsa, biz de atalarımızın baş vurduğu varlığa başvurur, yalnız onun sözünü dinleriz. Dünyanın göbeğinde oturan tanrı, hiç şüphesiz, atalarımıza ve bütün insanlara yol gösteren tanrıdır." Platon, a.g.e., 426b.

2.4.5. Erdemler

Platon'a göre, erdemli kent bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Platon, *Devlet*'in Birinci Kitab'ı ile İkinci Kitab'ın ilk üçte ikilik bölümünde adaletin mahiyetini ve niteliğini tartışmışsa da İbn Rüşd bu bölümleri cedelî oldukları gerekçesi ile elemiştir. Platon Dördüncü Kitab'ta erdemli kentte bulunması gereken erdemleri anlatmaya başladığında, adalet erdemini, anlaşılması diğer erdemlerin anlaşılmasına bağlı olduğu gerekçesiyle, en sona bırakmıştır. Birinci ve ikinci kitaplardaki adalet tanımının aksine, Platon bu bölümde bireyi toplumun mikro tipi olarak göstermiştir. Hatırlanacağı üzere bu yaklaşım İbn Rüşd'ün metodolojisine uygundur ve dolayısıyla, İbn Rüşd Platon'un, adaletle ilgili olarak Platon'un daha önce dile getirdiği görüşleri elerken, bu bölümdekileri değerlendirmiştir.

2.4.5.1. Bilgelik

Platon'a göre, kenti erdemli yapan değerlerden ilki bilgeliktir. Bu kentte alınan kararlar bilgece alınır. Kentte bir çok bilgi türü bulunur ve kenti yönetme bilgisi, örneğin marangozluk, çiftçilik vs. bilgisinden farklıdır. Bu bilgi yurttaşların şu ya da bu işini düzene koyan bir bilgi değil, bütün toplumu ve devletler arası ilişkileri düzenleyen koruyuculuk bilgisidir. Bu bilgiye sahip olanlar çok azdır ve dolayısıyla devlet, bilgeliğini küçük bir topluluğun bilgisine borçludur.²²⁴ İbn Rüşd de bu görüşü paylaşmaktadır. Ancak, İbn Rüşd yönetim bilimini diğer bilimlerden ayırt ederken 'koruyuculuk bilgisi' kavramı yerine, 'insani amaç bilgisi' kavramını kullanmakta; marangozluk, çiftçilik vs. gibi mesleklerin bilgisini 'pratik bilim' olarak adlandırmakta ve siyaset bilimi için 'teorik bilimler'i bilmenin yeterli olduğunu savunmaktadır. Der ki:

“[Platon] der ki: Bu kentin bilge olduğu açıktır: Bu kentte bilim vardır ve burada kararlar bilim yoluyla verilir. Çünkü bu kent[in yöneticileri] daha sonra ele alacak olduğumuz yasaların ve kuralların işaret etmiş olduğu şeylerin tümünü çok güzel bir biçimde anlama gücüne sahiptir. Hiç kuşkusuz, eksiksiz önlem alma ve sağgörülü olma

²²⁴ Platon, a.g.e., 428a-429a.

bilimden bir bölümdür. Ne var ki, iyi siyasetin ve sağ görüli olmanın çiftçilik, marangozluk vb. gibi bilimsel sanatlardaki bilim türünden kaynaklandığını söyleyemeyiz.²²⁵ Öyleyse, bu kent yalnızca burada anlatmayı amaçladığımız şeylerin bilgisine sahip olma yoluyla bilgedir. Çünkü bilgelik için, sözünü ettiğimiz siyasetin ulaşmaya çalıştığı insani amacı bilmenin yeterli olduğu açıktır. İnsani amacı elde etmek için yalnızca teorik bilimlere sahip olmak yeterlidir. Bu kentin bilge adını alabilmesi için söz konusu iki bilime, yani, hem teorik bilime hem de pratik bilime sahip olması zorunludur. Bilgelğin kentin hangi bölümünde bulunduğuna gelince, kentin bölümlerinden nicel olarak en küçük olanı, yani filozoflar, bilgedir. Çünkü, diğer doğalar, yani, bilimsel sanatlara yatkın olan doğalar arasında en az bulunanı bunların [: filozofların] doğasıdır. Gün gibi ortadadır ki, bilgelğin bu kentin başında olması ve kenti yönetmesi zorunludur. Bu nedenle, bu kentin yöneticileri zorunlu olarak filozoflardır. [Böylece], kente bilgelik adını veren bilimin hangi bilim olduğunu ve bunun kentin hangi bölümünde bulunduğunu açıklamış olduk.”²²⁶

2.4.5.2. Yiğitlik

Platona göre, bir devleti yiğit ya da korkak yapan, o devlet uğruna savaşan kesimdir. Yiğit olan, bu inancı kederde, sevinçte, istekli ya da korkulu olduğu zamanlarda bırakmaz. Zaten müziğin ve jimnastiğin temel amacı koruyucuları bu nitelik üzere yetiştirmektir.²²⁷ İbn Rüşd de bu görüşlere katılır ve açıklar:

“Bu kentin kendisiyle nitelendiği yiğitliğin [anlamı], hem güç karşısında, yani korkulan ve tedirginlik duyulan durumlarda, hem de zaaf halinde, yani, arzular karşısında [belli bir] görüş üzere sebat etmektir. Açıktır ki, sıradan halktan olan kimseler ile ilgili olarak, ruhun bu bölümünün [: öfkelenme, yani yiğitlik bölümünün] onlarda bulunması [: potansiyel olandan edimsel alana çıkması], onları üzerinde ısrarla durduğumuz bir takım hasletler üzere eğitmemize, ayrıca, beden eğitimi ve müzik yoluyla bu özelliklerin onların ruhlarında iyice yerleştirilmesine bağlıdır. Onlar bu hale

²²⁵ Bu noktada etkin neden (*es-sebebu'l-fâil*) ile amaçsal neden (*es-sebebu'l-ğâî*) arasındaki farka, yani, çiftçilik ve marangozluk gibi uygulamayla ilgili nedenlere bağlı olarak elde edilen bilgi ile amaca yönelik olarak elde edilen ‘siyaset’ bilimi arasındaki farka işaret edilmektedir. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., içerisinde Şehlân tarafından düşülen dipnot, s. 117.

²²⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 116-117.

²²⁷ Platon, a.g.e., 429b-430c.

geline, artık onların kalbinden imanın sökülüp atılması zordur. Ne onlara korku ilâşebilir, ne de onlar arzuların etkisi altında kalırlar. Bu tür [istenmeyen] şeyler onların davranışlarında canlandığı zaman, bunlar yalnızca bir benzerliktir [dolayısıyla geçicidir]. Bu nedenle, böyle bir [huyun ortaya çıkması] durumunda, bunun zayıflatılması ve kökünden sökülüp atılması çok kolay olur.

Platon bu durumu boyacıların yaptıklarıyla örneklendirir: Onlar yünü hiç değişmeyecek bir biçimde boyamak istedikleri zaman öncelikle renklerden beyazı [: beyaz renkli yünü] seçerler. Hiç de kolay olmayan bir dizi işlemten sonra yünlerini boyaya hazır hale getirirler. Sonuçta, yün [örneğin] kırmızı rengi olabilecek en iyi biçimde alır. Bu da yünün, boya içerisine konulup ne ile yıkanırsa yıkansın solması güç bir hale gelene dek daldırılmasıyla olur. Bu hazırlık yapılmadan [boyanan] giysi yıkandığı zaman, ne ile yıkanırsa yıkansın boyası kaybolur. Koruyucuların durumu da böyledir. Eğer onlar anlattığımız biçimdeki ahlak üzere yetiştirilmez ve doğaları eğitilmiş olmazsa, hiç kuşku yok ki, onların kalplerindeki imanları zayıflar ve boyaları solar. Çünkü arzular (eş-şehvât) erdemleri silip yok eden şeylerin en güçlüleridir. Korkaklık ve ürkeklik de böyledir. Bu erdem, yani yiğitliğin, kentteki hangi şeyde bulunduğuna ve kentin hangi bölümüne ilişkin olduğuna gelince, bu da açıktır. Çünkü yalnızca, doğalarının koruyuculuğa yatkın olduğunu belirlediğimiz ve bu konuda temel unsur olduklarını söylediğimiz adamlara [: kimselere] yiğit denilebilir. Çünkü, bir kentte bulunan halk sınıflarının [: katmanlarının] tümünün veya varlıklı kimseler ve uygulama sanatları ile uğraşan kimselerden oluşan önemli bölümünün yiğitlikle ya da korkaklıkla nitelendiğinin söylenemeyeceği açıktır. Bununla [yiğitlik ya da korkaklıkla] yalnızca koruyucu sınıftan olanlar nitelendirilebilir; başkaları değil.”²²⁸

Pek çok noktada tarihten, güncelden, özellikle de İslam tarihinden örnekler veren İbn Rüşd’ün Müslüman Arapların nasıl imparatorluklar kuran askeri bir topluma dönüştüğü hakkında bir takım açıklamalar yapması ve beden eğitimi ve müziğin bu toplumda nasıl uygulandığı konusuna değinmesi beklenebilirdi. Ola ki, İbn Rüşd sesli Kuran okumalarını, ezanı ve bunlara ek olarak –her toplumda olduğu gibi- İslam toplumunda ortaya çıkan ilahi, kahramanlık şiirleri vs. gibi şeyleri müzik eğitimi olarak görmüş ve büyük askeri birliklerin toplanmasını buna bağlamıştır. Beden eğitimine

²²⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 117-118.

gelince, eskiden beri ok atma, at ve deve üzerinde sürat yarışları yapma vs gibi şeyler – diğer savaşçı toplumlarda olduğu gibi- Araplar arasında da yaygındı.

Bu noktada İbn Rüşd’ün bir açıklama daha yapmasını beklenilebilirdi. Şöyle ki, Platon kentin belli bir bölümünün savaşçı olmasını öneriyor. Oysa, İslam toplumlarında eli silah tutan herkesin, özellikle erkeklerin savaşa katılmaları –özellikle İslam’ın ilk dönemlerinde- söz konusudur. Bu nokta da, İbni Rüşd top yekun savaşın olağanüstü dönemlere özgü olduğunu düşünmüş olabilir. Yine de, Müslüman bir yargıç ve bilgin olarak bu konulara hiç temas etmemesi oldukça ilginçtir.

2.4.5.3. Ölçülülük

Platon’a göre ölçülülük, isteklerimize ve tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bir insan içinde bir iyi diğeri kötü olmak üzere iki yan vardır. Bu iki yanlılık devlet için de geçerlidir. Yalnızca yöneticilerde ve koruyucularda bulunmaları yeterli olan bilgeliğin ve yiğitliğin tersine, ölçülülük tüm kentin erdemi olmalıdır. Çünkü, erdemli kentte zengin, fakir, güçlü, güçsüz, aşağı, orta, yukarı herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyum kentin ölçülülüğüdür ve bu uyum içerisinde iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İbn Rüşd de Platon’a katılmaktadır. Ama yine, Platon’dan farklı –büyük olasılıkla Aristo’dan aldığı kavramları kullanarak daha net açıklamalar yapar. Örneğin, ruhun bölümleri ile ilgili kavramlar, ve ‘kendine hakim olma’ (zabtu’n-nefs) kavramı Aristo tarafından Nikomakhos’a Etik²²⁹ adlı eserde kullanılan kavramlardır. Der ki:

“Ölçülülük yemede, içmede ve cinsellikte ortalama niteliklere sahip olma ve dengelilik halidir. Ölçülü erkekler [: kimseler] kendisine sürekli olarak ve her durumda bir orta yol belirleyen kimselerdir. Bu nedenle denilmiştir ki: Ölçülülük kişinin kendini kontrol etmesi, lezzetlerden [: hazlardan] ve arzulardan uzak tutmasıdır. Yine denilmiştir ki: Ölçülü kimse insanların en yiğidi ve ruhsal açıdan en güçlüsüdür. Yani, insanda bir bölüm vardır ki, diğer bölümlerden daha üstündür. Bu da akıldır.”²³⁰ Bir bölüm daha

²²⁹ Aristo, a.g.e., s. 35.

²³⁰ Bu kavramı Rosenthal ‘intellect’, Lerner ise ‘reason’ biçiminde çevirmiştir.

vardır ki, diğer bölümlerden daha aşağıdadır. Bu da hayvanî nefstir.²³¹ Üstün olan, aşağı olandan daha yiğittir ve daha güçlüdür. Aşağıda olan ise ona boyun eğer. Denilmiştir ki, insandaki bu bölüm [yani akıl, vücudun] efendisi ve hükümdarıdır. Onun için, aşağı olanı [nefsini] egemenliği altına alan kişiye, ister iyi yetiştirilmiş olması nedeniyle olsun ister başka bir nedenden dolayı olsun, nefesine hakim olan [: kendi kendini kontrol eden] kişi adı verilir. Onun ruhu sağlamdır; sarsılmaz.

Durum böyle olunca, açıktır ki, bu kentin diğer kentlerden daha yiğit ve kendini kontrol etme bakımından daha güçlü olması gerekir. Ayrıca, bu erdem [: ölçülülük ya da kendini kontrol etme] kent içindeki guruplardan birine özgü olmayıp tüm yöneticilerde ve halkta eşit düzeyde bulunması gereken bir erdemdir. Ölçülülükten başka, [herkeste bulunması gereken] insani ve üstün bir davranış daha yoktur. Oysa, bilgelik ve yiğitlik kentin yalnızca bir bölümüne ilişkindir. Dolayısıyla, bu erdemin [: ölçülülüğün], tüm kente yayılması ve yetişme çağının başından itibaren tüm kent halkını tek yön üzere kapsaması, yani, onların uygun davranışlar sergileyip uygun olmayanlardan kaçınmak üzere yetiştirilmesi gerekir.”²³²

2.4.5.4. Adâlet

Platon’a göre doğruluk, bir kimsenin toplumda belirli bir görev üstlenmesi ve bu görevin gereğini yerine getirmesidir. Toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğü bakımından ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar. Yargı açısından bakıldığında, adalet kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir. Buna göre ne bir sanatçı savaşçılar arasında yükselmeye, ne de bir savaşçı, ehil olmadan, devletin başındakilere katılmak istemelidir. Devlet için yıkıcı olan, bu üç sınıfın bir birinin işine karışması ve görevlerini değiştirmesidir. Bu en büyük suçtur. Diğer bir deyişle, doğruluk her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleri ile uğraşmasıdır. Birey devletin bir mikro tipi olduğuna göre, böyle tanımlanan bir doğruluk birey için de geçerli olmalıdır. İnsan ruhunda üç ilke vardır. Bunlardan akıl ilkesi insanı bilgeliğe, öfke ilkesi yiğitliğe ve istek ilkesi yemeye, içmeye, cinsel ilişkiye vb. götürür. Ölçülülük ise akıl ilkesi ile diğer iki ilke arasındaki anlaşma ve uzlaşma sonucu ortaya çıkar. Platona göre,

²³¹ Rosenthal ve Lerner’in ‘appetitive soul’ biçiminde çevirdiği bu kavram Şehlân tarafından ‘en-nefsü’l-behîmî’ biçiminde çevrilmiştir.

²³² İbn Rüşd, a.g.e., s. 119.

eğrilik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, bir kelimeyle bütün kötülükler, bu bölümlerin düzensizliğinin ve kargaşa halinde olmasının bir sonucudur. Sonuç olarak, devleti bilge, yiğit ya da doğru yapan ne ise, insanı bilge, yiğit ya da doğru yapan odur.²³³ Aristo da yöneten-yönetilen argümanını temellendirmek için benzer görüşler ileri sürmektedir. Buna göre, canlı yaratık zihinle bedenden oluşur ve bunlardan birincisi yöneten, ikincisi yönetilendir. Ayrıca, doğalarımızın duygusal bölümünün de akla sahip olan bölüm yani zeka bölümü tarafından yönetilmesi hem doğal, hem de uygundur.²³⁴ İbn Rüşd'e göre, kentte adaleti en fazla zedeleyen şey, yeteneği olmayan kişilerin yönetici olmalarıdır. O da, Platon'un bu konudaki görüşlerine katılmakta ve şunları söylemektedir.:

“Hakkaniyet ile birlikte adalet fiillerinden bir fiil olan kendi kendini kontrol etme, kent politikası ile ilgili olarak daha önce söylediklerimizin dışında kalan bir şey değildir. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, kent sakini olan insanlardan her birinin, kentin gereksinim duyduğu işlerden yalnızca birini yapması gerekir ki, bu da bir kimsenin doğası gereği yatkın olduğu iştir. İşte, kente esenlik ve süreklilik getiren, onun sürekli olarak ayakta kalmasını sağlayan adalet budur. Nitekim sözünü ettiğimiz üç erdemi [bilgelik, yiğitlik ve ölçülük] kente veren de adalettir. Kentte bu durumun ortaya çıkması yöneticilerin ve halkın yasalara saygı konusunda görüş birliğinde olmalarına bağlıdır. Bu durum çocuklarda, kadınlarda, kölelerde, özgür kimselerde, yöneticilerde ve halkta, kısacası, kentin tüm bölümlerinde yerleşik hale gelmelidir. Yani, her birey doğası gereği yatkın olduğu işi yapmalı, yatkın olmadığı şeylere ise heveslenmemelidir. Durum böyle olunca, bu kent sınıflar [: katmanlar] arasında fark gözetmez. Çünkü, bu kentte adalet, kent halkından olan her bireyin kendisi için belirlenmiş olan şeyi yapmasıdır. İşte, kent ile ilgili olan adalet²³⁵ budur. Nitekim, kentlerde zulüm nedeni olan düzensizliğin (zeyğ); kent halkından olan her bireyin birden fazla şey üzerine yetiştirilmesinden ve dolayısıyla, bir şeyden diğerine, bir işten başka bir işe, bir düzeyden diğer düzeye geçecek duruma gelmesinden başka bir şey olması [: bir anlam ifade etmesi ya da bir fayda sağlaması] mümkün değildir. Bu durumun pratik sanatlarda kente bir zarar vermeyeceği düşünülebilir. Ne var ki; bir sınıfın diğerine dönüşmesi konusunda bunun zararlı olduğu gözler önündedir. Bunun örneği, doğuştan cüce olan bir kimsenin savaşçıların özelliklerine sahip olmak istemesidir. Daha da kötüsü

²³³ Bkz., Platon, a.g.e., 432b-444e.

²³⁴ Aristoteles, *Politika*, a.g.e., s. 13.

²³⁵ Bu kavramı Rosenthal, 'civic/political justice', Lerner 'political justice', biçiminde çevirirken, Şehlan 'el-adli'l-medeni' biçiminde çevirmiştir. Bu kavramın Devlet'te değil *Nikomakhos'a Etik* adlı eserde yer aldığı belirtilmektedir. Bkz., Lerner, a.g.e., s. 53.

[yöneticilik özelliği taşımayan kimselerin] yönetici olmasıdır. Bunun verdiği zarar çok büyüktür. Bunun [ne denli kötü olduğunu] şu [Endülüs] kentlerine bakarak anlayabilirsin. Bu anlattıklarımızdan doğruluğun ne olduğunu ve bunun kentin tüm bölümlerini ilgilendirdiğini anlamış oldun.²³⁶

[Platon] kent düzeyinde doğruluğun doğası ile ilgili açıklamalarını tamamladıktan sonra, bunun bireydeki adalet ile uyumlu olup olmadığını araştırmaya girişmiştir. Eğer bu [: kent düzeyindeki doğruluğun niteliği üzerine varılan sonuç] ikincisi ile edimsel olarak uyumlu ise, geçerlidir. Ama, eğer uyumlu değilse, [kent düzeyindeki doğruluğun] yeniden araştırılması gerekir. Çünkü, aynı türden olup nicel olarak değişen şeylerden biri diğeri ile çelişik olamaz. Bu durumda, bireyde bulunan adalet neyi gerektiriyorsa, kentte bulunan doğruluğun da aynı şeyleri gerektirmesi zorunludur.

[Platon] der ki: Daha önce kentteki adaletin şu üç güçten, yani, anlama [: akıl] gücü, öfke [: yiğitlik] gücü ve arzulama [ölçülülüğü kast ediyor] gücünden her birinin gerektiği zaman, gerektiği ölçüde ve gereği gibi çalışması demek olduğundan söz etmiştik. Bu anlamda diyoruz ki; söz konusu kent bilge, yiğit ve ölçülüdür. Eğer sözünü ettiğimiz bu üç güç insan ruhunun hasletleri durumunda ise, bu güçler düşünme [: akıl] bölümünün diğer güçler üzerinde egemen olması ve diğer güçlerin ona boyun eğmesi yoluyla kentte bulundukları gerçek yönleri ile bulunmadıkça, bir kimse kendi kendini gerçek anlamda kontrol (zabtu'n-nefs) etmiş olamaz. Açıktır ki, bu güçler bireylerde bulunmadıkça, bunların kentte bulunması da olanaksızdır. Çünkü, bu tür şeylerin kentte bulunması, onda bulunan insanların varlığına bağlıdır.

Doğa bilimlerinde anlaşılmıştır ki, bizde bir birine karşıt iki güç bulunmaktadır: Bunlardan biri 'ussal güç'tür²³⁷, diğeri ise eğilim²³⁸ gücüdür. Bu durum, bizim bir şeye eğilim göstermemize karşın onu yapmıyor olmamızdan anlaşılmaktadır. Eğilim gücü de arzulama (şehvet) ve öfke [: yiğitlilik] olmak üzere ikiye ayrılır. Bu durum, kişi arzusu için çalıştıkça ve onu istediği gibi yönlendirmek istedikçe öfkenin artmasından anlaşılmaktadır. Öyle ki, eğer öfkenin elinde onu [: arzulaları] yönlendirecek bir mekanizma olsa, onun üzerindeki egemenliğini yetkinleştirecek gibidir. Bu nedenle,

²³⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 119-120.

²³⁷ Rosenthal bu kavramı 'reasoning', Lerner 'cogitation', biçiminde çevirmişken, Şehlân 'el-kuvvetü'l-akliyye'.

²³⁸ Bu kavram Rosenthal tarafından 'impulse', Lerner tarafından 'appetite', Şehlân tarafından ise, 'el-kuvvetü'n-nüzüyye' biçimlerinde çevrilmiştir.

öfkelendiğimiz zamanlar, genellikle, arzulara hücum ettiğimiz ve arzuların bizi egemenliği altına almak istediği zamanlardır.

Durum, bizim çizdiğimiz çerçeveye uygun olduğuna ve söz konusu üç gücün bir kimsedeki durumunun, bunların bir kentteki durumuna uygun olduğuna göre, bu üç gücün bir kentte bulunma nedeni aynı zamanda bunların bir kimsede bulunmalarının da nedenidir. Bireyde bulunan hakkı gözetme ve adalet de, tamamen kentteki durum gibidir; her bölüm kendi yapması gerekenleri yapar. Öyle ki, akıllı bölüm, eğer bilge ise, emredicidir. 'Tüm diğer yetiler'²³⁹ onun yardımcısıdır. Öfke gücü ona boyun eğip bağlanmıştır ve [yalnızca] başkaları ile [: diğer arzularla] savaşıma anında ayağa kalkar.

Bireyin ruhundaki bu uyum, yalnızca müzik ve beden eğitimi aracılığıyla sağlanabilir. Çünkü, beden eğitimi öfkelenme yetisini güçlendirir ve ona yiğitlik kazandırır. Müzik ise, onu uslandırır ve aklın emrine verir. Bu iki bölüm bu şekilde yetiştirildiği zaman, kişi diğer bölümü [: arzulama yetileri ile ilgili bölümü] yönetimi altına alır ve onu terbiye eder. Tam da bu nedenle, kente bilge adını veren bölüm [: akıl] aracılığı ile kişiye bilge adı verilir. Yine, kişiye yiğit ve ölçülü adlarının verilme nedeniyle, kente bu adların verilme nedeni aynıdır.

Şöyle ki, yiğit adam her an, kendisine aklın dikte ettiği şeyleri yapar. "Her an" sözü ile kastım korku, üzüntü ve arzulama anlarıdır. Kentin yiğitliği ile kastettiğimiz şey de budur. Aynı şekilde, bilge adam kendisinde bulunan akıllı bölüm tüm diğer bölümlerin âmiri olan adamdır. Kentteki durum da aynen böyledir. Bu adamdaki ölçülülüğün durumu da yine kentteki ölçülülüğün durumu gibidir. Bu durumda, kentin son derece erdemli olmasından dolayı, bu kentte bulunan adam da son derece erdemlidir. Bu durumda, bir kimsede bulunan adaletin kentteki adalet ile aynı şey olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Bu nedenle, bireyin kendisinde ortaya çıkan zulüm ve adaletsizlik ile bilgisiz kentte ortaya çıkan zulüm ve adaletsizlik aynı şeydir. Bu durum, sözünü ettiğimiz güçler arasından uygunsuz bir gücün baskın gelmesi, örneğin, öfke gücünün ya da arzulama gücünün üstünlüğü ele geçirerek o kişiyi etkisi altına almasından ibarettir. Bu, bedendeki sağlık ve hastalığın durumuna benzer. Sağlık [vücuttaki] karışımların birbiriyle uyum içerisinde olması ve düzenliliğin (mizâc) üstün gelmesi; hastalık ise karışımın bozulup düzensizliğin üstün gelmesidir. Ruhun (en-nefs)

²³⁹Tırnak içerisindeki bölüm Rosenthal tarafından 'soul in its entirety', Lerner tarafından 'the entire soul', Şehlân tarafından ise 'en-nefs bi'esrihi' biçimlerinde çevirilmiştir.

durumu da tıpkı bunun gibidir. Onun sağlığı, [diğer bölümlerin] akıl gücü karşısındaki düzenliliğine bağlıdır. Hastalığı da, [diğer bölümlerden kiminin] egemen hale gelmesidir. Bu nedenle erdem sağlığın ve estetiğin bir kolu olduğu gibi, kötülük de hastalığın bir koludur. Bir tek sağlık türü vardır ve erdem de böyledir. Öyleyse, bir tek erdemli kent vardır. Kötü olan [devlet]lere gelince, hastalıkların çok sayıda ve çeşitli olması gibi, bunlar çok sayıdadır ve çok çeşitlidir. Ne var ki, bunları dört tür altında toplamak mümkündür. Nitekim, bununla ilgili açıklama daha sonra yapılacaktır. Erdemli siyaset [devlet] ise, şu ikiden biridir: Bunlardan birincisi 'hükümdarın yönetimi/monarşidir'.²⁴⁰ Bu, yönetimin tek kişinin elinde olmasıdır [: monarşidir]. İkincisi ise, 'iyilerin yönetimi'dir (riâsetü'l-akhyâr) [: aristokrasi]²⁴¹. Bu da birden fazla yöneticinin bulunması durumunda olur."²⁴²

2.4.6. Erdemli Kentte Kadınlar ve Erkekler Her İşi Birlikte Yapmalıdırlar.

Platon'a göre, kadın ve çocuk sahibi olma işinde tutulacak yol, savaşçıların sürü bekçileri olarak yetiştirilme düzenine uygun olmalıdır. Tıpkı çoban köpeklerinde olduğu gibi, kadınlar da erkeklerle birlikte her şeyi yapmalıdır. Dolayısıyla, kadınların da erkekler gibi müzik ve jimnastik ile eğitilmeleri gerekir. Kadının yaradılışı erkeğinkinden farklı olsa da, bu farklılık dazlak kafalılarla, saçlı olan kimseler arasında bulunan farklığa benzemektedir. Erkekle kadın arasındaki fark yalnızca, birinin tohum salması, diğerrinin ise doğurmasıdır. O halde, bekçiler karıları ile birlikte aynı işleri görmelidirler. Devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu daha iyi yapacağı bir iş yoktur. Kadının yaradılışı da bekçiliğe elverişlidir. Ama bu

²⁴⁰ Rosenthal bu kavramı 'monarchy', Lerner 'kingship', Şehlan ise 'riâsetü'l-melik' biçiminde çevirmişlerdir.

²⁴¹ Lerner 'aristokrasi' kavramının İbn Rüşd tarafından kullanımı ile ilgili olarak onun Aristo'nun *Metafizik*'ine yazmış olduğu *Kitâbu ilmi mâ ba'de't-Tabiâ* adlı orta şerhine bakılmasına önerir ve bu kitaptan şu pasajı aktarır: "Evrenin durumu iyi [adam]ların [yönettiği] kentin durumu gibidir. Çünkü, her ne kadar bu kentin çok sayıda yöneticisi olsa da, sonuçta bunlar tek bir yönetim altındadırlar ve tek bir amaçları vardır. Tersî durumda, bu kent bir tek [kent] olamazdı. Fakat, tıpkı bu kentin varlığının sürekliliğinin bu şekilde sürdürmesi gibi, evrenin durumu da böyledir. Dolayısıyla, ev halkından oluşan kentler(el-müdü'nü'l-menziyye=household cities) hızlı bir biçimde bozulup dağılırlar." (*Compendio de Metafisica*, ed. and Spanish trans. by Carlos Quiros Rodriguez, [Madrid: Maestre, 1919], 4.39 [Arabic text, p. 145]. Vd.) Bkz., Lerner, a.g.e., s. 57. Aristo'nun *Politika*'da yaptığı tanıma göre ise, aristokrasi yalnızca iyilerin yönetiminde olduğu değil, aynı zamanda özgür doğumluların ve zenginlerin de yönetiminde olduğu bir yönetim biçimidir. Bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 123.

²⁴² İbn Rüşd, a.g.e., ss. 119-123.

yaradılış kadında zayıf, erkekte güçlüdür.²⁴³ Dolayısıyla, erkeğe oranla, kadının daha hafif işler yapması gerekebilir. İbn Rüşd tüm bu saydığımız konularda Platon'un görüşlerine katılır, yer yer kendi özgün ifadeleri ve kendi yaşadığı çağdan ve toplumdan verdiği örneklerle konuya açıklık getirir. Çocuk doğurmaktan ve kocalarına hizmet etmekten başka hiçbir iş görmeyen kadınların ülke ekonomisine büyük bir yük olduklarını belirterek, ekonomi politiğe olan ilgisini²⁴⁴ ortaya koyar ve der ki:

"[Platon] der ki: Açıktır ki, eğer biz üreme yoluyla koruyucuların yaratılışlarını korumak istiyorsak, diğer bir deyişle, onlar genel olarak kendi doğalarına benzer çocuklar doğurduklarına göre, bu durumda bir koruyucu rasgele herhangi bir kadınla evlenmemelidir. Tersine, onlar doğa bakımından kendilerine benzeyen ve kendileri gibi yetiştirilmiş olan kadınlarla evlenmelidirler. Bu durum yalnızca koruyuculara özgü olmayıp kent halkından olan sınıfların [: tabakaların] tümünde uyulması gereken bir husustur. Burada araştırılması gereken nokta şudur: Kent halkından olan sınıfların, özellikle de koruyucuların doğası ile [birebir] örtüşen doğaya sahip olan kadınlar var mıdır? Yoksa, kadınların doğası erkeklerden farklı mıdır? Eğer durum ilk söylediğimiz gibi ise, bu durumda kent halkından olan kadınların, erkeklerin yaptığı türden işleri, ya da bu işlerin aynısını yapmaları kabul edilebilir. Bu durumda onlar arasında savaşçıların, filozofların, bilgelerin vb. bulunması gerekir. Eğer durum bunun tersine ise, onlar erkeklerin yaratılışına uygun olmayan çocuk doğurma, onları yetiştirme ve bunun gibi şeyleri yapmak üzere yaratılmışlardır."

"Derim ki: İnsanlık amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendir. Çünkü, bir takım farklılıklar olsa da, bu şeylerde [: insani işlerde] kadınlar zorunlu olarak erkekler ile ortaklırlar. Demek istiyorum ki, bazı işlerde kadınların daha becerikli olmaları imkansız değilse de, insani işlerin uygulanması bakımından erkekler daha dayanıklıdır. Nitekim, uygulamaya ilişkin olan müzik sanatı konusunda durumun böyle olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle, denilir ki: Yetkinlik düzeyine ulaşan nağmeler erkekler tarafından bestelenip kadınlar tarafından okunan nağmelerdir. Dolayısıyla, kadınlar ile erkekler tür olarak aynı doğaya sahip olduklarına ve kentte tür bakımından aynı doğaya sahip olmakla kast olunan şey bir tek amel [: aksiyon, iş] olduğuna göre, bu durumda açıktır ki, söz konusu kentte kadınlar erkeklerin yaptığı işleri aynen yaparlar. Ne var ki, erkelerden daha güçsüz oldukları için, onların

²⁴³ Bkz., Platon, a.g.e. 4451c-4457d.

²⁴⁴ Bkz., Neiwöhner, a.g. tebliğ, s. 204.

meşakkati daha az olan işlerle yükümlü olmaları gerekebilir. Araştırıldığı zaman, durumun böyle olduğu son derece açık biçimde ortadadır. Çünkü, kadınların bir çok sanatı erkeklerle ortaklaşa yürüttüklerini görüyoruz. Ne var ki, kadınların büyük bir bölümü dokumacılık ve terzilik gibi kimi sanatlarda erkeklerden daha becerikli olsalar da, onlar bu konuda erkeklerden daha az güce sahiptirler. Onların savaş vb. sanatlara katılmalarına gelince, bu, sahra sakinlerinin [: bedevilerin] ve dağlarda yaşayan toplulukların (ehlü's-süğur) durumundan [onların erkeklerle birlikte savaşa katıldıkları] açıktır. Yine bunun gibi, kimi kadınlar zeka ve güzel yetenek bakımından üstün yaratılışa sahiptirler. Bu nedenle, onlar arasında bilgelerin ve yöneticilerin bulunması imkansız değildir. Bu [bilge ve yönetici] sınıftan olan bireylerin kadınlar arasında az olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle kimi şeriatlarda [: yasal sistemlerde] imamlığın [: liderliğin], yani büyük imamlığın [: devlet başkanlığı, dini liderlik ya da peygamberlik kast ediliyor olabilir?] kadınlar arasında bulunması engellenmiştir. Kadınlar arasında bu mümkün olduğu içindir ki, kimi şeriatlar [: yasal sistemler] da bunu [yasaklamaktan] kaçınmıştır.²⁴⁵

Hayvanlarda yapılan araştırmalar bu durumu, yani kadınlar arasında koruyucuların bulunması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Bu durum, koruyucuları kendilerine benzettiğimiz hayvanlarda [gözlemlenebilir]. Biz bunu dişi köpekte görüyoruz. Erkek köpekler kadar bunlar da öfkelenir ve saldırırlar. Dişi sırtlanlar da, biraz güçsüz olmalarının dışında, erkeklerinin dövüştüğü kadar dövüşürler. Kimi zaman doğa, [yaban] domuzunun durumunda olduğu gibi, savaşmak için erkeğe –ki bu azdır-dişiye vermediği bir araç bahşetmiştir. Doğasında saldırganlık bulunan hayvanların erkekleri kadar dişileri de [keskin dişler ve pençeler gibi] saldırı araçlarına, genel olarak aynı düzeyde sahiptirler. İşte bu durum, erkeğin yaptığı işleri dişinin de yaptığının kanıtıdır. Şu [Endülüs] kentlerdeki kadınlar diğer işler arasından yalnızca üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için [diğer işlerdeki] yeterliliklerini kaybetmişlerdir. Aynı şekilde, çocuk doğurma, emzirme ve çocuk bakımı gibi şeyler de böyledir. Bu durum onları [diğer] işleri yapamaz hale getirmiştir. Bu

²⁴⁵ İbn Rüşd'ün 'imam' terimini 'büyük' sözcüğü ile nitelemiş olması, bu terimin namaz kıldırıcı kişi anlamında 'imam' olarak değerlendirilmesini engellemektedir. Zaten terimin kullanıldığı kontekst de böyle bir anlamın verilmesi için uygun değildir. Yine de belirtmek gerekirse, İbn Rüşd kadınların namaz kıldırma anlamında imam olmaları konusunda *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid* adlı kitabında, fıkıh otoritelerinin çoğunluğunun, kadınların erkeklere imamlık yapmasını uygun bulmadıklarını, fakat kadınların kadınlara imamlığı konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtmektedir. Bkz., İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut: Dâru'l-Marife, Altıncı baskı, I. cilt, 1988, s. 146.

kentlerdeki kadınlar bir şekilde, insani erdemler üzerine yetiştirilmemiş oldukları içindir ki, onların bu kentlerdeki durumu genel olarak, otların durumuna (el-e'sâb) benzemektedir. Onlar erkeklerin sırtında çok ağır bir yük oldukları içindir ki, bu kentlerin fakirleşme nedenlerinden biri haline gelmişlerdir. Sonuçta onlar, nicel olarak erkeklerin iki katı olmalarına karşın, zorunlu işlerin büyük bir bölümünü yapmamakta, yalnızca işlerin küçük bir bölümünü, örneğin, [yün vb.] eğirme, dokuma gibi işleri yapmaktadırlar. [Bunu da, yalnızca], geçim sıkıntısı nedeniyle mala duyulan ihtiyaç onları zorladığı zaman yapmaktadırlar. Tüm bunlar, tartışmaya gerek olmayacak kadar açıktır.

Savaşta ve diğer işlerde kadınların erkeklere katılmaları gerektiği açıkça ortada olduğuna göre, erkeklerde bulunmasını istediğimiz doğa'nın [: bilgi ve becerinin] aynısını onların da seçmelerini [: elde etmeye çalışmalarını] istemeliyiz. Dolayısıyla, kadınların da müzik ve beden eğitimi ile eğitilmeleri gerekir.”²⁴⁶

Buraya kadar, gerek kendi çağından ve toplumundan verdiği örneklerle, gerekse ‘*derim ki*’ gibi ifadelerle Platon’un görüşlerini benimsediğini açıkça ortaya koyan İbn Rüşd’ün bu noktadan itibaren kullandığı dil, Platon’un görüşlerini benimseyip benimsemediği konusunda her hangi bir şey söylememizi imkansız kılmaktadır. Platon bu noktadan itibaren, koruyucu nesli koruyup geliştirmek için bekçiliğe elverişli kadınlarla erkeklerin eş yapılmaları gerektiğinden, kadınların ve erkeklerin birlikte eğitim görmeleri, hem de, erdemleri giysi yerine geçmiş olan kadınların da erkekler gibi soyunup eğitim görmeleri gerektiğinden söz etmektedir. İbn Rüşd’ün Platon’u anlatmakla yetindiği ve kendi görüşünü açıkça ortaya koymadığı bu bölümü, ‘İbn Rüşd’ün tarafsız kaldığı görüşler’ başlıklı bölümde ele alacağız.

2.5. Devlet Düzenleri Tipolojisi

Platon, devlet düzenlerini beş başlık altında incelemiştir. Birincisi, Devlet’in büyük bir bölümü kendisine ayrılan erdemli devlet düzenidir. Platon’a göre, erdemli devlet düzeni karşısında, dört bozuk devlet düzeni yer almaktadır: Timokrasi, oligarşi,

²⁴⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 123-125.

demokrasi ve tiranlık/zorbalık.²⁴⁷ İbn Rüşd, erdemli devlet düzenini ‘krallık’ ve ‘aristokrasi’ olmak üzere iki bölüme ayırarak devlet düzeni sayısını altıya yükseltmektedir. Bu ayrımın Aristo (*Nikomakhos’a Etik*) etkisiyle yapıldığını ileri sürebiliriz. Ardından da Farabi’den aldığı ve “içerisinde yaşayanların bir araya gelmelerindeki amaç yenilenden, içilenden, karşı cinsten vb. elde edilen duysal lezzetlere [: hazlara] ulaşmak olan kent”²⁴⁸ biçiminde tanımladığı ‘sehvet devleti’ (*hedonistic state/city*) ve “kendisinde yaşayanların zorunlu olan şeyleri elde etmek üzere bir toplum oluşturdıkları kenttir. Zorunlu şeylerin kendisi ile elde edildiği yollar ise, çiftçilik, avcılık ve hırsızlıktır. Ne var ki, insana göre doğa bakımından zorunlu şeylerin elde edilmesi yolu, diğerlerinden daha çok, çiftçiliktir”²⁴⁹ şeklinde açıkladığı ‘zorunluluk devleti’ tipleri ile sekize çıkarmaktadır. Ayrıca, İbn Rüşd’e göre Platon’un ileri sürdüğü bu devlet düzeni türleri temel tipleri oluşturmaktadır ve bu tiplerin bileşiminden oluşan çok sayıda devlet düzeni (*siyaset*) tipi bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak İbn Rüşd şunları söylemektedir:

“[Platon] bu sanatın bu bölümü ile ilgili sözlerini, yani, erdemli kent²⁵⁰ ile ilgili görüşlerini tamamlayınca, bu bilimden geriye kalan görüşlerini, yani, erdemli olmayan siyasetler [: devlet düzenleri] ile ilgili görüşlerini açıklamaya yönelmiştir. O, bunlardan yalnızca basit [: bileşik olmayan, yalnızca kendi gurubundakilerin özelliklerini taşıyan]ları ve bunlardan kimilerinin diğerlerine nasıl dönüştüğünü anlatmış, bunlar ile erdemli devlet düzeni arasında, ayrıca, bunların kendi aralarında bir takım karşılaştırmalar yapmış, bunlardan hangilerinin erdemli devlet düzeni ile daha fazla çelişki içerisinde olduğunu, söz konusu devlet düzenlerinin hangilerinin bu iki devlet düzeni, yani, erdemli devlet düzeni [ve] onun tam karşı ucunda yer alan düzen arasında [hangi] noktalara konumlandırıldıklarını anlatmıştır. Bundan başka o, iki karşıt uç arasında bulunan devlet düzenlerinin aşamalarını, orta noktalarda bulunan bu düzenlerin uçlara olan uzaklıklarını ya da yakınlıklarını anlatmıştır. Nitekim, kendi

²⁴⁷ Bkz., Platon, a.g.e., 544e.

²⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 179

²⁴⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.179. Aristo da geçim sağlama yollarını ve yaşayış çeşitlerini anlatırken, İbn Rüşd’ün ‘zorunluluk kenti’ kavramı çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlere benzer görüşler ileri sürmektedir. Aristo’ya göre, ticaret ya da değiş tokuşa bağlı olmadan kendi kendine yaşam süren üç tür topluluk vardır. Bunlardan ilki göçebeler, ikincisi avcı ve yağmacı sınıflar, üçüncüsü ve en büyüğü ise tarımla uğraşanlardır. Bkz., Aristoteles, *Politika*, s. 18.

²⁵⁰ Bu terimi Rosenthal ‘*excellent states*’, Lerner ‘*virtuous cities*’, biçimlerinde çevirirlerken, Şehlân ‘*el-medînetü’l-fâdila*’ biçiminde Arapça’ya aktarmıştır. Görüldüğü gibi, Rosenthal ve Lerner kentler anlamına gelen sözcükleri çoğul kalıpları ile kullanmışlar; Şehlân ise tekil kalıp kullanmıştır. Bununla birlikte bu sözcük, belirtililik eki (lâmü’t-ta’rif) nedeniyle çoğul olarak da yorumlanabilir. Öte yandan, Lerner İbn Rüşd’ün erdemli kentlerin çoğulluğunu kabul ettiğini ve dolayısıyla, gerçek dinî yasaya dayalı tek evrensel toplum nosyonunu üstü örtülü bir biçimde reddettiğini ileri sürmektedir. Bkz., Lerner, a.g.e., s. 104.

aralarında [çok fazla] farklılaşmış olmasa da birden fazla aracı nokta bulunan karşıtların durumu böyledir. Örneğin, beyaz rengin karşıtı siyahtır. Açıktır ki, siyah ile beyaz arasında pek çok ara [renk] bulunmaktadır ve bunlar birbirinin tümüyle aynı değildir. Yani, bunların kimi siyaha, diğerleri ise beyaza daha yakındır. Yine açıktır ki, siyasette [: devlet düzenlerinde] de durum böyle olduğuna göre, iki karşıt ucun en uzak noktasında bulunan devlet düzenlerinin bir diğerine dönüşmesi, başlangıçta söz konusu ara düzenlerin bulunduğu duruma dönüşme biçiminde gerçekleşir. Bu da, ara yönetimlerin diziliş sırasına göredir. Yani, uç noktada bulunan yönetimler öncelikle en yakın ara yönetime, sonra onu izleyen ara yönetime ve sonuç olarak da diğer ucun son noktasında bulunan karşıt yönetime dönüşür.

Biz, Platon'un bu konudaki görüşlerini aktarırken bir takım ek açıklamalar yapacak ve söz konusu topluluğun [: kentlerin yöneticilerinin] içinde bulundukları durum bakımından kendi aralarında, ayrıca, hidayet [: doğru yolda olma] ve isabetli düşüncelere sahip olma bakımından her devlet düzeninin farklı olarak sunduğu lezzetlerden [: hazzlardan] ortaya çıkan durumlar arasında bir karşılaştırma yapacağız. Platon'un sözlerinden bu bölümün içerdiği gerekli görüşler özetle bunlardır. Şimdi biz onun bu konuda söylediklerini bölüm bölüm açıklayacağız. Diyoruz ki:

Platona göre, kentlerin sahip olduğu basit²⁵¹ devlet düzenlerinin kısaca beş türü vardır: Birinci tür daha önce sözü edilen erdemli devlet düzenidir. İkincisi şeref (honor=keramet) [: timokrazi] yönetimidir. Üçüncüsü az sayıda kimsenin yönetimi [: oligarşi]dir ki bu mal hizmetidir ayrıca bayağların (the vice/the vile=el-khısset) yönetimi olarak da bilinir. Dördüncüsü toplumun (people's community/assembly=cemaat) yönetimi [: demokrasi]dir. Beşincisi ise tiranlıktır (vahdâniyyetü't-tesellut). Eğer erdemli devlet düzenini biri hükümdarın yönetimi [: anayasal monarşi], diğeri seçkinlerin yönetimi [: aristokrazi] olmak üzere iki bölüme ayıracak olursan yönetimler altı türe yükselir.

²⁵¹ İbn Rüşd devlet düzeni ile ilgili olarak yapılan bu bölümlemeyi basit [: bileşik karşıtı] olarak nitelemiştir. Çünkü ona göre bunlar gerçeklik düzleminde genellikle bileşik olarak bulunurlar. İbn Rüşd diğer bir yapıtında şöyle demektedir: "Bilmen gerekir ki, Aristo'nun dile getirdiği bu devlet düzenleri basit olarak bulunmayıp, şu an ki devlet düzeninde de olduğu gibi, yalnızca bileşik olarak bulunurlar. Çünkü, iyice düşünüldüğü zaman bunun fazilet, keramet, hürriyet ve teğallüb'ün [: erdem, şeref düşkünlüğü, özgürlük ya da demokrasi ve kaba güç yönetiminin] bileşimi olduğu anlaşılır." İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, Haz.: Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dâru'l-Kalem; ve Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1960.

Eğer siyaseti [: yönetimi] elinde bulunduran kişi bilgelik, yetkin kavrayış (et-taakkülü't-tâmm), güzellikle ikna etme (good persuasion=cevdetü'l-ikna'), iyi imaj (good imagination=cevdetü't-takhyîl), bedeniyle cihat etme gücü, bedeninde ortadan kaldırılması gereken şeylerle savaşmayı engelleyecek bir şeyin bulunmamasından oluşan beş koşulu kendisinde bulunduruyorsa, işte bu kimse mutlak olarak hükümdardır ve bunun siyaseti gerçek hükümdarın siyasetidir.”²⁵²

İbn Rüşd erdemli kentin başında mutlaka bir filozofun bulunması gerektiği konusunda Platon kadar katı değildir. İdeal olan, filozof kralın, yönetici olmasıdır ancak bu mümkün değilse, ideale yakın bir çözüm her zaman için bulunabilir. Nitekim bu konu “İbn Rüşd’ün reddettiği görüşler” başlıklı bölümde ele alınacaktır. Platon *Devlet*’in daha sonraki bölümlerinde erdemli devlet düzeninin diğer devlet düzeni tiplerine nasıl dönüştüğünü anlatmaktadır. İbn Rüşd ise, öncelikle devlet düzeni tiplerini tanımlamış, ardından da bu düzenlerin ve bunları temsil eden insan tiplerinin nasıl olup da birbirlerine dönüştüklerini ele almıştır. Bu nedenle, İbn Rüşd’ün devlet düzeni tipleri tanımlamalarını “İbn Rüşd’ün özgün görüşleri” adlı bölümde verecek, bu bölümde ise İbn Rüşd’ün devlet düzeni tiplerinin ve bunları temsil eden insan tiplerinin birbirlerine nasıl dönüştüğünü anlatan görüşlerini aktaracak bu bölümde devlet tipleri ve bunları temsil eden insan tipleri ile ilgili olarak İbn Rüşd’ün dile getirdiği görüşleri aktaracağız.

2.5.1. Devlet Düzenleri ve Ruhların Doğaları

Platon’un devlet düzenleri tipolojisi ile ilgili olarak ileri sürdüğü düşünceler, tarihi süreçte ortaya çıkan devlet düzenlerinin teorik bir açıklamasından çok, yönetimde bulunan kişilerin, ya da daha genel anlamda bir devletin çatısı altında yer alan bireylerin psikolojik durumlarını çözümleme çabası gibi durmaktadır. Aynı yargı, İbn Rüşd’ün Platon’dan aktardığı görüşler için de geçerlidir. Platon’a göre, devletin içinde olduğu gibi, her insanın içinde (ruhunda) de üç bölüm vardır: Bilgi edinen bölüm, öfkelenen bölüm ve isteyen, acıkan, cinsel arzu duyan vb. bölüm. İbn Rüşd de bu görüşe katılmakta ve şunları söylemektedir:

²⁵² İbn Rüşd, a.g.e., ss.167-169.

“Söz konusu siyasetlerin [: devlet düzenlerinin] birbirlerine zıt olmalarının ve bunların çok sayıda türlerinin bulunmasının tek nedeni, ruhun (en-nefs) birbirine karşı huylara sahip olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, devlet düzenleri zorunlu olarak, ruhun huylarının yansımalarıdır. Bunların sayıca çok olmalarının nedeni de, çok sayıda ruh bulunmasından (teaddüdü nüfûs) başka bir şey değildir. Çünkü, [ruhta bulunan] öfke bölümü şeref düşkünlüğüne yönelen bölümdür. Bu bölümde bir artış olduğu zaman kişi zorba haline gelir. Haz ve mal düşkünlüğüne gelince, bu da şehvânî [: arzulama] bölümünden kaynaklanan bir zorunluluktur. Cemâîyye [: demokratik] kentin varlık nedeni ise, ruhun farklı huylara sahip olması ve her insanın söz konusu huylardan birine eğilimli olmasıdır.

Eğer ruhun kimi bölümleri diğerlerinden üstün olup alt düzeydeki bölümler daha üstün olan bölümlere bağlı olmasaydı, insana özgü olan toplum, türlerin toplumu [: demokratik toplum?] olurdu. Aynı şekilde, eğer ruhun bölümleri öfke bölümüne bağlı olsaydı, şeref düşkünlüğü toplum, ya da öfkeli [: kaba güç ile yönetilen] toplum insana özgü toplum olurdu. Yine, eğer şehvânî ruh yönetici olsaydı, zenginlik seven toplum, ya da şehvet düşkünlüğü toplum erdemli toplum olurdu. Oysa, Doğa Bilimi’nde [: Fizik] ve bu bilimde [: Medeniyet Bilimi] ortaya konulmuştur ki, durum bunun tam tersinedir ve yönetim ruhun bölümleri arasından akli bölüme ait olmalıdır. [Ruhun] bu bölümünün yönettiği kent, erdemli kenttir.

Söz konusu kentlerin amacının durumundan böyle bir sonuç çıktığı açıkça anlaşıldığına göre, şimdi adım adım ilerleyip bu kentlerin dönüşümü ile ilgili olarak Platon’un söylediklerini incelememiz ve bunlar arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekir. O, öncelikle kentler arasında ikişerli bir karşılaştırma yapmış ve peşinden bunları yöneticileri arasında ikili incelemelerde bulunmuştur. Sonuçta ise, siyasetin ahlaka [: huylara] bağlı bir durum olarak ortaya çıkmasının ardından oluştuğunu kabul etmiş bir tarzda, kent toplumları arasında karşılaştırmalar yapmıştır.”²⁵³

²⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 179-180.

2.5.2. Erdemli Kentin Şeref Kentine Dönüşmesi

Platon' göre, her doğan şey çürümek zorundadır. Yalnız toprağa kök salan bitkilerin değil, toprağın üstündekilerin de verimli ve kısır oldukları dönemler vardır. İnsanlar arasında iyi ya da kötü doğumlar, mükemmel sayılardan yola çıkılarak yapılacak olan geometrik bir hesaplama ile ilgilidir. Eğer koruyucular kızlarla oğlanları olmayacak zamanlarda birleştirecek olurlarsa, doğan çocuklar koruyucu oldukları vakit birer iyi koruyucu olmaktan çıkarlar, müziği ihmal edip jimnastiği öne alırlar ve dolayısıyla daha kafasız ve daha bilgisiz bir nesil ortaya çıkar. Her yerde insanlar birbirine diş biler ve birbirine girer. Daha önce yurttaşlarını hür insanlar, besleyiciler olarak koruyanlar, şimdi onları uşak haline getirmişlerdir. Yeni ortaya çıkan devlet düzeni bir çok yönüyle erdemli devlet düzenine benzese de, artık bu devlette bilgili kişilerin başa gelmesinden korkulur hale gelir. Bunun yerine daha kaba, atılgan, savaşta başarılı olan kişiler ön plana çıkar. Yöneticiler paraya değer veren, cimri ve şeref düşkün kimseler haline gelirler.²⁵⁴ İbn Rüşd ise, yapılacak geometrik hesaplama hiç söz etmemekte ama evlilikle ilgili olarak konulan yasalara uyulmamasından dolayı neslin bozulacağını söylemektedir.

Söz konusu kentin, yani erdemli kentin, bulunduğu durumdan çıkıp bozulması zor olmakla birlikte, onun da bozulması, hiç kuşkusuz, bir zorunluluktur. Çünkü, Fizik Biliminde ve yapılan diğer inceleme ve araştırmalarda ortaya konulmuştur ki, her oluşan bozulur. Bozulma bu kente nereden girer? Açıktır ki bozulma, yönetici sınıfın doğasını sarsacak bir durumun onlara ilişmesi ve altın ile gümüşün dışındaki şeylerin onların doğalarına karışması sonucu, bu sınıftan girer.

Şöyle ki: Söz konusu kentte bulunan yöneticiler, evlenme konusunda, daha önce sözünü ettiğimiz ve büyük bir titizlikle uymaları gereken kuralları terk ettikleri zaman, bu tür evliliklerden kendilerine benzemeyen çocuklar doğar. Eğer bunlar koruyucular sınıfından diğer sınıflara aktarılmayıp hamiler [: bekçiler] olarak kalırlarsa, onların kötülükleri yetiştirildikleri biçimde yaşamaktan uzaklaşırlar ve dolayısıyla, müzikten nefret edip beden eğitimini ön plana çıkarırlar. Sonuçta onlardaki öfke bölümü ile şehvani [: arzulama ile ilgili] bölüm güç kazanır. Bu tür insanlar yöneticiler sınıfı içerisinde boy gösterip erdemli sınıfa karıştıkları zaman herkes arkadaşını kendine benzetmeye çalışır

²⁵⁴ Bkz., Platon, a.g.e., 546a-548e.

da, diğer [altın ve gümüş] türünden olanlar erdemli biçimde yaşamak için çabalarken, bakıra ve demire özgü olan bu sınıf, mallar üzerine çullanmak ve bunları mülk edinmek için özlem duymaya başlar. Her iki gurup arasındaki ilişkiler bu şekilde devam edecek olursa, erdemli siyaset ile mal toplama siyaseti arasında ara bir yol seçerek arâzi ve mesken edinerek mal toplarlar ve bunu yalnızca kendilerine özgü kılarlar. Koruyuculara ise geçimlik ihtiyaçlarını verip onları, hür kimseler olarak savaştıktan sonra, köle benzeri bir duruma getirirler. Savaş zamanında, bu [yönetici] sınıf egzersiz yapma (taravvud) ve şeref düşkününü ezici yöneticiler haline gelir.

Açıktır ki; bu tür bir siyaset [: devlet düzeni] azınlığın yönetimi [: oligarşi] anlamına gelen zenginlik yönetimi ile erdemli yönetim arasında yer alan bir ara düzen konumundadır ve söz konusu sınıf [: tabaka], bir yönüyle, diğer sanatları bir tarafa bırakıp [yalnızca] mal toplamak için savaşa başvuran bir tabaka değildir ve dolayısıyla erdemli kente benzer. Diğer taraftan, bu kentteki yöneticiler (vülât) daha önce [niteliklerini] anlatmış olduğumuz erdemli kimseler haline gelmek yerine, öfke ve şımarıklık yönetimi olma yoluna saparlar. Bu tür bir yönetim ise erdemli değildir ve bu devlet düzeninde iyilikle kötülük birbirine karışmış durumdadır.

İşte bu yönetim Platon'un erdemli kentin kendisine ilk olarak dönüştüğünü düşündüğü yönetimdir. Çünkü, şeref ve ezici güç sahibi olma arzusu ile yöneticilik sevgisi, onlar arasında bulunan erdemli kimselerin ruhlarını diğer arzulardan daha ısrarcı bir biçimde etkisi altına alır. Bu nedenle, El-Mücâdil²⁵⁵ diyor ki: Şeref sevgisi savaşçıların yönetiminden ortaya çıkan bir sonuçtur. Bu nedenle, felsefeden sonra öncelikle erdem olarak nitelenen ilk şey budur. Çünkü şeref felsefeden ayrılmayan bir gölgedir ve sanki, erdemli kimselerin kendisine yönelmesi ihtimali en yüksek olan şey gibidir. Bu nedenle erdemli bir kimse uzun süre yönetimde kalır ve iyilikle yâd edilme arzusu ağır basarsa, bundan [: şeref sevgisinden] uzak kalmaz. Şeref düşkünlüğü onu tümüyle sardığında ise, yönetim bakımından erdemli türün dışın kalmayan kent örneğinden uzaklaşır. Kötüler kaba güç yönetimine, ya da kendi aralarında bu nitelik üzere yetişmiş olanlara boyun eğler. İşte, filozofun başına gelecek olan ilk değişim ve onun şeref düşkününü topluma benzer bir şekilde [değişmesi] konusunda Platon'un düşüncesi budur. Böyle bir kimsenin mutluluğu şereftedir. Der ki: Söz konusu kişinin,

²⁵⁵ Mücadele eden anlamına gelen bu kelime ile yazarın, tartışma sırasında verilen düşüncelere zıt düşünceler ile karşı çıkan her hangi bir kişiliği kast etmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân'ın dipnotu, a.g.e., s. 182.

yani, mutluluğu şerefte olan kişinin niteliği odur ki; bu kimse beden eğitimini üstün tutar, avcılığı (kans) sever, müzikten nefret eder, yöneticilikten (authority/lordship=es-siyâde) ve aristokrasi yönetiminden²⁵⁶ hoşlanır. Bunun örneği, fasih söz ve etkileme yoluyla yöneticilik yapmaktan değil, kendisinde bulunan yiğitlik ve savaşma [güc]ü ile yönetici olmaktan hoşlanan ve aristokrasi yönetimini elinde bulunduran kişide görülür.

Der ki: Onun şöyle bir niteliği daha vardır: O gençliğin zirvesindeyken maldan nefret eder. Yaşlanmaya başladığında ise, ruhunda mal sevgisi doğar ve zamanla bu sevgi büyür. Bu onun karakterinin yetkin bir karakter olmamasından kaynaklanır. İşin sonunda bir de bakmışsınız ki, müzik ile ilgili [edebî] sözleri dinlemekten uzak kaldığı ölçüde erdemliliğini yitiren bu kimse mal sever karaktere sahip bir kimse haline gelmiş. Eğer ruh başından beri bu sözlerle donatılmış olsaydı, söz konusu kişi bu dünyada kaldığı sürece erdemleri el üstünde tutacaktı.²⁵⁷

2.5.3. Erdemli Kişi Nasıl Şeref Düşkünü Bir Kimseye Dönüşür?

Bu noktada İbn Rüşd, Platon'un görüşlerini aktarıp açıklamaktadır. Konunun sonunda, İbn Rüşd Hz. Peygamber dönemiyle, onun ardından gelen ve 'seçkin cumhuriyet' özellikleri taşıyan 'Dört Halife Dönemi'ni erdemli kent olarak nitelemekte ve Muaviye dönemiyle birlikte İslam toplumunun şeref kentine dönüştüğünü söylemektedir. Daha sonra, kendi çağındaki Muvahhitler yönetiminin de böyle olduğunu, yani erdemli devlet düzeninden, şerefsever düzene dönüştüğünü ileri sürmektedir. Der ki:

"Erdemli bir kimseden böyle bir kimsenin nasıl yetiştiğine gelince, eğer olur da bir kimse siyaseti erdemli olmayan bir kentte erdemli bir kimse olarak yetişen ve bu nedenle kentte şeref [vesilesi] olan şeylerden, mevcut yöneticiliklerden, genel olarak her hangi bir mevki'i ele geçirmiş bulunan insanların tümünden yüz çeviren ve -erdemli olmayan kentlerde erdemli kimseler olarak yetişen hemen herkesin yaptığı gibi- her

²⁵⁶Bu terim Rosenthal ve Lerner tarafından 'tyranny' biçiminde, Şehlân tarafından ise 'cevdetü't-tesellut'=(güzellikle güç kullanma) biçiminde çevrilmiştir

²⁵⁷İbn Rüşd, a.g.e., ss. 180-2.

şeyden uzak duran kimsenin oğlu olan bir genç olursa, bu nitelikte bir insan ortaya çıkar. Durum böyle olur ve gencin babasının durumu da daha önce anlattığımız gibi olursa, bu genç başlangıçta kocasına, yani gencin babasına, karşı kin besleyen anasından duyduğu şeylerin etkisi altında kalır. [Bu kadın] yüksek bir statüye kavuşamamış olmaktan, kocası mal toplamakla ilgilenmediği ve bunun için en küçük bir çaba bile göstermediği için zor durumda kalmaktan [yakınır] ve oğluna dönerek “Adamların karakterine sahip olmayan bir baban var senin, ayrıca o son derece güçsüz” gibilerden laflar edip kadınların erkekler konusunda diğer kadınları kötülemek için adet haline getirdikleri türden sözler söyler. Aynı şekilde, gencin hizmetçileri ve arkadaşları da, kısacası, ev halkından kendilerini dinleyip etkilenebileceği kimseler de benzer [sözler ederler]. Söz konusu kimseler [gencin] babasına düşmanca davranıldığını, kötülük edildiğini ve dövüldüğünü gördükleri zaman gence, olgunluk çağına geldiği vakit babasına kötülük edenlerden intikam almasını ve onların yaptığının kat kat fazlasını yapmasını, kısacası, tüm eylemlerinde adam olmasını, statü ve yiğitlik bakımından babasından daha güçlü olmasını telkin ederler. Buna ek olarak, böyle bir kentin halkı, kentte bir iş yapan kimseden söz ederlerken bu kimsenin cahil, ahmak, budala ve aklından zoru olan bir kimse olduğunu söylerlerken, kent halkını kendileri ile hiçbir alakası olmayan şeyleri yapmaya zorlayan ve alakasız şeyler yapan kimselere övgüler düzüp onları göklere çıkarırlar ve onların karşı komulamaz olduklarını söylerler. Zorunlu olarak, [bir yandan] diğer insanların telkinleri ile öfke ve şehvet karakteri üzere yetişen genç, [diğer yandan] babasının kendisi üzere yetiştirmeğe çalıştığı erdemli karakter üzere yaşam sürerken, şehvet düşkünlüğü ile erdem sevgisi arasında yol izleyen bir kimse haline gelir ve kendinde [: ruhunda, ya da iç dünyasında] bulunan yönetimi söz konusu ara bölüme, yani, şeref düşkünlüğü bölümüne bırakır. Çünkü bu bölüm, daha önce pek çok kez dile getirdiğimiz gibi, bölümler arasında [ruhu] erdeme en çok yönlendiren bölümdür. Bu durumda söz konusu genç şeref düşkününü ve büyük işlere tamah eden bir adam haline gelir. İşte şeref mutluluğuna sahip olan gencin niteliği ve onu erdemli karakterinden uzaklaştıran nitelik budur. Sen, Platon’un erdemli siyasetin [: devlet düzeninin] şeref devletine dönüşmesi konusunda söylediklerini eski zamandaki Arap siyasetine bakarak iyice anlayabilirsin. Çünkü onlar [önce] erdemli siyaseti taklit edip ardından, Muâviye döneminde şeref düşkününü [bir toplum] haline

gelmişlerdir. Sanki, şu adada (El-Cizr) [: El-Cezîre=Endülüs] uygulanmakta olan siyasetin durumu da böyledir.”²⁵⁸

2.5.4. Şeref Kentinin Oligarşi Kentine Dönüşmesi

Platon’a göre, bir devlette zenginlik baş tacı olunca, doğruluğun ve doğru insanların değeri azalır ve yurttaşlar zamanla zengini beğenip başa getirmeye ve fakirleri hor görmeye başlarlar. Bir yanda yoksulların, diğer yanda zenginlerin bulunduğu bu düzende devlet ister istemez ikiye bölünür. Cimrileşen ve halktan korkan yöneticiler hiçbir savaşa girişemez olur. Aynı insanlar hem savaşmaya, hem tarım yapmaya ve hem de alışveriş yapmaya başlarlar. Öte yandan, bütün malları elinden alınan ve bu nedenle devletle hiçbir ilişkisi kalmayan yurttaşlar kovanın içinde doğup bütün kovanı berbat eden yabancılara haline gelirler.²⁵⁹ İbn Rüşd Platon’un görüşlerini olduğu gibi aktararak açıklar. Ancak, Platon’daki yaban arısı örneği, İbn Rüşd’de kovanda kalan ama çalışmayan erkek arılar (*drones=zükûrû’n-nahl*) örneğine dönüşmüştür. İbn Rüşd konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“[Platon] diyor ki: Bu devlet düzeni, yani şeref devleti genellikle azınlık yönetimine [: oligarşiye] dönüşür. Bu kentin yöneticileri servet sahipleridir ve servetlerini malı az olanlarla kesinlikle paylaşmazlar. Şeref kentinin bu tür bir devlet düzenine dönüşmesinin tek nedeni, bu kentteki yöneticilerin üzerinden uzun zaman geçip onların, çıkarlarının dinarlarda ve dirhemlerde [: servette] olduğunu düşünmeye başlamaları ve çıkarı, güzel olandan üstün tutup erdemden uzaklaşarak kötülüğe doğru yol almış olmalarıdır. Artık onlar, çok kötü bir biçimde, dinarlara ve dirhemlere değer vermektedirler. Bu durum, Platon’un şeref kentini incelediği sırada ve onun nasıl dönüştüğü ile ilgili olarak söylediklerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu tür yönetim [: azınlığın ya da servet sahiplerinin yönetimi] rezalet, küçümseme, seviyesizlik ve istikrarsızlık yönetimi olup dışarıdan ya da içeriden gelen küçük bir şeyden dolayı çöker.

Bu yönetimde bulunan en büyük kusur kenti ayakta tutan konularda yetenekli kimselerin yönetime gelmesinin mümkün olmamasıdır. Onlar yöneticilik için yalnızca mal sahibi olmayı yeterli görürler. Onların durumu, yolculardan mal sahibi olan

²⁵⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 183-4.

²⁵⁹ 550d-552d.

kimseyi el üstünde tutarak geminin yönetimine geçirip gemi yönetimi konusunda gerçekten kaptan olan kişiye, sırf mal sahibi olmadığı için danışmayan kimselerin durumuna bezer. Böyle bir davranış, hiç kuşkusuz, gemiyi felakete götürür. Kentteki durum da böyledir. Ayrıca, sözünü ettiğimiz kent bir tek kent olmayıp biri fakirler kentinden diğeri de zenginler kentinden oluşan iki ayrı kenttir. Çünkü, onlar serveti yığıp bunu yalnızca kendilerine ait kılmalarından dolayı, kendi kendilerine yeterli durumdadırlar.

Söz konusu kentin başına gelen kötülüklerden biri de, bu kentin savaşma gücünü sonsuza dek yitirmesidir. Çünkü bu kent iki durumdan biri ile karşı karşıyadır: Ya kendileri için çok sayıda muhafız asker (hamât) edinirler. Oysa onlar için bu imkansızdır; çünkü onlar bu askerler[in çoğunluk olup yönetimi ele geçirmelerin]den korkarlar. Bu nedenle, onların yönetimine azınlık yönetimi adı verilir. Ayrıca onlar cimriliklerinden dolayı çok sayıda [yiğit] savaşçı edinmekten kaçınacaklardır; ya da kendileri veya onların çok az bir bölümü savaşmak zorunda kalacak, ama bunlar da savaştan firar edeceklerdir. Sen bunu geçim sıkıntısı ile yaşayan toplumlarla savaşıp barış yapan toplumlardan pek çoğunun durumlarından açıkça anlayabilirsin.

Bu yönetimde ortaya çıkan sapkınlıktan dolayı, daha önce[ki bölümlerde Platon'un] kötülemekten geri durmadığı durumun ortaya çıkması zorunludur. Bu durum söz konusu adamın [: ileri gelenlerin] çiftçilik ve servet toplama gibi pek çok şeyden hangisini yapacağını bilemez hale gelmesidir. Bu devlet düzeninde böyle bir yönetimin başa geçmesi, bu kentte yaşayanların başına gelebilecek olan en büyük kötülüktür. Çünkü, bu yöneticiler bu devlet düzenini kendi çıkarlarına olacak biçimde kullanmaktan, özellikle de mal toplamaktan bir an bile geri durmazlar. Kuşkusuz, bu kentte [servet toplama ile ilgili olarak] konulmuş olan yasalar konusunda, bunların [tüm] yöneticileri ve yöneticilikle ilgisi olan kimseleri kapsadığını düşünmen gerekmez. [Ne var ki, bunların dışında kalıp elinde] fazla mal [bulunanlara gelince yasalar] bunların tümünün verilmesi [yönünde düzenlenmiştir]. [Bu kentin yasaları] buna benzer yasalardır.

Durum böyle olunca, bu kentte yaşayan yoksulların sayısı zorunlu olarak artar ve onlar tahammülsüz hale gelip az sayıdaki zengini küçümsemeye başlarlar. Kentte meydana gelen bu kötülükler bal arısı kovanındaki balı yiyip [nektar] devşirmeye gitmeyen erkek arıların yaptıklarına benzer. Tıpkı erkek arılarının kovanlara musallat olan en büyük kötülük olması gibi, söz konusu kentin durumu da böyledir.

*Dolayısıyla, bu kentte fakirler varlığı yüzünden, zorunlu olarak, hırsızlar, yankesiciler ve belalı kimseler ortaya çıkar. Sonuç olarak, buradaki kötülükler gittikçe çoğalır. İşte bu kenti sıkıntıya sokan adaletsizlik budur. Şeref kentini sona erdiren de bu kenttir. Bu nedenle, şeref kenti erdemli kente daha yakındır. Oligarşi ise, taşıdığı eksiklikler nedeniyle, erdemli kentten daha uzaktır.*²⁶⁰

2.5.5. Şeref Düşkünü Bir Kimse, Servet Düşkünü Bir Kimseye Nasıl Dönüşür?

İbn Rüşd, Platon'un bu konuda dile getirdiği görüşleri ve benzetmeleri olduğu gibi aktarıp açıklamaktadır. Bu noktada İlginç olanı İbn Rüşd'ün Platon'un tipolojisine ek olarak getirdiği tiplerden şehvet kenti tipini ve bu kentin insanını oligarşiye benzetmesidir. İbn Rüşd'ün söz konusu iki tip insanın bozulma süreçlerinin birbirine benzediklerini ileri sürmekte ve bu görüşünü Murabıtlar devleti dönemi ile örneklendirmektedir. Bir diğer ilginç nokta da, Murabıtlar devletinin ilk dönemini Şeriat'a uygun devlet olarak nitelemesidir. Metinden de anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd Şeriat'a uygun olan bu dönemi erdemli kent, en azından erdemli kente yakın olan kent olarak nitelemektedir. İbn Rüşd konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Şeref kentinin bu [: oligarşi] kentine nasıl dönüştüğü, burada ne kadar çok kötülüğün ortaya çıktığı ve bu devlet düzeninin nasıl bir devlet düzeni olduğu açıkça anlaşıldığına göre, şimdi de bu kenti yöneten kimsenin durumuna ve hangi kent[in insanın]a dönüştüğüne bakmamız gerekir. Diyoruz ki: Şeref mutluluğuna sahip olan bir kimsenin yerini alacak olan oğlu tüm kazancını kaybedip fakir düşme olasılığı ile karşı karşıya kalır ve bununla birlikte, örneğin ordu komutanlığı ya da başka bir görevi sürdürdüğü sırada bir takım şikayetlerle suçlanır. İnsanlar bu şikayetleri yargıya intikal ettirip onu küçük düşürürler. [Şeref düşkünü yönetici] bu ya da benzeri durumlarla karşı karşıya kalınca, onun için ölüm, yoksulluktan dolayı içine düşmüş olduğu bu durumdan daha hafif bir hale gelir. Şeref düşkünlüğü ruhunda yer etmiş bulunan kişi böyle bir durumla karşılaşınca servet kazanmayı yeğleyen bir kimse haline gelir ve bu durumu diğer arzulara erişme çabası izler. İşte şeref düşkünü kimsenin servet düşkünü bir kimse

²⁶⁰ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 184-6.

haline gelmesi bu şekilde gerçekleşir. Kuşkusuz, onun dönüşümü mal düşkünü devlet düzeninin [dönüşümüne] benzemektedir. Aynı şekilde, şeref mutluluğuna sahip olmakla nitelediğimiz kimse de tümüyle bu devlet düzenine benzer. Hiç kuşku yok ki bu kimse, açgözlü ve cimri olması nedeniyle, kentsel hazlardan zorunlu olanı elde etmekle yetinir ama onun böyle yapması bu davranışta bir erdem bulunduğu[na inandığı] için değildir. Onun söz konusu hazları terk etmesinin tek nedeni, ona göre daha büyük olan bir hazzı, yani mal sahibi olma hazzını tatmak içindir. Dolayısıyla bu gibi kimselerin diğer insanların mallarına el uzatmaları engellenip zorunlu olmayan diğer arzulara erişmeleri engellenmediği zaman, demin de söylediğimiz gibi bunlarda bulunan açgözlülüğün de etkisiyle, hızla bela ve bozulma sürecine girerler. Kısacası, şeref düşkünü kimsenin arzularına düşkün bir kimse haline gelmesi, bu [dönüşüm] ister mal düşkünlüğüne doğru olsun, ister diğer şehvetlere doğru olsun, açıkça anlaşılan bir durumdur.

Şeref kentindeki durumun gidişatı tümüyle şehvet [: arzu düşkünü] kentin durumuna benzer. Çünkü, şeref kenti ile şehvet [: arzu] kenti aynı türdendir. Şeref kentindeki hükümdarların sonunda olup olacakları da, çoğunlukla, şu [şehvet düşkünü] kimseler gibidir. Bunun zamanımızdaki örneği Murabıtlar olarak bilinen kavmin [: hanedanın] devletidir. Çünkü onlar başlangıçta ilk hükümdarları [: Yusuf Bin Taşuffin] aracılığıyla Şeriat'a²⁶¹ uygun bir siyaset izlemiş ama, sonradan oğlunun başa geçmesiyle birlikte, başlarına gelen servet düşkünlüğü belasıyla birlikte, şeref devletine dönüşmüşlerdir. Daha sonra ise, onun torunu her türlü şehvetin peşine düşerek devleti şehvet düşkünü bir devlet haline getirmiş ve onun zamanında kent bozulmuştur. Öyle ki, [Murabıtlar Devleti ile karşılaştırdığım zaman] şu an katlanmak zorunda kaldığın devlet düzeni [: Muvahhitler Devleti] Şeriat'a bağlı devlet düzenine benzemektedir. İşte, şeref düşkünü bir adamın servet sahibi [: oligarşik devlet düzeninin yöneticisi] bir kimse haline gelmesinin nedenleri ve bu ikisinin mertebeleri arasındaki farklılık ile ilgili görüş budur. Çünkü, servet sahibi olan kimsenin şeref düşkününden daha aşağı olduğu apaçık ortadadır. Bunların [yönettiği] kentlerin durumu da böyledir. ”²⁶²

²⁶¹ Buradaki 'Ş/şeriat' terimi bir takım tartışmalara neden olmuştur. Rosenthal bu terimle kastedilenin 'hılafet' (halifelik, yani din üzerine inşa edilmiş bir devlet yapısı) olduğunu ileri sürmüştür. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 197. Lerner'e göre ise, şeriatı takip etmek demek, başlangıçtaki (ideal devlete) yakınlık ya da benzerlik durumunu korumak demektir. Bkz., Lerner, a.g.e., s. xxi. Leaman her iki görüşün de inandırıcılıktan uzak olduğunu belirtmektedir. Ona göre, İbn Rüşd bir devlet düzeninin diğerine dönüşmesi ile, Rosenthal'ın düşündüğü spesifik anlamda, İslami otoritenin çöküşünü ya da 'ideal düzen'den sapmayı değil; genel olarak yasa hakimiyetinin çökmesini kastetmektedir. Bkz., Leaman, a.g.e., ss. 131-2. Bu noktada İbn Rüşd'ün hukukun kaynakları ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşler (Bkz., Yuk., "Dünyevilik ve İbn Rüşd" başlıklı bölüm) göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁶² İbn Rüşd, a.g.e., ss. 186-8.

2.5.6. Zengin Azınlığın Yönettiği Kentin Demokrasi Kentine Dönüşmesi

Platon'a göre, oligarşi kentinde zengin yöneticilerin hep kendilerini düşünmelerinden dolayı, malları ellerinden alınmış, işsiz güçsüz, başıboş, borçlu bir kalabalık ortaya çıkar. Bu yoksul kalabalık zamanla zenginlerin kendi ellerinde olduğunun farkına varırlar ve kimi zaman tek başlarına, kimi zaman da dışarıdan aldıkları bir yardımla düşmanlarını yenip yönetimi ele geçirirler. Böylece demokrasi kurulmuş olur. Böyle bir devlette her türden insan bulunur. Platon'un tanımladığı demokrasi daha çok, otoritenin yok olduğu, hukukun ve eğitimin rafa kaldırıldığı anarşi düzenine benzemektedir. İbn Rüşd de bu görüşleri aktararak açıklar ve kendi toplumuna yaptığı göndermelerle Platon'u desteklediğini ortaya koyar. Ayrıca, demokratik kentin şeref kentine ya da erdemli kente dönüşmemesi halinde, hemen bozulup dağılacağını ileri sürer ve, Platon'dan farklı olarak, doğal (ya da ilk) olarak ortaya çıkan kentin zorunlu kent olduğunu, daha sonra zorunlu kentin demokratik kente dönüştüğünü ve diğer kentlerin demokratik kentten dal budak saldıgını söyleyerek, demokratik kentin yalnızca tiranlığa değil diğer kentlerden her hangi birine de dönüşebileceğini savunur, bilge kişilerin erdemli kente giden yolları açık tutmalarını önerir. Öte yandan, Platon'un oligarşi insanının demokrasi insanına dönüşmesi ile ilgili görüşlerini de fazla bir değişiklik yapmadan aktarır. Der ki:

"[Platon] bu kentin demokrasi kentine dönüşeceğini söylüyor. Sonra da, şeref kentinin yöneticisinin durumunun bu kentin yöneticisine benzer bir adama [nasıl] dönüştüğünü açıklıyor.

Zenginlik kentinin (the city based on wealth)²⁶³ bu kente dönüşümü şu şekilde gerçekleşir: Azınlık [: oligarşi] yönetimindeki kentlerin [sürekliliğinin] tek garantisi mal toplamak olduğu içindir ki, zorunlu olarak, bu kentte konulan yasalar yalnızca bu amaca ulaşmaya yöneliktir. Ne var ki, yasaların ilkesi olarak ilk koymuş oldukları ilkeye göre,

²⁶³ Şehlân bu terimi şeref kenti anlamına gelen 'el-medinetü'l-kerâmiyye' biçiminde çevirmiştir.

isteyen her gencin, malını istediği gibi ve arzu ettiği kadar harcaması hoş görülecektir. Çünkü onlar, ancak bu şekilde tüm malları üzerinde söz sahibi olma gücüne erişeceklerdir. Bu nedenle, söz konusu yönetim altında bulunan kimseler zor duruma düştüklerinde mal saygınlığı (kerâmetü'l-mâl) ve mal toplama yönünde bir yasa çıkarıp bu yasa ile denge sağlayacak bir duruma gelmeleri, özellikle bu kentin sona erme döneminde, mümkün olmaz ve buna benzer yasalar koyamazlar. Söz konusu topluluk ve bunların istekleri göz ardı edildiği zaman, insanlardan [yalnızca] azımsanacak bir bölüm değil, hasebi ve nesebi [: soylu] olmayan çoğunluk ile birlikte soylu ve yiğit kimseler[in bir bölümü] de yoksulluğa itilmiş olacaktır. Bu tür insanlar kentte türeyip çoğaldıkları zaman, zorunlu olarak, mal toplama ve tekelleşme (isti'sâr) sevdasına düşüp kendilerini yoksul ve aşağılık duruma düşüren bu kimselere öfke duymaya, onlardan nefret etmeye ve onlar aleyhinde atıp tutmaya başlarlar. Söz konusu kentlerin yönetiminde olan kimseler, mal toplama dışında başka bir şey düşünemez hale geldikleri için, [yoksullar aleyhine] daha pek çok yasa çıkarıp kendilerini tembellik ve uyuşukluk krizi içerisine atarlar.

Der ki: Bu yoksullardan oluşan bir çok insan bir araya gelip balarısı kovanında doğan erkek arılar gibi çocuklara sahip olup da bunları zenginlerle zorunlu olarak bir araya getiren savaş ya da diğer kentsel işlerde yan yana geldikleri vakit, kendilerini her bakımdan zenginlerden daha güçlü görmeye, içinde bulundukları aşağılık durumun ve yoksulluğun [aslında] kendileri için bir zenginlik olduğunu düşünmeye başlarlar. Bu durumda söz konusu kentin durumu güçsüz ve hemen hastalanabilecek cesedin durumu gibidir. Bu nitelikteki bir ceset, dışardan gelen en basit bir nedenden dolayı bile hastalanabilir.

Söz konusu kentin durumu da böyledir. Bu kente karşı direnen bir kent²⁶⁴, özellikle de demokrasi isteyen bir kent ortaya çıktığı zaman –çünkü demokrasi zenginleri değil yoksulları ön plana çıkarır-, [kovanda] doğan yabancılara gibi, bunlar kendi aralarında zenginlere hücum etmek, onların mallarını almak, onları kentten sürüp çıkarmak ya da köleleştirmek üzere anlaşır. Tıpkı cismin biçiminin bozulup durumunun değişmesi mümkün olduğu gibi, söz konusu kentin de durumunun değişip demokrasi kentine dönüşmesi mümkündür. Bu [değişim], kentteki yoksulların, kendi aralarında zenginler aleyhine anlaşıp onların mallarını talan etmeleri, onları

²⁶⁴ Oligarşi kentinin aslında bir tek kent olmayıp zenginlerden ve fakirlerden oluşan iki ayrı kentten meydana geldiği savı akıldan tutulmalıdır.

öldürmeleri, ya da onları kentten sürüp çıkarmaları sonucu gerçekleşir. Sen bunun böyle olduğunu zenginlerin sahip olduğu mala karşı beslenen açgözlülüğünden ve onların şu kentlerdeki fakirlere karşı cimri davranmalarından açıkça anlayabilirsin.

Bu gibi kimselerin kente musallat olmaları nedeniyle, yoksul ve hür olan herkes kendince hak [: doğru] bildiği şeyi [yapmaya koyulur]. Bunlar arasında yöneticilik, [herkesin] birlikte aldığı bir karar sonucu dayanışma üzere yürütülür. Hiç kuşkusuz, bu kentte farklı sınıflardan [: tabakalardan] insanlar bulunmaktadır ve bu sınıflardan herhangi biri için belirlenmiş [özel] bir mertebe [: statü] yoktur. Onların yasaları, eşitlik yasalarıdır. Yani, onlar arasında diğerlerinden üstün olan bir kimse bulunmaz. Bu nedenle söz konusu kent, yani demokratik kent, çok renkli [malzemedен] dokunmuş bir kıyafete benzer. Böyle bir giysi çok sayıda farklı renge sahip olduğu için kadınlara ve çocuklara güzel gelebilir. İlk bakışta bu kentin durumu da böyledir. Hakikatte ise durum böyle değildir. Bu kentin bozulup dağılması, erdemli kent ya da şeref kenti düzeyine çıkmadıkça, çok hızlıdır. Nitekim çağımızdaki ve daha önceki çağlardaki demokratik kentlerin durumu böyledir.

Bu kentten erdemli kentin ya da diğer kentlerden herhangi birinin çıkması mümkündür. Çünkü, bunların her biri potansiyel olarak demokratik kentte, ruhun tüm huylarını kendisinde bulundurması bakımından, mevcuttur. Zorunluluk kentleri, doğal olarak ortaya çıkan ilk kentler arasında olsa gerektir. Sonra, bunları demokratik kentler izler. Daha sonra ise bunlardan, diğer kentler dal budak salar. Bu nedenle filozofların yapması gereken şey, Platon'un da yaptığı gibi, bu kentleri gözden geçirip bunlar arasında erdemli bir topluluğa uygun olma bakımından en üstün olanını seçmeleridir. Ta ki, söz konusu [erdemli] topluluk seçilen kentte yetişsin. Bu, içerisinde her şeyin satıldığı ve en beğenilen şeylerin seçilip alındığı bir alışveriş merkezi yapmak isteyen kimsenin durumuna benzer.

Der ki: Savaş, barış ve benzeri konularda faydalı kente²⁶⁵ özgü şeylerden hiç birini zorunlu kılmadığı içindir ki, demokratik kent durumu gereği çok kolay bir biçimde bozulup dağılır. Bu nedenle, bu gibi insanların öldürülmelerinin daha iyi olduğu

²⁶⁵ Rosenthal'in 'beneficial civic matters', Lerner'in: 'useful civic matters' bu kavramı Şehlân 'el-medinetü'n-nâfia' biçiminde çevirmiştir.

düşünülmüştür. Çünkü onlar sürekli bir bölünmüşlük içerisindeyler. “Sanki kendilerinden önce hiçbir tanrı yaratmamış [ya da yaratılmamış] gibi”²⁶⁶

Der ki: Buna [ek olarak], onlar, bizim erdemli kenti amaçlarken yapabildiğimiz şeyleri de yapamadıkları gibi, yaptıkları işler arasında bir bağlantı da kurmazlar. İşte, kimi zaman bu tür devlet düzeni ile ilgili olarak bunun kabaca siyasetü’ş-şehve [: arzularına düşkün olanların yönettiği devlet düzeni] olduğu düşünülse de, bu kentteki sapkınlığın ulaştığı düzey ve onun erdemli kentten uzaklık derecesi budur. Zenginlik kentinin [: oligarşinin] demokrasi kentine dönüşmesi ve erdemli kent ile şeref kentine nazaran bu kentteki sapkınlığın düzeyi ile ilgili görüş bundan ibarettir.

Bu kente benzeyen kimseyi ve bu kişiye değişimin nereden geldiğini de incelememiz gerekir. Diyoruz ki: Bu kentin yönetiminde olan kişi de oligarşi kentinin yöneticisinden, bu kentin dönüştüğü biçimde, dönüşmüştür. Bu dönüşüm oligarşi yönetimindeki kişilerin ahlaktan yoksun olmaları ve kentte işi gücü olmayan bir takım tembel kimselerin türemesi gibi nedenlerle oluşan bir ortamda, kenti yöneten kişinin çocuk sahibi olması ve bu çocuğun bir yandan babasının siyasetine eğilimli iken diğer yandan kendisini salt özgürlüğe yönlendiren ve buna benzer isteklerle onu donatan dışarıdan kimselerin etkisinde kalması sonucu gerçekleşir. Uzun zaman sonra bu çocuk, zorunlu olarak, tüm arzularında mutlak özgürlük isteyen bir kimse haline gelir. Bu durumda genç, zorunlu olan istekler ile yetinmeyip zorunlu olmayan isteklere yönelir. Zorunlu isteklerden kastım, bizim içimizde gizlenen, ve bizim yaşamımız için zorunlu olan şeyleri, örneğin suya ya da yiyeceklere duyulan isteği kastediyorum. Çünkü bunlar bir yönden bizim bedenlerimizi korurken, diğer yandan bedenlerimizden eksilen şeylerin yerini doldururlar.

Söz konusu genç bu hale gelince, yaradılışına sonradan ilişen bu arzulara günden güne daha fala boyun eğmeye başlar. Bazen sarhoş olana dek şarap içer, kimi zaman mizacı ferahlayana dek su içer, kimi zaman sporcularla birlikte egzersiz yapar, bazen yaptığı işler felsefe ile uğraşanları yaptıklarına benzer, çoğu kez de tembelleşip

²⁶⁶ Tırnak içindeki bu bölüm Lerner tarafından şu şekilde çevrilmiştir: “sanki hiç kimse [onları] görmüyor ve onlarla ilgilenmiyormuşçasına yeryüzünde bir kahraman edasıyla, mağrur bir tavırla yürüyüyorlar...” Bkz., Lerner, a.g.e., s. 128. Rosenthal ve Şehlânın çevirileri aynı anlama gelmektedir. Hem Rosenthal, hem Şehlân, bölümün İbn Rüşd’e ait bir söz olamayacağını savunmaktadırlar. Bkz. Rosenthal, a.g.e., s. 230. Ayrıca Şehlân bu sözlerin Eş’ya’nın seferini anlatan bir Tevrat ayeti (El-Ishâh 43 Ayet 10) olduğunu savunmaktadır. Belki de İbn Rüşd’ün metninde bir Kur’an ayeti bulunuyordu. Orta çağda yaşayan Yahudi mütercimler bu yola, yani Kur’an ayetlerinin yerine kenti kültürlerine özgü ifadeler yerleştirme yoluna başvuruylardı. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân’ın dipnotu, s. 190.

her şeyden soğumuş bir hale gelir. Kısacası, onun izlediği yolun ne ölçüsü ne endazesi vardır. Hakikatte insanca bir hayat tarzından (sülûk) ne kadar uzak olursa olsun, o buna mutluluk ve özgürlük adını verir. Çünkü insanın eylemi, sayıca yalnızca bir amacı olması bakımından, zorunlu olarak bir tür hayat tarzıdır. Söz konusu genç bu tür özellikleri ile ele alınacak olursa, demokratik kente benzer. Bunun böyle olduğunu varsaymak ve bu genç ile diğer insanlar arasında karşılaştırma yapmak, kentler arasında karşılaştırma yapmak gibidir.”²⁶⁷

2.5.7. Demokratik Kent Tiranlık Kentine Dönüşür

Platon’a göre, nasıl sonu gelmeyen mal hırsı oligarşiyi demokrasiye dönüştürürse, sonu gelemeyen özgürlük arzusu da demokrasiyi tiranlığa dönüştürür. Şöyle ki, oligarşik kentte hor görülen sınıf demokrasi kentinde yönetici konumuna geçer ve daha önce yönetici konumunda olan zengin sınıf ile mücadele etmeye başlar. Tam bu sırada, üçüncü bir sınıf olan kalabalık halkın tuttuğu ve baş tacı ettiği koruyucu, zorbalasmaya ve düşmanları ile didişmeye başlar. Kendini korumak için halktan koruyucular ister. Bütün korkusu koruyucusunu kaybetmek olan halk bu isteği yerine getirir. Gittikçe zorbalasan ve konumunu kaybetmek istemeyen bu yönetici her zaman savaş kundakçısı olmak zorundadır. Dostları ya da düşmanları arasında bir tek değerli kişi bırakmayan bu zorba yönetici, yurttaşlarını kızdırdıkça koruyucularını artırmak zorunda kalır. Para karşılığında dilediği kadar koruyucu edinir ve böylece halk üzerinde baskı kurar. Daha fazla özgürlük isteyen halk, eli sopalı kölelerin kulu haline gelir.²⁶⁸ İbn Rüşd Platon’un görüşlerini aktarır ve kendine özgü açıklamalar getirir. Örneğin, yalnızca hem iradi (insana özgü) konularda, hem de doğal konularda, aşırı gidip sınırı aşan her şeyin, karşısına dönüşeceğini söyleyerek, siyaset bilim ile Doğa Bilimleri arasındaki bağlantıyı vurgular. Yalnızca demokratik kentin tiranlığa nasıl dönüştüğünü anlatmakla kalmayarak, tıp ile siyaset bilimi arasında kurduğu bir benzerlikle, tiranlığa yol açan hastalıkların önlenmesi yolunda öneriler getirir. Gençlik döneminde, 1145 yılında ve daha sonra, Endülüs’te yaşanan bir takım siyasi olayları, demokrasinin tiranlığa dönüşümüne örnek gösterir. Ayrıca, tiranın paralı askerlerinin bir bölümünün yabancı olduğundan söz ederek kendi çağı ve toplumu ile ilgili bulgularını aktarır. Bu

²⁶⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 188-91.

²⁶⁸ Bkz., Platon, a.g.e., 562b-509c

konuda ileri sürdüğü görüşlerin, yalnızca bir görüş olmadığını, deneyimlerin ve gözlemin bir sonucu olduğunu belirtir ve şunları söyler:

“[Platon] der ki: *Demokratik kentler genellikle tasalluta [: tiranlığa] ve galebeye [: kaba güç yönetimine] dönüşürler. Öyle ki, demokratik kentin zorba kente dönüşümü, oligarşik kentin demokratik kente dönüşümü gibidir. Bu [dönüşümleri]n nedeni tür bakımından tektir. Çünkü, tıpkı oligarşik yönetimin demokratik devlet düzenine dönüşmesinin tek nedeni amaçlanan hedefe –ki bu hedef servet kazanmaktır- ulaşma konusunda aşırı davranılması olduğu gibi, aynı şekilde, demokratik kentin dönüşüm nedeni de, kovanlarda bulunan erkek arılara benzer pek çok toplulukların bu kentte türemiş olmasıdır. Demokratik kentin tiranlığa (vahdaniyyetü't-tesellut) dönüşmesindeki neden, hürriyet isteğinde aşırı gitmek ve sınırsız özgürlük elde etmeye çalışmaktır. Çünkü, aşırıya kaçan ve ölçüyü aşan her şey karışına dönüşür. Bu durum yalnızca iradeye bağlı konularda değil, doğal [ya da fiziksel] konularda da böyledir. Özgürlük konusunda aşırı istekte bulunmak, oligarşik yönetimde yabanarılarının ortaya çıkmasında olduğu gibi, onun [: özgürlüğün] üzerine de yabanarılarının, oligarşi yönetimine üşüşenlerden daha kalabalık ve güçlü bir biçimde, üşüşmesine neden olur. Çünkü bu kentteki, yani oligarşik kentteki yöneticiler üzerlerine üşüşenlere, yani, arzuları peşinden sürüklenip giden tembel kimselere övgüler düzmezler. Tersine, onlar üzerine baskı uygulayıp onlarla savaşırlar. Bu nedenle oligarşik kent, zenginler kenti ile zorba kent arasında bulunan bir kente, yani, demokratik kente dönüşür. Bu [: demokratik] kentin başına üşüşenler ise, saygı gören ve kendilerine övgüler düzülen, yöneticilik konumuna getirilip kentin işleri ellerine verilen kimselerdir.*

Öyle ki, özgürlük bu kentin her yanını kuşattığında insanlar aileleri ve meskenleri ile uğraşır hale gelirler. O kadar ki, kent halkı arsında bulunan babalar ve oğullar, efendiler ve köleler, kadınlar ve erkekler eşit duruma gelir. Bu durumda yasa geçersiz hale gelir ve yöneticilik her şeyde [: hayatın tüm alanlarında] kaybolur. Kısacası, salt özgürlük dışında onlar arasında hiçbir üstünlük kalmaz ve adam [: kent halkı] dilediği vakit, dilediği gibi davranmaya başlar. Zorunlu olarak, tıpkı hasta bedenlerdeki salgıların, yani safra ve sevda salgılarının aşırı salgılanmalarında olduğu gibi, baş belası yabanarılarının onlar üzerine üşüşmesi büyük bir sorun haline gelir. Sonunda, kentin başına üşüşen böyle bir sınıftan dolayı söz konusu kent zorunlu olarak tiranlığa dönüşür. Bu nedenle, siyasetle uğraşan kimselerin kentlerde ortaya çıkan bu tür

sınıflardan, doktorun aşırı salgılardan çekinmesinden daha çok çekinmeleri gerekir. [Kent halkı] böyle bir sınıfı algılar algılamaz bunları, tıpkı doktorun safra ve balgamı bedenden uzaklaştırması gibi, kökünden temizlemeli ve kent dışına sürüp çıkarmalıdır. Ama, en iyisi bunu yöneticilerin yapmasıdır.²⁶⁹

Kimi zaman, bu sınıftan [: tabakadan] insanlar, yani her arzuladığı şeyin üzerine atılan kimseler söz konusu kentte ortaya çıkmayabilir. Ne var ki bu durumda kentte, Platon'un söylediğine göre, üç sınıf insan ortaya çıkar ve bunların ortaya çıkması tiranlığın gelişmesini en çok kolaylaştıran nedenlerdendir: Birinci sınıf, daha önce niteliklerini belirttiğimiz yabanarılarıdır, yani, arzuları uğuruna dizginleri salıveren kimselerdir. Bu sınıf, daha önce de belirttiğimiz gibi, söz konusu [demokratik] kentin yöneticileridir ve bunlar el üstünde tutulan saygın kimselerdir. Bu kentte ortaya çıkan bir diğer sınıf, kentteki sevilmeyen sınıftır. Bunlar yalnızca mal sevgisi taşıyan insanlardır. Kentte türeyen bu sınıfın [yığıldığı servet], söz konusu yabanarılarının büyük bir iştahla saldırdıkları bal gibidir. Üçüncü sınıf ise, kendilerine göre bir takım işler yaparak, ya da hiçbir şey yapmadan köşesine çekilen ve mal sahibi olmayan insanlardan oluşur.

Ne var ki, servet sahibi kimseler bu kentte baskı uygulayan kimselerdir. Çünkü diğer iki sınıf [birinci ve üçüncü sınıflar] onların mallarını gasp ve talan ederler. Fakat, birinci sınıf bu işi isteyerek ve açıktan açığa yaparken, ikinci sınıf onların mallarında bir fazlalık olarak kendileri için ayrılmış bölümü alma biçimindedir. Bu fazlalık, kentte bulunan toplumun yönetimini elinde tutmak isteyenler tarafından belirlenir. Onlar bu fazlalığa el koyup onu sıradan halka dağıtırlar.

Der ki: Artık bu kentte nefret, acımasızlık, soygunculuk hüküm sürer ve zenginler söz konusu kimseler [: birinci ve üçüncü sınıf] aracılığı ile zulme başvururlar. Öte yandan, sıradan halk kendi sınıflarından, yani arzuları [peşinden gidip zevk ve sefaya] dalan sınıftan el üstünde tuttukları birine işlerini havale edip ona saygı gösterirler ve onu yüceltirler. Bu adam gibi olan kimseler özgürlükte aşırı gitmekten bir an bile geri durmayıp gittikçe azıtırlar. Öyle ki, sonunda kentin büyük bir bölümünü köleleştirip gücü mutlak olarak ellerinde tutan kimseler haline gelirler.

²⁶⁹ Fârâbî de yöneticilik mesleğini tıp mesleğine benzetmektedir. Ona göre tıp, bir yandan insanda sağlığı yerleştiren ve onu koruyan eylemlerin, diğer yandan da herhangi bir hastalığın ortaya çıkmasını engelleyen bütün eylemlerin bilinmesinden oluşur. Bkz., Fârâbî, *Kitabü'l-Mille*, ss. 57-9.

Tiran olma yolunda ilerleyen kimsenin demokratik kentten [tiranlığa] dönüşümünün başlangıcı, bu kimsenin söz konusu kentte tiranca davranışlar sergilemeye başlamasıyla olur ve bu kişi sonunda mutlak bir tiran haline gelir. Şöyle ki, bu kişi başlangıçta, kendine sıkıntı vermek ve zora başvurarak engellemek isteyenlere karşı zarar vermek, kendini ortadan kaldırmak isteyenleri ortadan kaldırmak üzere kendine itaat eden bir topluluk bulur. Bu şekilde insanlara musallat olan bir gurup her zaman vardır. Bu da, daha önce de belirttiğimiz gibi, kentte bulunan sınıfların, özellikle de en fazla nefrete maruz kalan zengin sınıfın ortaya çıkması için [gerekli]dir. [Tiran olma yolunda ilerleyen kimse] kentin büyük bir bölümünün düşmanlığını üzerine çekene dek bu tür davranışları sürdürür. Bu noktaya gelindiğinde ise, ya kent halkı birleşip onu öldürür, ya da o gücünü kent halkı üzerine yayarak herkes üzerine kaba güç kullanmaya başlar ve tiran haline gelir.

Sen bunu çağımızdaki demokratik kentlerin durumuna bakarak anlayabilirsin. Çünkü onlar çoğu zaman tiranlığa dönüşürler. Bunun örneği bizim şu topraklarımızda, yani [Hicrî] beşyüz [: 1145] yılından sonra Kurtuba'da hüküm süren yönetimdir.²⁷⁰ Çünkü, bu yönetim tümüyle demokrasiye benzeyen bu yönetim, beşyüz kırk yılından sonra tiranlığa dönüşmüştür. [Tiranın] söz konusu davranışlara başvurarak yükselmesi ve daha sonra onun siyasetinin [: kurmuş olduğu devlet düzeninin] de bu yönde dönüşmüş olması kente kötülük ve zarar getirmiştir. Aynı şekilde, onun kendi ruhuna ilişkin kötü dönüşüm de böyledir. Araştırıldığı zaman, bunun böyle olduğu açıkça anlaşılır.

Der ki: Bu adam [: tiran] bir süre tüm insanları peşine takmak ve onları yasalara riayet eder hale getirmek için çabalar. Böylece insanlar kendisinin tiran değil, doğru yolu gösteren bir rehber olduğunu, serveti ve diğer güzel şeyleri [adalete uygun bir biçimde] paylaştığını, topluma yardımcı olmaktan ve onu ıslah etmekten başka bir amacının olmadığını düşüneceklerdir. Ama bu adam, dışarıdaki düşmanlarının kimi ile barışarak onlarla arasını düzelttiği ve diğerlerini de ezdiği zaman kendi kentine döner ve [halk arasında] sürekli bir ayaklanma ve [iç] savaş çıkarıp onların mallarına

²⁷⁰ İbni Rüşd bu sözlerle Murabıtlar devletine karşı Kurtuba'da baş gösteren iç savaşa ve orada demokrasi benzeri bir yönetimin ortaya çıkmış olmasına işaret etmektedir. Bu yönetimin başında İbn Rüşd'ün aynı adla anılan dedesinin de aralarında bulunduğu ileri gelen kadılar ve fıkıhçılar bulunuyordu. Söz konusu iç savaş Murabıtlar'dan arta kalan İbn Ğâniyye'nin Hicrî 541 yılında yönetimi ele geçirmesi ve ardından bir istibdat yönetim kurması ile sona ermişti. Muvahhitler Devleti'nin kurucusu Abdü'l-Mü'min Hicrî 543 yılında onu yönetimden uzaklaştırıp hükümdar olmuştur. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân'ın dipnotu, s. 194. Ayrıca bkz., yuk., 1.2.

ellerinden alır ve kendisi için alıkoyar. Düşünmektedir ki; onların mallarına el koyduğu zaman onlar kendi dertlerine düşecek, günlük hayatlarını sürdürme arayışı içine girecek ve bir daha onu hal' [: tahttan indirme] edemeyeceklerdir. Nitekim, İbn Gâniyye olarak bilinen kişi ile birlikte bizim bölgemizde gerçekleşen olaylar bu biçimde gerçekleşmiştir. Onun kalbine toplum içinde mal mülk ve büyük güç sahibi olmalarından dolayı kendini yerinden edebilecek insanların korkusu düştüğü zaman, onlar aleyhine suikast tuzakları kurar ya da onları düşmanlarına teslim eder. Aynı şekilde, toplum içerisinde belli bir mertebe [: statü] sahibi kimselerden, ya da ezici güç sahibi olduğunu düşündüğü kimselerden de çekinir. Bu gibi şeyler yapmaya başlayınca, kent halkı nezdinde nefret edilen bir kimse haline gelir. Bu nedenle o, gücü yettiği kadar bu kimseleri, yani, ezici güç sahibi, yiğit ve ulu kişileri tanımaya çalışır ve kenti bunlardan temizlemek için entrika çevirir. Bu temizlik, doktorların bedenleri temizlemesinin, ya da filozofların kentleri temizlemesinin tam tersidir. Çünkü bu kimseler çirkin olan şeyi kökünden çıkarıp atarlarken, o bunun tam tersini yapar. Bu nedenle, tiran iki durumdan biri ile karşı karşıya kalır: Ya yaşamayacak, ya da kendinden nefret eden şerli ve günahkar kimselerle birlikte yaşayacaktır. İşte, kaba güç sahibi kişinin kendi inancına göre eğlenceye daldığı durumlardan biri budur. Kuşkusuz, o bu tür eylemlere kendini daha fazla kaptırdıkça, kendi kentinden olan düşmanları çoğalır. Bu durumda o, daha çok korunan ve daha güvenli bir kimse olabilmek için ezici [koruyucu]larının sayısını artırma yoluna gider. Bunu yapmasının tek yolu ise kent dışından gelen yabancı ve kötü kimseleri [koruyucu] edinmesidir. Bunlar, verilen bahşişlerin bolluğuna bağlı olarak, dört bir yandan ona akın edip onun güven duyduğu hâssa'sı [: özel ordusu] olurlar. Sonra da, ileri gelen ve bu adamı başa getiren kimseleri ortadan kaldırırlar. Bu zorba tiran söz konusu muhafızlara verecek servet bulamadığı zaman kentteki mabetlerden birinde –eğer varsa- bulunan malın çıkarılıp [bunlara verilmesini] emretmek zorunda kalır. İşte bu adamı kentin başına yönetici olarak dikenlerin mallarının olup olacağı budur.

Bu nedenle toplum bu yapıdana tahammül edemez hale gelir ve onun yaptığı işin, yönetimi onun eline teslim etmekle amaçladıklarının tam tersi olduğunu düşünmeye başlarlar. Çünkü onların bunu yapmaktaki tek amacı, onun, yöneticiliği ve gücü eline alarak toplumu zenginlere karşı himaye etmesi ve toplumu kent halkından olan erdem sahiplerine, iyilere vb. kimselerin eline [teslim etmesi], onun ve hizmetçilerinin siyaseti ile kentin işlerinin bir düzene kavuşması idi. Bu nedenle, öfkelenen toplum onu kentten

çıkarmak için onun üzerine yürür. Buna karşı o, toplumun elinde bulunan savaş malzemelerini ve silah araç gereçlerini ele geçirip onları köleleştirmek zorunda kalır. Dolayısıyla, toplum “güneşte yanmış topraktan kaçarken ateşe düşen kimse gibi”²⁷¹ biçimindeki meselde [: özdeyiş] belirtilen duruma düşer: Öyle ki, onlar yönetimi onun eline teslim etmelerinden doğan kölelikten kaçarlarken, daha acımasız bir biçimde köleleştirilmiş olurlar. Tüm bu uygulamalar tiranlık yönetiminin uygulamalarıdır ve zamanımız toplumlarında açıkça görülen şeylerdir. Yani, bu söylenenler yalnızca bir görüş değil, aynı zamanda hissedilen ve gözlemlenen şeylerdir.²⁷²

2.5.8. Demokratik Kent Adamının Tirana Dönüşmesi

İbn Rüşd, Platon’un bu bölümle ilgili görüşlerini de kendine özgü üslubu ile aktararak açıklamıştır, ancak, ‘Eros’ terimini ‘şeytanlar’ (demons=şeyâtîn) sözcüğü ile değiştirmiştir.

Platon, bu adamın zorunlu olmayan istekleri tanımlayarak başlamış, ardından da demokratik yönetimin başında bulunan kişinin bir tirana nasıl dönüştüğünü, onun öfkesinin miktarını ve mutluluğu kaybetmesini anlatmaya dönmüştür. Onun [: tiranın] bu [mutsuzluk] konusundaki durumu, elinde yenik duruma düşen kentin [mutsuz olması durumun]a benzer. Der ki: Zorunlu olmayan istekler, uyku sırasında hareketli ve uyanık olan isteklerdir; yani, kendini yöneten akli bölüm uyurken [uyanık olan] hayvani bölümdür. Öyle ki, söz konusu hayvani bölüm uyku sırasında ussal bölümün egemenliğinden özgürlüğünü kazanmış bir biçimde davranma özelliğine sahiptir ve o anda ortaya çıkan her hangi bir düşüncede uyanıkken arzuladıklarını elde etmesi için kendisini kışkırtan bir şey vardır. Yasalar ve iyi istekler bu bölümü hükmü altına aldığı zaman bu [kötü] isteklerin çoğunu geçersiz kılar. Bir takım kalıntılar olsa bile, bunlar oldukça güçsüzdür. Eğer insan bu bölüme hakim olursa, artık onun uykudaki durumu, az önce sözünü ettiğimiz kimsenin durumu gibi değildir. Çünkü, bu kimsenin akli uyku halinde de uyanık olduğu halindeki gibidir ve yasalara yabancı bir düşünce geliştirmez.

²⁷¹ “İçine düştüğü kötü durumdan daha kötüsüne kaçmak” anlamına gelen bu mesel şu şekildedir: “Ke’l-müstecri mine’r-ramdâi bi’n-nâr”.

²⁷² İbn Rüşd, a.g.e., ss. 192-6.

Bu durum, insanlardan, biri hayvani [: insani amaçtan ve erdemlerden uzaklaşmış], diğeri ilâhî [ya da rûhânî=erdemli] olan iki kişinin durumuna benzer.

[Platon] zorunlu olmayan istekleri anlattıktan sonra, bu adamın, yani tiranın, nereden [: hangi tür insandan] dönüştüğünü araştırmaya geri dönmüştür. Der ki: Daha önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz demokrasi adamının, mal toplama dışında zorunlu olmayan istekler tarafından kuşatılmamış bir durumda ve nitelikte olduğunu; bu gencin, zorunlu olmayan istekleri kendilerini esir almış kimseler arasında yetişmediğini, onun karakterinin söz konusu kimselerin karakterlerinden daha güzel olduğunu, babasının onu kendisi gibi yetiştirmeye çalıştığını, bu kimselerin ise onu tam tersi yöne çektiklerini, sonuçta bu gencin söz konusu iki sınıf ortasında bulunan niteliklere sahip bir kimse haline geldiğini, tarafların ikisinden de dengeli bir biçimde ve kendine göre bir şeyler aldığını, dolayısıyla, bu kimsenin izlediği yolun, ne özgürlüğü olmayan kimsenin, ne de yasaları çiğneyen kimsenin izlediği yol olduğunu, ayrıca bu insanın oligarşi insanından da uzak olduğunu, çünkü onun demokratik insana dönüştüğünü belirtmiştik. Der ki: Tüm bunlar bizim anlattığımız biçimde gerçekleştiğine göre, şimdi, bu niteliklere sahip olan bir kimsenin üzerinden yıllar geçip kendi durumu üzere yetişen bir oğul sahibi olduğunu ve yine, babanın başına gelenlerin onun başına da geldiğini, yani yasalara yabancı bir yaşama doğru onu sürükleyen kimselerin ona da ilişip onu mutlak özgür bir kimseye dönüştürdüğünü varsayalım. Babası, ruhunda uyanan bu tür isteklere karşı bir şekilde uyanık davranmıştı; ailesi ve yakınları da öyle. [Oysa bu adamın] oğlunun durumu babasınınkinin tam tersi bir hal alır. Çünkü o, söz konusu arzular konusunda son derece aşırı gitmekte ve babasının yaptıklarından çok daha fazlasını yapmaktadır. Çünkü onu diğer uca yönlendiren hiç kimse yoktur. Bu kimse arzulara karşı kendini uyaracak bir kimse bulamadığı ve onun çevresini her sevdiğini ona [hoş göstermeye] çabalayan kimseler sarıp onu her istediği arzuya ulaşan ve yapan bir kimse haline getirdikleri için, onu kovana dadanan yabanarılarının en büyüklerinden biri haline getirmişlerdir. Bu kimse, şarap içmek, tütsü ve güzel kokulu yağ kullanmak gibi şeylerin, kısacası meclislerde erişilebilir olan tüm hazlardan oluşan zorunlu olmayan arzuların tutsağı haline gelince, onu yapayalnız bırakıp ondan olabildiğince uzaklaşırlar. Bu durumda o, bunlarda [: zorunlu olmayan isteklerde] yabanarılarını gözetlerken bütün azmini ve hevesini engellemiş olur. O kadar ki, akli karışıp heyecanı şiddetlenir. Bu hale geldikten sonra şeytanlar onu[n ruhunu] mesken edinirler ve onun deliliğini artırırlar.

Artık bu kimse zıvanadan çıkmıştır, ya da söz konusu arzuların etkisi altında kalmasından dolayı onunla birlikte geriye [yalnızca] utanç verici şeyler kalmıştır.

Tiranın, yani kendinde bulunan en üstün bölümü –ki bu akıldır- dikkate almayan kimsenin durumu bu anlattıklarımızdan ne bir eksiği, ne de bir fazlası vardır. Dolayısıyla, bu adamın durumu delinin ve sarhoşun durumu gibi, akli da onun akli gibidir. Bu nedenle, onun durumunun hükmü, delilerin ve sarhoşların durumu gibidir. Dolayısıyla, akli dengesi bozulmuş olan bu kişiler yalnızca insanların değil, bir yolunu bulsalar meleklerin²⁷³ de yönetimini ele geçirmek isterler. İşte tiran olan adamın niteliği ve demokratik insandan tiranlığa dönüşümünün keyfiyeti budur. Onun bu hale gelmesi yalnızca, karakter ve izlenen yol bakımından tüm saydığımız koşulların oluşmasına bağlıdır.²⁷⁴

2.5.9. Tiran

Platon'a göre, zorba kişi azmış, kudurmuş, herkese, hatta tanrılara bile tahakküm etmeye yeltenen bir kişidir. Zorba Eros'u gönlünün tahtına oturtan ve onun her dilediğine boyun eğen bu kişi, kadın ve içki alemlerinde vakit geçirmeye başlayınca, Eros'un yanında amansız bir sürü istek daha ortaya çıkar. Bu istekleri karşılamak için varını yoğunu tüketen zorba, gönül verdiği şeyler uğruna anasını ve babasını bile gözden çıkaracak hale gelir. Bir zorba, devleti nasıl yürütürse, Eros da onu öyle yürütür. Zorba kişinin ruhu hiçbir dileğini yerine getiremez. Kendisini etkisi altına alan tutkunun peşinden sürüklenip gider. Tasalar üzüntüler içinden hiç eksik olmadığından, zorba kişi insanların en kötüsü ve en mutsuzudur.²⁷⁵ İbn Rüşd Platon'un bu konudaki görüşlerini yine kendi üslubu ve terimleri ile aktarır ve şunları söyler:

“Bu konudaki sözlerini tamamlayan [Platon], bu adamın yaşamının ve yöneticiliğinin nasıl olduğunu anlatmaya başlar ve der ki: Bu adam için haz alma amacıyla meclisler kurulur. Bu meclislerde içilir, [dans edilir], ve hoşça vakit geçirilir. Kısacası, bu meclislerde tutkuları ayağa kaldıran ve aşkı galeyana getiren her şey

²⁷³ Platon'un Devlet'inde bu bölüm şu şekildedir: “Azmış, kudurmuş bir adam kendinden başkalarına, hatta Tanrılara kumanda etmeye kalkmaz, kendini onlardan üstün görmez mi?” Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Rüşd ‘tanrılar’ terimi yerine İslam’a aykırı olmayan ‘melekler’ terimini kullanmıştır. Bkz., Platon, a.g.e., s. 237.

²⁷⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 196-9.

²⁷⁵ Bkz., Platon, a.g.e., 573c-578c.

vardır. Bu [: aşk ya da tutku] bu adamı etkisi altına aldığı vakit ruhun diğer bölümlerinin rotasını, geminin rotasını kaptanın belirlemesi gibi, belirler. Söz konusu adam bu hale gelince, içerisinde taşıdığı istekler tarafından daha başka istekler, baharda filizlenen ağaçların her yerinde çiçekler açması gibi, fışkırmaya başlar ve dolayısıyla çok para harcamak zorunda kalır. Eğer kendi malı varsa onu o zaman harcar. Ardından, borç almaya ve başkalarından para istemeye başlar. Bununla birlikte, arzuları, özellikle de diğer arzuları yönlendiren aşk ve sevgi onu her zaman gücünün yettiğinden fazlasını harcamaya zorlar. Kısacası, bu kişi arzularından kurtulamaz. Artık bu adam, Platon'un da dediği gibi, güvercin eğiterek eğlenen²⁷⁶ adam gibidir. Bu nedenle, bu adam iki durumdan biri ile karşılaşacaktır: Ya nerde olursa olsun her istediğini yapacak, ya da [aybaşı halindeki] kadın, veya sancılanan hasta gibi acı çekecektir. Eğer anasının ve babasının kendisine verdiklerinden [fazla] bir şeyi varsa, onlardan onu ister. Eğer onun dediğini yapmayacak olurlarsa, ya hile yaparak, ya çalarak, ya da zorla onlardan bu malı alır. Eğer engelleyecek olurlarsa, onları alt eder ve öldürür. Nitekim, şu kentlerdeki insanlardan pek çoğunun başına gelen budur. İşte, zorbalardan bir oğul sahibi olup kendi oğlu kendisine musallat olan kimsenin durumu budur. Arzularının bu kimseyi yönlendirmesi nedeniyle, biz onun mabetleri, heykelleri ve yolcuları soyup talan ettiğini görürüz. Kısacası, bu kimsenin arzuları zaman içinde durmaksızın kabarıp büyürler. Sonunda, aşk ve tutkunun gücü baş edilemez bir hale gelir. O kadar ki, demokratik yöneticilerden biri olan babasının onu çocukluğu döneminde eğitirken ona kazandırdığı iyi düşünceleri yitirdiğinde, bu kimsenin tüm çabaları bu arzular[ın gereğini yerine getirmek] haline gelir. Bu kimsenin uyanıklık hali ile derin bir uykuda olduğu hali arasında bir fark kalmamıştır. Artık o ne herhangi bir şeyden çekinir, ne de onu engelleyen bir şey vardır. Bu gibi yabanarıları demokratik kentlerde çoğalıp kendilerinin bir topluluk haline geldiğini düşünmeye başladıklarında, aralarından zorbalık bakımından en güçlü ve en belalı olanını kendilerine [lider] seçerler. Bunun gerçekleşmesi de yine, cahil halkın yardımcı olup yönetimi onun eline teslim etmesi ile [olur]. Sonuçta, söz konusu kimse bir tirana dönüşmüş, daha önce ana ve babanın başına gelenler bu kez babanın ve atanın kentinin başına gelmiştir. Eğer kentteki yabanarıları az olup erdemli kimseler onlardan [daha çok] olursa, erdemliler yabanarılara sert davranırlar. Bu nedenle, yabanarıları kentin

²⁷⁶ Ola ki, İbn Rüşd bu benzetmeyi Platon'un Devlet'inde geçen şu ifadeyi yansıtmak üzere kullanmıştır: "Zorba, Erosu gönlünün tahtına oturtan ve her dediğini yapan..." Bkz., Devlet, A.g.e., s. 573c.

başına bela olmaktan çekinip kent dışına çıkarlar ve yolları keserler, insanları öldürüp mallarını talan ederler.

Der ki: Bu zorbanın despotlaşmasının [nedeni] şudur: Hakiki bir sevgi ve vefa duygusu [beslemedikleri] için, kent halkından olan hiç kimse bu zorbaya iyi gözle bakmadığı gibi, o da onlara hiçbir sevgi beslemez. Bu nedenle, daha önce de belirttiğimiz gibi, zorbanın izlediği yol, zulmün dorukta olduğu bir yoldur. Çünkü bu, daha önce doğru olduğunu ortaya koyduğumuz yolun tam karşıtıdır. Nitekim, şu kentlerdeki durum budur. İşte bu durum, kötülüğün ve bozulmanın doruğudur. Öte yandan, kendini hükümdarlıkta²⁷⁷ [: monarşi] ifade eden kimse, hoşluğun ve akıllı davranışın doruğundadır.”²⁷⁸

2.5.10. En Mutlusu Erdemli Hükümdar En Kötüsü Tiran

Platon zorba kişi ile tiranlık arasında yaptığı karşılaştırma sonucunda, ikisi arasındaki ortak noktanın kölelik olduğu sonucuna ulaşır.²⁷⁹ Zorba kişi isteklerinin kölesi durumuna gelmişken, tiranlık kentinde yaşayan insanların çoğu da, tiranın tahakkümü altında köle durumuna düşmüşlerdir. Platon, tutkularını dizginleme gücüne sahip olan kişiyi kral ruhlu ve mutlu; tutkularının peşinden giden kimseyi de köleleşmiş ve asla mutluluğu elde edemeeycek bir kişi olarak görür. Dolayısıyla, en mutlu insan erdemli kral, en mutsuz insan da zorbadır.²⁸⁰ İbn Rüşd bu karşılaştırmayı aktarır ve erdemli kentle tiranlık arasında yapılan karşılaştırmının, erdemli insan ile zorba kişi arasında yapılan karşılaştırmadan daha net olduğunu belirtmek. Buna göre, İbn Rüşd devlet düzenleri ile bunları temsil eden insanlar arasında yapılan karşılaştırmının pek de tutarlı olmadığını ileri sürmüş olmaktadır. Ne var ki, İbn Rüşd’e göre, Platon tiranların övülmesinden yana dertli olduğu için bu tür bir benzetme yoluna gitmiştir. İbn Rüşd de kendi dönemindeki şairlerin tiranlara övgüler düzmesinden şikayet etmekte, ve daha sonra, kentlerin birbirine dönüşümüyle ilgili olarak Platon tarafından ortaya konulan sıranın zorunlu olmadığını, diğer bir deyişle, bir kentin diğer kentlerden herhangi birine

²⁷⁷ Hatırlatılmalıdır ki, İbn Rüşd ‘aristokrasi yönetimi’ ya da ‘anayasal monarşi’ anlamına gelmek üzere ‘cevdetü’t-tesellut’ [: gücün hoşça bir biçimde kullanılması] terimini kullanırken, ‘tiran’ terimi karşılığında ‘vahdaniyyetü’t-tesellut’ [: gücün tek elden kullanılması] terimini kullanmaktadır. Bkz., İbn Rüşd, Telhîsu’l-Hatâbe, a.g.e., ss. 138-139.

²⁷⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 199-200.

²⁷⁹ Bkz., Platon, a.g.e. 577c-e.

²⁸⁰ Bkz., Platon, a.g.e., 579a-580c.

dönüşmesinin mümkün olduğunu, insana ve iradeye özgü konularda determinizm olamayacağını belirtmektedir. Der ki:

“Kentin kentle [: demokratik kentle zorba kent ile] münasebeti, adamın adamla [: demokrasi insanının tiranla] münasebeti gibi olduğuna göre, bu durumda erdemli hükümdardan daha mutlu hiçbir kimse olmadığı gibi, tirandan daha kötü hiçbir kimse de yoktur. Bu ikisi arasında, yani kentle kent ve adamla adam arasında yapılan karşılaştırma kent konusunda [yapıldığında başka] bir amaç uğruna yapılmış (ecî) olur. Bu nedenle, kentin kentle münasebetinin adamın adamla münasebeti ile aynı şey olduğunu kabul ettiğimiz zaman, ikisi, yani iki adam arasındaki karşılaştırma açıklığa kavuşmuş olur. Öyleyse, söz konusu kente ilişkin ayırt edici özellikler, hasletler ve ilintiler konusunda derinlemesine düşünmeliyiz ki, bunlar aracılığıyla, tiranlığın ne olduğuna karar verelim.

Açıktır ki, bu kent köleliğin son noktasında olup özgürlükten olabildiğince uzaktır. Öyleyse, zorbanın durumu da böyledir; yani onun ruhu kölelikle dopdolu olup özgürlükten yoksundur. Şöyle ki, onun ruhunda bulunan aşağılık bölüm tüm ruha hakim olmuştur. Onun kurtulmasına yönelik olan bölümler ise köleleştirilmiş durumdadır. Köleleştirilmiş olan kent istediğini yapamaz, yapsa da çok azını yapar. Bu nedenle onlar [: kent halkı] üzüntü, gam ve tasa toplumdur. Zorbalık kadehini doldurup onlar üzerine taşıranlar da, durumlarına bakılınca açıkça anlaşılacaktır ki, yoksul kimselerdir; zengin değil. Aynı şekilde, zorba ruh da doymak bilmeyen bir yoksuldur. Der ki: Tıpkı söz konusu kentin şiddetli bir korku içerisinde olması gibi, zorba da böyledir. Yine, bu kent dışında hiçbir kentte üzüntü ve feryat bu kadar çok olamaz. Tıpkı bunun gibi, tatmin edilmek bilmeyen arzularla ve sona ermek bilmeyen tutkularla dolu olan bir ruhun durumu da böyledir.

Söz konusu kentler ve adamlarla ilgili olarak Platon'un görüşü bundan ibarettir. Şunu da belirtmeliyiz ki, erdemli devlet düzeni ile kaba güce dayalı devlet düzeni arasında yapmış olduğumuz karşılaştırma, bu iki devlet düzeninin başında bulunan adamlar arasındaki karşılaştırmadan daha açıktır. Bu nedenle Platon, tiranın durumunu açıklayıcı bir örnek ile gözler önüne sermek istemiştir. Tüm bunların nedeni, onun zamanında tiranlığın ün salmış olması, şiirlerle övülmesi, ve bu şiirlerde tiranlığın yumuşaklık [: özgürlük] yönetiminin ta kendisi olduğunun dile getirilmesidir. Şu kentlerde [: Endülüs'te] boy gösteren pek çok şairin bu devlet düzenini yücelttiklerini ve

bunun en yüce amaç olarak gördüklerini, alicenaplığın tiranlıkta olduğunu düşündüklerini görmekteyim. Bu nedenle, anlamış olmalısın ki, onlar zorba yönetime destek vermektedirler.

Konumuza dönelim. Der ki: Bu zorbanın, musallat olduğu kişilerle münasebeti, efendinin kölesi ile olan münasebeti gibidir. Şöyle düşünelim: Zengin bir kimse var ve kimse kölelerine hiç iyi davranmıyor. Ama bu kimsenin kölelerden kat kat fazla [ve kölelere karşı bu kişiye yardım edebilecek olan özgür] vatandaşı var. Bu kişinin mallarını, çocuklarını ve kadınlarını alarak yeryüzünün başka bir bölgesine taşındığını ve yanlarında kölelerden başka kimse olmadığını, kısacası, bu adamın özgür olmayan kimselerden yardım alması imkansız bir duruma düştüğünü kabul edelim. Bu durumda söz konusu kişi kadınlarına, çocuklarına, mallarına ve canına kölelerinden gelecek büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalacak ve kölelerinin tümünün ya da bir bölümünün ona tavrı almasıyla aşağılık bir duruma düşecektir. Bu durumda bu kimse kölelerinin pek çok isteğini yerine getirecek, onlara bir takım vaatlerde bulunacak ve onların hiçbir talebini geri çeviremeyecektir. Artık bu kimse iki durumdan bir ile karşı karşıyadır: Ya büyük bir güç toplayacak, ya da dikkate alınmayan bir kimse durumuna düşecektir. Eğer, buna ek olarak, Allah bu kimseye bir takım komşular verir²⁸¹ ve bu komşular bir insanı diğer bir insanın yönetmesinin gereksiz olduğunu düşünürlerse, artık bu kimse gücünü tamamen yitirip onlar arsında esir konumuna düşmez mi?

Zorbanın durumu bu olduğuna göre, artık o zorunlu olarak söz konusu kimselerin elinde bir esir, isteğin ve korkunun rehini [: tutağı] haline gelir. Oysa bu kişi kendi nefsinde [: ruhunda] açgözlü ve azgının teki olup nefsini [: kötülüğü emreden kuvveti] kontrol edebilecek hiçbir güce sahip değildir. Artık bu kimsenin istediklerini elde etmek için yönelebileceği bir alan ve dilediğini elde etmek üzere yönelebileceği bir yön kalmamıştır. Zamanını bir kadın gibi [evine kapanarak] geçirir. En kötüsü ise, nefsini kontrol altına alamayan ve onun efendisi olamayan bir kimsenin insanları yönetmeye çabalamasıdır. [Bu adamın durumu] tüm organları hasta olan, iyileşme çareleri araması gerekirken kendi sağlığını ihmal eden bir kimsenin, malını artırmaya, ya da başkalarını iyileştirmeye çabalaması gibidir.

²⁸¹ Bu ifadelerin Platon'un Devlet'inde yer alan karşılığı şu şekildedir: "Üstelik Tanrı bu zenginin yurdu çevresine bir çok komşular yerleştirir, bu kimseler de insanın insanı köle etmesini hoş görmez, böyle yaparı asıp keseceğini söylerse?" Bkz., a.g.e., 578e.

Bu nedenle zorba kişi kölelik bakımından insanların en kötü durumda olanıdır. Arzularını doyurma konusunda da onun için bir çıkış yolu olmadığından sürekli bir gerilim içindedir. Bu durumdaki bir kişi ruhen zayıf yaradılışlı biri olduğu için kıskanç, hiç kimseyi sevmeyen zalim bir kimsedir. Yönetici olmadan önce bu kimsede mevcut olan söz konusu nitelikler yönetici olduktan sonra onu büsbütün bağlarlar. Hiç kuşku yok ki, bu kişinin durumu, zorunlu olarak, her geçen gün daha da zorlaşacaktır. Çünkü, işini şansa ve rastlantıya bırakan kişi çoğunlukla kaybeder. Bu durum, daha önce pek çok kez belirttiğimiz gibi, yalnızca bir görüş olarak değil, şu kimselerin durumlarına bakarak müşahade olarak da açık ve net olarak ortadadır.

Bu görüşün özet anlatımından söz konusu kentlerin konumları mutluluk ve bahtsızlık düzeyleri ve bunların yöneticilerinin düzeyleri, bunlar içinde en mutlu olanın [erdemli] hükümdar [: monarşi] olduğu, en kötüsünün ise tiran olduğu açıkça anlaşılmaktadır.”²⁸²

2.6. En üstün zevk bilme ve anlama zevkidir.

Platon’a göre, insan ruhu bilgi edinme, öfkelenme ve isteme (acıma, susama, cinsel istekler vb.) olmak üzere üç bölüme ayrılır. Buna karşılık üç çeşit insan vardır. Bilgisever, ünsever ve parasever. Bu üç çeşit insana göre üç ayrı zevk vardır ve bunlardan her biri kendi zevkinin daha üstün zevk olduğu inancındadır. Platon başlangıçta bilgiseverin çocukluğundan beri yaşadığı deneyimlerle diğer iki insanın tattığı zevki tattığını ama, diğerlerinin bilgiseverin tattığı zevki tatmaktan yoksun olduğunu söyleyerek bilgiseverin aldığı zevkin en üstün zevk olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Platon bu savı kanıtlamak için uzun uzun tartışmış daha sonra da, bilgisizliğin ve akılsızlığın insanda bulunan bir tür yokluk olduğunu ileri süren ikinci bir tartışma başlatmış; gerçek, değişmez, aldatmaz, ölmez varlığa daha yakın olan bilgiden alınan tadın en üstün tat olduğunu kanıtlama yoluna gitmiştir.²⁸³ İbn Rüşd ise ilk tartışmayı cedeli/retorik olduğu gerekçesi ile reddetmiş, ikinci tartışmayı burhânî/bilimsel olarak nitelemiştir ve bunların her ikisinin de bilimsel/burhânî

²⁸² İbn Rüşd, a.g.e., ss. 201-3.

²⁸³ Bkz., Platon, a.g.e., 581a-592a.

olduğunu ileri süren Galen'i tartışma metotları ile ilgili olarak yeterli bilgiye sahip olmadığı gerekçesiyle elemiştir. Der ki:

“Bu konudaki sözlerini tamamlayan Platon, söz konusu kimselerden her biri için ortaya çıkan lezzetler [: hazlar] arasında bir karşılaştırma yapar. Çünkü bu, onlar arasında yapılan karşılaştırmanın sonucu konumundadır. Ayrıca onun, açıklamayı amaçladığımız bu bilimin bölümlerinden zorunlu olarak bilinmesi gerekenlerle ilgili sözleri de bu şekilde sona ermiş oluyor. O bu konuda diyor ki: Nefsin ahlakı [: ruhun huyları] üç sınıf insan arasında paylaşılmış olduğuna göre, bu durum kentlerde de böyledir: Birinci tür bilgiseverdir. İkincisi, [ruhun] öfke bölümü ile ilgili olandır ki, bu ya dürüstçe olur ve durumda ünsever olur, ya da aşırı gider ve bu durumda o zorba olur. Üçüncüsü ise, şehvî [: arzulara ilişkin] bölümdür ki, bu kârseverdir [: paraseverdir]. Bu durumda bu üç sınıftan her birine ait olan lezzetlerin türleri üç sınıfa ayrılır. Çünkü, söz konusu lezzetler [bu sınıflardan her biri için birer] gölge gibidirler.

Platon, bu lezzetlerden hangisinin daha üstün olduğunu açıklamaya cedelî görüşleri kullanarak başlar ve der ki: Söz konusu üç lezzete sahip olanlardan her biri, yalnızca kendi izlediği yola bağlı olarak ortaya çıkan lezzeti seçeceğini düşünür. [Platon] bunun ardından Topika adlı eserinin ikinci bölümünde dile getirilen ünlü bir bahse göre konuyu işler [: ünlü bir cedelî/retorik metoda başvurarak konuyu işlemeyi sürdürür] ve der ki: Çünkü, felsefeye ve bilime sahip olan kişinin elinde işleri düzene koyacağı iki araç vardır. Bunlar deneyim ve kıyastır [: düşünme]. Felsefeye sahip olan kişi deneyim ve kıyas yoluyla bu üç lezzetin üçünü de sırasıyla elde etme imkanına sahiptir: [O bunu] deneyim yoluyla [tadar]; çünkü çocukluk döneminden beri bu lezzetleri tada gelmiştir. Diğerlerine gelince, onlar bilgeliğin lezzetini hiç tadamazlar. Bilgelik sahibi kişinin ise burhana [: kesin kanıt] ulaştırma metotları kullanması bunu [: bu lezzetleri tatmasını] mümkün kılar. Bu kendiliğinden açık bir husustur. Biz görüyoruz ki, sıradan insanlar yalnızca, lezzetlerle karşıtları arasında bağlantı kurdukları sırada onları dile getirirler. Örneğin, hastalık sırasında “sıhhat en lezzetli şeydir”, muhtaç oldukları sırada “zenginlik en lezzetli şeydir” derler. Oysa, lezzetli şeyler, yalnızca lezzetli olmaları bakımından ele alındıkları sürece, bir karşıtın kendilerini öncelemesi gerekmez. Bunun örneği, görme duyusu [ile ilgili olarak düşünülen yanlışlıklar] ve benzeri şeylerdir. Ama lezzetlerin en üstünü bu niteliğin dışında kalanıdır ve bu nedenle, en yetkin bir biçimde bulunur. Platon bu konuda, filozoflar dışındaki kimselerin hangi şeyin

en üstün lezzet olduğuna karar verme bakımından bilgisiz olduklarını ve filozofların bunu yapabileceklerini açıklama konusunda sözü çok fazla uzatmış ama tüm bu çabaya rağmen, onun bu komudaki sözleri kesin kanıt düzeyine ulaşamamıştır. Dolayısıyla, biz bu bölümü atlayarak onun kesin kanıt görünümünde olan sözlerine geçiyoruz. Zaten o, bu komuyla ilgili başka bir görüşü daha önce de kullanmıştı. O görüş de şudur:

Açlık ve susuzluk bedenin [bir bölümünün] boş bırakılması sonucu onda oluşan bir tür boşluktur. Aynı şekilde, bilgi ve anlayış yoksunluğu da nefsin [: ruhun] bir bölümünün boş bırakılması sonucu onda oluşan bir boşluktur. Durum böyle olunca, bu iki adam, yani biri yiyip içen diğeri anlayış kazanan iki kişinin ikisinde de [bir boşluk] dolmaktadır. Hakiki dolgunluk ise daha üstün olan şeyde bulunur ki, bu vücutta bulunan en üstün şeydir [: akıldır]. Var olma (hudûr) ve hakikilik bakımından en üstün olanı budur. Şeylerin bu konuda bir birine üstün olmaları, ezeli [: öncesiz] olan şeylere ve halis, sonsuz ve sürekli varlığa yakın olmalarına bağlıdır.

Durum böyle olduğuna göre, ruhu dolduran şey hakikate cesedi dolduran şeyden daha yakındır. Bu [ezelî] şeylerin cevherine nefis [: ruh] cesetten, özellikle de anlayışı ezeli bir anlayış olduğu zaman, daha yakındır. Bu dolgunluk, yani anlayış, tümüyle haz veren bir şeydir, çünkü anlayış cevherinde hakikate daha yakın ve daha sürekli. Öyleyse lezzetlerin en üstünü buna aittir. Aynı şekilde, diğer lezzetler yanında aklın lezzeti de böyledir. Çünkü, lezzetler karşıtları ile karıştıkları zaman çok hızlı bir biçimde bozulurlar. Oysa akıl lezzetinin karşıtı yoktur. O sürekli ve ezelidir. Eğer bu lezzet bozulursa ona ilişkin bir değişimden dolayıdır. İşte, hayatım üzerine yemin ederim ki, kesin kanıta dayalı görüş budur; daha önceki değil.

Ayrıca, daha sonra der ki: Aklın lezzetlerinin büyük bir bölümü, aklın bunlar için gerçekleştirmiş olduğu bir fiilden dolayı üstünlük kazanmaktadırlar. Üstün bir şeyin varlık nedeni olan şeyin kendisi üstündür. Durum böyle olunca, bilge kişi tüm lezzetleri en üstün bir biçimde idrak eden kişidir. Hayatım üzerine yemin ederim ki, bu söz gerçektir. Ama, bu konuda dile getirmiş olduğu, bir şeyin üstün bir biçimde varolmasına neden olanın kendisi de üstündür sözü, o bunu açıklamış olmasa da, meşhur bir söz [olsa da kesin kanıt değerine sahip bir söz değil]dir. Câlînûs [: Galen] ise Mantık metotlarını bilmediği için, bunların tümünün burhânî [kesin kanıta dayalı] görüşler

olduklarını sanmıştır. Söz konusu lezzetler arasında yapılan mukayese konusundaki burhânî görüş ise, daha önce sözünü ettiğimiz görüştür."²⁸⁴

2.7. Sonuç

Bu bölümde İbn Rüşd'ün *Devlet*'ten alıp benimsediğini düşündüğümüz görüşleri aktarmaya çalıştık. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd Platon'un görüşlerine büyük ölçüde katılmakta ve karşılıklı konuşma biçiminde sunulan bu görüşleri daha sistemli ve düzenli hale getirerek bize aktarmaktadır. Ayrıca, yaptığı kısa ama özlü açıklamalarla, sadece bir aktarmacı olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır. Denilebilir ki, eskilerin bilgi birikimine saygı duyulması gerektiğini düşünen İbn Rüşd *Devlet*'i kendi görüşlerini aktarmaya ve buradan başlayarak siyaset bilimi konusundaki araştırmaları geliştirmeye uygun bir el kitabı olarak görmüştür. Hatırlatmalıyız ki, çalışmamızın konusu olan *ed-Darûrî Fis-Siyase* sonuçta Platon'un *Devlet*'ine düşülmüş bir nottur ve, dolayısıyla, konu seçimi, sıralanışı ve görüşlerin aktarılma ve tartışma biçimi bakımından Platon etkisinin derin bir biçimde hissedilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, eğer İbn Rüşd *Politika*'yı elde edebilmiş ve ona bir şerh yazmış olsaydı, çok farklı bir eserden söz ediyor olacaktık. Dolayısıyla, İbn Rüşd bu görüşlerin kimini, katılmadığı halde, yalnızca, okuyucusunu Platon'un görüşlerinden haberdar etmek için aktarmış olabilir. Buna rağmen İbn Rüşd gerek Aristo'nun ve diğer düşünürlerin etkisi ile olsun, gerekse özgün görüşleri nedeniyle olsun, *Devlet*'te bulunan görüşlerin çoğunu elemiş ve bunları başka görüşlerle ikame etmiştir.

Bu bölüme aldığımız kimi görüşlerin İbn Rüşd tarafından benimsendiği çok kesin değildir. Bu nedenle, kimi görüşleri yalnızca onun kabul ettiğini tahmin ettiğimiz için bu bölüme aldığımızı kabul etmek zorundayız.

²⁸⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 204-6.

3. İBN RÜŞD'ÜN TARAFSIZ KALDIĞI VE REDDETİĞİ GÖRÜŞLERLE, *DEVLET*'E EKLEDİĞİ GÖRÜŞLER

İbn Rüşd *Devlet*'te yer alan görüşlerin bir bölümünü tarafsız bir dille aktarmış ve önemli bir bölümüne de karşı çıkmıştır. Ayrıca, *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de yer alan görüşlerin yaklaşık üçte birine ulaşan bir bölümü İbn Rüşd'ün *Devlet*'e ek olarak ileri sürdüğü görüşlerdir. Diğer bir deyişle İbn Rüşd'ün esrinde yer alan görüşlerin yaklaşık üçte birlik bölümünün *Devlet*'te referansı yoktur. Bu bölümde Platon'un görüşleri arasında İbn Rüşd'ün tarafsız kaldığı ya da reddettiği görüşlerle, *Devlet*'e ek olarak ileri sürdüğü görüşler ele alınacaktır.



3.1. İBN RÜŞD'ÜN TARAFSIZ KALDIĞI GÖRÜŞLER

İbn Rüşd, Platon'un *Devlet*'inde tartışılan kimi konuları, özellikle de İslâmî kurallara ve ilkelere ters düşebilecek ve dolayısıyla tartışmaya neden olabilecek türden olanları öyle ustalıkla bir üslup içerisinde tartışmıştır ki, bu görüşlerin filozof tarafından kabul ya da reddedildiği konusunda bir görüş belirtmemiz imkansızdır. İbn Rüşd'ün, bu tür netameli konuları içinde yaşadığı çevreden çekindiği için tarafsız bir biçimde sunma yoluna gittiği ileri sürülebilir. Ama, böyle bir iddia İbn Rüşd'ün tutarsız, ya da en azından iki yüzlü olduğunu ileri sürmek gibi bir sonuç doğurur. Bu durumda, dinî hassasiyetlerine ters düştüğü için bu tür konuları tarafsız bir biçimde sunmakla yetinmiş olduğunu söylemek kalıyor. O. Leaman göre de, İbn Rüşd'ün bu tür konulara eserinde yer vermekle amaçladığı tek şey şudur: Platon'un görüşlerini sunup bunların ne kadar kabul edilebilir olduğu ya da bu görüşlerin adil toplum ve adil vatandaş ile ne kadar ilgili olduğu konusundaki kararı okuyucuya bırakmak.²⁸⁵, bu konuda derinlikli yorumların yapılabilmesi için onun "dini hassasiyetler"inin neler olduğunun iyice araştırılması ve bilinmesi gerekmekte, bu ise, bizim çalışmamızın boyutlarını aşmaktadır. Bu nedenle biz bu bölümde İbn Rüşd'ün bu nitelikteki görüşlerini sunmakla yetineceğiz.

3.1.1. Hastalıklar, tabip ve erdemli kent

Erdemli kentte tabibe duyulan ihtiyaç ve kimlerin tedavi edileceği, kimlerin de ölüme terk edileceği gibi konuları benimseyip benimsemediğini belirtmeden sunmuştur. Bu konuda isabetli yorum yapabilmek için İslam'ın, özellikle de İbn Rüşd'ün bağlı bulunduğu Mâlikî ekolünün 'öjeni' konusundaki kurallarının iyi bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, konunun bu yönü çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.

Platon'a göre, "*İyi yönetilen bir toplumda, her adamın bir işi vardır ve bu işi görmek zorundadır.*" Bu durumda, her hangi bir kimsenin uzun boylu tedavi olmaya vakti yoktur. "*İyileşirse ne âlâ, yok bedeni hastalığa karşı koyamaz da ölürse, kurtulmuş*

²⁸⁵ Bkz., Leaman, a.g.e., s. 127.

olur derdinden. (...) Çünkü, işi gücü olan bir kimse, işini yapamazsa ne diye yaşasın. (...) Sonra, aşırı sağlık kaygısı olan bir kimsenin erdeme yükselmesine engel olur.”²⁸⁶ Dolayısıyla, Platona göre, yaradılıştan hasta ve kötü yaşamış bir kimsenin ömrünün uzatılmasında hiçbir fayda yoktur.²⁸⁷

İbn Rüşd ise Platon’un bu konudaki görüşlerini detaylı açıklamalarla birlikte sunmakta ve şunları söylemektedir: “Bu [erdemli] kentte yaşayanların yiyip içtikleri şeyler nicelik, nitelik, zaman, güzellik ve yarar bakımından ölçülüdür. Eğer onlar bu anlattığımız niteliklere uygun biçimde yaşamlarını sürdürürlerse, onların ne bizim çağımızda ne de geçmişte kullanılan ilaçların pek çoğuna gereksinim duymayacakları düşünülebilir. Platon’a göre, kentlerde ortaya çıkan hastalıklar, Asclepius’un (Askalîbiyus) öğretisinde belirtildiği biçimde ortaya çıkmış değıllerdir. Ayrıca, bunlara verilen isimler de uydurmadır (müstahdese=sonradan ortaya konulan). [Hastalıklardan] kastım tümörler (el-hurâcât) ve ateşli hastalıklar (el-hummâ) gibi, maddelerin karışımının kötü olmasından dolayı ortaya çıkan hastalıklardır.

Tüm bunlar [Platon’un görüşleri] anlattığımız gibi ise, “bana göre tercihe şayan olan” [: Platon’un söylediklerinden anlaşılan]²⁸⁸ şudur: Bu [erdemli] kentte yaşayanlar yara, bere, kırıklar vb. gibi açıkça ortada olan hastalıkları tedavi eden ilaçlar dışında kalan pek çok ilacı kesinlikle kullanmazlar. Onların gereksinim duydukları tek şey; doğan [bebek]lerden iyileşmesi mümkün olan bir hastalığı/özürlü bulunanlar ile iyileşmesi mümkün olmayan bir hastalığı/özürlü bulunanları birbirinden ayırt edebilen ve bunlardan birincisini tedavi edip ikincisini terk eden [ya da kesen]²⁸⁹ doktordur. [Erdemli] kentte yapılması gerekenleri yapmadığı halde yaşamını ilaç [ya da tedavi] ile sürdüren kişi, Platona göre, hastalıklı/özürlü bir kişidir. Ona göre, hakiki erdemleri kabule yatkın olmayan bir kimsenin tedavi edilmesi gerekmez. Öyle ki, kendisi için var olduğu [: yaratıldığı] amaca uygunluğu kaybeden herhangi bir varlığın, varolması ile yok olması arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle, Sokrates, ölümü insanca yaşamasına imkan vermeyen bir yaşamdan üstün görmüştür. İnsan yalnızca, kentin bir parçası olması, [yani] her hangi bir işi yaparak orada varlığını sürdürmesi amacıyla yaratıldığı içindir ki; bu yararlılığı yitirdiği zaman onun ölümü yaşamasından daha üstün bir hale gelir.

²⁸⁶ Platon, a.g.e., 406c-407c.

²⁸⁷ Platon, a.g.e., 408a.

²⁸⁸ Tırnak içerisindeki bölüm Rosenthal tarafından “in my view”, Lerner tarafından “this is in accord with my cogitation” biçimlerinde çevrilirken, Şehlân tarafından “er-râcih indî” biçiminde çevrilmiştir.

²⁸⁹ Burada ‘terk etme’ olarak çevirdiğimiz kelimenin İbranice aslının ‘kesme/koparma’ (yebteru) anlamına daha yakın olduğu savunulmuştur. Bkz.; İbn Rüşd, adı geçen eser içerisinde Ahmed Şehlân tarafından düşülen dipnot, s. 100.

Bu nedenle doktorlar, kangren olan parmaklarda ya da çürüyen öğütücü dişlerde olduğu gibi, çürüyen ve iş görmez hale gelen organları kesip atmanın bir yolunu ararlar. Aynı şekilde, bu gibi [hastalıklı] kimseleri kentte bıraktığımız zaman, bunlar hastalıklı/özürlü doğum nedenlerinden biri haline gelirler. Genellikle karşılan durum budur. ”²⁹⁰ Görüldüğü gibi, İbn Rüşd Platon’un görüşlerini “Platon’a göre”, “ona göre”, “anladığım kadarıyla” gibi ifadelerle sunmakta ve bu konuda kendi görüşünün ne olduğunu net olarak ortaya koymamaktadır.

Bu noktaya kadar Platon’un görüşlerini bir takım açıklamalarla zenginleştirip sunan İbn Rüşd, tedavi olmaksızın yaşamını sürdürebilen hastalıklı/özürlü kimseler konusunda şunları söylemektedir: *“Kronik bir hastalığı olmasına rağmen hayata sınıksız sarılanlar yalnızca, köşe başlarında oturup duran tembel kimselerdir. Kimileri bunların öldürülmesi, diğerleri de yaşatılması [gerektiği] görüşündedir. Bunların kent halkı için zararlı olduğunu düşünen kimselerin bu düşüncelerinin bir değeri yoktur. Çünkü, söz konusu kentte tabibin varlığına ihtiyacı ortaya çıkaran, yani, hastalıkların kronik olup olmadığını belirleyip açıkça ortada olan hastalıkların tedavisini sağlayan neden, bu [kimselerin varlığı]dır. Bunun [: tedavi olmaksızın yaşamını sürdürebilen kimselerin] bu kentte bulunmalarının zorunlu olmasının başka bir nedenden dolayı olduğu da düşünülebilir. Bu neden; kişiden kişiye ve bölgeden bölgeye değişen uygun besinleri zamanları ve ölçüleri ile birlikte deneyerek ve tetkik ederek kazandığı düşünsel yeti aracılığı ile inceleme [düzeyine erişebilme amacıdır]. Açıktır ki, bir tabip tıp sanatı ile hastalıklar konusunda uzun soluklu incelemeleri ve onlarla senli benli olmayı kendisinde toplamadıkça bu düzeye erişemez. [Tabip bu incelemeleri] ister kendi vücudunda, ister başkası üzerinde yapmış olsun, fark etmez. Ne var ki, tabip hastalığı kendi bedeninde algılamasıyla elde ettiği bilgiyi, başkasının bedeninde algılama yoluyla elde edemez. ”²⁹¹*

3.1.2. Koruyucuların Dışındaki Kesimlere Mülkiyetin Yasaklanması

Platon koruyucular dışındaki toplum kesimleri için de mülkiyetin sınırlandırılması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, örneğin, eğer bir çömlekçi zengin olunca gittikçe tembelleşir ve sanatıyla ilgilenmek istemez. Öte yandan, işi için gerekli

²⁹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 99-100.

²⁹¹ İbn Rüşd, a.g.e., 100-101.

araçları bulamayacak kadar yoksul olursa, hem yaptığı işin hakkını, hem de çıraklarına bu mesleğin sürdürülebilmesi için gerekli olan eğitimi veremez. Dolayısıyla, zenginliğin ve yoksulluğun bu kentten uzaklaştırılması gerekir.²⁹² İbn Rüşd ise Platon'un bu görüşlerini çekimser bir dille aktarmakta, dahası Platon'un erdemli kentte basılmış paraya gereksinim olmadığı yönündeki görüşlerine katılmamaktadır ve *Nikomakhos'a Etik*'ten aldığı görüşlerle yanıt vermektedir. Der ki:

“Platon koruyucuların hiçbir şey biriktirmemeleri [: mülkiyet edinmemeleri] gerektiğini anladıktan sonra, söz konusu kentte bulunan diğer sanatların ve eylemlerin durumunu araştırmış, bunların sanatları karşılığı olarak mülk edinebilecekleri kadar ücret almalarında bir sakınca olup olmadığını anlamaya çalışmış ve buradaki durumun da daha önceki [: koruyucuların durumu] gibi olduğu sonucuna varmıştır. Öyle ki, kent için fakirlik ve mal biriktirmekten daha zararlı bir şey olmadığı onun [: Platon] için açıkça ortadadır. Çünkü, eğer biz sanatkarların sanatları için gerekli olandan fazlası ile zenginleşmelerine izin verirsek, onların yaptıkları sanat ile amaçları, kazanç elde etmenin ve servetlerindeki faydanın kendi sanatlarına yapacak olduğu katkının ötesine geçer ve onların kent halkına sağladıkları fayda ilintisel hale gelir. [Yani, bu durumda onların ilk amacı kente fayda sağlamak değildir]. Artık onların sanatları ile amaçladıkları şey mal toplama ve yığma haline gelmiştir; zorunlu olarak [ihtiyaç duyulan] şeylerin onlardan [: sanatlardan] elde edilmesi değil. İşin rengi bu biçimde değişince, gerçek amaç olan kent halkına çıkar sağlama amacı kuşkulu duruma gelir. Öyle ki, onlar zenginleştikleri zaman yaptıkları işi beğenmeyerek terk ederler, ya da tembel sanatkarlar haline gelirler. Bundan sonra ihtiyaçlar kendilerini [çalışmaya] zorladığında ise, kullandıkları araç gereçleri onlara acı vermeye başlar ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak onlar için güçleşir. Sonunda onlar hiç de hoş olmayan bir duruma düşerler.

Yukarıda anlattıklarımızdan yola çıkarak diyebiliriz ki: Platon, bu kentte bulunan hiç kimsenin, dilediği gibi tasarruf ettiği bir servete sahip olmaması gerektiği

²⁹² Bkz., Platon, a.g.e., s. 421d-e. Ebenstein'a göre, gerçekte Platon komünist mülkiyet şeması savunusu yapmamıştır. Onu böyle yapmakla itham eden Aristo'dur. İşçiler, zanaatkarlar, ve çiftçiler *Devlet*'te bir özel mülkiyet sistemi ve mülkiyet düzenlemesi içinde yaşarlar; yöneticilere gelince, onlar hiçbir türden üretim aracına sahip değildirler ve onların ekonomik etkinlikleri çiftçilik yapan ve çalışan nüfustan elde ettikleri kıt ama soylu bir hayat tarzına yetecek vergiyi tüketmeye hasredilmiştir. Platon ekonomik komünizmi savunmasıysa da hükümdarlara, onların birlik duygularına ve devlete olan bağlılıklarına tehdit oluşturacağı gerekçesiyle özel mülkiyeti yasaklamıştır. Bkz., Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev.: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yay., 1996, s. 43. Eğer Ebenstein'in savı doğruysa, bu durumda Platon ve İbn Rüşd aynı görüşleri savunmuş olmaktadırlar.

düşüncesindedir. Dolayısıyla, [bu kentte] altın ve gümüş ile yapılacak hiçbir işlem yoktur ve kent halkı bu iki madene hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. Çünkü, Nikomakhos'a Etik²⁹³ adlı eserde de belirtildiği gibi, yalnızca şu [diğer/erdemli olmayan] kentlerde [değiş tokuş] işlemlerinin zorluğundan dolayı altına ve gümüşe ihtiyaç duyulur. Ayrıca bunlar çeşitli durumlarda, yapılan işin denginin ne olduğunu belirlemenin güç olduğunda onun tam karşılığını belirleme aracı olarak kullanılırlar. İşlem zorluğuna şöyle bir örnek verebiliriz: Bir çiftçi, örneğin, saban yaptırmak istediğinde bunun karşılığında demirciye vermek için yanında erzaktan başka bir şey bulunmayabilir, oysa, [bu sırada] demircinin yiyeceğe değil, örneğin giysiye ya da başka bir şeye ihtiyacı vardır. Bu durumda onlar kendi aralarında yapacak oldukları işlemi tamamlayamazlar. Dolayısıyla, potansiyel olarak her şeyin yerine geçecek bir şeyin ortaya konulması zorunludur. Öyle ki, çiftçi aldığı sabanın karşılığı olarak bu şeyi demirciye verir, demirci de ihtiyaç duyduğu ve istediği her şeyi bununla elde eder. Kent halkından olan diğer [meslek sahip]lerinin her birinin durumu da böyledir.”²⁹⁴

3.1.3. Koruyucu Kadınların Çıplak Eğitim Görmesi

Platon'a göre, koruyucu erkek ve kadınların yaradılışları bir olduğuna göre, kadınlar da erkeklerin gördüğü eğitimle aynı nitelikte bir eğitim görmelidir. Değerleri elbise yerine geçen bekçi kadınlar da erkekler gibi soyunacaklar, savaşta ve barışta devletin bütün bekçilik işlerini erkeklerle paylaşacaklar ve başka bir iş görmeyeceklerdir.²⁹⁵

İbn Rüşd'ün bu konudaki söyledikleri ise bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Öyle ki, İbn Rüşd'ün Platon yorumunu İbranice'den İngilizce'ye aktaran Rosenthal ve Lerner tarafından yapılan çevirilere göre İbn Rüşd ile Platon'un bu konu hakkında söyledikleri arasında hemen hemen bir fark yoktur. Eseri *ed-Darûrî fî's-Siyase* adıyla Arapça'ya çeviren Şehlân'ın çevirisi ise şu şekildedir: “[Platon] der ki: Erdemlerle süslenmiş/donanımlı hale geldikten sonra, kadınların erkeklerle birlikte beden eğitimi yapmalarında bir sakınca yoktur.”²⁹⁶ Şehlân, eseri Arapça'dan İbranice'ye çeviren

²⁹³ Krs.: Aristo, Nikomakhos'a Etik, ss. 99-100.

²⁹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 107-108.

²⁹⁵ Bkz. Platon, a.g.e., s.

²⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 126.

Şemuel'in, bu cümlede geçen 'süslenmiş/donanımlı' anlamındaki sözcüğün Arapça karşılığı olan 'hâliyât' sözcüğünü yanılarak ve sözcüğün ilk harfi olan 'hâ' üzerine bir nokta koyarak 'çıplak' anlamına gelen 'khâliyât' biçiminde okuduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca, Şemuel'in 'kadınlar için hiçbir sakınca yoktur' anlamına gelen (*lâ cünâha aleyhinne*), ifadesini yanılarak, 'onların üzerinde hiçbir kanat [: örtü] yoktur' anlamına gelen '*lâ cenâha aleyhinne*'²⁹⁷ biçiminde okuduğu ileri sürülmüştür. Söz konusu eseri İbranice'den İngilizce'ye aktaran Rosenthal, bu ifadeyi "*onların üzerinde hiçbir <koruyucu> giysi olmaksızın*"²⁹⁸ biçiminde çevirirken, Lerner "*onların üzerinde hiçbir örtü bulunmaksızın*"²⁹⁹ biçiminde aktarmıştır.

Bu durumda, önümüzde iki olasılık vardır. Birinci olasılığa göre, İbn Rüşd Platon'un bu konudaki görüşlerini olduğu gibi aktarmıştır ama, onun eserini çevirenler, aralarında bulunan kültür farkından dolayı, metni farklı şekillerde yorumlamışlar ve aynı metinden farklı anlamlar çıkarmışlardır. İkinci olasılık ise şudur: İbn Rüşd böyle netameli bir konuyu aktarırken çok zengin bir dil dağarcığına sahip olan Arapça içerisinden yoruma açık sözcükler seçmiş ve konuyu bu şekilde aktarmıştır. Nitekim, eğer Şehlân'ın savı doğru ise, İbn Rüşd'ün 'onlar üzerine hiçbir sakınca yoktur' anlamına gelen ifadenin yerine kullanabileceği pek çok sözcük varken, Arapça yazım kurallarına göre hem 'kanat', hem de 'günah/sakınca' anlamına gelmek üzere okunması mümkün olan '*lâ cünâha*' ifadesini seçmiş olmaktadır. Bu durumda, İbn Rüşd ya içerisinde yaşadığı toplumdan çekindiği için yuvarlak ifadelerle konuyu geçiştirmiş, ya da dini duyarlılıkları ile eskilerin ürettiği bilgiye saygı duyma arasında kalarak ortada ifadeler kullanmış olmaktadır.

3.1.4. Kadınların ve Çocukların Müsterekliği

Platon'a göre, bekçilerin kadınları ve çocukları hepsi arasında ortak olmalıdır. Kadınlar jimnastiğe erkeklerle birlikte katılacakları için, tabiat onları ilişkiye zorlayacaktır. Ama, mutlu bir toplumda kadın erkek beraberliğini olurlarına bırakmaya din de izin vermez; devlet de. Bu nedenle, mümkün olduğu kadar düğünlü dernekli evlenmeler yapılmalı ve toplum için yaralı olan evlenmeler kutsanmalıdır.

²⁹⁷ Aslında Arapça yazım kurallarına göre sözcüğün her iki okunuşu da doğrudur.

²⁹⁸ "They have no <protective> garment when..." Bkz. Rosenthal, s. 166.

²⁹⁹ "They have no cover on them when..." Bkz. Lerner, a.g.e., s. 59.

Koruyucuların neslini korumak üzere yapılan evlilikler yararlıdır ve bu nesli korumak için seçici davranmak zorunludur. Ayrıca, çocuk doğurma yaşı, bekçi olacak çocukların seçimi ve onların beslenmeleri gibi konularda da titiz davranılmalıdır.³⁰⁰ İbn Rüşd bu görüşleri, bu görüşleri desteklediği ya da bunlara karşı çıktığı yönünde bir iz bırakmamaksızın aktarır. Der ki:

“[Platon] erkeklerin yaptığı gibi kadınların da bekçilik yapmaları ve onlarla birlikte aynı yerde ikamet etmeleri gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Çünkü, bu kentteki ileri gelen koruyucuların hiçbirinin kendine ait meskeni yoktur. Ayrıca, onların yemekleri de ortak olacaktır.

[Platon] der ki: Hiç kuşku yok ki, zorunluluk onların evlenmek istemeye yöneltecektir. Ne var ki, onların, istedikleri zaman istedikleri kimse ile evlenmelerine göz yumulamaz. Çünkü biz onların bu işi insanca [: aklın yargısına göre] yapmalarını istiyoruz; evliliklerinin rasgele bir nitelikte olmasını değil. Bekçilik yaptıkları sırada onların çocuk doğurma düzenleri de en üstün bir biçimde, ama sınırlı vakitlerde, belirli erkekler ve nitelikler ile olmalıdır. Ayrıca yapılan evlilikler, bir şeriatın [: yasal sistemden] diğerine potansiyel farklılıklar gösterse de, gelenekler ve yasalar ile uyum içinde olmalıdır.

Bu noktada, Platon’un bu konulardaki görüşlerini özetleyerek diyoruz ki: Onun [: Platon’un] koruyucuların evlilik yaşı ile ilgili görüşü şudur: Bunun [yapılacak olan evliliklerin] sayısı, yapılan çiftleşmelerin azaltılmasını ya da çoğaltılmasını gerektiren savaş ve saire gibi durumlar göz önünde bulundurularak, toplumun sayısının azlık ya da çokluk bakımından korunmasının gerektirdiği kadar olmalıdır. Bu kentte yaşayanlardan, hangi bireyin hangi tür bireylerle evleneceğine gelince, koruyucuların neslinde en üstün hasletlerin elde edilebilmesi için, benzer bireylerin [birbirleriyle evlendirilmeleri gerekir]. Av köpeğini, ve avcı kuşları eğitmek isteyen bir kimsenin, elde edilecek yavruların aynı niteliklere sahip olmaları için onları asil doğaya sahip olan denklere ile çiftleştirdiği gibi, bu tür işlerin söz konusu kentte de aynı şekilde olması gerekir. Buna göre, çocuk sahibi olmak için evlenmek isteyen kimselerin, bunu her hangi bir yaşta değil olgunluk çağında yapmaları gerekir. Bu çağ kadınlarda, Platon’un dediğine göre, yirmi [yaşından] otuz [yaşına] kadar, erkeklerde ise, otuzdan elli beşe kadardır.

³⁰⁰ Bkz., Platon, a.g.e., 457d-460e.

[Platon'un], koruyucuların evliliklerinin ve onların çocuk sahibi olmalarının nasıl olması gerektiği konusunda görüşlerine gelince, ona göre kadınların erkekler arasında ortak olmaları, her hangi bir kadının [belli] bir erkekle yaşamaması ve ona ait olmaması, ayrıca çocukların da ortak olması gerekir. Kadınların müşterek olmasına gelince, bu, nitelediğimiz gibidir. Şöyle ki, kadınlar, aralarında bir eşleşme olmaksızın tüm erkeklerle birlikte yaşarlar. Yöneticiler ihtiyaçların çocuk doğurmayı gerekli kıldığına karar verdikleri zaman, gelinlerin ve damatların bir araya gelmeleri için düğün kurulmasını emrederler. Kurbanlar kesilir, düğün yemekleri verilir, Yüce Allah'ın huzuruna varılır ve lütfundan ihsan etmesi için dualar edilir. Şairlere de, düğün törenine yakışan kasideler ve şiirler okumaları emredilir. Kısacası, bu törenlerde [tüm] kent halkının ilgisini çekip [onların düğünde bir araya gelmelerini sağlayan] şeyler yapılır. Daha sonra, erkekler ve kadınlar bir araya gelir. Çekilecek olan kur'ada [yöneticiler] hile yaparlar ve erkekler kadınlar arasından kur'a çekerler. Kur'a bir erkek için bir kadın [biçiminde] olur ve sanki bütünüyle hilesiz ve rasgele bir kur'aymış gibi yapılır. Bu nedenle onlar inanırlar ki, tüm kadınlar, [erkekler] arasında müşterektir. Oysa kur'a'nın gerçek amacı, benzerleri [bir] araya getirmektir, yani, iyi kadınların erkeklerden iyi olanların nasibi olması, kötülere ise kötülerin verilmesidir. Ama, yöneticilerden başka, kent halkından hiç kimsenin ama hiç kimsenin bu yapılan hileden haberi olmamalıdır.

Galen, kendisinin kur'a konusunda bu nitelikleri taşıyan bir kitabı olduğundan söz etmektedir. Bu kur'a'ya, kandırmaca kur'ası³⁰¹ adı verilir. Çünkü, bu tür bir işlemin yapılmasıyla şu iki durum aynı anda onların karşısına çıkar. Bunlardan birincisi onların, kadınların müşterek olduğu yönündeki inançlarıdır. İkincisi ise, çocuk sahibi olma konusunda koruyucuların iyi bir doğaya sahip [olmalarıdır]. Eğer onlar bu iki şeyden biri konusunda birbirlerine benzerlerse, pek çok konuda birbirlerine benzer hale geleceklerdir.

[Platon] daha sonra der ki: Kadınlar erkeklerden ayrılırlar. [Ama] onlar gebe kalan [koruyucu] kadınlar doğurana dek onlarla birlikte kalırlar. Kadınlar doğum yaptıktan sonra, onlara kendi çocuklarını tanıma imkanı verilmez. Çünkü, çocuklar bir gurup erkek ve kadına [: bir kurula] bırakılacak, veya, anaların çocukları emzirmeleri için yeterli [süte] sahip olmamaları durumunda, çocukları emzirip eğitecek olan

³⁰¹ Rosenthal bu kavramı 'the drawing of Lots of Oil', Lerner 'deceptive lottery', Şehlân ise, 'el-kur'atü'l-müdahene' biçiminde çevirmiştir.

kadınlara verileceklerdir. Böyle yapılmasının nedeni, kadınların, çocukların herkes arasında müşterek olduğunu kabul etmeleri ve bu sınıftan [: tabakadan] olan tüm çocukların babalarının bu sınıf olduğuna herkesin [: kent halkının] inanması ve çocukların da, tüm babaları kendi babaları olarak tanımaları içindir. Böylece onlar herkesi sevmek üzere eğitilmiş olacaklardır.

Durum böyle olunca, bu kentte babaların akrabalığı ile, dedelerin, oğulların, kızların, torunların, erkek ve kız kardeşlerin akrabalığından başka bir akrabalık türü kesinlikle olmayacaktır. Bu durumda kent basamaklar haline gelecektir: Babalık konumu belli, oğulluk konumu belli, ataların konumu da böyle... Oğullar babalarını kendilerinden daha üstün tutarak onlara saygı gösterecekler; babalar da oğullarını evlat sevgisi ile güçlenen bir bağ ile seveceklerdir. Bu nedenle, bu kentte [akrabalar arasındaki] birleşmeler erkek ve kız kardeşler arasındakilerle sınırlı olacaktır. Babalar ile kızlar arasındaki birleşmelere gelince, kendinden aşağıda olanlarla [babanın üreme çağında doğan kızlarla] birleşmesi haramdır [: yasaktır]. Oğulların kendilerinden büyük olan analarıyla [yani, ananın üreme çağında yetişkin hale gelmiş oğul ile] birleşmeleri de böyledir. Bunun böyle [: yasak] olmasının tek nedeni, babalık saygınlığının birleşmenin alçaklığı ile, evlat sevgisinin de arzu düşkünlüğü ile lekelenmesin içindir. Oğulların babalara olan saygısı yok olduğu zaman, kent zorunlu olarak bozulup dağılır. Tüm şeriatlar, bir takım farklılıklara rağmen ve kimi şeriatlar diğerine karşı mesafeli olmakla birlikte, bunun [: bu tür birleşmelerin]³⁰² sınırlandırılması konusunda, bu nedene peşinen riayet etmişler [ve bu tür evlilikleri yasaklamışlar]dır.

Yaş, evlilikte uyulması gereken koşullardan biridir. Evlilik yaşını aşan kimseye gelince, bunların, fazla gelenin [: spermanın] atılması amacıyla –çünkü, bundan kurtulmak kesin bir zorunluluktur- evlenmelerine izin verilip verilmeyeceği konusu tartışmalıdır. Platon, kentte bu tür evliliklerle çocuk sahibi olunmaması ve sağlığın korunacağı düzeyde olması koşuluyla, bunda bir sakınca olmadığı görüşündedir. Açıktır ki, söz konusu törenlerin, çocuk sahibi olma ihtiyacı zorladığı ölçüde yinelenmesi gerekir. Yani, bu törenler, kent nüfusunu istenilen düzeyde tutmak için ve törenden törene hamile kalması gereken kadın sayısına uygun olarak daha sık ya da seyrek olarak yinelenmelidirler. Çünkü, eğer onlar bu törenleri çoğaltmazlar ve her erkek yalnızca bir kadın ile birlikte kalırsa, ortaklaşma gerçekleşmeyecek, karşılıklı sevgi de yok olacak ve

³⁰² Encest ilişkisi kast ediliyor olabilir. Encest'in gelmiş geçmiş tüm toplumlarda yasak olduğu bilinmektedir.

herkes güzel şeylerin, başkaları için istediğinden çok kendi arkadaşı/eşi için olmasını isteyecek, dolayısıyla kent, bir tek kent olmaktan çıkıp farklı evlere dönüşecektir. Bu durum, bu konularla ilgilenen kimseler için apaçık bir gerçektir.

Daha önce anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki; bu kentte yaşayan bir erkeğin, kendine ait bir evde yaşaması engellenmiştir. Çünkü, bu kentte yaşayan hiç kimsenin kendine ait her hangi bir şeyi yoktur. Onların ortaklığı tıpkı organların bir bedende ortak olmaları gibidir. Söz konusu törenlerde erkeğin kadınlarla birleşmesi belirli bir zaman dilimi içerisinde ve genellikle bir kadının hangi erkekten gebe kaldığı bellidir. Kadınların ve çocukların ortak olması konusunda Platon'un görüşü budur."³⁰³

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'ün Platon karşısında tarafsız kaldığı görüşlerin hemen hepsi, din ve siyasetin kesişim noktası üzerinde duran ve dini ilkelerle çeliştiği ileri sürülebilecek nitelikte olan görüşlerdir. İbn Rüşd'ün din adamı kimliği ile filozof kimliğinin birbirine ters düştüğünü ileri sürmeksizin, bu görüşlerin onun tarafından kabul edildiğini savunmak çok güçtür. Eğer kimilerinin dediği gibi, İbn Rüşd 'çifte hakikat'i savunan bir düşünür olsaydı, onun dini görüşlerinin bir tarafta, felsefi/siyasi görüşlerinin diğer tarafta kaldığını kabul edebilir ve dolayısıyla, bu görüşlerin İbn Rüşd tarafından kesin kabul gördüğünü ve bu nedenle onun eserinde yer bulduğunu ileri sürebilirdik. Ne var ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd'e göre hakikat tektir. Diğer bir deyişle hakikatin hakikatle çelişmez.

İbn Rüşd bu görüşlerin tümüne katılması imkansızdır. Bunun aksini ileri süren kişi, ya İbn Rüşd'ün kendi içinde çelişkiye düştüğünü, ya da İbn Rüşd'ün iki yüzlü davranıp farklı alanlarda farklı görüşler ileri sürdüğünü söylemek zorunda kalacaktır. İbn Rüşd'ün yaşamına ve düşüncelerine bir bütün halinde baktığımızda, böyle bir savın kanıtlanması imkansızdır. Belki de, askeri başarısızlıklardan dolayı sürekli olarak daralan ve kriz içerisinde olan devletin sorunlarına çözüm bulma konusunda fikir jimnastiği yapma açısından, devletin geleceği ve işlerliği açısından bu tür problemlerin gündeme alınması ve uygun çözüm arayışına girilmesi gibi yönelişler İbn Rüşd'ün bu görüşleri aktarmasında etkili olmuştur.

³⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 126-129.

3.2. İBN RÜŞD TARAFINDAN AÇIKÇA REDDEDİLEN GÖRÜŞLER

3.2.1. Filozof Tanımı

Platon'a göre, Filozof öz varlığı (*ide*) arayan kişidir³⁰⁴ Aristocu bir filozof olarak tanıdığımız İbn Rüşd bu tanıma karşı çıkmakta ve şunları söylemektedir:

“[Platon] der ki: O, varlığın bilgisini elde etmeye çalışan, onun ilk maddeden [el-heyûlâ] soyut hakikatini araştıran kişidir. O [Platon] bu konudaki düşüncelerini biçimlerle [: ideler] ilgili kendi görüşü üzerine yapılandırmıştır.³⁰⁵ Bu noktada İbn Rüşd Platon'un ideler teorisine gönderme yapmaktadır. O, Platon'a ait olan 'ideler teorisi'ne yer vermemiş, ve görüşlerini Aristo'nun kesin kanıta dayalı olduğunu ileri sürdüğü görüşleri üzerine yapılandırmıştır. Çünkü, İbn Rüşd'e göre, Platon'un görüşlerinin gerçeklik düzleminde temeli olmayıp yalnızca eğretilmelere ve temsillere dayanmaktadır. Bir kimse oturup ideleri düşünerek yetkin bir filozof olamaz. Filozof teorik bilimlerle uygulama bilimlerini aynı zamanda öğrenen ve hem ahlaki, hem de bilimsel erdemlere sahip olan kişidir. Nitekim, İbn Rüşd sözlerini şöyle sürdürmektedir:

“Bilmen gerekir ki; filozof, [Aristo'ya ait olan] Kitabu'l-Burhan'da (Analytica Posteriora) sayılan dört koşul çerçevesinde, teorik bilimleri birincil amaç olarak araştıran kişidir. Söz konusu dört koşuldan biri, [filozof liderin] bunu öğrenme gücüne sahip olmasıdır.(...) Bu nedenle, eğer filozof yetkinlik düzeyine erişmek istiyorsa, onun, teorik bilimlerle uygulama bilimlerini birlikte tahsil etmesi gerektiği gibi, ahlaki ve bilimsel erdemleri –özellikle de bunların yüce olanlarını- aynı anda elde etmesi gerekir. 'Hükümdar' [ya da 'kral'] terimi başlangıçta ve ilk amaç olarak, kentlerin lideri olmakla bunu meslek edinen kimse için kullanılır. Ama açıktır ki, kentlerin siyaseti kendisi ile düzenlenen fenlerin [: sanatların ya da tekniklerin] yetkinliğe ulaşması, ancak bu saydığımız koşulların yerine getirilmesi ile yetkinlik düzeyine erişebilir.”³⁰⁶

³⁰⁴ Platon, a.g.e., 480a.

³⁰⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 135.

³⁰⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 135. İbn Rüşd, söz konusu dört koşuldan diğerlerinin neler olduğu konusunda burada her hangi bir bilgi vermemektedir.

3.2.2. Erdemli Kent Platon'un Öngördüğü Yolun Dışındaki Yollardan da Gerçekleşebilir

İbn Rüşd erdemli kentin inşası konusunda Platon'un ileri sürdüğü yolun en üstün yol olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu işin daha başka yollardan da gerçekleştirilebileceğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: *"Ne var ki, bunun için uzun zamana ihtiyaç vardır. Bunun gerçekleşmesi, söz konusu kentlerde uzun süre erdemli hükümdarların birbiri peşi sıra gelip bu kentlerin gözetiminden bir an bile uzak kalmamalarına ve bu kentleri azar azar [etkileri altına] almalarına ve en sonunda [yönetimin] üstün bir yönetim düzeyine ulaşılmasına bağlıdır. Söz konusu kentlerin [erdemli kent olma yönünde] değişmesi iki şeye, yani, eylemlere (ef'âl) ve görüşlere (ârâ') bağlıdır. Bu değişim bir vakitten diğerine geçerli olan yasalara ve bu yasaların [erdemli] kente uygun olup olmamasına bağlı olarak az ya da çok artar. Kısacası, bu çağda erdemli kentin gerçekleşmesi güzel görüşlerden daha çok iyi işlerin yapılmasına bağlıdır. Kentlerimizdeki durumun böyle olduğunu sen de algılamış olmalısın! Felsefenin tüm bölümlerinde yetkinleşen ve kentlerin dönüşüm yollarını kavrayan bir kimsenin, bu kentlerin [yalnızca] 'görüşler' (ârâ')³⁰⁷ [: teorik bilim ya da felsefe] aracılığıyla tam olarak erdemli hale gelmelerinin mümkün olmadığını anlaması zor değildir. [Görüşleri ile değil de] yalnızca eylemleri (â'mâl) ile erdemli olan kentlere gelince, bunlar kendilerine 'seçkinci' (El-İmâmiyye³⁰⁸=Aristokratik) denilen kentlerdir. Söz konusu kentlerin, yani seçkinci kentlerin Antik Fars dönemine ait kimi kentler olduğu ileri sürülmüştür."³⁰⁹ Görülüyor ki, İbn Rüşd erdemli kentin gerçekleştirilebilmesi için her dönemin kendine özgü koşulları olabileceğini, Platon tarafından ortaya konulan yoldan başka yollarla, yavaş yavaş ve aşmalar halinde de olsa, gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Ama, bunun gerçekleşebilmesi sağlam görüşlerle birlikte kesintisiz ve iyi niyetli bir çabanın eseri olacaktır.*

3.2.3. Filozofların eğitimi İçin Platon'un Öngördüğü Yol, Tek Yol Değildir.

³⁰⁷ Burada kullanılan "ârâ' " terimi ile Farabi'nin Ârâ'ü Ehli'l-Medineti'l-Fâdila adlı yapıtında kullanılan "ârâ' " terimine, ayrıca, felsefeye düşkünlüğü ile tanınmış olmalarına rağmen, Halife Mansur gibi zalim ve işkenceci olarak bilinen devlet yöneticilere gönderme yapıldığı ileri sürülmüştür. Bkz., Ahmet Şehlân, a.g.e., s. 165.

³⁰⁸ Ebu Nasr Fârâbî'nin sözünü ettiği Antik Fars'ta bulunup 'El-İmâmiyye' adı ile tanınan ve yalnızca eylemleri erdemli olduğu ileri sürülen kentler.

³⁰⁹ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 164-165.

Platon, duygusallığın hakim olduğu, sofistlerin ortalığı kuşatıp gençlerin beyinlerini bulandırdığı bir ortamda filozofluk doğasına yatkın kimselerin felsefeden uzaklaştığını ve, bunun yerine, ruhları yıpranıp alçalmış bir sürü yarı değerli insanın gerçek felsefeye el uzattığını, gerçek felsefeyle ilgisi olmayan bir sürü ipe sapa gelmeyen düşünceler ürettiğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir ortamda gerçek filozofların yetiştirilmesi imkansızdır. Kötü kurulmuş bir devlette bir şeyin bozulmaktan kurtulması ve olacağına ulaşması ancak Tanrı eliyle olabilir.³¹⁰ İbn Rüşd Platon'un bu görüşlerine karşı çıkararak koşullar ne kadar ağır olursa olsun her zaman gerçek filozofların yetişmesinin mümkün olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: “Eğer bir kimse; bu kentin var olabilmesi, böyle bir topluluğun [: filozofların], söz konusu niteliklere uygun yetiştirilmiş olarak bulunmalarına bağlı olduğuna göre, böyle bir kentin var olma imkanı ve ihtimali olmadığı gibi, [bu konuda] ileri sürdüğümüz görüşler ve varsayımlar konusunda inandığımız şeyler de imkansızdır derse yanıtımız şudur: Bir gurup insanı, yukarıda belirttiğimiz doğal nitelikler üzerine eğitmemiz mümkündür. Onlar, şu topluluklardan hiçbirinin kendi isteğiyle kaçıp kurtulamayacağı genel müşterek yasaları (general common law=en'nâmûsü'l-âmmü'l-müşterek)³¹¹ seçmiş olsalar da, bu istikamette yetiştirilebilirler; onlar için insani şeriatlara [: yasalara] aykırı olmayan özel yasa (şeriat) konulabilir ve onlar kendi dönemlerindeki felsefenin doruk noktasına ulaşabilirler. Nitekim, toplumumuzun [: İslam aleminin] çağımızdaki durumu budur. Eğer koşullar elverir de, bu kimseler kesintisiz bir süreçte iktidara sahip (eshâbu hükümet) olurlarsa, böyle bir kentin ortaya çıkması mümkün hale gelir.”³¹²

3.2.4. Felsefe Eğitime Matematik ile Değil Mantık ile Başlanılmalıdır

Felsefe eğitime ne ile başlanacağı konusunda da İbn Rüşd Platon'a katılmamaktadır. Platon felsefe eğitime sayı bilgisi ile başlanması ve geometri, astronomi, ve armoni ile eğitimin sürdürülmesi gerektiğini ileri sürmektedir.³¹³ İbn Rüşd ise bu konuda şunları söylemektedir: “Onun bu görüşe ulaşmasının nedeni o çağda

³¹⁰ Bkz., Platon, a.g.e., 493a-497c.

³¹¹ ‘Genel müşterek yasalar’ bir doğal standart gibidirler. Bunlar tüm zamanlarda ve mekanlarda geçerli olan kurallardır ki, bunlar olmaksızın insanların bir arada bulunmaları imkansızdır. Bu kurallar yüce olanı amaçlayan kurallar değildirler; bir takım özel durumlarda ve nitelikli liderlerin yol göstermesi sayesinde bunların aşılması mümkündür. Bkz., Lerner, a.g.e., s. 75. El-Câbirî ise, genel müşterek yasalarla kast edilenin Şeriat, ya da anayasa olduğu görüşündedir. Bkz., el-Câbirî, a.g.e., s. 247.

³¹² İbn Rüşd, a.g.e., s. 139.

³¹³ Bkz., Platon, a.g.e., 522c-530d.

Mantık sanatının henüz icat edilmemiş olmasıdır. Artık Mantık Sanatı ortada olduğuna göre, en doğrusu öğretime Mantık Sanatı ile başlamaktır. Onlar [: koruyucular ya da felsefe öğrencileri] daha sonra Sayıbilim'e sonra sırasıyla Geometri'ye, Astronomi'ye, Müzik'e, Optik'e (İlmü'l-Menâzır), Vezin Bilimi'ne (İlmü'l-Evzân) Son olarak da Fizik'e ve Metafizik'e geçerler. Antik çağ düşünürleri [öğretime] Mantık ile mi, yoksa öğretim bilimleri ile mi başlanması gerektiği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimilerine göre Mantık yalnızca, akli güçlendirip onu hatadan korumak amacıyla konulmuştur. Bu da, Fizik ve Metafizik gibi derin [: incelikli] bilimlerde zorunlu olarak Mantık'a ihtiyaç duyulan yerlerdedir. Öğretim bilimlerine gelince, bunlar hem çok kolay hem de madde ile ilişkileri çok az olduğu için bunlarda Mantık'a ihtiyaç yoktur. Eğer bu sav onların dediği gibi [doğru] olup Mantık Bilimi öğretim biliminin tahsilinde zorunlu değil ise, bu durumda öğretim biliminin tahsilinden sonra Mantık'ın öğrenilmesi, daha üstün olanın elde edilmesi bakımından, hiç kuşkusuz, yine de gereklidir. Biz bu bilimi mümkün olan en iyi eğitimi almaları gereken insanların öğrenmesini istediğimize göre, onların öğrenime Mantık ile başlamaları gerekir. ³¹⁴ İbn Rüşd'e göre "Mantık akli hatadan koruyan bilimdir." Felsefenin amacı ise pratiğin nasıl gerçekleşeceğini belirlemektir. Erdemli kentin lideri olan filozof, aklını hatadan koruyan bir araca, dolayısıyla erdemli eylemi ortaya koyan sağlam bir bilime ihtiyaç duyacaktır; soyut hakikatleri ya da ideleri teemmül etmeye değil. ³¹⁵ El-Câbirî, İbn Rüşd'ün bu sözlerle aslında Mantık Bilimi'ni ortaya koyan Aristo sonrası dönemde başlayıp kendi dönemine kadar etkisini sürdüren 'ideler'i, ya da, 'şeylerin gerçekliğini' düşündükleri savıyla ortaya çıkan ve cedeli/diyalektik metotlarla 'bilgi' ürettiklerini ileri süren 'ussal mistikler'e karşı çıktığını savunmaktadır. ³¹⁶

3.2.5. Erdemli Kentin Başında Bir Filozofun Bulunması Olmazsa Olmaz Değildir

Platon, kentin erdemli olabilmesi için onu yöneten kişinin mutlaka filozof olması gerektiğini ileri sürmektedir. ³¹⁷ İbn Rüşd'ün bu görüşe katıldığını ve ona göre, erdemli kentin gerçek hükümdarının bilgelik, yetkin kavrayış, güzellikle ikna etme, iyi imaj,

³¹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 161-162.

³¹⁵ El-Câbirî, a.g.e., s. 249.

³¹⁶ Bkz., el-Câbirî, a.g.e., s. 249.

³¹⁷ Bkz., Platon, a.g.e., 487a, 503b.

savaşma gücü gibi özellikleri kendinde bulunduran kişi olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak, İbn Rüşd Platon'un ulaştığı noktada kalmayarak erdemli kentin filozof yöneticide bulunması gereken nitelikleri ayrı ayrı kendilerinde bulunduran bir ekip tarafından da yönetilebileceğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir:

“Eğer, bu koşulların tümü bir kişide bulunmamakla birlikte, biri amaç belirleyen [: bilge], ikincisi amaca ulaştıran yolları belirleyen [: yetkin kavrayış], üçüncüsü güzellikle ikna etme gücüne sahip, dördüncüsü iyi imaj sahibi, beşincisi de cihat etme gücüne sahip kimselerden oluşan bir topluluğun farklı bireylerinde bulunuyor ve bu kimseler böyle bir yönetimi ortaya koyma konusunda kendi aralarında yardımlaşıyorlarsa, bu kimselere ‘seçkin ve erdem sahibi yöneticiler’ adı verildiği gibi, bunların yönetimine de erdemlilerin yönetimi adı verilir.”³¹⁸ Bir Adım daha ileri giden İbn Rüşd, bütün yönleri ile yetkin bir filozofun bulunmaması halinde, daha önce filozof tarafından konulmuş olan yasaların ruhunu anlayıp onları iyi bir şekilde uygulayabilecek bir kişinin erdemli kenti yönetebileceğini, dahası bu niteliği tam anlamıyla kendinde bulunduran yetkin bir kişi bulunmadığı zaman, erdemli kentin yönetiminin iki kişi tarafından paylaşılabileceğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: *“Kimi zaman kenti yöneten kişi söz konusu düzeye, yani “[ilk]hükümdarın yüceliğine ulaşamamış bir kimse olmakla birlikte, ilk [yasa koyucu]nun yapmış olduğu yasaları anlayan, ilk [yasa koyucu]nun açıklamamış olduğu konularda her karar ve fetva için [ilk yasa koyucunun ilkelerine uygun] hüküm çıkarma –ki biz bu tür bilime ‘fıkıh sanatı’ adını vermekteyiz-gücüne sahip”³¹⁹ olduğu gibi, cihat etme gücüne de sahip olan bir kimse olabilir. Buna yerleşik yasalara (es-sünne) [göre yöneten] hükümdar³²⁰ adı verilir. Kimi zaman [son] iki niteliğin ikisini de kendisinde toplayan bir kimse bulunmayıp biri cihat ettiği halde fakih olmayan [diğeri de fıkıh bildiği halde savaşçı olmayan] iki kişi bulunabilir. Bu durumda, söz konusu iki kişi zorunlu olarak yönetimi paylaşırlar. Nitekim, İslam hükümdarlarının pek çoğunun durumu böyledir.”³²¹*

³¹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 169.

³¹⁹ Tırnak içerisindeki bölüm daha önce Fârâbî tarafından dile getirilmiştir. Fârâbî'ye göre fıkıh sanatı bir kişi veya grup tarafından uygulanabilir. Bkz., Toktaş, a.g. makale, s. 253.

³²⁰ Rosenthal bu terimi ‘king of the laws’, Lerner ‘a king [who rules] according to the laws’ biçiminde İbranice’den İngilizce’ye aktarırken, Ahmet Şehlân ‘melikü’s-sünne’ biçiminde Arapça’ya aktarmıştır.

³²¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 169. ‘Melikü’s-Sünne’ kavramı ve İbn Rüşd’ün bu kavramla ilgili görüşleri onun; Kuran, Sünnet ve diğer bilgilerin görüşlerinden oluşan birikimi, yani Şeriatı, felsefi birikimle eşdeğerde saydığının açık göstergesidir ve sırf bu yüzden, onun günümüzdeki anlamda ‘dünyevi’ bir siyaset düşüncesini savunduğunu ileri sürmemizi engellemektedir.

3.2.6. Toplumların Doğası Savaşa Yatkındır

Savaşa yatkınlığın insanın doğasında mı bulunduğu, yoksa sonradan mı elde edildiği konusunda da İbn Rüşd Platon'a karşı çıkararak Aristo'nun görüşlerini benimsemiştir. İbn Rüşd'e göre, *"Savaş sanatının yetkinliğe erişmesi, gerektiği zaman ve gerektiği ölçüde bir ahlaki erdemin, yani, yiğitliğin bulunmasına bağlıdır. Savaşa yatkınlığı elde etme amacı ile bu erdemin erdemli kentte bulunması gerekir. Savaş sanatı ile birlikte bulunmadığı zaman bu erdemin yetkinleşemeyeceği kendiliğinden bilinen bir durumdur. Nitekim, pek çok ahlaki erdemin ve pratik sanatın durumu da böyledir. Çünkü, açıktır ki; erdemlerden çoğu yalnızca sanatlar için yatkınlık anlamına geldiği gibi, sanatlardan pek çoğu da erdemler için yatkınlıktır. Erdemli kentin savaşları konusunda Aristo'nun görüşü, Ebu Nasr (Farabi)'nin aktardığına göre, budur. Bu konuda Platon'un kitaplarında yer alan görüşlere göre ise, bu bölüm bu amaca yatkın değildir. [Yani, canlının ruhunda bulunan öfke yetisi savaşa doğal olarak yatkın değildir.] Bu bölümün [savaşa yatkın duruma] gelmesi bir zorunluluk dolayısıyladır: Ya ilk amaç olarak; onları böyle davranmaya sevk eden bir zorunluluktan dolayı veya daha fazlasına sahip olmak için diğer kentlerin mallarını zorla ele geçirmek amacıyla, ya da ikincil bir amaç olarak; dışardan gelmesi mümkün saldırılara karşı kenti koruma amacıyla³²² [onlar savaşa yatkın duruma gelirler]"³²³*

3.2.7. Felsefe Yalnızca Yunanlılara Ait Değildir

Savaş sanatının içeriden ya da dışarıdan kaynaklanan bir zorunluluktan dolayı değil insanların doğasında bulunan bir yatkınlığa bağlı olarak doğduğunu ve eğitimle kazanılabileceğini savunan İbn Rüşd, felsefenin de insanların doğasında bulunan ve eğitim yoluyla edimsel alana çıktığını savunmakta ve sonuçta felsefenin Yunanlılara özgü olmadığını kanıtlamaktadır. Nitekim o bu konuda şunları söylemektedir:

"Eğer, insanlardan yalnızca bir tek tür, insana özgü üstünlüklere, özellikle de teorik (en-nazariyye) olgunluğa yatkın olsaydı, [savaş sanatının bir zorunluluk sonucu ortaya çıktığı biçimindeki] bu sav doğru olabilirdi. Sanki Platon Yunanlılar konusunda böyle bir inanca sahip imiş gibi gözükmektedir. Genel olarak, onların doğalarında

³²² Platon'un söz konusu görüşleri için bkz., Platon, a.g.e., 373d.

³²³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 82.

felsefeye yatkınlık bulunduğunu kabul edebiliriz. Ne var ki, her ne kadar bu [: felsefe] daha çok Grek yurdunda olsa da, bu kabulümüz bunların, yani, Grek topraklarında ve ona komşu olan yerlerde örnekleri görülen felsefeye yatkın toplumların, başka toplumlarda da, örneğin bizim memleketimizde, yani Endülüs'te, Şam'da, Irak'ta, Mısır'da da bilgeliğe yatkın toplulukların bulunduğunu inkar etmemizi gerektirmez. Dahası, eğer bunu [: felsefenin Yunanlılara özgü olduğunu] kabul etmiş olsak bile, diğer erdemler konusunda söylemeliyiz ki; doğaları bir erdeme [: felsefeye] yatkın olmasa da, diğer bir erdeme [Yunanlılardan] daha yatkın olan başka toplumların bulunması imkansız değildir. Öyle ki, eğer Yunanlılarda teorik bölüm [: felsefe] daha üstün ise, Kürtlerde ve Celâlika'da³²⁴ öfke [yiğitlik] bölümü daha üstündür.

Burada dikkatle incelenmesi gereken bir nokta vardır; çünkü [genel olarak] şöyle düşünülmektedir: Eğer teorik bölüm [: akıl] baskın konumda olursa, [: diğer] erdemler daha iyi ve daha uygun bir hale –doğalarında bulunan uygunluğu (es-salâh) kast ediyorum- gelirler. Ama bu nasıl elde edilir? [Gözlemler bizi] toplumların sınıflarından büyük bir kısmının söz konusu erdemlerin kendilerinde ortaya çıkmasına yatkın olduklarını [göstermektedir]. Erdemler toplumlar arasında, özellikle de iki ılıman coğrafyada, yani, dördüncü ve beşinci [bölge= Orta Akdeniz havzasında] de bulunanlar arasında paylaşılmıştır.³²⁵

Platon'a şu şekilde itiraz edilebilir: İnsanların söz konusu erdemler ile donanmaları çocukluk çağından başlayarak bu erdemlerin gereğine göre yetiştirilmeleri ile mümkündür. Ne var ki, yılların geçmesi ile onların durumları bozulduğu zaman artık onlarda bir daha bu [: erdemlilik hali] ortaya çıkmaz. Durum böyle olunca, ömrünü [bu şekilde] geçirerek yetişen kimseleri erdemli bir hayat tarzına sahip olmaya zorlamanın hiçbir anlamı yoktur. Yine de, bunların çocuklarının zorla ellerinden alınması ve bunlara erdemli davranmalarının emredilmesi gerekir.³²⁶

³²⁴ Bu sözcük Rosenthal'ın çevirisinde 'Galicians' biçimindedir. Celâlika, ya da Cilikiyyun, Cillikiye denilen bölgede yerleşmiş bulunan savaşçı toplumlardır. Cillikiye, İspanya'daki Galicia içerisinde bulunan ve Duero'dan Biscay Körfezi'ne, doğuda ise, Atlantik'ten Castillia'ya kadar uzanan bölgeye denir. Bkz., Ralph Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press: İtaka and London, s. 14; Abdurrahman Ali el-Hajji, "Christian States in Northern Spain during the Umayyad Period", *İslamic Quarterly*, 9 (1965).

³²⁵ Leaman'ın verdiği bilgilere göre, İbn Rüşd *Kitabu'l-Külliyat* (Tıbbın Genel Prensipleri) adlı eseri ile Aristo'nun *Meteorology*'sine yazdığı orta serhte Yunanistan'ın ve İspanya'nın/Endülüs'ün içinde bulunduğu coğrafi bölümün en ılımlı iklim olduğunu belirten, dolayısıyla Endülüs nasyonalizmi olarak yorumlanabilecek olan görüşler ileri sürdüğünü belirtmektedir. Bkz., Leaman, a.g.e., ss. 124-5. Ne var ki İbn Rüşd felsefeye yatkın toplumların, başka toplumları sıralarken Endülüs'ün yanında, Şam'ı, Irak'ı ve Mısır'ı da saymaktadır.

³²⁶ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 82-83.

İbn Rüşd Platon'un küçük yaşta eğitim almamış ve bu şekilde yaşı ilerlemiş olan kişilerin eğitilmelerinin artık imkansız olduğu yönündeki görüşlerine de katılmamakta ve şöyle demektedir: *"Çünkü, yaşı ilerlemiş pek çok kimsenin, özellikle bu erdemli hayat tarzından uzak bir biçimde yetiştirilmiş olmayan kimselerin bu erdemleri bir biçimde kabul etmesi olanaksız değildir. Eğer bu kimseler söz konusu duruma uyum sağlayamazlar ise, kentte iki durumdan biri ile karşı karşıya kalırlar: Ya öldürülürler, ya da köleleştirilirler. Buna göre, onların kentteki durumu, vahşi hayvanların durumu gibidir. Bu söylenenlerle adil savaşlarla amaçlananın ne olduğu açıkça anlaşılmış [olmaktadır](...). "*³²⁷

3.2.8. Erdemli Kentte Yargıca Gereksinim Vardır.

Platon'a göre erdemli kentte ne doktora, ne de yargıca gereksinim vardır. Platon yine de ideal bir doktorun ve yargıcın sahip olması gereken nitelikleri belirtmekten geri kalmaz. Aristo ise, Platon'un bir yandan iyi eğitim sayesinde yönetim, ticaret ve benzeri konularda bir sürün kural konulmasına gerek kalmayacağını belirttiğini, diğer taraftan ise eğitimi yalnızca koruyuculara verdiğini belirtmektedir.³²⁸ İbn Rüşd'e gelince, yukarıda da belirttiğimiz gibi, o hem Platon'un bu konudaki görüşlerini özetler, hem de yargıca olan gereksinimi vurgular. Der ki: *"Bu kentteki yargıca gelince; doğaları kötü olan ve düzelmeleri için hiçbir ilaç kâr etmeyen -ruhun düzeltilmesini (ıslâhu'n-nefs) kast ediyorum- kimselerin durumunu incelemek için yargıcın varlığına gereksinim duyulur. Bu konuda [yargıç] karar verir ve bunlar arasında [cezalandırma yoluyla] eğitime (te'dîb=edeplendirme) yatkın olanlar varsa eğitir/cezalandırır."*³²⁹

3.2.9. Erdemli Kentin Demografik ve Coğrafi Büyüklüğü Çağlara Göre Değişir.

Tıpkı Aristo gibi, İbn Rüşd Platon'un erdemli kent için önerdiği savaşçı sayısına karşı çıkmakta ve Galen'in de bu görüşe karşı çıktığını belirtmektedir. Üstelik o bu

³²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 83.

³²⁸ Aristo, *Politika*, s. 40.

³²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 101.

görüşü desteklemek için *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de kullandığı tek peygamber sözü ile desteklemektedir. Söz konusu hadis Hz. Peygamber'in her türlü ırktan insana peygamber olarak gönderildiğini belirtmektedir. Buna göre İbn Rüşd, İslam içerisinde yaşadığı toplumu din temeli üzerine bir araya gelen bir topluluk (*ümme*) olarak nitelemiş ve 'kent devleti'nin Platon'un çağına özgü bir devlet düzeni olduğunu söylemiş olmaktadır. Aristo ise, bir yasamacının hem ülkeyi hem de nüfusu göz önünde bulundurmasının yeterli olamayacağını ve komşu ülkelerin de hesaba katılması gerektiğini söylemekte, komşularla bir alıp vereceğin olmasının istenmediği durumlarda bile gizli düşmanlara karşı caydırıcı görünmenin gerekli olduğunu savunmaktadır.³³⁰ İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir:

"Platon'a göre bu kentte bin tane savaşçının bulunması yeterlidir."³³¹ Bu sayı, onun kendi zamanındaki duruma ve çevre toplumların durumuna göre ulaşılmış bir sonuçtur. Câlînûs [: Galen] buna itiraz eder ve kendi çağında bulunan hükümdarlığın büyüklüğüne işaret ederek şöyle der: "Eğer o bizim çağıma ulaşmış olsaydı, bunun doğru olmadığını anlayacak idi". Platon'un sözlerinden anlaşılan odur ki, o bu görüşü, değişme kabul etmez bir söz olarak ileri sürmemiştir. Nitekim, bu kitapta dile getirdiği tümel konuların durumu da böyledir. Onun bu konudaki görüşü yalnızca kendi çağı ve toplumu, yani, Yunanlılar için geçerlidir. Görmez misin ki, şu kent [: Endülüs] yer yüzünün tüm toplumlarına karşı kendini savunmak zorundadır. Oysa, Platon bunu görmüş değildi!

Bir kimse şöyle diyebilir: Platon bu sözleri ile yalnızca şunu kast etmiştir: Kentin, topraklarının çok geniş olmasından dolayı, kendi içinde bir çok kentlere bölünmemesi için, bir toprak parçası (el-vatan) üzerinde kurulmuş bulunan kent nüfusunun bu sayıdan fazla olmaması gerekir. Eğer böyle olsaydı bile, yine de bu niceliklerin durumu imkanlar ölçüsünde değişirdi. Bu nedenle, erdemli toplumların her biri, yani her toplum kendi özünde belirli bir niceliğe sahip olmalıdır. Bu topluluklar için, sınırlara ve yerleşilen araziye uygun olarak özgün nicelikler belirlendiği zaman, bunun bu görüş ile olduğu kadar, iklim ve insanların doğaları ile de uyum içinde olması gerçekten zorunludur. İşte, Şariat sahibinin [: Hz. Peygamber'in] "Ben kırmızıya ve siyaha gönderildim"³³²

³³⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 42.

³³¹ Bkz., Platon, a.g.e., 423a.

³³² Ebu Zerr tarafından rivayet edilen bu hadis, Dârânî tarafından saptanmıştır.

sözleri ile işaret ettiğı anlam budur. Platon bu görüşte olmasa bile, Aristo'nun görüşü budur. Hiç kuşkusuz, gerçeğe uygun olan görüş, bu görüştür.



3.3. İBN RÜŞD'ÜN *DEVLETE* EK OLARAK İLERİ SÜRDÜĞÜ GÖRÜŞLER

İbn Rüşd'ün *ed-Darûrî fi's-Siyase* 'de tartıştığı kimi görüşlerin *Devlet* 'te referansı yoktur. Bu görüşler, İbn Rüşd'ün özgün görüşleri olabileceği gibi, Aristo'dan, Farabi'den, ya da İbn Rüşd'ün etkilendiği her hangi bir figürden alınmış görüşler de olabilir. Aristo'dan etkisiyle ileri sürülen görüşleri gücümüz yettiğince yukarıda belirtmeye çalıştık. Ancak, Aristocu bir düşünür olan İbn Rüşd'ün görüşlerinden geriye kalanların Aristo ya da daha başka her hangi bir kişiliğin görüşlerinden etkilenip etkilenmediği konusunda her hangi bir düşünce ileri sürebilmek için, Aristo'ya ve diğer kişilere ait külliyyatın tümüyle taranması gerekmektedir ve bu çalışma kapsamında bunun yapılması imkansızdır. Aslında böyle bir şeyin yapılması zorunlu bir şey de değildir. Sadece, bu bölümdeki görüşlerin İbn Rüşd'ün özgün görüşleri olabileceği gibi, Platon dışında kalan düşünürlerin etkisiyle ileri sürülmüş görüşler olabileceğini belirtmek istiyoruz. Şunu da belirtmeliyiz ki, **“İbn Rüşd'ün Siyaset Bilimine Metodolojik ve Epistemolojik Yaklaşımı”** başlıklı bölümde gerek metinde ve gerekse dipnotlarda verdiğimiz bilgiler de İbn Rüşd'ün Platon'a ek olarak ileri sürdüğü görüşlerdir.

3.3.1. Eğitimle İlgili Olarak

3.3.1.1. *Eğitimde Metot*

Devlet 'te yaradılışları ve zeka düzeyleri farklı olan kişilerin bulunduğu anlatılmış olmakla birlikte, farklı düzeylerdeki insanlara hangi tür metotlarla eğitim verileceği konusundaki görüşler derli toplu bir biçimde verilmemiştir. İbn Rüşd ise bu konuda oldukça nettir ve Mantık Bilim'inin terimlerini, eğitim metotlarının terimleri olarak kullanmaktadır. Ona göre, her hangi bir bireye verilecek eğitim, söz konusu kişinin yeteneği ve zekası ile doğru orantılı olmalıdır. Der ki: *“Kent halkının eğitimi için dile*

getirilecek olan sözlerin bir bölümü, daha önce belirttiğimiz gibi, teorik [ya da bilimsel] görüşler, diğerleri ise uygulama konuları ile ilgili olarak söylenilen sözlerdir:

[a]- Teorik görüşler iki bölüme ayrılır: Kesin kanıta dayalı görüşler (el-ekâvîlü'l-burhâniyye) ile diyalektik (cedeliyye), retorik (hatâbiyye) ve şiirsel sözler. Şiirsel sözler çocuklara özgüdür. [Biraz] büyüdüleri zaman bunlar arasında bir üst düzeye yükselmeye elverişli olanlara, kesin kanıta dayalı görüşleri öğrenebilecek düzeye geldikleri anlaşılan dek, bunlar [: şiirsel sözler] aracılığı ile eğitime devam edilir ki, bu düzeye erişebilenler filozoflardır. Yaradılışı bu düzeye erişmeye elverişli olmayanlara gelince, yaradılışlarının daha ileriye gitmelerine izin vermediği noktada kalırlar ve [bunların eğitimleri] cedelî [: diyalektik] sözler aracılığı ile, ya da sıradan halkın eğitiminde ortaklaşa [başvurulan] iki yoldan biri aracılığıyla [sürdürülür]: Bu iki yol retorik sözler ve şiirsel sözlerdir. Şu kadar var ki, şiirsel sözler daha yaygındır ve daha çok, çocuklara özgüdür. Teorik [görüşler]; genellikle, ilahî [: tanrısal] bilgi konusunda araştırma yapanlar ile, hedefin ve amacın yetkinleşmesi için uğraş veren, insandan insana [değişen] can alıcı açıklamaların (ğâyetü'l-beyan) kendisi aracılığı ile yapılabileceği düşünülen konuları araştıranlara ve özellikle de daha önce sözünü ettiğimiz topluluğa [: koruyuculara] özgüdür.³³³ Nitekim, “ölmüş olmalarına karşın yaşamaya devam edenler (el-mevtâ, ellezîne hum ahyâ)³³⁴” biçiminde dile getirilen özdeyişler ve atasözleri bu tür sözlerdir. Teorik bilgiler, Ebû Nasr el-Fârâbî tarafından Varlıkların Dereceleri [: İlkeleri] (Merâtibu'l-Mevcudât) adlı kitapta sıralanan örnekleme [:temsil] düzeyleri arasında en üst sırada bulunmayı hak etmektedir; oraya bakarsın.

[b]- Uygulamaya yönelik sözlere gelince, bunlar da aynı şekilde bu bilim tarafından açıklanmıştır. Örnekleme [ya da taklit amacıyla söylenen sözlerin ve ya masallar]ın kabul edilebilir (el-karîb) olanları bulunduğu gibi, kabul edilemez olanları da vardır. [Aynı şekilde], kimi örnekleme gerçeğe uygun iken diğerleri uydurma/yalandır. Örneğin, bir insanın öküz biçiminde temsil edilmesi uydurma bir sözdür. Sözünü ettiğimiz kentte bunun [: bu tür masalların] ortaya çıkması kesinlikle uygun değildir. Çünkü, bunun zararı çok büyüktür. Aynı şekilde, kabul edilemeyecek

³³³ İbn Rüşd şöyle demek istiyor olabilir: Tanrısal bilim konusunda kesin kanıtlara dayalı araştırmalar yapmak filozoflara özgüdür. Ama, amaçlanan hedefe en etkin ve en kısa yoldan ulaşmak için, farklı açıklama yolları ile insanlara bir takım şeyleri anlatmayı kendisine meslek edinen kimseler de bir biçimde bu bilime başvururlar.

³³⁴ Bu sözler ile şu Kuran ayetine işaret edildiği anlaşılmaktadır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah'ın lütfü ve kereminden kendilerine vermiş olduğu şeyler ile sevinçli bir halde nimetlere mahzar olmaktadır”. (Âli-İmrân, III,169).

türden olan masalların bu kentten mümkün olduğu kadar uzak tutulması gerekir. Kabul edilebilir olan temsillere gelince, işte bu tür temsillere sıkı sıkı sarılmak (el-lücû') gerekir. Örneğin, İlk İlke'nin [: Allah'ın] ve ikincil ilkelerin [: ayrıklıkların ya da meleklerin], kentin ilkeleri [: kent yöneticileri] arasından kendileri ile karşılaştırma yapılabilecek olan kimseler (en-nuzarâ') ile; tanrısal eserlerin (el-mef'ûlât) kentin ilkelerinin [: yöneticilerinin] fiilleri ile; doğal güçlerin ve ilkelerin fiillerinin, istence dayalı olarak ortaya konulan sanatlar ve güçler ile; bunların eserlerinin duyumlanabilen düzlemde kendileri ile karşılaştırma yapılabilecek olan nesneler ile; mutlak maddenin (heyûlâ) yokluk ile temsil edilmesinde olduğu gibi. En yüksek düzeydeki mutluluk [ya da en uzaktaki/nihai mutluluk=öte dünya mutluluğu]³³⁵ ve bu mutluluğun türlerine gelince, insana özgü erdemler ile erişilmesi amaçlanan son nokta budur. Dolayısıyla, bunun [: mutluluğun], elde edilmesi gerektiği düşünülen iyi şeylerle temsil edilmesi gerekir. Mutluluk için yapılan temsil –ki, gerçeklik [düzlemin]de mutluluk budur- kendisinin mutluluk olduğu sanılan/düşünülen şeyler ile yapılır.³³⁶ Kısacası, varlıklarda bulunan varlık düzeyleri, mekan ve zaman düzeylerinde bulunan karşılıkları ile temsil edilir.³³⁷

3.3.1.2. Eğitimde Öncelikle bir amaç belirlenmelidir

Platon'a göre eğitimin amacı, sofistçe bir yaklaşımla insanların arzuları üzerinden demagoji yapmak değil; iyiyi ve güzeli tabiat zorunluluklarından ayırt etmek ve bireyleri iyiye ve güzele yönlendirmek olmalıdır.³³⁸ İbn Rüşd ise, sofistlerden kendi dönemindeki

³³⁵ Rosenthal ve Lerner bu kavramı 'ultimate happiness' biçiminde çevirmişler, Şehlan ise 'es-seâdetü'l-kusvâ' biçiminde çevirmiştir.

³³⁶ İbn Rüşd, öldükten sonra ahiret hayatı için yeniden dirilmenin gerçek olduğuna inanmakta fakat burada başlayan yeni yaşamın şu anki yaşamdan her bakımdan son derece farklı olacağını, bunun niteliğinin, cesetlerin yeniden diriltiştirilip diriltilemeyeceğinin bilinemeyeceğini ve bu dünyadaki veriler ile anlaşılamayacağını savunmaktadır. Nitekim o, bu görüşü destekleyen pek çok dini metin olduğunu belirtmektedir. Örneğin, "Ben inananlar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin hayal bile edemediği şeyler [nimetler] hazırladım." Anlamına gelen Hadis-i Kudsi; "Azabı tatmaları için, ne zaman onların derileri dağlanmış olsa, onların derilerini değiştirirdik [: değiştireceğiz]." (Nisa, IV.) anlamındaki Kur'an ayeti vb. Ona göre, Yüce Allah öte dünya yaşamını buradaki insanlara anlatmak için, bu dünyadan temsiller getirmiştir Bkz., İbni Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt s. 325. Bu nedenle, İbn Rüşd ahiret hayatındaki mutluluğun niteliğini sıradan insanlara anlatmanın güç olduğunu, bunu kolaylaştırmak için bu dünyada insanların mutluluk sandıkları şeylerden örnekler getirerek nihai mutluluğun onlara anlatılması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı adlı eserinde, Kuran'da bulunan somut ahiret temsilleri nedeniyle, İslam'daki ahiret inancının erdemli eylemlerin gerçekleştirilmesi yönünde diğer dinlerden daha teşvikçi olduğunu belirtmekte ve bu nedenle salt ruhani temsiller getirilmesi yerine somut ahiret temsillerinin getirilmesinin erdemli yaşamın elde edilmesi bakımından daha yararlı olduğunu savunmuş olmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., s. Lerner ise, Tehafütü'l-Tehafüt'te yer alan bu görüşlerin söz konusu kitabın polemik amacı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bkz., Lerner, a.g.e., s. 21.

³³⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.86-87.

³³⁸ Bkz., Platon, a.g.e., 493c.

Kelamcılara varıncaya dek, insani amaç üzerinde ileri sürülen görüşlerin bir özetini sunmakta ve ardından kendi görüşünü ortaya koymaktadır. İbn Rüşd bu bölümde iyi/güzel ve kötünün/çirkinin doğası, kaynağı ve niteliği ile ilgili olarak filozofların başından beri yaptıkları tartışmaları ve Kelamcıların/Eş'arilerin konu ile ilgili olarak ileri sürdükleri görüşleri özetlemiştir. İbn Rüşd'ün bu konuda söyledikleri, onun Aristocu felsefe ile dini anlayışı nasıl sentezlediğinin açık ve çarpıcı örneklerinden biridir. İbn Rüşd'e göre, dini bakımdan insani amacın iki yönü vardır. Bunlardan bir teoriktir, yani Allah'ı tanımaktır. ikinci yön ise uygulama ile ilgilidir ve bu da güzel ahlak sahibi olmaktır. Bu nedenle şeriatın amacı ile, tür ve hedef bakımından, felsefenin amaçladığı şey aynıdır. Ona göre, bu amacı en iyi belirlemenin yolu Doğa Bilimleri çerçevesinde araştırma yapmaktır. Doğa Bilimleri bakımından insanı diğer canlılardan ayıran en temel özellik akıldır. Öyleyse, insani amaç, ve dolayısıyla eğitimin amacı yalnızca insanın akıllı olma yönüyle ilgilidir. İnsanın mutluluğu da akla bağlı olan erdemlerin etkinleşmesine bağlıdır. İbn Rüşd der ki:

“Şu kentlerin kurtuluşunun, onların filozoflar tarafından yönetilmelerine bağlı olduğu bizim için açık seçik olduğuna göre, ayrıca, böyle bir kentin ortaya çıkmasının son derece zor olduğu ve sözünü ettiğimiz doğanın [: filozofmuş gibi davranmanın] ilintisel olarak zararlı olduğu ortaya çıktığına göre, şimdi de, kent halkını yönetecek olan bu sınıfa uygun düşen öğretimin türü konusuna yönelmemiz zorunludur. Bu tür insanların siyasette yönelmeleri gereken amaç bilinmedikçe, bu sınıfın eğitim ve öğretimi için hangi metodun daha uygun olduğu anlaşılamaz. Bize göre, onların öğrenecek oldukları şeyler ile ilgili konulardaki görüşlerimizi ayrı ayrı ortaya koyabilmemiz için, işin başında bu durumun bilinmesi zorunludur. Çünkü, ulaşmaya çalıştığı amacı bilmeyen bir kimse, [çabasının] ne ile sonuçlanacağını da -zorunlu olarak- bilemez. (...)diyoruz ki:

İnsan doğal varlıklardan biri olduğuna göre, onun, zorunlu olarak, uğruna yaratılmış olduğu bir amacının bulunması gerekir. Çünkü, Doğa Biliminden (el-ilmü't-tabîî=Fizik) açıkça anlaşılmaktadır ki, her doğal varlığın bir [yaratılış] amacı bulunduğu gibi, yaratılanların en üstünü olan insanın bir yaratılış amacının bulunmaması düşünülemez.

Kent [: toplu halde yaşam] insan için zorunlu olduğuna göre, insanın [yaratılış] amacını gerçekleştirmesi onun kentin [toplumun] bir parçası olmasına bağlıdır. Açıktır

ki, bu amaç tek tek bütün varlıklarda bulunması bakımındandır. Öyleyse, bu amaç, ya insanlardan olan her bireyde nicel olarak bulunması yoluyla tür bakımından tektir. Nitekim biz bunu [: birliği] yeterli (ale'l-kifâye) veya yetersiz (alâ ğayri'l-kifâye) olma bakımından nicel olarak tek olan amaçta görüyoruz. Ya da, [bütünün parçalarıyla olan] ilişkisi bakımından (bi'n-nisbe) [tektir]. Bununla, yetkinliklerin bir tek yetkinlik uğruna olmaları bakımından sayısal bir çokluğa sahip olmalarını ve kimi yetkinliklerin diğerleri uğruna [gerekli] olmalarını kastediyorum; çünkü bu durum, çok sayıdaki şeylerin [: parçaların] bir tek şey [bir bütün] olmasını sağlayan [yönlerden] biridir. Birden fazla insan türü olmadığına göre; insana özgü yetkinliklerin sayısal olarak çoğalması varlığın özünden bu yol üzere gerçekleşmiş olmaktadır. Ayrıca, bütün insanlar için her türlü yetkinliği elde etmek mümkün olsaydı, bu durumda -her bireyin varlığı bağımsız olduğuna göre- tüm insanlar aynı konumda [ya da statü de] olurlardı. Ne var ki bunun gerçekleşmesi imkansız denecek kadar zordur. Bu durumda, bu yetkinliklerin tümü, ya da [en azından] kimi yetkinlikler yalnızca kimi insanlar için mümkün olduğuna ve doğa diğer insanları olgunluklarda son noktaya erişme konusunda eksik kıldığına göre, açıktır ki, ikinci sınıftan olan insanlar yönetilen, birinci sınıftakiler ise yönetici olacaktır.³³⁹ Bunlar [: yöneticiler ve yönetilenler] arasındaki ilişki, bireyde bulunan yetkinliklerin kendi aralarındaki ilişkileri gibidir. Yani bunların kimileri diğerlerini tamamlamaktadır. İnsanların 'amaç' ile kastettikleri şey, hiç kuşkusuz, bir şeyin son noktasıdır. Biz, bunlardan çağımızda yaygın olanların bir bölümünü sayacağız. Diyoruz ki:

İnsanlardan kimileri şöyle düşünür: İnsani amaç, cismi [: bedeni] koruyup kollamaktan ve duyuları korumaktan ibarettir. Bunlara göre insanların birlikteliği zorunlu bir birlikteliktir. İnsanların amaçları da, kendisine zorunlu olarak yönelmiş oldukları bir amaçtır. Diğerleri ise şöyle düşünmektedir: İnsan varoluşunda zorunlu olanla yetinmemelidir. Çünkü, insanın amacı, zorunlu olan düzeyde kalmaktan daha üstün bir amaçtır. Nitekim, doğal varlıkların pek çoğunun durumu böyledir. Örneğin, görme [duyusu]nın canlı bir varlıkta bulunması zorunluluk yönünden değil, [bu duyuda bulunan] bir üstünlük yönündendir. Oysa, dokunma duyusunun durumu bunun

³³⁹ Aristo bu konuda şunları söylemektedir: "Gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir. Oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir ve yönetilendir. Bundan ötürü efendiyle köleyi birleştiren ortak bir çıkar vardır. (...) ortak bir birliği olan her şeyde yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkar" Aristoteles, *Politika*, s. 8 ve 13.

tersinedir. Çünkü, bu duyuya sahip olmayan her hangi bir hayvanın bulunması mümkün değildir.

İnsani amaç konusunda bu görüşe [insani amacın yaşam için zorunlu olan şeylerden daha üstün bir amaç olduğu düşüncesine] sahip olanlar da kendi aralarında birkaç guruba ayrılırlar. Kimilerine göre bu amaç zenginlik, diğerlerine göre ise keramettir [: şereftir]. Bir diğer gurup bu amacın lezzet [: haz] olduğu görüşündedir ki, bunlar da kendi aralarında iki bölüme ayrılırlar: Bir bölümü bu amacın duysal hazlar olduğu görüşünü savunurlar. Bu görüşün sahipleri basit/ilkel düşünceli olmaya daha yakındırlar. İkinci bölümden olanlara göre ise bu amaç 'ussal bilgi'dir.³⁴⁰ Bir diğer guruba göre, insani amaç diğer insanları yönetip onlara baskın gelmek ve haz, zenginlik, saygınlık vb. gibi güzel olduğuna inandıkları şeylere sahip olmaktır.

Çağımızdaki şeriatların [: dinlerin] bu konudaki söyledikleri şudur: Bu [amaç] yüce Allah'ın istediği şeyler[in yerine getirilmesidir]. Ne var ki, Allah'ın neyin bilinmesini istediğini anlamanın tek yolu peygamberliktir. Şeriatlar üzerinde iyice düşündüğün zaman, bu amacın iki bölüme ayrıldığını görürsün: [Birincisi], yalnızca soyut bir anlayıştır. Örneğin, bizim şeriatımızın [: İslam'ın] emri yüce Allah'ı tanımaktır. [İkincisi] ise, örneğin [güzel] ahlaka yönlendirme gibi, uygulama ile ilgilidir. Bu noktada şeriatın amacı ile, tür ve hedef bakımından, felsefenin amaçladığı şey aynıdır. Bu nedenle, insanlar³⁴¹ şeriatların kadim bir hikmete bağlı olduğunu düşünmüşlerdir.

Açıktır ki, bu insanların inancına göre hayır-şer [: iyi-kötü], faydalı-zararlı ve güzel-çirkin [sonradan] komulan (bi'l-vad') bir şey değil, doğal olarak bulunan bir şeydir. Şöyle ki, amaca götüren her şey iyi ve güzel olduğu gibi, ona ulaşmayı engelleyen her şey kötü ve çirkindir. Şeriatlardan, özellikle de bizim şeriatımızın durumundan açıkça anlaşılan budur. Bizim beldelerimizde yaşayanların pek çoğu şeriatımızdaki bu görüşü kabul etmektedirler.

Bizim milletimizden [: Müslümanlardan] Kelamcılar olarak bilinen topluluğa [: Eş'ariler'e] gelince, şeriat konusundaki araştırmaları onları "Allah'ın iradesi, kendine

³⁴⁰ 'Ussal bilgi' olarak çevirdiğimiz bu kavram Rosenthal tarafından 'what is intelligible', Lerner tarafından 'the intelligible', Şehlân tarafından ise 'el-ma'rîfetü'l-akliyye' biçiminde çevrilmiştir.

³⁴¹ Farabi'nin, felsefenin ortaya çıkışı ve felsefe-din ilişkisi ile ilgili olarak El-Hurûf adlı yapıtında dile getirdiği görüşlerine gönderme yapmaktadır. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e. içerisinde Şehlân tarafından düşülen dipnot, s. 144.

doğası [güzele] özgü olan şeylere iliştiriyor değildir. Her şey[in iyi ya da kötü olması] caizdir [: mümkündür]. Onun iradesi istenilen şeyi tek başına belirlemektedir. Dolayısıyla, konular [şariat tarafından belirlenenler] dışında, güzel ya da çirkin yoktur. Dahası, konulmak suretiyle (bi'l-vad') [belirlenenler] dışında, insanın hiçbir amacı yoktur³⁴² biçiminde bir sonuca götürmüştür. Onları bu sonuca götüren neden, şeriatla [: Kur'an ve Sünnet'te] Yüce Allah'ı niteleyen sıfatları "O [:Allah, her şeye] gücü yetendir, ve irade sahibidir; onun iradesinin [ister iyi, ister kötü olsun] şeylerin tümüne ilişmesi mümkündür [: o iyi şeyleri yaptığı gibi kötü şeyleri de yapar]. [Mümkün olan] bu şeyler arasında tikeller de bulunmaktadır. Bununla [tikellerin de onun iradesi kapsamında değerlendirilmesiyle] her şey 'mümkün' olmaktadır. Bu durumun onlara [Eş'arilere] ilişmesinin tek nedeni, onların şariat üzerine zorlama yorum (teevvül) yapmalarından dolayıdır. Yani, onlar Yüce Allah'ı bir takım nitelikler ile nitelerler ve sonra da, tüm varlıkların [bu niteliklerle] uyum içinde olduğunu ve bu nitelikler konusunda belirttikleri görüşler ile çelişmediğini göstermeye çalışırlar. Ne var ki onlar, görüşlerini inandırıcı kılacak bir söz arayıp bulma çabasından dolayı yorgun düşmüşlerdir. Çünkü, bu şeyler [: sıfatlar], Şariat'ta [: Kur'an'da] açık-seçik bir biçimde [dile getirilmiş] olmalarına rağmen, [taşıdıkları anlam] onların [: Eş'arîlerin] izlediği, daha çok safsataya yakın duran, insan doğasına aykırı ve Şariat tarafından getirilmiş olması imkansız olan metot ile elde edilen anlamın dışındadır. İşte, halkın büyük çoğunluğunun insani amaç ile –ki, bu amaç aynı zamanda insanın mutluluğu anlamına gelmektedir- ilgili görüşleri bunlardır.

Filozofların görüşlerine gelince bunları, onların bu konudaki farklı görüşlerini incelerken dile getireceğiz. Çünkü, onlar yalnızca, 'nefsin bölümlerinden düşünme/düşünerek konuşma bölümü'³⁴³ konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Öyleyse biz sadede gelelim ve doğal bilim sahibinden almamız gerekeni aldıktan sonra, hakikat düzleminde amaç [sayılabilecek] olan amacı araştıralım. Çünkü, bu bilim [: Medeniyet Bilimi] ile ilgili olarak buradan [doğal bilimden] aldığımız bilgileri ancak bu şekilde tam olarak kavrayabiliriz.

Bu konunun araştırılması konusunda bu bilimin [: Medeniyet Biliminin] sahibi, doğal bilimin sahibine iştirak eder. Çünkü amaç [: amaçsal neden], doğal cismin [:

³⁴² Konu ile ilgili olarak ayrıca, "Kötü hikayelerden uzak durulmalıdır" başlıklı bölüm ve ilgili dipnota bakınız.

³⁴³ Tırnak içerisindeki bu bölüm Rosenthal ve Lerner tarafından 'rational part of the soul' biçiminde, Şehlân tarafından ise 'el-cüz'ü'n-nâtık min eczâi'n-nefs' biçiminde çevrilmiştir.

bedenin] yetkinleşmesi yönüyle ilgilidir ve bunu Doğa Bilimi inceler; bunun için [: bu amaca ulaşmak için] birden fazla yetkinlik bulunması ihtimaline karşı bununla diğer yetkinlikler arasında karşılaştırma yapar.

İnsani yetkinliklerden doğal olarak bulunanlar, yalnızca belli bir takım istidatlardır [: yetkinliklerdir]; ya da bunların [: yetkinliklerin] amaca ulaşmasını sağlayan bir takım ilkelerdir. Doğada, bizim bu yetkinlikleri tümüyle elde etmemizi sağlayacak bir şey yoktur. Biz bunları ancak irademizle [öğrenim sayesinde], ve becerilerimiz aracılığıyla elde ederiz. Bu bilimin [: Medeniyet Biliminin] sahibi de yetkinlikleri bu bakımdan, yani, yetkinliklerin elde edilmesinin iradeye ve seçme gücüne (ihtiyar) bağlı olması bakımından ele alır. Durum böyle olunca diyoruz ki;

Doğa Biliminde ortaya konulmuştur ki, insan ruh (nefs) ve bedenden oluşan bir bileşimdir. Ruh yanında bedenin konumu, maddenin konumu gibidir. Aynı şekilde, bedene göre ruhun konumu da suretin [: biçimin] konumu gibidir. Kuşkusuz, maddenin nedeni biçimdir. Biçimin nedeni de, maddeden sadır olan [: çıkan] etkiler ve edilginliklerdir. Durum böyle olunca, insanın yetkinliğinin ve amacının kaynağı zorunlu olarak, bundan [: ruhtan] çıkan etkilerdir. Yine bu noktada anlaşılmaktadır ki, insandan çıkan etkilerin kimileri, ister bileşik olsun ister basit olsun diğer doğal varlıklarla insan arasında ortaktır. Ortak etkiler zorunlu olarak, ortak biçimlerden çıkar. Onun [: insanın] kimi etkileri ise ona özgüdür. Bu tür etkiler de zorunlu olarak özel [: insana özgü] bir biçimden ya da biçimlerden çıkar.

Bu noktada anlaşılmaktadır ki, insanda bulunan basit cisimleri [su, hava, toprak ve ateş] bir araya getiren şey, şehvânî kuvvet [: beslenme yetisi] olup ruh değildir. Aynı şekilde, bu yetiden çıkan etkiler de ruhun etkileri değildirler.

Bileşik cisimlerle insanın ortak olduğu şeye gelince, yine doğal bilimlerden anlaşılmaktadır ki, bu şey zorunlu olarak nefstir [: ruhtur]. Bu cisimler iki türdür: Bitkiler ve hayvanlar. Bitkiler beslenme, üreme ve çoğalma nefsinde [: ruh] ortaktır. Hayvanlar ise [buna ek olarak] algılama ve zihinde canlandırma yetilerinde ortaktır. Eğilim ile ilgili olan yetilere gelince, hayvanlar bir bakıma bu yetilerde ortak olmakla birlikte, diğer yönlerden farklılık gösterirler.

İnsana özgü olan yetiye gelince, bu noktada [: Doğa Bilimi bakımından] açıktır ki, bu yeti, zorunlu olarak, akletme [: kavrama] yetisidir ve iki bölümden oluşmaktadır: Uygulamayla ilgili olan akıl ve teorik akıl. Yine bu bilim tarafından ortaya konulmuştur ki, özel biçimlerin yanında ortak biçimlerin konumu, biçim yanında maddenin konumu gibidir ve insan yalnızca kendine özgü biçim bakımından insandır. Çünkü, bu özellikteki her hangi bir varlığı o varlık yapan şey söz konusu varlığın kendine özgü biçimidir ve ondan çıkan şeyler de, o şeyin kendine özgü olan etkilerdir. Bütün bunları ve bir varlıkta bulunan güzel ile çirkinin -örneğin, makamdaki güzelliğin o makamın kendisi ile elde edildiği ritimlere bağlı olup onun çirkinliğinin de yine aynı sınıftan olan etkilerden kaynaklanmasında olduğu gibi- o varlığın etkileri arasında aynı sınıfta bulunduğunu kabul ettiğimiz zaman, insanın fiillerinde bulunan güzel ve çirkin zorunlu olarak ona özgü fiiller arasında olmalıdır. Bu nedenle, insanın amacı ve mutluluğu, ondan kendine özgü fiillerin sadır olmasına ve bu fiillerin son derece iyi ve erdemli olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, saadet [: mutluluk] “nefsi natıka’nın [akıl yetisinin] erdemli fiili” olarak tanımlanmıştır.”³⁴⁴

3.3.2. İnsani Yetkinliklerle İlgili Olarak

3.3.2.1. En Üstün Yetkinlik Teorik Yetkinliktir.

İnsani amacı ve mutluluğu ussal yeteneklerin olgunlaştırılması olarak tanımlayan İbn Rüşd’e göre akıl yetisi iki bölümden oluşmaktadır: Teorik düşünme yetisi ve pratik düşünme yetisi. Bu durumda insani yetkinlikler üç bölüme ayrılır: Teorik erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar. Daha sonra İbn Rüşd dördüncü bir yetkinliğin daha bulunduğunu kanıtlar: Bilimsel (intellectual/cognitive=el-ilmî) erdem. Bir yetkinliği ortaya çıkması diğer yetkinliklerin varlığına bağlıdır ve bir yetkinlik diğer yetkinlikler tarafından biçimlendirilir. Toplumun üyesi olan her bir bireyin bu yetkinliklerin tümünü kendisinde toplaması imkansızdır. Bu yetkinlikler arasında biri vardır ki, tüm diğer erdemlerin varlığı buna bağlıdır. Bu yetkinlik, varlığı kendinden başkasına bağlı olmayan yalnızca kendi özü dolayısıyla elde edilmek istenen bir yetkinliktir.

³⁴⁴ İbn Rüşd, a.g.e., 143-147.

İnsanoğlunun elde edebileceği en yüce yetkinlik ve mutluluğun doruğu bu erdemdir. İbn Rüşd, yine ‘Doğa Bilimi’nin gözlemlerinden yola çıkarak, teorik yetkinliğin tüm diğer erdemlerin başı olduğunu, pratik sanatları ve ahlaki erdemleri yönlendirdiğini ve dolayısıyla, teorik erdeme sahip olan kişinin yönetme hakkına sahip olduğunu kanıtlamaya ayırmıştır. İbn Rüşd’e göre, Fizik ve Metafizik gibi teorik bilimlerin varlığı diğer bilimlerin varlığına gereksinim duymaz. Var olmakta başkasına gereksinim duymayan, başkasına gereksinim duyan varlıktan daha üstün olduğuna göre, teorik bilimler diğer erdemlerden, bunların sahipleri de diğer insanlardan daha üstündür. Bu durumda İbn Rüşd Aristo’dan aldığı doğa bilimci argümanları kullanarak, Platon’un “erdemli kentin yöneticisi, filozof kral olmalıdır” biçimindeki görüşünü kanıtlamaya çalışmakta, ve ilginç bir Platon-Aristo sentezi ortaya koymuş olmaktadır. İbn Rüşd der ki:

“Anlaşılmaktadır ki, aslında, insan varlığına ilişkin bir nedenden dolayı, insan için pratik sanatların varlığı zorunludur ve insan bunlar olmadan varlığını sürdüremez. Nitekim, pek çok hayvan, örneğin, karıncaların yuva yapması ve örümceğin ağ kurması gibi, kendilerine özgü bir takım özellikler ve doğal yetenekler olmaksızın var olamazlar. Teorik bölüme gelince, bunun durumu Doğa Biliminde [: Fizik’te] dile getirilmiştir. İnsana ilişkin olarak, teorik bölümün varlığı zorunlu olmayıp daha üstün [bir düzeye erişilmesi] bakımından [gerekli]dir. Varlığı daha üstün [bir konumun elde edilmesine] bağlı olan ise, varlığı zorunluluktan kaynaklanandan daha üstündür. Bu nedenle, düşüncenin [: aklın] bu bölümü, yani pratik bölüm, teorik bölüme göre zorunludur. Bu ise, onun burada [: Doğa Biliminde] anlatılan durumuna uygundur. Bu nedenle açıktır ki, söz konusu sanatların varlığı aslında bir takım fiillerden ortaya çıkan düzene bağlıdır. Bu sanatlara özgü fiiller ise yaratılanlarda (halk) bulunmaktadır. Buna göre, adam [: sanatkar] bu sanatlar için bir köle durumundadır. Öyleyse o, yönetilen ve köleleştirilmiş konumunda olup onun dışındakiler yöneticidir. Yönetici ise yalnızca, kendinde bulunan ve onu yönetilenden üstün kılan bir yetenekten dolayı yöneticidir.

Durum böyle olunca, söz konusu yetenek, aklın ‘teorik’ olarak adlandırılan bu bölümünden başka bir şey değildir. Çünkü bu [: yetenek], bireyin nefsinde aklın söz konusu bölümünün, diğer bölümü, yani pratik bölümü, kendisi aracılığı ile yönettiği şeydir. Tam da bu nedenle, teorik bilimleri elde etme yeteneğine sahip olan kimse, yaradılış bakımından pratik sanatlarla yetinen kimse üzerinde yönetici olmaktadır. Bu

nedenle pratik sanatlarla uğraşan kimseler, doğaları gereği hizmetçi oldukları gibi, yine doğaları gereği yönetilendirler. Çünkü, bireyin nefsinde bu iki bölümden birinin diğeri ile ilişkisi, zorunlu olarak böyle bir ilişkidir; yani, yönetici ve yönetilen ilişkisidir.

Bu konuda kuşku duyularak şöyle denilebilir: Söz konusu bilimsel sanatların, başat konumda olan bir tek sanata, yani, kentlerin siyaseti sanatına varıp dayandığı kabul edildiğine ve daha önce verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla teorik bilimler siyaset sanatı için zorunlu olduğuna göre, teorik bilimler pratiğin önünü açan bir araç konumundadır ve bu bilimler aracılığıyla insan kendinden başkasına faydalı olur. Teorik bilimler ile pratik sanatlar arasında, teorik bilimlerin amaca ulaşma konusunda pratik sanatlara yardımcı olmaları dışında, hiçbir fark yoktur. Çünkü teorik bilimler yöneticiliği, yöneticilik amacı doğrultusunda yönlendirerek, mümkün kılar. [Yani, teorik bilimler pratik bilimleri istenilen amaç doğrultusunda yönlendirirler; dolayısıyla, teorik bilimler pratik sanatların yardımcısı konumundadır]. Öyleyse bunların [: pratik bilimlerin] kendisini yöneticilik konumuna yerleştiren diğer başat sanatlar karşısındaki konumu, çiftçilik başlığı altında değerlendirilebilecek olan diğer işler karşısında çiftçilik sanatının konumu gibidir. Bu durumda, teorik bilimler ile pratik sanatlar aynı tür içinde yer alırlar ve yalnızca üstün olma ve aşağıda bulunma bakımından farklılaşırlar. Böyle bir görüş, olsa olsa, filozof olmadığı halde filozofmuş gibi davranan ve felsefenin doğasının gerektirdiği incelemeleri yapmadığı gibi, sanat tahsili de yapmayıp birtakım ilkeleri öğrenmekle yetinen pek çok çağdaşımızın görüşü olabilir.

Derim ki: Teorik bilimlerin, özellikle de, Doğa Bilimi [: Fizik] ile Metafiziğin incelediği konular, uygulama ile ilgisi olan konular değildir ve bunların varlığında iradenin eseri yoktur. Bu durum ilgili bilimlerle uğraşan kimselerce kendiliğinden bilinen bir şeydir. Hal böyleyken ve bu bilimlerin konuları bizim var edebileceğimiz türden şeyler olmadığına göre, açıktır ki, bunlar başlangıçta ve özünde pratiği amaçlayan bilimler değildirler. [Yani, söz konusu teorik bilimler şu kuşkucuların söyledikleri gibi pratiğin yardımcısı olan bilimler değildirler]. İnsanın [: bu bilimlerle uğraşan bir kimsenin] ilk amacı diğerlerine hizmet etmek değildir. Bu tür bilginin insandaki varlığı yalnızca üstünlük bakımındandır. Çünkü, bunun bir insanda bulunması boş ve geçersiz olamaz. Bu sözlerle ne demek istediğimiz, aşağıda yapacak olduğumuz açıklamalarla daha iyi bir biçimde anlaşılacaktır.

İlk Felsefe 'de [: Metafizikte] açıkça ortaya konulduğuna göre, varlık iki türüdür: Duyularla algılanan ve akıl ile algılanan... Öyle ki, akledilen [: kavranan] varlık duyularla algılanan varlığın amacı, biçimi ve faili olması nedeniyle onun ilkesidir. Teorik bilimler aracılığıyla kavrananlardaki varlık, akıl ile algılanan varlık türündendir. Doğal bir varlık olması bakımından insanın yaradılış amacı ise, doğası elverdiği ölçüde söz konusu varlık [: akıl ile algılanan varlık] düzeyine yükselmektir.

Durum böyle olunca, insana özgü olan ve kavranan varlığın insanda bulunan nefis [: ruh] ve cisim [: beden] gibi diğer varlıklar karşısındaki durumu, en genel anlamıyla kavranan varlığın duyularla algılanan varlık karşısındaki durumu gibidir. Aynı şekilde, irade aracılığı ile kazanılmış olması bakımından, kavranan varlığın irade ile ilgili diğer varlıklar karşısındaki durumu da böyledir.

Durumun böyle olduğunu kabul ettiğimizde, bunun [: kavranan ve insana özgü olan varlığın] iradeye bağlı olan diğer şeylerin yöneticisi olması, kavranılan varlığın duyularla algılanan varlığın yöneticisi olması [anlamına gelmektedir]. Onun, iradeye bağlı varlıkların varlık nedeni olan ilkeleri sağlaması da, kavranılan varlığın, duyularla algılanan varlığın varlık nedeni olan şeyleri sağlaması [gibidir].³⁴⁵

Bu sözlerin, İbni Rüşd'ün son derece bağlı olduğu, bu konudaki görüşlerine hareket noktası olarak belirlediği şu Aristocu teoriye gönderme yaptığı ileri sürülmüştür: "İlk hareketi veren ilk ilke, sürekli bir hareketin oluşumun tümü üzerinde etkili olmasını sağlayarak evrende bulunan düzen ve dizgeliği de verendir. Bu durumda, duyularla algılanabilen varlık olan semâvî cisimler, şevke bağlı olarak akıl ile algılanan ilk hareket ettiriciye [: Allah'a] doğru hareket ederler. İnsan bedenindeki durum da böyledir; onu ruhu hareket ettirir, öyleyse ruh onun hareketinin ilkesidir. Ruhun yönetici bölümü ise akıldır. Bu durumda, kavranılan varlık, ve dolayısıyla teorik bilimler yönetici konumdadırlar. İbn Rüşd'ün bu noktadaki katı tutumunun ve bu teoriye sınıksız sarılmasının nedeni anlaşılabilir bir şey olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü onun çağı filozoflar tarafından temsil edilen 'bilim' ile tasavvufçular ve fıkıhçılar tarafından temsil edilen 'bilim' arasındaki çekişmelerin çok yoğun olarak yaşandığı bir çağdır.³⁴⁶ İbn Rüşd tartışmayı şu şekilde sürdürür:

³⁴⁵ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 147-151.

³⁴⁶ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e. içerisinde Şehlan tarafından düşülen dipnot, s. 151.

“Anlaşılmış olmalıdır ki, bu durum kavranan varlığın hissedilen varlık için bir hizmetçi olduğunu göstermez. Tersine, hissedilen varlık özünde kavranılan varlığa bağlıdır ve onun zorunlu uzantılarından biridir. Bu nedenle, teorik bilimler pratik için yararlıdır ve, “kavranan varlık hissedilen varlık için zorunlu olan şeylerdendir” biçiminde dile getirildiği üzere, onun için zorunlu olan şeylerden biridir. Bu bölümün [: kavranan varlık=akıl ya da felsefe] kent diğer bölümleri üzerine yönetici olması, kavranılan varlığın hissedilen varlık üzerinde yönetici olmasına benzer.³⁴⁷ Bu sözlerden anlaşılmış olmalıdır ki, ister potansiyel olsun [ister edimsel olsun], ya da ister yönetici ister hizmetçi olsun pratik sanatların varlığı teorik bilimlere bağlıdır.

Bir gurup insan, pratik sanatlarla ilgili olarak, teorik bilimler konusundaki inançları ile –hayatıma yemin ederim ki- çelişkili bir görüş ileri sürmektedirler. Diyorlar ki: Söz konusu [pratik] sanatlar ile kavranılan şeylerin birincil amacı bir takım uygulamaların gerçekleştirilmesi değildir.

Tersine, bunlar ile amaçlanan şey idrak güzelliği ve üstünlüğüdür. Fiiller, bu fiillerin eserleri ve bu sanatlardan ortaya çıkan diğer şeyler ise, örneğin gök cisimlerinin hareketlerinde olduğu gibi, bu sanatlara tabi olan şeylerdir.³⁴⁸

Bu görüşün İbn Rüşd’ün reddettiği bir önceki görüşün tam tersini savunmakta olduğu ileri sürülmüştür. Buradaki tartışmanın konusu teorik bilimlerin mi yoksa pratik bilimlerin mi üstün olduğu ve hangisinin diğeri için hizmetçi konumunda olduğu ile ilgilidir. Pratiğin teoriye üstün olduğunu savunan görüşü İbn Rüşd reddetmektedir. Şu an incelmekte olduğumuz görüş ise bunun aksini ileri sürmekte ve bu görüşün sahipleri şöyle demektedir: Pratik bilimler, sahiplerine mülhaza konusunda dikkat ve süratle sonuca ulaşma gibi faydalar kazandırmakta; tıpkı, yıldızların ve gezegenlerin birincil amacının İlk İlke (İlk Akıl: Allah) ile olan bağlantıları olup gece ile gündüzün yer değiştirmesi, Ayaltı evrendeki türlerin ortaya çıkması gibi hissedilen varlıklar için zorunlu olan etkilerin ise ikincil bir amaç olarak ortaya çıkmalarında olduğu gibi, bu bilim ile elde edilen uygulamaya yönelik faydalar ise ikincil bir amaç olarak gerçekleşmektedir.³⁴⁹ Ne

³⁴⁷ Yani, aklolunan varlığın hissedilen varlık üzerinde yönetici olması, ilim amel [:pratik] içindir diyen Tasavvufçuların ve Fıkıhçıların ileri sürdükleri gibi onun ona hizmetçi olması yönüyle değil; ona olan hizmetinin kendinin doğal uzantılarından bir uzantı olması yönüyledir. Nitekim, Güneş’in bitkilere hizmeti onara ısı ve ısı vermektir ama bu durum güneş’in bitkilere bağlı olduğu anlamına gelmez. Tersine, ısı ve ısı Güneş’in doğal uzantılarıdır. İlâhî inâyet de böyledir. Onun varlık için hizmetçi olması, varlığa bağlı olması anlamına gelmez; tersine o ilâhî varlığa bağlıdır. Bkz., Şehlân, a.g.e., s. 152.

³⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.152.

³⁴⁹ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e. içerisinde Şehlân’ın dip notu, s. 152.

var ki, İbn Rüşd bu niteliğe bürünen bir pratik bilginin, pratikten çok teorik bilgiye benzer hale geldiğini, ve dolayısıyla üstün bilginin yine teorik bilgi olduğunu ileri sürmekte ve şunları söylemektedir:

“Buna göre, pratik sanatlar da erdem olmaktadır. Kendisinde kıyasın kullanıldığı pratik sanatlar konusunda da genel olarak bu durumun geçerli olduğu düşünülebilir. Bu sanatlar aracılığı ile elde edilen yeteneklere gelince, yalnızca bir sanat konusunda yeterli bilgiye sahip olup da her şeyin bilgisine sahip olduğunu düşünen kimseler olabilir. Nitekim, doktorların tıp sanatı ile ilgili düşünceleri böyledir. Ama, gerçek şudur ki, söz konusu sanatlarla kavranılanlar, yalnızca pratik için ortaya konulmuş olan şeylerdir. İstenilen amaç [: tümeli kavrama amacı] gerçekleştiğinde ise, bu bilgiler ilintisel konuma düşerler. Ama, eğer eşyanın tümünü tanıma isteği, pratik sanatlardan bir sanatın amacı haline gelirse, o zaman bu sanat başka tür bir sanat olur ve buna verilen [pratik sanat] adı, yalnızca bir ad ortaklığından ibaret kalır. Örneğin, musiki adının hem genel olarak pratik sanat olan müziğe, hem de teorik olana verilmesinde olduğu gibi.

Düşünsel [: bilimsel] erdemlere gelince, durumlarından açıkça anlaşılmaktadır ki, bunlar her ne kadar genel olarak ya da daha üstün olanın elde edilmesi bakımından [pratik] sanatlar uğruna gerçekleştiriliyor olsalar da, bunların varlığı da teorik olarak kavranılanlara bağlıdır. Bu sözlerden anlaşılmış olmalıdır ki, [pratik] sanatların kaynağı da teorik olarak kavranılanlardır. Çünkü, söz konusu düşünsel erdemlerin sanatlara göre bölümlenmesinden durumun böyle olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, sanki bütün sanatlar için en genel anlamda başat olan bir sanatın varlığı [kesin] gibidir. Bu da, ‘kentlerin siyaseti’ sanatıdır. Aynı şekilde, ‘düşünsel ve başat bir yeti’³⁵⁰ bulunmaktadır ki, bu güç söz konusu [siyaset] sanatının etkilerini madde üzerinde icâd eden [: var eden, yaratan] düşünsel güçtür.”³⁵¹

3.3.2.2. Ahlaki Erdemler ve Pratik Sanatlar da Teorik Yetkinliğe Bağlıdır

³⁵⁰Rosenthal’in ‘master intellectual faculty’, Lerner’in ‘ruling cogitative faculty’ biçimlerinde çevirdikleri bu kavramı Şehlân ‘kurve fikriyye reîse’ biçiminde çevirmiştir.

³⁵¹İbn Rüşd, a.g.e., ss. 202-203.

İbn Rüşd'e göre, hem insanlar hem diğer hayvanlar arzulama ve öfkelenme yetisine sahip olsalar da, insanın bu yetileri kullanması amaçlı yönelimlerin ve düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve insan bu yönüyle diğer canlılardan farklıdır. Ahlakın temelinde bu farklılık yatmaktadır. Ayrıca, bir kimse ahlaki erdemler sayesinde diğerlerine hizmet eder, ama teorik erdemlerin sahibi olan kimse, bununla başkalarına hizmet etme konumunda değildir. Bu nedenlerden dolayı, teorik erdemler, ahlaki erdemlerin kaynağıdır. Yine de, teorik erdeme sahip olmanın koşullarından biri, ahlaki erdemlere sahip olmaktır ve dolayısıyla ahlaki erdemlerin önemi de yadsınamaz. İbn Rüşd bu konuda şunları söylemektedir:

"Ahlaki erdemlere gelince, durumlarından anlaşılmaktadır ki, teorik erdemler bunlara da birkaç yönden kaynaklık etmektedir:

İlk olarak, Doğa Bilimi [: Fizik] tarafından ortaya konulmuştur ki, şehvetin [: arzulama] ya da şevkin [: özlem duygusu] iki türü vardır: Birinci tür hayalden kaynaklanan arzular, ikinci tür ise 'düşünceden ve kasıtlı yönelimlerden'³⁵² kaynaklanan arzulardır. Hayalden kaynaklanan arzuların insana özgü olmaması zorunludur. Bu tür arzular, hayvan olma özelliğini taşıyan tüm varlıklarda bulunur. Kasıtlı yönelimlerden ve düşünceden kaynaklanan arzulara gelince bu insana özgüdür ve onunla ilişkilendirilir. Ahlaki erdemler, bizde bulunan bölümün [: nefsin ya da ruhun], amaçlı düşüncenin ölçüsünü belirleyip zamanını sınırlayarak zorunlu hale getirdiği şeye doğru yönelmesinden ibarettir. Açıktır ki, bu bölüm nefsin [: ruhun] teorik bölümünden başka bir şey değildir. Durum böyle olunca, söz konusu bölüm [: nefsin teorik bölümü ya da düşünce ve amaçlı yöneliş] erdemliliğini akla özgü bölümden almaktadır. Öyleyse, [ruhun] akla özgü olan bölümü üstünlüğü ve erdemliliği en çok hak eden bölümdür.

Aynı şekilde, [şehvet ya da şevkten kaynaklanan] fiil, insan ile pek çok hayvan arasında ortaktır. Örneğin, aslanda bulunan yiğitlik gibi... Bu fiilin insana özgü sayılması yalnızca düşünce ve amaçlı yönelimden kaynaklanmasına bağlıdır. Çünkü, bir nesnenin her hangi bir nitelik üzere var olmasına neden olan şey, söz konusu niteliğe sahip olmaya daha layıktır.

³⁵²Bu kavramı Rosenthal 'reflexion and reasoning', Lerner 'cogitation and thought', Şehlân ise 'an raviyye ve tefkîr' biçiminde çevirmiştir.

Yine, söz konusu erdemlerin durumundan anlaşılmaktadır ki, bu erdemler aracılığı ile insan kendinden başkalarına hizmet eder. Örneğin, adalet belli bir takım uygulamalar bakımındandır. [Yani, adalete duyulan ihtiyacın tek nedeni uygulamada karşılaşılan aksaklıklar ya da haksızlıklardır]. İffet [: dürüstlük] de her güzel şeyin yapılması önünde engel olan şehvetler bakımındandır. [Yani, iffetin elde edilmek istenmesinin tek nedeni şehvetlerin zararını önlemektir]. Yiğitlik bir takım tehlikeli durumlar bakımından, cömertlik de mal bakımından [diğerlerine hizmet etmek içindir]. Teorik bilime gelince, bunun durumundan açık seçik bir şekilde anlaşılmaktadır ki, bunun sahibi olan bir insan, diğerlerine hizmet etme konumunda değildir.

Aynı şekilde, diğer erdemler maddesel olmaya ve gerçekleşmeleri için cisme, yalnızca cisme değil, dışarıdan bir takım araçlara ve nesnelere gereksinim duymaya teorik bilimlerle ilgili erdemlerden daha yakındır. Örneğin, cömert kimse cömertlik fiilini gerçekleştirebilmek için mala ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, adil kimse de adalet işlerini gerçekleştirebilmek için bir takım araçlara gereksinim duyar. Yiğit kimsenin güce ve yardıma ihtiyacı vardır. Teorik bilimler ise maddesellik şaibesinden en uzak olan şeylerdendir. O kadar ki, bunların bir bakıma ezeli oldukları bile düşünülebilir. Daha başka yerlerde [örneğin Metafizik'te], maddesellikten uzak olan şeylerin daha üstün oldukları açıkça ortaya konulmuştur.

Ne var ki, yetkinliğin bu türünün, yani ahlaki olgunluğun, teorik bilimler karşısındaki konumu, bunlar [: ahlaki yetkinlikler] olmaksızın amaca ulaşılması mümkün olmayan bir başlangıç mesabesindedir. Bu nedenle, bu [ahlaki] yetkinlik en yüce yetkinliğe [: teorik yetkinliğe] yakın olduğu için, bunun, [kendisine birincil amaçların hizmet ettiği] uzak bir amaç olduğu da düşünülebilir.”³⁵³

Yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılmış olmalıdır ki, insana özgü yetkinlikler dört türdür ve bunların tümü teorik yetkinliğin hizmetçisi konumundadır. “Ahlaki erdemler mi pratik sanatlar içindir, pratik sanatlar mı ahlaki erdemler içindir, yoksa bu iki durumun her ikisi de geçerli midir, yani, kimi sanatlar kimi erdemlerin elde edilmesi için kimi erdemler de kimi sanatların elde edilmesi için midir?” biçimindeki tartışmaya gelince, bu noktanın dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Ama açıktır ki, bu erdemlerin tümünde başat konumda olan ahlaki erdem başat zihinsel yeti ile zorunlu

³⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 154.

olarak bir arada bulunması gerekir. Bu göre, eğer başat konumda olan ahlaki erdemın başat zihinsel yeti ile olan ilişkisi, zihinsel yetilerin başat sanatlarla ilişkisi [ile aynı türden bir ilişki] ise, bu durumda ahlaki yetkinlikler başat sanatların elde edilebilmesi için zorunludur. Kendisinde erdem türlerinden hiçbirini barındırmayan sanatların durumu da böyledir. Öyle ki, bu ilişkiye bağılı olarak, pratik sanatlarda bulunan erdemler bunların başlangıcı mesabesindedir. Eğer bunları [: sanatları] elde etmek için bu erdemlere sahip olmak zorunlu ise, bu zorunluluk sanat fiilinin en yetkin biçimde gerçekleşmesi ve övgüye daha çok layık bir duruma gelmesi bakımındandır. Bu durumda erdemler sanat için başat konumdadır. Bu kendiliğinden açık bir durumdur. Ne var ki, her ne olursa olsun bunların ikisinin de kaynağı teorik bölümdür.

3.3.2.3. Teorik Erdemin Kaynağı Nedir?

İbn Rüşd'e göre, insanın bilgi edinerek teorik yetkinliğe ulaşmasının yolu seçme gücünü ve iradesini kullanarak eğitim görmekten ve teorik inceleme yapmaktan geçer. İbn Rüşd, 'akli alem'in 'hissi alem'den daha önce geldiğini savunan görüşe karşı çıkmaktadır. Nitekim, Platon ve 'sudür nazariyesi'ni ya da Klasik Yunan İdealizmini savunanlar bu görüştedir. Platon'a göre teorik bilimler öncesizdir. Çünkü bu bilgiler ezeli-aklı aleme, ya da ideler alemine özgü olan bilgilerdir. Platon'un "bilgi hatırlamaktır. Bilgisizlik ise unutmaktır" biçimindeki sözlerinin anlamı da bu olmalıdır. Buna göre, bilgi ruhun, inip bedene girmezden önce öğrendiği hakikatleri hatırlamasıdır. Bilgisizlik ise, ruhun hissi alem ile meşgul olması ve dolayısıyla yeryüzüne inmezden önce öğrenmiş olduğu bilgileri unutmasıdır. Farabi ve İbni Sina gibi 'sudür nazariyesi'ni savunan düşünürlerle göre ise, filozof, hakikatlerin bilgisini Ayaltı Alem'in üstünde bulunan ve semavi akılların en sonuncusu olan 'faal akıl'dan alır ve peygambere göre Cebrail ne ise, filozofa göre faal akıl odur. Ne var ki, peygamber 'kuvve'i muhayyile'si ile bilgiye ulaşırken, filozof iradesi ile ortaya koyduğu teorik çaba sonucunda bilgiye ulaşır. İbn Rüşd'e göre ise, faal aklın insanüstü, ona ışık ve feyz gönderen bir "ontik akıl" olduğuna inanarak onunla ilişkiye geçtiğini (ittisal) düşünenler yanılğı içerisinde. Aristo gibi İbn Rüşd de, akli alemin ve hakikatlerin bilgisinin ezeli olduğuna inanan görüşün tersine, insani yetkinliğin hissi alemde yapılan araştırmaların sonucu olarak kazanıldığını ileri sürmektedir. Ona göre insani yetkinliğin iki türü bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, birincil yetkinliktir ki bu 'nefs'tir [: ruhtur] ve bunun

güçlerinden biri ve en önemlisi akıldır. Bu yeti zâfîdir, çünkü cevher kabilindendir. İkincisi ise kazanılmış yetkinliktir. Bu da ilinti kabilindendir. Örneğin, insanın düşünce, ve irade aracılığı ile kazandığı ve sahip olduğu hasletler bu tür yetkinliklerdendir. İbn Rüşd'e göre, ahlaki erdemler insanın teorik olarak yetkinleşmesi bakımından gereklidir ama, teorik bilginin elde edilebilmesi için tek başına yeterli değildir. Dolayısıyla, İbn Rüşd mistik sezgi yoluyla bilgi elde edilebileceğini ileri süren mistisizme de karşı çıkmaktadır.³⁵⁴ İbn Rüşd bu bölümde teorik yetkinliğe nasıl ulaşılabileceği konusunda ileri sürülen kimi görüşleri incelemekte ve, ifadeleri çok açık olmasa da, kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Der ki:

“İnsana özgü yetkinlikler arasında bir tür karşılaştırma yapmak için dile getirdiğimiz bu görüşler konusunda Aristocular (Peripatetics=Meşşâîlyyûn) arasında görüş birliği vardır. Ne var ki, teorik bölüm bizde işin başında [olması gereken] en yüksek düzeyde değildir, yani, onun bizdeki varlığı potansiyeldir. Daha önce de belirtildiği gibi, varlığı potansiyel olan, ya da varlığında potansiyellik şaibesi bulunan bir şeyin en üstün yetkinlik durumuna gelebilmesi yalnızca, o şeyin tümüyle edimsel alana çıkmasına ve kendinde hiçbir potansiyellik şaibesi kalmamasına bağlıdır. Edimsellik ile yetkinliği bu nitelik üzere var etmek ve bunları en olgun düzeye erdirmek bize düşer, yani, bunların elde edilmesi yalnızca seçme gücüne ve iradeye bağlıdır. Çünkü, doğa bunlar[ın kendi kendilerine ortaya çıkmaları] konusunda yetersizdir.

Durum böyle olunca, öyleyse bizim arakasına düşmemiz gereken yetkinlik nedir? Kendisi ile özlerin korunup kollandığı son nokta nedir? Teorik bilimler mi? Yoksa bu [: yetkinlik], teorik bilimlerin konumundan daha başka ve daha üstün bir konumda olup daha farklı bir ahlaki durumda olmayı mı gerektirir? Eğer bu durum teorik bilimlerden başka bir şey ise, bu bize içsel midir? Yoksa bizim dışımızda bulunan bir durum mudur?

Derim ki: Teorik bilgilerin ezeli [öncesiz?] olduğunu ve her ne kadar karışımlar [: toprak, su, hava ve ateşin karışımından oluşan madde] tarafından çocukluk döneminden itibaren gölgelenerek oldukça silik bir duruma getirilmiş olsa da, bunların bizde edimsel olarak bulunduğunu ileri sürenlere gelince, sanki onlar bu açıdan, potansiyel varlığı ya –Platonun da düşündüğü gibi- ayırık biçimler (suver'i mufarika)

³⁵⁴ Bkz, Sarioğlu, Hüseyin, a.g.e., ss. 112-133; İbn Rüşd, a.g.e. içerisinde Şehlân'ın dipnotu, s.

olarak, veya faal [: etkin] akıl olarak, ya da faal akıldan daha alt düzeyde bir akıl olarak tasavvur etmektedirler.

Açıktır ki, [bu görüşe göre] insana özgü yetkinlik irade ile kazanılan bir şey değildir. Çünkü o zaten iradeden önce mevcuttur. Oysa irade ile iradenin tanımı arasında, [irade aracılığıyla ve daha] sonra [gerçekleşen] yetkinlikler ile irade arsında bulunan bağlantıya (sıla) benzer bir bağlantı bulunmaktadır. Bu yön, sonucun tanımından öncülün elde edilmesi yönüdür.

Eğer, “bu [: insana özgü yetkinlik] yalnızca bizim irademizle kazandığımız bir şeydir, yani, üstün yetkinlikler arasından yalnızca bizim doğal olarak kazanabileceklerimizi elde ederiz” biçiminde bir görüş ileri sürülürse, [deriz ki:] Bu şekilde bir bağlantının bize ilişkilendirilmesi yoluyla eriştiğimiz böyle bir yetkinlik, bizim her zaman içinde bulunduğumuz durumu gösterir. Bu durumda bilinmelidir ki, eğer böyle bir kazanımla irade arasında bir bağlantı kurulursa, bu bağlantı iradenin ilk yönü [: birincil anlamı] üzere bir bağlantı değil, diğer yönlerine ilişkin bir bağlantıdır. Çünkü, iradenin bizim içinde bulunduğumuz durum üzerinde bir etkisi yoktur. O yalnızca, bizim için faal aklın kendisi aracılığı ile yetkin olduğu bağlantının varlığı üzerinde etkilidir.

Teorik bilgilerin ezeli ve öncesiz olmayıp en son elde edilen [en yüce] yetkinlik olduğunu savunan görüşe gelince, bu görüşe göre insana özgü yetkinlik iradenin kendisinin kazandığı yetkinliktir. Açıktır ki, bu görüşe göre iki tür yetkinlik vardır: Birincil ve ikincil. Birincil yetkinlik zâtî [: özünü], ikincil ise izafî [: görelî] ve kazanılmış yetkinliktir. Bunun [durumunun] Doğa Biliminde [Fizik’te] araştırılması gerekir.”³⁵⁵

3.3.3. Devlet Düzeni Tiplerinin Tanımlanması

Platon’un devlet düzeni tipleri ilgili bir tanımlama yapmaksızın doğrudan doğruya, erdemli devletin diğer devlet düzenlerine nasıl dönüştüğünü anlatmaya giriştiğini, İbn Rüşd’ün ise önce devlet tiplerini birer birer tanımlayıp daha sonra söz

³⁵⁵ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 156-8.

konusu dönüşümü ele aldığını daha önce belirtmiştik. Her ne kadar İbn Rüşd'ün bu konuda dile getirdiği görüşlerin temel hareket noktası Platon'un tipolojisi, ve İbn Rüşd'ün ondan aldığı görüşler olsa da, burada dile getirilen görüşlerin çoğu, ya İbn Rüşd'ün özgün görüşleri, ya da Devlet dışındaki eserlerin etkisi ile dile getirdiği görüşlerdir. Bu bölümde İbn Rüşd'ün devlet düzeni tiplerini tanımlamak için dile getirdiği görüşleri aktaracağız.

3.3.3.1. Şeref Devleti

İbn Rüşd bu bölümde şerefin bir tanımını yapmakta ve şeref tiplerinin neler olduğunu belirtmektedir. Şeref kenti ile erdemli kent arasında yaptığı karşılaştırmalar ve, örneğin, şeref düşkünü yöneticinin bir yönüyle yönetici diğer yönüyle ise yönetilen olduğunu, ya da, şeref devletinin tanımı ile belirlenen tüm özellikleri kendinde bulunduran bir devletin bulunmasının nerdeyse imkansız olduğunu ileri-sürmesi gibi, konu ile ilgili olarak yaptığı analizler İbn Rüşd'e özgüdür. 'Pazar yeri saygınlığı' terimini ve kimi görüşleri de Farabi'den almıştır. Der ki:

"Erdemli devlet ile ilgili görüşlere daha önce yer verilmişti. Şeref devleti [: timokrazi] ile şeref kentine gelince, bu [kentlerin yönetici]leri şeref sahibi olmak ve şerefli bir konuma erişmek için birbirleriyle dayanışma içerisindeyler. Şeref ise, işin hakikatinde, bir şahsın diğer bir şahsın herhangi bir yetkinliğe sahip olduğuna ve ona karşı gelinemeyeceğine inanması sonucu iki kimse arasında gerçekleşir. Kimi zaman saygı gösteren kimse şeref sahibi kimseye boyun eğmeksizin ilişkilerin sürdürüldüğü bir şeref[düzeni] bulunabilir. Böyle bir saygınlık ya başka bir saygıya karşılık olarak, ya da mal ve çıkar elde etmek için [duyulan saygı karşılığında] ortaya çıkar. Bu tür saygınlık karşılıklı eşitliğe dayanmaktadır. Bu durumda taraflar eşitliğin korunması konusunda mümkün oldukça titizlik gösterirler. Bununla 'pazaryeri saygınlığı'nı (the honor of the market-place=kerâmetü's-sûk)³⁵⁶ kastediyorum.

[Eşitliğe dayalı] saygınlığın birinci türüne gelince, bu tür saygınlıkta, saygınlığın üzerine inşa edilmesi gereken şeyler arasında bir üstünlük bulunmaz. Şeref kentleri ile bu tür bir saygınlığı kast ediyor olman daha uygundur. Bu nedenle, bu tür saygınlık

³⁵⁶ Fârâbî'nin diliyle; "öyle ki, başlangıçta bir kimse diğerlerinin saygısına layık olmak için onlara saygı gösterir, tıpkı, pazaryeri işlemlerinde olduğu gibi..." a.g.e., s. 91.

kentlerinin erdemli kente benzerliğe kadar uzanan aşamaları vardır. Ancak, ikisi arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Erdemli kentte saygınlıklar erdemlere ve bir takım uygun şeylere –söz konusu şeyler kendi özünde amaçlanmış bir şeref olduğu için değil, hakikatte uygun oldukları ve erdemden ayrılmayan gölge niteliğinde oldukları için- bağlı bir durumdur. Şeref kentlerinde ise, saygınlık kendi özünde amaçlanan bir şeydir. Onlara göre bu [: saygınlık ya da üzerine saygınlığın inşa edildiği şeyler], hece harfleri (hurufü'l-hecâ') gibidir ki, cumhur [: çoğunluk] bunlardan meydana gelen oluşumların, nesnelerin bileşimi gibi olduğuna inanır.³⁵⁷

Onlara göre; zenginlik, soy, "lezzet [: haz] veren şeylere sahip olma, tavla oynama, veya gereksinim duyduğu şeylerin tümünde yeterli hale gelmek suretiyle zorunlu şeylerin pek çoğuna ulaşmış olma veya güzel işler yaparak insanlara faydalı olma"³⁵⁸ [şeref sahibi olmak için] uygun olan şeylerdendir. Açıktır ki, en çok şeref kazandıran şeyler savaş sevgisi, zafer ve bir kimsenin yönetici olmasıdır. [Şeref düşkününü kimse] yönetilen olmaktan ve insanlar kendisine hizmet etmedikleri halde onlara hizmet etmekten hoşlanmaz. Bu kimselere göre, şerefe layık olmanın birinci yolu erdemli olmaktır. Bu kimseler, özellikle de güç ile yardımı, kısacası iyilik ve faydayı ellerinde tutabildikleri zaman, insanlar nezdinde halkın uluları olarak bilinirler. Gücün elde edilmesi ise bedensel ve ruhsal güçlerin kıvamda olmalarına ve dışsal araçlara bağlıdır. Bu niteliklere sahip olan kimseler, bu gibi kentlerde yönetici olurlar. Bunların şeref düzeyleri, [şeref kazanmaya] uygun olan şeylerdeki düzeylerine bağlıdır. Eğer bu kimseler arasında yöneticilik için gerekli olan şerefi çeşitli yönlerden ve tümüyle ellerinde bulunduramayan bir kimse varsa, bu kimsenin otoritesi parçalanmış olur. Bu durumda, bu kimse bir yönden yönetici, diğer yönden ise yönetilen durumundadır. Bu nedenle, Mansur Bin Ebî Âmir'in bayram ve düğün törenlerine çıktığı zaman şöyle dediği anlatılır: "Eğer kendini emîrû'l-mü'minîn [: inananların başı] olarak gören biri varsa [söylesin] önünde kendi nefsimi hakaret edeyim; çünkü nefsimi ihanet edenden başkası onu ululayamaz."

Söz konusu devletin yöneticileri hükümdar[lara özgü] erguvan [renkli] değerli kumaşlardan dokunmuş şatafatlı giysiler giyip altın tahtlar üzerine kurulurlar. Çünkü tüm bunlar ilk bakışta yetkinliğin ve yüceliğin simgeleridir. Böyle bir toplumdaki

³⁵⁷ Bu cümleyi Rosenthal "Ayrıca bu onlarda ilk bakışta yaygın kanılar olduğu düşünülen eğilimlere göre düzenlenmiştir." biçiminde çevirirken, Lerner, "bu onlar tarafından, uygun olana göre –ilk bakışta uygun olduğu düşünülen şeye göre- düzenlenmiştir." biçiminde çevirmiştir.

³⁵⁸ Tırnak içerisindeki bölüm Fârâbî'nin, *Es-Siyâssetü'l-Medeniyye* adlı eserinde aynen yer almaktadır. A.g.e., s. 91.

insanların yöneticiliğe en yakın olanı bu tür simgelerin tümünü kendinde toplayan, bunları [kent halkına] adil olarak dağıtan ve daha sonra da bunları koruyan kimsedir. İşte söz konusu kentte bulunan adalet[in anlamı] budur. Açıktır ki, bu tür kentlerin en üstününün [bile] erdemler[den pay]ı yoktur. Çünkü, bu kentlerde, basit ve ilkel (bâdie'r-ra'y) erdemler [gerçek] erdemler gibi görülür. Hakiki erdemler ise ilkel erdemler konumuna indirgenmiştir. Dolayısıyla, bu gibi kimseler hayatlarında ve öldükten sonra saygın olabilmek için, sonradan kendilerinin güzelliikle anılmalarını sağlayacak şeyler yapmaya çalışırlar. Toplumlar arasında bu toplum türü şeref toplumu olup basit [: bileşik olmayan, diğer toplum türlerinin özelliklerini taşımayan] toplum olarak nadiren bulunur. Dolayısıyla, bu tür bir kentin bulunması çok zordur. Bilmelisin ki, bu tür yönetim ilişkileri (siyaset) biz de oldukça yerleşik (sâdd) bir haldedir.”³⁵⁹

3.3.3.2. Oligarşi

Oligarşi terimi yerine azlığın yönetimi (riasetü'l-killet) terimi ile birlikte bayağların ya da rezillerin yönetimi anlamına gelen 'riasetü'l-khısses'³⁶⁰ (governance of the vice/the vile) terimini de kullanan İbn Rüşd, biri 'doğal zenginlik' ve diğeri 'konulmuş zenginlik' olmak üzere iki ayrı zenginlik türü belirleyip oligarşiyi bu iki terim üzerinden tanımlar ve şunları söyler:

“Sefih [ya da rezil] kimselerin yönetimine gelince, bu tür bir devlet düzeninde yöneticiler haraç ve servet toplamaya pek hırslıdırlar. Bu kimseler topladıkları mal ve servetin ihtiyaç miktarından fazlasını kendilerine ayırıp savurganca harcarlar ve bunu kendileri dışında hiç kimse ile paylaşmazlar.

Bolluk [ya da zenginlik] iki türdür: Doğal zenginlik ve konulmuş (bi'l-vad') zenginlik. Doğal zenginlik insanın, var olma konusunda baş gösteren eksiklerini kendisiyle tamamlamaya çalıştığı zenginliktir. Bu [eksikler] yeme-içme ve giyim-kuşamda [ortaya çıkar]. İnsanın mesken olanakları konusunda, ya da bunlara bol miktarda sahip olma, bu tür şeyleri elde edilmesine hizmet eden araçlar ve bunların yapıldığı [ham] maddeler konusunda da durum böyledir.

³⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., ss.170-172.

³⁶⁰ İbn Rüşd bu terimi Telhisu'l-Hatâbe adlı eserinde yönetimin bayalığı/rezilliği anlamında 'kassetü'r-riâse' terimini kullanmıştır. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân'ın dipnotu, s. 172 ve İbn Rüşd, Telhisu'l-Hatâbe, Haz.: A. Bedevî, Kahire, 1960, s. 172.

'Komulmuş zenginliğe'³⁶¹ gelince, bu da dinarlar, dirhemler [: altın, gümüş ve diğer madenlerden yapılan değerli ya da az değerli paralar] ve bunların yerine geçen şeylerdir [: menkul kıymetlerdir]. Bunlar insandaki doğal eksiklikleri tamamlamazlar. Bu nedenle bu tür zenginlik kentlerin hepsinde bulunmaz. İhtiyaçlar bunu yalnızca, toplumsal [: ekonomik açıdan gelişmiş ya da kalabalık?] kentlerde (el-müdüni'l-cemâiyye³⁶²) [malî] işlemler esnasında ve aracının bulunması durumunda zorunlu kılar. Bu nedenle, dinarlar ve dirhemler değişim bakımından genel kabul gördükleri zaman her hangi bir mala uygun olan simge (resm) konumundadırlar. Bunlar aynı zamanda [alım] gücü düzeyini gösteren simge oldukları gibi, her şeyin ölçüsü ve söz kesim aracıdır (kavlü'l-fasl). Dolayısıyla, genellikle bunların [simge değil de] bizzat mal oldukları, kazanıp toplama için elverişli oldukları ve potansiyel olarak tüm nesneleri ve malları [karşıladığı] düşünülür. Bununla birlikte, bunlar taşıma kolaylığı sağlarlar.³⁶³

Böyle bir toplumun yöneticisi onların en zenginidir ve bu kimse onlar arasında güç sahibidir. Eğer bu durumdaki bir yönetici kent halkına zenginlik kazandıran şeyler konusunda iyi bir yönetim sergiler ve bu durumu sürekli olarak korursa, bu tür bir kentte yöneticiliğe en layık kimse haline gelir.

Aslında zenginlik, örneğin, çiftçilik, hayvancılık ve avcılık gibi, zorunlu olan şeylerin tümünden elde edilebildiği kadar, ticaret ve ücretsiz işçi çalıştırma (hiring=sükhra= kölecilik?) gibi şeyler aracılığı ile de elde edilebilir. İşte bu [tür bir yönetim] zenginler topluluğunun yönetimidir. Bu [: zenginlik] böyle bir toplumun [asıl] amacıdır. Bu toplumun yönetimi azlığın yönetimi/oligarşi (rule/lordship of the few=riâsetü'l-killet) olarak bilinir. Çünkü, mal biriktirme isteği onların azınlık olmalarını zorunlu kılar. Çoğunluk ise, (...) yoksullardan oluşmaktadır."³⁶⁴

3.3.3.3. Demokrasi

İbn Rüşd demokratik kenti tanımlamaya Platon'dan aldığı bilgilerle başlamış ancak, daha sonra, Platon'un görüşlerini ileriki bir aşamaya taşıyan düşünceler ileri

³⁶¹ Bu terim Rosenthal tarafından 'property by supposition' biçiminde, Lerner tarafından 'property that is by convention' biçiminde çevrilmişken, Şehlan tarafından 'el-yesâru'llezi bi'll-vad'ı' biçiminde çevrilmiştir.

³⁶² Rosenthal bu terimi 'Demokratik States' olarak çevirmiş ve düştüğü dipnotta bu noktada bu terimin tuhaf durduğunu belirtmiş, İbranice çevirmenin yanlış olabileceğini ileri sürmüştür. Bkz., Rosenthal, a.g.e., s. 212.

³⁶³ İbn Rüşd'ün 'para' ile ilgili görüşleri Aristo'nun görüşleri ile örtüşmekte olduğunu daha önce belirttik.

³⁶⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 172-174.

sürmüştür. Bireylerin tümünün her türlü yükümlülükten kurtulup istediğini yapan özgür bireyler haline gelmesi, diğer kentlerin tümünde bulunan farklı türde insanların demokratik kentte boy göstermesi, gibi görüşler Platon'dan devşirilmiştir.³⁶⁵ Ancak, Demokratik kentin yalnızca tiranlığa değil diğer kentlerden her hangi birine de dönüşebileceği görüşü İbn Rüşd'e aittir. İlginç olanı, Aristo'nun da *Politika*'da benzer görüşler ileri sürerek Platon'u eleştirmesidir.³⁶⁶ Platon'un çizdiği demokratik kent portresi anarşinin hüküm sürdüğü, hukukun ve eğitimin rafa kaldırıldığı bir kenttir.³⁶⁷ Aristo'ya göre ise, birçok alelade insan bir araya geldiğinde onların ortaklaşa bilgeliği ve deneyimi, az sayıdaki iyilerinkini aşabilir. Ayrıca, bir şeyi kullanan onu, o şeyi yapandan daha iyi değerlendirebilir. Dolayısıyla, yönetimle ilgili olarak, halkın yapacağı değerlendirmeler daha isabetli olabilir. Ayrıca Aristo, güçlü bir orta sınıfın yönetime katıldığı istikrarlı bir anayasal yönetimden söz etmekte ve bu anayasal yönetimin bozulmasını demokrasi olarak nitelemektedir. İbn Rüşd'e gelince, onun ifadeleri arasında 'anayasal düzen' (*politeia*) kavramını çağrıştıran bir kavram yoktur. Ancak o, modern dönem demokrasilerinde gördüğümüz yaşam, beslenme gibi birincil haklarla birlikte, alım satım gibi ikincil, statü garantisi gibi üçüncül hakların bulunmalarının gerekebileceğini belirterek ileri bir aşamayı temsil eden düşünceler öne sürerken sanki böyle bir kavram arayışı içinde gibidir.

İbn Rüşd'ün 'demokrasi' konusundaki deneyimleri tümüyle kriz ve kaos dönemlerindeki olaylarla ilgilidir. Bu nedenle İbn Rüşd kalabalıkların yönetime katılmasını aklından bile geçirmemiş, en azından hoş bakmamış olabilir. İbn Rüşd'e göre demokrasinin amacı, kentte bulunan kimi aileleri korumaktır.³⁶⁸ İbn Rüşd demokratik devlet düzenini, 'zorunluluk devleti'nden bir ileriki aşama olarak değerlendirmektedir. Ona göre, demokratik kentte yönetici olmak şans ve nasip işidir. Çağındaki devletlerin pek çoğunluğunu aile/hanedan mallarını koruma amaçlı demokratik devletler olarak niteleyen İbn Rüşd ilginç tespitler yapmakta ve şunları söylemektedir:

"Demokratik [kente] gelince, bu kentte yaşayan bireylerin tümü [her türlü yükümlülükten] kurtulmuş olan, dilediğini yapan ve toplumun işlerinden canı neyi

³⁶⁵ Bkz., Platon, a.g.e., 557b-d.

³⁶⁶ Bkz., Aristo, a.g.e., s. 176.

³⁶⁷ Bkz., Platon, a.g.e., 558a-c.

³⁶⁸ İbn Rüşd döneminde Hamdînoğulları ailesi öncülüğünde kurulan demokratik yönetime ve buna benzer diğer örneklerle gönderme yapılıyor olabilir. Hamdînoğulları ile ilgili olarak "İbn Rüşd'ün yaşadığı çağın ve coğrafyanın, onun düşünceleri üzerindeki etkisi" başlıklı bölüme bakınız.

isterse o tarafa yönelen kimselerdir. Bu nedenle, bu tür kentte diğer kentlerde bulunan farklı özelliklerin tümü boy gösterir. Söz gelişi, bu kentte yaşayan bir gurup insan şeref düşkününü, bir gurup insan servet düşkününü, diğer bir gurup insan ise kaba güç kullanmaya eğilimlidir. Söz konusu kentte, bir takım erdemlere sahip olan ve bu erdemler ile hareket eden bir topluluğun bulunması da akla uzak değildir. Dolayısıyla, bu kentte her türlü sanat ve durum boy gösterdiği gibi, bu kent erdemli kente, ya da diğer kentlerden birine dönüşmeye de yatkındır.

Açıktır ki, [söz konusu kentte] yönetilenlerin iradesi ile ya da ilk yasalara [: yaradılışa] bağlı olarak ortaya çıkan yönetim dışında yönetim yoktur. Çünkü[?] ayrıca, söz konusu kentte herkesin dilediğini yapmasının hoş görülmemesi gerektiği düşünülür. Çünkü, böyle bir hoşgörü halkın bir bölümünün diğer insanları öldürüp onların [mallarını] talan etmelerine yol açar. Bu da insanların pek çoğunun doğasında bulunan şehvetlerden [: arzulardan] bir şehvettir. Bu nedenle, insanların birincil haklarının korunması gerektiği konusunda hiç kuşku yoktur. Bunlar [: birincil haklar], kent halkın[dan olan bireyler]in söz konusu kente ayak bastıkları an seçmiş oldukları imkanlardır. Aynı şekilde, bulunabildiği kadarıyla onların yeyip içtikleri şeyler de [birincil haklardandır]. Bunları alım ve satım işlemlerinden ortaya çıkan ikincil haklar izler. Bunu da kent halkını [oluşturan bireyleri]n statülerinden³⁶⁹ ve benzeri şeylerden oluşan üçüncü dereceden haklar izler.

Açıktır ki, bu kentte ilk amaç ailedir (home/household=el-beyt). Kent ise yalnızca bunun için [: aileyi korumak için]dir. Erdemli kentteki durumun tersine, yetkin anlamı ile bu kent [: demokrasi kenti] aileye dayanmaktadır.³⁷⁰ Kent halkından her hangi bir kimse, istediği zaman, güzel şeylerden faydalanabilir. Ola ki, günümüzdeki mevcut kentlerin büyük çoğunluğu cemâtiyyedir [: demokratiktir]. Bu kentte gerçek bir yönetici olan kimse ise, [kentlin işlerini] çekip çevirme gücüne sahip olan kişidir ki; bu güç sayesinde herkes arzusuna ulaşır ve yönetici bu durumu herkes için korur. Söz konusu kentte herkes kendisinin özgürlüğe daha fazla layık olduğunu düşünür. Çünkü, ilk bakışta, bu kentte yaşayan her birey kendisinin özgür olmayı en çok hak eden kimse olduğuna inanır.

³⁶⁹ Bu terimi Rosenthal 'dispositions', Lerner '[moral]' 'dispositions' biçimlerinde, Şehlân ise 'hey'âtühüm' biçiminde çevirmiştir.

³⁷⁰ Bu bölümün Rosenthal tarafından çevirisi, "bu nedenle söz konusu kent yalnızca evi/yurdu (home) temel almaktadır" biçiminde, Lerner, "dolayısıyla bu kent tümüyle evcimendir (domestic)" biçiminde çevirmiştir. Şehlân'a ise, yukarıda verdiğimiz çeviri yanında parantez içinde "(bu kent) husumlığa ve soya göre düzenlenmiştir (tekavveme ale'l-haseb ve'n-neseb)" biçiminde bir açıklama yapmaktadır.

Bu tür kentler, zorunlu ihtiyaçları karşılamak üzere ortaya çıkan kentlerden daha üstün gibidir. Çünkü, insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıkları zaman arzu duydukları şeylere yönelirler. Bu durumda söz konusu [demokrasi] kent[i] zorunlu olarak canlanmış olur. Söz konusu kentlerdeki toplumun oluşması ise, zorunlu olarak, ilintiseldir. Çünkü bu tür bir kent halkı[nın bireyleri kendilerini çevresinde toplayan] bir tek hedefe ulaşmaya çalışan bir toplum değildir. Bu kentte yöneticiliğin oluşumu ise rastlantısaldır [talihe ve nasibe bağlıdır].”

Günümüzdeki çoğu İslam ülkelerinde bulunan toplumlar aileler³⁷¹ [in bir araya gelmesiyle oluşan] toplumlardan başka bir şey değildir. Yasalardan onlar için geriye kalan yalnızca, birincil hakları onlar üzerinde koruyan yasalardır. Açıktır ki, söz konusu kentin mallarının tümü, ailelerin mallarıdır. Onlar zaman zaman eve [: anayurda] ait olan hazinenin (min mümtelekâtihî) bir bölümünü³⁷² dışarı çıkarıp kendileri için savaşanlara vermek zorunda kalırlar. Bu durum vergileri ve hasar tazminatlarını [: ceremeleri] zorunlu kılar. Bu kent halkından olan insanlar iki sınıfa [: statü] ayrılırlar. Fars halkının durumunda olduğu gibi, birinci sınıf sıradan halk (el-âmm) olarak, ikinci sınıf ise efendiler [: yöneticiler]³⁷³ olarak bilinirler. Nitekim, bizim kentlerimizin çoğunda da durum böyledir. Bu durumda efendiler sıradan halkı soyup mallarına el koyma yoluna giderler. O kadar ki, kimi zaman işin ucu kaba güç kullanmaya varıp dayanır. Nitekim, içinde yaşadığımız şu çağdaki ve şu bizim kentlerimizdeki durum budur.

Sıradan halk üzerine genellikle mal sevgisi ağır basar. Çünkü birincil yasalar onlar nezdinde daha çok, kazanma eğilimlidir. Bu nedenle, onlardan her biri kent üzerine [onu korumak] için savaşa da, kendi malından bir şey harcaması gerekmez. Böyle bir durum, onlar yasaları zorunlu kentlerin halklarından, özellikle de avcılık ve hırsızlık ile geçinenlerden [alarak] koydukları sürece devam eder. Eğer onlar arasında farklı şehvetler ortaya çıkar ve yetişirken [arzularının] doruğuna ulaşmak üzere eğitilmiş olurlarsa, savaşma gücünü artık bir daha elde edemezler. Bu durumda, hükümdarları onlar üzerine vergiler koymak zorunda kalır.

³⁷¹ Rosenthal'in çevirisi "Yalnızca ve yalnızca aileleri/hanedanı temel alırlar" biçiminde iken, Lerner'in çevirisi "bunlar tümüyle evcimen (domestic) birlikteliklerdir (associations)" biçimindedir. Şehlân ise yukarıda verdiğimiz çeviriye düştüğü dipnotta "Kelimenin anlamını biraz zorlayacak olursak; hakim ailelere, kabilelere ..." biçiminde bir açıklama yapmaktadır. .

³⁷² Lerner, "fazla gelen bölümünü (some of the acquired surplus)" biçiminde çevirmiştir.

³⁷³ İbn Rüşd döneminde Endülüs'ü yönetmekte olan Muvahhidler, 'es-Sâde' (Seyyidler=Efendiler) adı ile anılmaktaydılar. Bkz., Şehlân, a.g.e., s. 175.

Eğer olur da, yöneticiler bunlardan alınan malları bunlar arasında adil olarak paylaştırmayıp bunlar üzerinde kaba güç kullanacak olurlarsa, bu, sıradan halk ile ilgili uygulamaların en acımasızı olur. Bu durumda, halk söz konusu yöneticileri diskalifiye etmeye çalışırken, yönetici de halk üzerine kaba güç ile yönetimi ellerinde tutmaya çabalar. Bu nedenle, böyle bir kent, kaba gücün (et-tesellut) [: hegemonya?] güzellikle [: halkın rızasıyla?] gerçekleştiği kent ile son derece çelişki içinde olan bir kent haline gelir. Günümüzde, bu kent[in hazinelerin]e saklanmış olan mallar ise, işin hakikatinde ailelerin mallarıdır; yani bu mallar yönetici ailelere aittir. Bu nedenle, günümüz yöneticilerinin önderliği ellerinde bulunduran gurup [: halife ve çevresi] mutlak olarak kaba gücü elinde bulunduran guruptur. İşte demokratik kent ve bu kente ilişkin durum budur.”³⁷⁴

3.3.3.4. Tiranlık

İbn Rüşd, Platon’dan aldığı ‘tiranlık/zorbalık’ (*tyrannical states/cities= müdünü’t-teğallüb*) terimini, Doğa Bilimi’nden, diğer bir deyişle Aristo’dan aldığı ‘insani amaç’ kavramı çerçevesinde tartışmakta ve yine bu kavram çerçevesinde erdemli kent ile tiranlık arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Ayrıca, Platon zorbayı yönetimi tek başına elinde tutan bir kişi olarak nitelendirirken, İbn Rüşd bir aile/hanedan (*home/household=beyt*) olarak nitelendirmektedir. İbn Rüşd’ün bu sözlerle açıkça, çağdaşı olan Muvahhid yönetimine gönderme yaptığı ileri sürülmüştür. Muvahhidler devleti, imamiyye devlet olarak, yani, dine çağrı temeli üzerine kurulmuştu ve kurucusu olan El-Mehdî İbn Tûmert, El-İmam (*El-Mehdî El-Ma’lûm ve’l-İmâm El-Ma’sûm*) unvanıyla biliniyordu. İbn Rüşd Seyyid’leri, diğer bir deyişle Muvahhidlerin hükümdarlarını ‘İmâmî’ (dini ıslah etme anlamında) temellerini unutmak ve kaba güce dayalı devlet düzenine kaymakla suçluyordu. Doğrusu, erdemli kentin zorba kente dönüşmesi fikrine hem Aristo’da³⁷⁵ Hem de Platon’da rastlamak mümkündür. Ancak, İbn Rüşd bir adım daha ileri giderek dikkatleri kendi çağına ve devletine yönlendirmekte³⁷⁶ ve şunları söylemektedir:

³⁷⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 174-6.

³⁷⁵ Bkz., Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, s. 169.

³⁷⁶ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân’ın dipnotu, s. 178.

“Kaba güç ile yönetilen kentlere gelince, işin hakikatinde bu kent halkının bir araya gelmesi ve yetkinleşme çabalarıyla amaçlanan bir tek hedef vardır ve bu da güçlüünün kendi için amaç olarak belirlediği şeye ulaşmaktır. Bu amaç ya sadece kaba gücü elde tutma arzusudur, ya şeref sahibi olma arzusudur, ya zenginlik arzusudur, ya lezzetler [: hazlar] ile yaşam sürme arzusudur, ya da bunların tümüne duyulan arzudur. Açıktır ki, söz konusu kentte bulunan yönetilen sınıfın, kaba gücü elinde bulunduran kimseye hizmet edip onun iradesine boyun eğme dışında, amaçladığı hiçbir hedefi kalmamıştır. Bu nedenle, bu kentteki yönetilen sınıf bilfiil kölelerden oluşmasa bile, daha çok köle sınıfına benzemektedir.

Sözünü ettiğimiz toplum, erdemli toplum ile karşıtlığın doruğundadır. Çünkü erdemli toplum ile amaçlanan şey yalnızca, kent halkından olan her bireyi, doğası elverdiği ölçüde, mutluluktan pay sahibi yapmaktır. Bu nedenle, erdemli hükümdarlık etme sanatlarının tek amacı, kentte yaşayanların çıkarıdır. Nitekim, diğer sanatlarda da durum böyledir. Örneğin, tıp sanatının amacı doktorun kendi maksadına ulaşması değil, hastaları iyileştirmektir; o kadar! Aynı şekilde, kaptanın amacı da yalnızca kendini değil, tüm yolcuların kurtulmasıdır; daha başka bir şey olamaz! Kaba güce dayanan yöneticiye gelince, onun gözleri canının istediğinden başkasını görmediği gibi, kent halkının elde etmiş olduğu kazanımlardan kendi paylarına düşen kısmını almalarına da imkan tanımayıp, tıpkı kölelere yapıldığı gibi, kendisine son derece iyi hizmet edenlere yalnızca hizmetlerinin zorunlu kıldığı kadarını verir.

Açıktır ki, bu kent zulmün doruğundadır. Çünkü, hiçbir etkin sanat yoktur ki, amacı [kendinden başkasına hiçbir fayda sağlamaksızın] kendi özünde yetkinleşmek olsun. Bu, kendiliğinden açık bir husustur. Ne var ki, söz konusu kentteki ailelerin kurmuş oldukları düzenin ve burada bulunan diğer sanatların amaçladıkları sadece bir tek yetkinliğe ulaşmak ve yalnızca bir tek ailenin iyi yaşamasını sağlamak olup [söz konusu ailenin dışında kalan] hiç kimsenin kendine özgü bir amacı yoktur. Aynı şekilde, erdemli kentte yaşayan [soylu] ailelerin ve diğer türden insanların tüm yaptıkları ile hedeflemiş oldukları asıl amaç yalnızca belli statüde olan bir gurup insanın, yani yöneticilerin, olabilecek en iyi bir biçimde yetişmesidir. Dolayısıyla, erdemli kentte yaşayanlar bu yönüyle kaba güç ile yönetilen kent halkına benzemektedir.

Ama, iki kent arasındaki fark şudur: Her iki kentte bulunan yöneticiler dışındaki halk tabakalarının hedefi tek bir amacı gerçekleştirmektir. Buna rağmen, erdemli kentte

gerçekleştirilmek istenen amaç, kentteki her tabakanın bizzat amaçladığı bir şeydir: Her bir [tabaka]nın mutlu olması. Buna, söz konusu amacın onların kendilerinden olan hükümdarlar tarafından [belirlenmiş] olduğunu da ilave edecek olursak, kent halkının amaçları, hükümdarların amaçları tarafından [belirlenmiş] olur. Bu nedenle, erdemli kente bulunan söz konusu iki sınıftan [: tabakadan], yani yöneticiler sınıfı ile sıradan halkı [: yönetilenleri] oluşturan sınıftan her biri, mutluluğa ulaşma konusunda, diğerine yardım eder. Şöyle ki, yönetilenler felsefe ile ulaşılacak olan amacın yetkinleşmesi konusunda yöneticilere [hizmet ederler], yöneticiler ise, mutluluğa ulaşma konusunda yönetilenlere, eğer buna hizmet adını vermemiz mümkün ise, hizmet ederler; en doğrusu bunun siyaset ve irşat [: yol gösterme] olarak adlandırılmasıdır.

Oysa, kaba güç ile yönetilen kentteki durum hiç de böyle değildir. Çünkü bu kentin yöneticileri yönetilenler için hiçbir amaç gütmeyizler. Onlar kendileri için amaçlamış oldukları şeyleri elde etmeye çalışırlar; o kadar. Bu nedenle, aristokratik (priestly= imamiyye) kentler ile kaba güce dayalı olarak yönetilen kentlerin birbirinden ayırt edilmesindeki güçlük (et-teşâbüh), çoğunlukla bu [: kaba güç ile yönetilen] kentlerde aristokratik kısmın [: tabakanın] kaba güç kullanan [bir tabakaya] dönüşerek, aristokrasinin amacını tezyif [: sahte taklit] etmesi[nden kaynaklanmaktadır]. Nitekim, çağımızda boy gösteren kentlerdeki mevcut aristokrat tabakanın durumu böyledir.

Zorunlu olarak, kentte zorba yöneticiye yardımcılık [: yordakçılık] eden kimseler bulunur ve bunlar sayesinde yöneticiler kent halkını kontrolleri altına alırlar. Ancak, kimi zaman bu yardımcı ve belalı kişiler [kendi aralarında] bu yöneticilere kaba güce dayalı yönetimden pay vermemek üzere anlaşabilirler. Diğerleri arasında bu kent kaba güç ile yönetilen kenttir. Kimi zaman zorba yönetim aracılığı ile onlar [: yardımcıları] lehine bir yükselme olabilir. Onların söz konusu yönetimde anlaşmaları kaba güçten ve ezicilikten amaçları ile orantılıdır. Zorbalığın bu türü, özellikle de zorba yönetimin başlangıç aşamasında, daha yaygındır. Bu tür kent de, kendi türünde bir kaba güç kentidir. Yani, bu kentte hükümdar ile birlikte olan zorbalar, söz konusu kente özgü bir biçimde halk üzerinde baskı kurarlar. Kimi zaman kent halkının tümü, kimi diğeri üzerine baskı kurmak için değil, diğer toplumlar üzerine baskı kurmak için birbirleriyle yardımlaşır. Onların [zorbalık] düzeyleri zorbalık için ellerinde bulundurdıkları gücün yanında, kurtulmaları ve korunmaları için izledikleri stratejinin uygunluğu

(sedâdü khutat) ile orantılıdır. Bunların en üst düzey yöneticileri ise bu komularda en önde olanlarıdır. İşte kaba güç ile yönetilen kentler ve türleri bunlardır.

Bu noktada, söz konusu kentlerin özelliklerini anlatmak amacıyla bu [medeniyet] biliminin birincil amaç olarak belirlemiş olduğu şeylerden bu kadarı ile yetiniyoruz.³⁷⁷

3.3.4. İnsana Özgü (İradi) Şeylerde Determinizm Yoktur.

Bu bölümde İbn Rüşd, Platon tarafından ortaya konulan devlet düzenlerinin dönüşüm sıradüzeni ile ilgili olarak sorulması muhtemel bir soruyu yanıtlamakta, İnsan iradesinin söz konusu oluşu yerde determinizmin söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte, Platon tarafından ortaya konulan dönüşüm sıradüzeni genellikle rastlanan bir durumdur ve İbn Rüşd bu savı kendi çağından verdiği örneklerle kanıtlamaya çalışmaktadır.

“Bir kimse şöyle diyebilir: Eğer durum [Platon’un] düşündüğü gibi ise, yani bunlardan ikisi –erdemli devlet düzeni ile tiranlık siyaseti- bu kentler arasında iki karşıt uç konumunda olup bu ikisi arasında ara düzen konumunda olan düzenler bulunuyorsa, bu durumda bu kentler arasındaki dönüşümün bu sıraya [: Platon’un ortaya koymuş olduğu beşli sıra: Erdemli devlet, şeref devleti ya da timokrasi, oligarşi, demokrasi, ve tiranlık] göre olması gerekmez. Bu durum yalnızca doğal nesnelerde bulunur. Çünkü doğada bulunan karşıtlar bir takım araçlar yoluyla ortaya çıkarlar. Oysa, [kentlerle ilgili olarak] dile getirdiğimiz bu durumların tümü ve bu kentlerde ortaya çıktığını belirttiğimiz karakterler irade ile ilgilidir. Öyleyse, nasıl oluyor da bu kentlerden her biri diğerine dönüşüyor?

Deriz ki: Platon’un dile getirdiği görüşler, hiç kuşku yok ki, zorunlu [olarak gerçekleşmesi gereken bir sıra düzeni] değil, çoğu zaman gerçekleşen şeylerdir. Çünkü, bu kentlerde uygulanan siyaset, bunlarda yetişen bireylere her hangi bir huy kazandırma bakımından, her ne kadar söz konusu bireylerin doğal olarak sahip oldukları ahlaki yapı ile çelişik olsa da, etkilidir. Buna bağlı olarak, insanların büyük bir çoğunluğunun insana özgü erdemlerle donanıp erdemli kimseler olmaları mümkün hale gelir. Bunun

³⁷⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 176-9.

imkansız oluşu çok nadirdir. Bunun nasıl olacağı bu bilimin [: Medeniyet Biliminin] birinci bölümünde açıkça ortaya konulmuştu. Orada denilmişti ki; teorik bilgilere sahip olmanın yolu öğretim olduğu gibi, pratik erdemlere ulaşmanın yolu da bir takım alışkanlıkları kazanmaktır. Durum böyle olunca, bir kimsenin sahip olduğu huyu değiştirip başka bir huy edinmesi yalnızca alışıla gelen uygulamaların değiştirilmesine bağlıdır. Ayrıca, bu değişim söz konusu alışkanlıkların sıra düzenine uygun bir düzene sahiptir. Bu kentlerin, özellikle erdemli kentin yasaları bir durumdan diğerine birden bire değişmez. Yine, bu [: değişim] yeteneklerin ve kent halkının bir yol olarak izledikleri ve eğitimini almış oldukları ahlaktan [ya da huylardan] öncedir. Dolayısıyla, bunlardan [: kentlerden ya da yasalardan?] yalnızca kendi aralarında yakınlığı olanlar aşama aşama birbirlerine dönüştüklerinden, yeteneklerin ve [ahlaki] durumların değişmesi zorunlu olarak bu sraya bağlıdır. Öyle ki, yasalar tümüyle bozulunca, çirkin huylar da tüm çirkinlikleri ile ortaya çıkarlar.

*Sen bunu, kırkinci³⁷⁸ yıldan sonra bizim aramızdaki yöneticilerde ve statü sahiplerinde ortaya çıkan huylara ve melekeler bakarak anlayabilirsin. Şeref devletini ortaya çıkaran nedenler ortadan kalkınca onlar dünyalık şeylere [: mala mülke] yönelmişlerdir ve şu an bu durumdadırlar. Onlar arasında erdemli ahlak üzere sebat edenler ise yalnızca, Kur'an³⁷⁹ Şeriatının erdemlerine sahip olanlardır, ama bu kimseler onların arasında azınlıkta kalmaktadır.*³⁸⁰

³⁷⁸ Burada kırkinci yıl sonrası ile Hicri 540 yılı (M. 1145) sonrası, yani Muvahhitler Devleti dönemi kast olunmaktadır. Bkz., Şehlân, a.g.e., s. 204.

³⁷⁹ İfadenin İbranice çevirisindeki aslı “*Tevrat Şeriatı*” biçimindedir. Yahudi mütercimler çevirilerinde ‘Kur’an’ sözcüğünü ‘*Tevrat*’ sözcüğü ile değiştirmişlerdir. Bu nedenle, eseri İngilizce’ye çeviren Rosenthal ve Lerner buradaki ‘*Tevrat*’ ifadesine bir anlam verememişler ve bunu birincisi “*dinsel Şeriatlar*”, ikincisi ise ‘*dinsel öğretiler*’ biçiminde çevirmiştir. Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., Şehlân’ın dipnotu, s. 204.

³⁸⁰ İbn Rüşd a.g.e., ss. 203-4.

4. ARİSTO: *NİKOMAKHOS'A ETİK VE POLİTİKA*

Görüşlerini şiirsel ve diyalektik bir dille sunan Platon'un aksine, Aristo'nun eserleri daha sistematik ve çözümleyicidir. Aristocu bir düşünür olan İbn Rüşd'ün de aynı yolu izlediğini ve Platon'un *Devlet*'ini aynı üslup ile eleyip sistemli bir halde kendi eserine aktardığını yukarıda belirtmiştik. İbn Rüşd, *Nikomakhos'a Etik* adlı esere ulaşmışsa da, *Politika*'yı elde edememiştir. Bu bölümde *Nikomakhos'a Etik* adlı eserin *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de ileri sürülen görüşler üzerinde ne denli etkili olduğu üzerinde bir takım tahminlerde bulunmaya çalışacak, ardında *Politika*'da bulunan kimi görüşler ile İbn Rüşd'ün görüşleri arasında bir karşılaştırma yapacağız.



4.1. NIKHOMAKHOS'A ETİK VE İBN RÜŞD

Aristo'nun politikasına ulaşamamış olduğundan dolayı, siyaset bilimi ile ilgili görüşlerini Platon'un *Devlet'i* üzerinden açıklamak zorunda kaldığını³⁸¹ belirten İbn Rüşd, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*³⁸² adlı eserine ulaşmış ve Aristo'nun ahlak anlayışı üzerine *Telhisu Kitabı'l-Ahlak li'Aristûtâlis* adlı bir eser kaleme almıştır. Söz konusu esere ulaşamamış olmaktan dolayı, biz *Nikomaksos Ahlakı* adlı eserden yola çıkarak İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri ile Aristo'nun görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız. İbn Rüşd'ün eseriyle ilgili olarak Aristo'nun eserlerinden yola çıkarak yorum yaparken, *Nikomakhos'a Etik*'te karşılığı olan görüşlerle, *Politika*'da karşılığı olanlar arasında bir ayırım yapma gereği duyuyoruz. Çünkü İbn Rüşd bunlardan ilkinin elde etmiş ve buna bir şerh yazmış, ama ikincisine ulaşamamıştır. Dolayısıyla, iki kitaptan aldığımız bilgilerle İbn Rüşd'ün görüşlerini karşılaştırırken bu noktayı göz önünde bulundurma ve bunları ayrı ayrı değerlendirme zorunluluğu vardır.

İbn Rüşd'e göre Medeniyet Bilimi'nin iki bölüme ayrıldığını, birinci bölümün teori, ikinci bölümün pratik ile ilgili olduğunu daha önce belirtmiştik. İbn Rüşd bu bilimin birinci bölümünün *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında otaya konulduğunu belirtmektedir. *Ed-Darûrî fi's-Siyase*'de *Nikomakhos'a Etik*'ten söz edilen iki noktadan biri budur. İkinci nokta ise, basılmış paralarla ilgili olarak İbn Rüşd'ün söz konusu esere yaptığı atıftır.³⁸³ *Nikomakhos'a Etik* adlı eser iyi, haz, mutluluk, irade, tercih yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, ihtişam, yüce gönüllülük, sakinlik, dostluk, samimiyet, utanma ve adalet gibi kavramların ya da erdemlerin mahiyetlerini ve niteliklerini anlatmaktadır. İbn Rüşd *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserdeki konuların büyük bir bölümü ile ilgili hemen hiçbir şey söylememektedir. Az önce de söylediğimiz gibi, İbn

³⁸¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 73. Coşkun bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Helenistik ve erken dönem ortaçağda Aristo'nun eserlerine ilginin yeniden canlandığı bir dönemde ve bu ilginin kendini Latince, Süryanice ve Arapça'ya tercüme şekline gösterdiği bir zamanda bu eser [: Politika] Arapça'ya tercüme edilmemiştir, (Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul-1999, cilt. XX, s. 266.); ya da Süryanice veya Arapça'ya tercüme edilip edilmediği veya bu esere bu dillerin herhangi birisinde şerh yazılıp yazılmadığı konusunda bir bilgi elimize ulaşmamıştır. (Muhsin Mehdi, "Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparison", Arabic Sciences and Philosophy, Vol. I, 1991, s. 15-16.) İslam dünyasındaki filozoflar Aristoteles'in bu eserinden faydalanmakla birlikte öğretisi hakkında detaylı yorumlarda bulunmamışlardır. Bu konuda bir şey söyleme ihtiyacı duyan tek kişi İbn Rüşd olmuştur; o da eserin kendisine ulaşmadığını belirtmiş, fakat Arapça'ya çevrilip çevrilmediği hakkında veya önceki düşünürlerin bu kaynağa ulaşmış ulaşmadığı hususunda bir şey söylememiştir. Coşkun, Abdülkadir, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", basılmamış YL Tezi, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi, 2004, ss. 22-24.

³⁸² Bkz., yuk.: "GİRİŞ" bölümü ilgili dipnot.

³⁸³ Bkz., yuk.: 3.1.2.

Rüşd bu konuları, Medeniyet Bilimi'nin birinci bölümünü oluşturan teorik konular oldukları için ele almamış olabilir. Ama bu savı kanıtlamak zordur. Çünkü İbn Rüşd söz konusu eserde tartışılan ve teorik oldukları açıkça ortada olan kimi konuları *ed- Darûrî fi's-Siyase'de* tartışmıştır. Belki de, İbn Rüşd, eserinin sonunda değindiği gibi, bu eseri sıkıntılı bir zaman dilimi içerisinde ele almış olmasından dolayı, ya da *Nikomakhos'a Etik* adlı esere yazmış olduğu şerhte bu konuları daha önce tartıştığı için, burada yinelemeye gerek görmemiş ve bu nedenle zorunlu gördüğü birkaç konuya temas ederek yetinmiştir. Bu bölümde, sözünü ettiğimiz her iki eserde de yer alan görüşleri ele alacak ve bunların örtüşen ve farklılaşan yönlerini belirlemeye çalışacağız.

4.1.1. İnsani Amaç ve Mutluluk

İbn Rüşd'e göre, dinin belirlediği insani amaç ile felsefenin belirlediği insani amaç aynıdır. Öyle ki, insanî amaç yüce Allah'ın istediği şeylerin yerine getirilmesidir. Bu amaç iki bölüme ayrılır: Birincisi yalnızca soyut bir anlayıştır. Örneğin, İslam'ın emri yüce Allah'ı tanımaktır. İkincisi ise, örneğin güzel ahlaka yönlendirme gibi, uygulama ile ilgilidir. Bu noktada şeriatın amacı ile, tür ve hedef bakımından, felsefenin amaçladığı şey aynıdır.³⁸⁴ Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te göre, her insani etkinlik ile ulaşılacak istenen ve kendisinden başkası ile onun elde edilmeye çalışıldığı nihai bir amaç vardır. Bu nihai amaç en iyidir. Bu en iyinin ne olduğunu belirleyen bilim siyaset bilimidir. Siyaset biliminin amacı, diğer bilimlerin amacını da kapsar. Her bilgi ve tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin amaçladığı şey tüm yapılacakların en iyisi olmalıdır. Bu en iyinin mutluluk olduğu konusunda herkes görüş birliği içerisinde. Ne var ki, mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur. Kimine göre mutluluk hazdır. Diğerlerine göre ise, zenginlik, onur, ya da daha başka bir şeydir.³⁸⁵ Mutluluğun tanrı vergisi mi, yoksa bir rastlantı sonucu mu ortaya çıktığı tartışma konusudur. Eğer mutluluk tanrı vergisi olmayıp da erdemle ya da belirli bir öğretim veya eğitimle gelse bile, en tanrısal ve kutlu şeylerdendir. Yine de mutluluk herkeste olabilecek bir şey olmalıdır. Çünkü erdemce sakat olmayan herkes belirli bir öğretim ve çabayla ona sahip olabilir.³⁸⁶ O halde, geçici bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan

³⁸⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 144.

³⁸⁵ Bkz., Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 2-4.

³⁸⁶ Aristo, a.g.e., s. 15.

erdemine göre etkinlikte bulunan ve (talih vs. gibi) dış iyiye de yeterince sahip olan kişiye mutlu denir.³⁸⁷ Mutluluk, bir başkası için değil, kendi başına tercih edilen bir şey olarak anlaşılmalıdır. Mutluluk hiçbir şeyden yoksun değildir, kendine yeter. Kendi başına tercih edilenler, kendilerinden etkinliğin dışında bir şey beklenilmeyen etkinliklerdir ve bu etkinlikler erdeme uygundur. Mutluluk erdeme uygun ise, en yüksek erdeme uygun olmalıdır. Bu erdem teori etkinliğidir. Çünkü, o en sürekli ve en yüksek etkinliktir. Ayrıca teori (ya da felsefe) arılık ve sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları da kendinde taşımaktadır. Çünkü yaşamak, hakikati bilenler için, hakikati arayanlardan daha hoştur. Kendine yeterlilik dediğimiz şey de en çok teori yetkinliği ile ilgilidir. Çünkü, bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir. Kendine en yeter kişi, bilge kişidir. Öte yandan, teori etkinliği kendi başına sevilen bir şeydir. Çünkü ondan teori etkinliği dışında bir şey oluşmaz. Yapılanlarda ise eylemin kendisi dışında çok az şey elde edilir.³⁸⁸ Görüldüğü gibi, Aristo'ya ve İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin amacı aynıdır.

4.1.2. Erdem

Aristo'ya göre, insani erdem bedenin değil, ruhun erdemidir. Ruhun bir yanı akıldan yoksun, diğer yanı ise akıl sahibidir. Akıldan yoksun olan bölüm, biri akıldan hiçbir pay almayan, diğeri ise aklın gösterdiği yola girmeye yatkın olan iki yönü vardır. Aynı şekilde, akla sahip olan yönün de, biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, diğeri söz dinleme anlamında olmak üzere iki bölüme ayrılır. Erdemler de bu bölümlenmeye göre belirlenir. Kimi erdemler düşünce (teorik) erdemleri, diğerleri ise karakter (ahlaki) erdemlerdir. Karakter erdemlerden hiçbirisi bizde doğa vergisi olarak bulunmaz.³⁸⁹ Yasa koyucular yurttaşları alıştırmakla iyi kılarlar. Yurttaşlar, çocukluk döneminden başlayarak gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde yetiştirilmelidir. Doğru eğitim budur.³⁹⁰

Erdemlerin açıklanması konusunda İbn Rüşd *Nikomakhos'a Etik*'i değil *Devlet*'i göz önünde bulundurmuştur. Aristo'ya göre, yalnızca bilerek, tercih ederek ve sürekli

³⁸⁷ Aristo, a.g.e., s. 18.

³⁸⁸ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 212-3.

³⁸⁹ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 22-3.

³⁹⁰ Bkz., Aristo, a.g.e., s. 27.

olarak yapılan şeylere erdem denilir.³⁹¹ İnsanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi geçekleştirmesini sağlayan huydur. Erdemin doğal yapısı bir şeyin ne fazla ne de eksik olan yanıdır; ve bu tek değildir.³⁹² Bu nedenle erdem orta noktayı hedef edinmektir. Korkma, cesaretlenme, arzulama, öfkelenme, acıma, haz alma ve acı duyma gibi konularda, gereken şeylere ve kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir. Kısacası, erdem tercihlere ilişkin bir huydur, akıl tarafından, akli başında bir insanın belirlemesiyle ortaya çıkan orta olma huyudur.³⁹³ Örneğin, yiğitlik korkaklıkla cüretkarlığın ortası, nefsine hakim olma duygusuzlukla kendini tutamamanın ortası, cömertlik savurganlıkla cimrilüğün ortası, yüce gönüllülük kibirle kendini küçük görmenin ortası, sakinlik öfkesizlikle sinirliliğin ortası, samimiyet şarlatanlıkla istihzanın ortasıdır.³⁹⁴ Erdemli olmak güç iştir. Bunları iyi yapmanın övülesi bir iş olmasının nedeni de budur. Dolayısıyla, orta noktada bulunmak başılamadığı zaman en az kötü olanları seçmek gerekir.³⁹⁵

İbn Rüşd'e göre ise, erdemli kentte bulunması gereken erdemler, tıpkı *Devlet*'te olduğu gibi, dörttür: Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük /dürüstlük ve doğruluk/adalet. Aristo'nun 'altın orta' görüşü ile ilgili olarak ise İbn Rüşd yalnızca ölçülülük erdeminin incelerken şunları söylemektedir: "*Ölçülülük yemede, içmede ve cinsellikte ortalama niteliklere sahip olma ve dengelilik halidir. Ölçülü erkekler [: kimseler] kendisine sürekli olarak ve her durumda bir orta yol belirleyen kimselerdir.*" Kısacası, İbn Rüşd erdemleri anlatırken daha ziyade *Devlet*'e bağlı kalmıştır.

4.1.3. Adalet

Tıpkı Platon gibi, İbn Rüşd de adaleti biri bireysel/psikolojik, diğeri toplumsal olmak üzere iki ayrı düzlemde ele almıştır ve bu iki düşünür'e göre, bireysel adalet ile toplumsal adaletin birbirleriyle paralel olması zorunludur. Buna göre, insan ruhunda adalet, ruhun en üstün yanı olan teorik/ussal bölümün yönetici olması, buna karşılık, diğeri öfke duyan ve arzulayan bölümlerin teorik bölüme boyun eğmesidir. Aynı şekilde, toplumsal düzeyde de, teorik bölümün, yani filozofların yönetici olması, buna karşılık

³⁹¹ Aristo, a.g.e., s. 29.

³⁹² Aristo, a.g.e., s. 31.

³⁹³ Aristo, a.g.e., s. 33.

³⁹⁴ Aristo, a.g.e., s. 34-36.

³⁹⁵ Aristo, a.g.e., s. 39.

öfke bölümünü temsil eden koruyucularla, arzulama bölümünü temsil eden toplum kesimlerinin onlara itaat etmesidir.³⁹⁶ Aristo ise, tüm diğer erdemler gibi, adaleti de ‘altın orta’ anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir. Aristo’ya göre adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir; ama tek başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdem olarak. Erdemler içinde yalnızca adalet başkalarının iyiliği içindir. Dolayısıyla, hem kendine hem başkalarına kötü davranan, en kötü insan; kendine değil ama başkalarına iyi davranan en iyi insandır. O halde, genel anlamda adalet erdemin bir parçası değil, bir bütünüdür. Karşıtı olan adaletsizlik de, kötülüğün bir bütünüdür. Özel anlamda ise, adalet kazançla ilgilidir. Aristo adalet kavramını eşitlik, hak, değer, orantılı adalet, düzeltici (ortacı) adalet, karşılık, para, uyuşum, değiş tokuş, gereksinimlerin insanları bir araya getirmesi kavramlar çerçevesinde tartışmış ve sonunda adaletin haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olduğu sonucuna ulaşmıştır.³⁹⁷ Aristo daha sonra doğal hukuk, yasal (konulmuş) hukuk, aile hukuku, medeni hukuk, isteyerek (irade ile) ya da istemeyerek yapılan eylemler, tercih gibi kavramları ele alarak ve doğruluk ile adalet arasındaki ilişkiyi inceleyerek tartışmayı genişletmiştir. Görülüyor ki, *Nikomakhos’a Etik* ile *ed-Darûrî fi’s-Siyase*’de adalet kavramı çok farklı düzlemlerde ele alınmıştır. İbn Rüşd, Aristo’nun tartıştığı ve yukarıda sözünü ettiğimiz konuları *Nikomakhos’a Etik*’e yazmış olduğu şerhte, ya da hukuk alanında yazmış olduğu diğer eserlerinde değinmiş olabilir.

4.1.4. Filozof Kral

Aristo olması gerekenden çok olanla ilgilenen bir düşünür olarak, filozofların yönetici olması konusunda Platon’dan farklı düşünceler ileri sürmüştür. Aristo konuyu mutluluk kavramı çerçevesinde değerlendirir. Ona göre, mutluluk dinginlik içinde bir şeydir. Oysa siyasi ya da askeri işlerde eylemler dingince değildir. Öyleyse, mutluluk siyasetten başka bir şeydir ve insanın mutluluğu kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmeyen, kendine özgü bir haz taşıyan, kendine yeterli, dingince, kesintisiz olan teori etkinliğidir. Her bir kişiyi o kişi yapan ustur. O halde insan için mutluluk, akla uygun yaşamdır.³⁹⁸ Yani, eğer teorik yaşam ile mutluluk aynı şey ise, ve mutluluk dinginliği

³⁹⁶ Bkz., 1.3.5. ve 2.4.5.4.

³⁹⁷ Aristo, a.g.e., s. 101.

³⁹⁸ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 213-4.

gösteren bir olgu iken siyasi eylemler dingince değilse, bu durumda siyasetçi sürekli olarak teori etkinliği içerisinde olan bir kişi, yani filozof, değildir.

Aristo sonra konuyu ‘sağ akıl’ ve ‘aklı başındalık’ kavramları çerçevesinde yeniden ele alır. Buna göre, ortayı tercih etmek sağ aklın işidir. Ruhun akıllı olan yönü de iki bölüme ayrılır: Biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız ‘bilimsel’ yan, diğeri ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız düşünüp tartan yan. Ruhta eyleme özgü üç temel şey vardır: duyum, us ve iştah. Tercihe iştahlı us, ya da düşünce ile ilgili iştah denilebilir.

Ruhu doğruya ulaştıran şeylerin sayısı beştir: Sanat, bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us. Sanat doğru akılla birlikte giden ve yaratmayla ilgili olan bir huydur. Bilimsel bilgi nesnesi ebedi olan şeydir ve bilim kanıtlanabilir olan bir huydur. Aklı başındalık, nelerin kendisi yararlı ve iyi olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Aklı başındalığa uygun olan şeye sağ akıl denir. Kanıtlanabilir nesnelerin ve her bilimin ilkeleri vardır. Us, işte bu ilkelere özgü olan şeydir. Bilgelik ise, bilimlerin en kesnidir. Bilge yalnızca, ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmaz; ilkeler konusunda da doğruyu bulur.³⁹⁹ Aristo’ya göre, bilgelik ve siyaset aynı şey değildir; siyasetçinin aklı başında olması gerekir; bilge değil.⁴⁰⁰ Aristo filozofların kral olmasının ideal bir şey olduğunu ama olguların bu ideale ters düştüğünü savunmaktadır. Aristo’cu bir düşünür olan ve olgulardan yola çıkarak tümel gerçeklere ulaşılmasını savunan İbn Rüşd’ gelince o, Platon’un filozofun kral olması, ya da kralın filozof olması yönündeki görüşüne aynen katılmakla birlikte, belirtilen nitelikleri kendinde bulunduran bir kimsenin bulunmasının çok zor olduğunu ileri sürmekle Aristo’nun görüşlerine yaklaşmış olmaktadır. Ama İbn Rüşd bu noktada Aristo’dan da öte, kolektif yönetim ve ‘*melikü’s-sünne*’ gibi kavramlar çerçevesinde kendine özgü öneriler getirmektedir.⁴⁰¹

³⁹⁹ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 113-9.

⁴⁰⁰ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 120-1.

⁴⁰¹ Bkz., 3.2.5.

4.1.5. Devlet Düzenleri Tipolojisi

Aristo, *Politika* adlı eserinde olduğu gibi, Nikomakhos'a Etik adlı kitabında da devlet düzenleri tipolojisi vermektedir.⁴⁰² İbn Rüşd'ün erdemli kenti biri aristokrasi diğeri krallık olmak üzere ikiye ayırması Aristo etkisiyle yapılmış bir bölümlenme olabilir. Ancak, İbn Rüşd'ün verdiği tipoloji ve devlet düzenlerinin birbirine dönüşüm sıradüzeni, Aristo'nun değil, Platon'un tipolojisine göredir.⁴⁰³ Belki de İbn Rüşd, *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri Medeniyet Bilimi'nin birinci (teorik) bölümü ile ilgili gördüğü için, diğer bir deyişle ikinci bölüm olan Siyaset Bilimi ile asıl ilgilenen kitabın Aristo'nun *Politika*'sıyla Platon'un *Devlet*'i olduğunu düşündüğü için ve Platon'dan aldığı bilgilerin bütünlüğünü zedelememek için, Aristo'nun görüşlerine bağlılıkta ısrarcı davranmamış olabilir.

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün felsefe tarafından belirlenen insani amaç konusunda ve bir ölçüde filozof kral konusunda ileri sürdüğü görüşler, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserdeki görüşlerle paralellik arz etmektedir. Buna karşılık, erdemler, adalet ve devlet düzenleri tipolojisi gibi konular ise *Devlet*'teki görüşlerle paralel bir biçimde tartışılmıştır. Ed-Darûri fi's-Siyase'de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserde tartışılan pek çok görüşün yer bulamadığı gerçeğini de göz önünde bulundurursak, elimizdeki eserde Aristo etkisini genel olarak hissediyor olsak da, Nikomakhos'a Etik bağlamında aynı savı kanıtlamak oldukça güç görünmektedir.

⁴⁰² Aristo, a.g.e., s. 169-70.

⁴⁰³ Bkz, yuk., 2.5.

4.2. *POLİTİKA* VE İBN RÜŞD

İbn Rüşd'ün Aristocu geleneğin son büyük temsilcisi olduğunu ve Aristo'dan çok ciddi bir biçimde etkilendiğini biliyoruz. Nitekim onun, Platon'un *Devlet*inden yola çıkarak yazmış olduğu siyasi yorumlar üzerinde de Aristo etkisi açıkça görülmektedir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd Aristo'nun siyaset üzerine yazmış olduğu en önemli eser olan *Politika*'ya ulaşamamıştır. Çünkü, Helenistik ve erken dönem ortaçağda Aristo'nun eserlerine ilginin yeniden canlandığı bir dönemde ve bu ilginin kendini Latince, Süryanice ve Arapça'ya tercümeler şeklinde gösterdiği bir zamanda bu eser Arapça'ya tercüme edilmemiştir,⁴⁰⁴ İbn Rüşd bu durumu incelemekte olduğumuz eserin giriş bölümünde belirtmektedir. İbn Rüşd'ün *Politika*'ya ulaşmış olması halinde yazdığı eserde bir değişiklik olup olmayacağını kestirmek oldukça zordur ve bu konuda dile getirilecek olan görüşler bir kurgudan öteye geçemeyecektir. Yine de, rahatlıkla ileri sürebiliriz ki, eğer İbn Rüşd *Politika*'ya erişebilmiş olsaydı, bu durumda siyaset bilimi konusunda ileri süreceği fikirler çok daha farklı olabilirdi. Çünkü, her ne kadar İbn Rüşd metot ve sunuş tarzı bakımından Aristo'ya yaklaşmışsa da, gerek içerik gerekse ulaşılan sonuçlar bakımından *Politika* ile *ed-Darûrî fi's-Siyase* arasında çok ciddi farklılıklar bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün, Aristo'yu 'gerçek bilim'i başlatan düşünür olarak görmesi ve ona duyduğu bağlılık nedeniyle, özellikle Platon ve Aristo'nun farklı düşündükleri noktalarda Aristo'nun görüşlerini benimsemesini, doğal olarak, bekleyebildik.

İbn Rüşd'ün siyasi görüşleri ve bu konuda yazmış olduğu eserin amacı konusunda daha net tahminlerde bulunabilmek için, *Politika*'da yer alan kimi kavramların ve görüşlerin gözden geçirilmesinin yararlı olacağını ileri sürebiliriz. Kabul etmek gerekir ki, Aristo'nun en ünlü eseri olan *Politika* ile İbn Rüşd'ün Platon Yorumu arasında bir karşılaştırma yapmak oldukça güçtür. Çünkü önce Aristo'nun eseri İbn Rüşd'ün eserine oranla oldukça detaylı ve hacimlidir. Biz yine de bu bölümde, İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Politika*da ortaya koyduğu görüşler ile örtüşen, onunla çelişen, çok önemli olmasına karşın *Politika*da bulunup İbn Rüşd''ün görüşleri arasında yer almayan görüşlerden örnekler sunmaya çalışacağız.

⁴⁰⁴ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul-1999, cilt. XX, s. 266.

4.2.1. *Politika*'da Bulunan Görüşlerle Uyum İçerisinde Olan Görüşleri

Her şeyden önce belirtmeliyiz ki, İbn Rüşd'ün Aristo ile uyum içerisinde olan görüşleri, Aristo'nun Platon ile uyum içerisinde olan görüşleri ile paralel gözükmektedir. Ancak, bu noktadan hareketle İbn Rüşd'ün Aristo ile paralellik arz eden görüşlerinin salt bir Platon-Aristo konsensüsü ile ilgili olduğunu, yani, İbn Rüşd'ün bu konuda söylediği şeylerin Platon'un *Devlet*'ini özetlemesinden ibaret olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü İbn Rüşd, Platon'unun küçümsenemeyecek sayıda çok görüşüne itiraz etmiştir. Öte yandan, Aristo'dan filozof diye söz eden ve tüm düşüncelerinde Aristo'yu kendisine öncü kabul eden bir düşündür olan İbn Rüşd'ün siyasi görüşlerinin de Aristo'nun düşünceleri ile paralel olmasını, doğal olarak, bekleyebiliriz. Nitekim, insanın kendisini bir toplumda gerçekleştireceğini söyleme, insanda savaş sanatının nasıl geliştiği, basılmış paralar ile ilgili görüşleri, koşulların değişmesi ile uygulamaların da değişecek olması, yasalarda yenilik yapmaktan uzak durulması vb. konularda İbn Rüşd , *Politika*'da ileri sürülen görüşlere paralel görüşler ileri sürmüştür.

4.2.1.1. *İnsan Kendini Yalnızca Toplum İçerisinde Gerçekleştirebilir.*

Aristo *Politika* adlı eserinde aileden başlayarak köylerin, krallıkların ve son olarak da şehir devletinin nasıl oluştuğunu; insanla diğer canlılar arasında temel olarak konuşma/düşünme yeteneğinden kaynaklanan ciddi farklılıklar olduğunu belirtir ve bu özelliği dolayısıyla insanı siyasi hayvan olarak tanımlar. Bu nedenle, Aristo'ya göre, “Şehrin ya da devletin aileden ve aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır.”⁴⁰⁵ Dolayısıyla, Aristo siyasi bir topluluk içinde yaşamının insanın kendini gerçekleştirmesi için zorunlu ve doğal bir koşul olduğunu ileri sürmektedir. İbn Rüşd ise, Aristo'nun devletin alt birimlere ayrıştırılarak analiz edilmesi yönünde ileri sürdüğü görüşlere ait her hangi bir bilgi vermemiştir. Ancak, o da insanın zorunlu olarak ‘medeni’ olduğundan söz etmektedir. Ona göre “*insana özgü yetkinlikler (el-kemâlâtü'l-insaniyye) kısaca dört bölüme ayrılır: Teorik [: ussal] erdemler, bilimsel [: düşünsel] erdemler, ahlaki erdemler ve uygulama sanatları. Bu yetkinliklerin tümü teorik yetkinlik*

⁴⁰⁵ Aristo, *Politika*., s. 10.

üzerine temellendirilirler ve teorik yetkinlik, öncüllerin sonuçları öncelemesine benzer bir biçimde, diğer yetkinliklerin öncülüdür. Tüm bu erdemleri aynı anda kendisinde toplayan bir insanın bulunması olanaksızdır (el-müteazzir). Eğer bu mümkün olsaydı, bu kimsenin başarısız olabileceği[nden söz etmek] gerçekten güç olurdu. Fakat, genellikle, bu erdemler bir çok bireye pay edilmiş olarak bulunurlar. Yine buradan anlaşılmaktadır ki; bir insan diğer insanlar ile yardımlaşmaksızın, kendisini benzersiz kılan ve kendine özgü erdem olmak üzere elde ettiği bu erdemleri tek başına elde etmesi imkansızdır. Yani, bir insan kendisine ait olan bir erdemi elde etme konusunda diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle insan ile ilgili olarak denilmiştir ki: İnsan doğası gereği medenidir.”⁴⁰⁶ Yani, Aristo aileden başlayıp şehir devletine dek uzanan bir sürecin sonunda insanların kent yaşamında kendilerini gerçekleştirmelerinin insanlar için amaçlanmış bir doğa olduğunu söylerken, İbn Rüşd Devleti analiz bilimlerine ayırmaksızın, insanın yetkin olarak kendini gerçekleştirmesinin yalnızca siyasi bir topluluk içerisinde bulunmakla mümkün olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle, Aristo’ya göre siyasi toplum aşamalar halinde amaçlanmış bir doğa iken, İbn Rüşd verili bir ‘yetkin insan’ düşüncesinden yola çıkarak siyasi/toplumsal yaşamın insan için bir zorunluluk olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

4.2.1.2. Savaş Sanatının Yetkinliğe Erişmesi

Savaş sanatının insanda yetkin düzeye erişmesi konusunda İbn Rüşd Platon’un değil Aristo’nun görüşlerine katılmakta ve Aristo’nun bu konudaki görüşlerini Fârâbî’den öğrendiğini belirtmektedir. İbn Rüşd’ün bu konudaki görüşlerini yukarıda aktarmıştık.⁴⁰⁷ İbn Rüşd, insan ruhunda bulunan öfke bölümünün aslında savaşa yatkın olmadığını, dışsal nedenlerin zorlaması sonucu insanların savaş sanatında yetkin hale geldiklerini söyleyen Platon’un görüşlerine katılmadığını belirtmekte ve insanlardan bir tek türün, yani Yunanlıların şöyle demektedir: “Eğer, insanlardan yalnızca bir tek tür, insana özgü üstünlüklere, özellikle de teorik (en-nazariyye) olgunluğa yatkın olsaydı, bu

⁴⁰⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 74.

⁴⁰⁷ Bkz., 3.2.6.

sav doğru olabilirdi. Sanki Platon Yunanlılar konusunda böyle bir inanca sahip imiş gibi gözükmetedir.”⁴⁰⁸

4.2.1.3. Parayla İlgili Olarak

Basılmış paralar ile ilgili olarak da İbn Rüşd ile Aristo'nun görüşleri örtüşmektedir. Aristo'nun *Politika*'da ileri sürdüğü görüşlere göre, basılmış paralar uyuşuma dayalı olarak belirlenmiş bir geçim aracıdır ve, her ne kadar bazı kimseler para kazanmanın bir sonu olmadığını düşünseler de, hiçbir aracın sınırsız olmaması gibi, geçim aracı olan para kazanma ve dolayısıyla basılmış para da sınırsız olamaz. Aristo'ya göre “(...) paranın uyuşuma dayalı öteki kullanımlarının yanı sıra, doğadan kök almadığı için yapay bir iğretilik olduğu düşünülmektedir; çünkü bir para sistemini kullananlar onu değiştirmeye karar verirlerse, basılı paraların değeri kalmaz ve artık yaşamın gereksinmelerini karşılamaya yaramaz”⁴⁰⁹ Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında da benzer görüşler ileri sürdüğünü yukarıda belirtmiştik. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşünün *Politika*'da ileri sürülen görüşle paralel olması ilginçtir. İbn Rüşd ‘*Oligarşi kenti*’nin kötülüklerinden söz ederken, basılmış paranın (dinarların ve dirhemlerin) insanda bulunan doğal eksiklikleri tamamlama yönünde bir etkisinin olmadığını ve bu nedenle, tüm kentlerde (toplumlarda) basılmış paraya dayalı zenginliğin (değiş tokuş işlemlerinin) bulunmadığını, bir takım gelişmiş toplumlarda gerçekleştirilen işlemlerden doğan ihtiyaçların basılmış parayı zorunlu kıldığını, basılmış paranın insanlar tarafından kendisine değer yüklenmiş sembol olduğunu, zamanla bunun her şeyin değerini ölçen ve söz kesimi için kullanılan bir araç haline geldiğini söyler. İbn Rüşd'e göre, insanlar basılmış parayı gerçek zenginlik saymakta, gerçek zenginlik kaynağı olan mal ve ürünlerin yerine basılmış parayı koymakta ve onu gerçek/doğal zenginlik saymaktadırlar. Ona göre basılmış paranın tek doğal özelliği, onun taşıma kolaylığı sağlamasıdır.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ İbn Rüşd, a.g.e. s. 82. Ayrıca bkz., yuk.: 3.2.7.

⁴⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 21.

⁴¹⁰ Bkz.; İbn Rüşd, a.g.e. s. 173.

4.2.2. *Politika*'da Bulunan Görüşlerle Çelişen Görüşleri

İbn Rüşd'ün kimi siyasi görüşleri, ister Platon etkisi dolayısıyla olsun, ister başka nedenlerle olsun, ister İbn Rüşd'ün kendine özgü görüşler olsun, Aristo'nun görüşleri ile çelişmektedir. Yine de bu tür görüşlerin çoğu Platon'un *Devlet*'inden özetlenen görüşlerdir. Burada İbn Rüşd'ün Aristo'ya ters düştüğü tüm noktaları bir bir sayıp dökmeyi amaçlıyoruz değiliz. Yalnızca önemli olduğunu ve her iki düşünür arasındaki temel farklılıklar ile ilgili olarak bize ipucu vereceğini düşündüğümüz konuları ele alacağız. Bu görüşlerden olmak üzere, kadın erkek eşitliği, kadınların ve çocukların paylaşımı, mülkiyet, adil savaş vb. konuları burada ele almak istiyoruz.

Aristo'ya göre kadın düşünme yetisine sahip olsa da bu yeti onda işler durumunda değildir. bir erkekle bir kadında benlik saygısı, cesaret, adalet gibi erdemler, Sokrates'in sandığı gibi aynı değildir.⁴¹¹ Hayvanlarla yapılan bir benzetmeye dayanarak erkekle dışının aynı işleri görmeleri gerektiğini öne sürmek boştur: Erkekler ev işi yapmaz.⁴¹² Aristo'nun, doğa'nın erkekleri kadınlardan daha üstün kıldığını⁴¹³ ve yönetme konusunda erkeğin dışiden daha yetenekli olduğunu⁴¹⁴ savunmasına karşın, İbn Rüşd, tıpkı Platon gibi, kadın erkek eşitliğini savunmaktadır. İbn Rüşd, duygusallık, psikolojik zaaf gibi bazı konularda kadınların farklı olduğu anlamına gelen sözler⁴¹⁵ söylemiş olsa da, yöneticilik konusunda kadın ve erkeğin eşit olduğunu savunmuştur.⁴¹⁶

Felsefenin Yunanlılara özgü olmadığını, Yunanlılar her ne kadar felsefede üstün olsalar da, diğer kavimlerin de daha başka erdemler bakımından üstün olduklarını savunan İbn Rüşd⁴¹⁷, ırkların üstünlüğü ya da aşağılığı konusunda Aristo'nun görüşlerinden⁴¹⁸ farklı görüşler ileri sürmektedir. Dolayısıyla, Yunan ırkının efendi diğerlerinin ise köle olmaya yatkın ırklar olduğunu savunan Aristo'nun tersine, İbn Rüşd üstünlüğün eğitim ve çaba yoluyla elde edilebileceğine inanmaktadır.

⁴¹¹ Bkz., Aristo, *Politika*, s. 28.

⁴¹² Aristo, *Politika*, s. 40.

⁴¹³ Bkz., Aristoteles, *Politika*, s. 8 ve 13.

⁴¹⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 26.

⁴¹⁵ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 90, 96.

⁴¹⁶ Bkz., yuk.: 2.4.6.

⁴¹⁷ Bkz., İbn Rüşd, a.g.e., s. 82.

⁴¹⁸ Aristo bu konuda der ki: "(...) gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kişi doğaca köledir, yönetilenlerden biridir(...) Bazı Yunanlı olmayan topluluklar (...) kadınla köleyi birbirinden ayırmazlar. Çünkü topluluklarında doğaca yönetecek ya da buyruk verecek bir bölüm yoktur; onların toplumu erkek ve kadın kölelerden oluşmaktadır." Bkz., Aristoteles, *Politika*, s. 8.

Aristo'ya göre, kârların adaletli dağıtılması koşuluyla, üretim araçları özel mülkiyet altında olmalıdır. Bu, hem üretimin artırılması, hem de dürüstlük ve cömertlik gibi erdemlerin sürdürülmesi için kaçınılmazdır. Platon'un ortak mülkiyet bulunmaması nedeniyle ortaya çıktığını ileri sürdüğü bir takım olumsuzlukların asıl nedeni mülkiyet değil, insan kişiliğindeki kusurlardır. Mülkiyet üstüne kurallar koymak, kişiliğin ve zekanın eğitilmesinin topluluğun yasalarının ve göreneklerinin o amacı gerçekleştirme yolunda kullanılmasının yerini alamaz. İnsanların mülkiyete karşı işledikleri suçların tek nedeni, yaşamın zorunlu gereksinmelerini karşılamak değildir. Kimileri kıskançlığından dolayı ya da aşırı tutkuları doyuma ulaştırma peşinde giderken de suç işleyebilir.⁴¹⁹ İstikrarlı bir toplum için mülkiyet eşitliğine oranla daha istikrarlı olan yol, doğadan üstün sınıfa girenlerin paylarına düşenden daha çoğunu istememelerini güvence altına almak, aşağı olanların ise böyle yapabilmelerine imkan vermemektir. Bu da onları ezmeden zayıf durumda tutmakla olur.⁴²⁰ Aristo bu konuda da tümevarımcı yaklaşımını sürdürür ve olabilecek tüm örgütlenme biçimlerinin o ana dek ortaya çıktığını, oysa ortak mülkiyet düzeninin iyi bir düzen olmadığı için uygulanamadığını ileri sürer.⁴²¹ Bir ulusun serveti, gücünün bir parçasıdır. Dolayısıyla, mülkiyetin toplamı baş edilemeyecek düzeydeki güçlü komşuların kıskanacakları kadar büyük; savaşları destekleyemeyecekleri kadar küçük olmamalıdır.⁴²² İbn Rüşd'ün mülkiyet konusunda *ed-Darûrî fi's-Siyase'de* dile getirdiği, daha doğrusu Platon'dan aktardığı görüşler, Aristo'nun görüşlerinden çok farklıdır ve bu konudaki görüşleri hemen tümüyle Platon'un görüşlerinin bir aktarımından/özetinden ibarettir. İbn Rüşd koruyucuların mülk sahibi olmalarından doğan bütün kötülüklerin zamanın Endülüs toplumunda ortaya çıktığından, koruyucuların halka zulmettiklerinden yakınmakta ve bunun nedeninin de onlara mülkiyet hakkı tanınması olduğundan söz etmektedir.⁴²³ Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd mülkiyetin koruyuculara ve yöneticilere yasaklanması konusunda Platon'a katıldığını açıkça ortaya koysa da, Platon'un mülkiyetin diğer toplum kesimlerine de yasaklanması konusundaki görüşlerini kabul ya da reddettiğine dair yorum yapmamıza imkan vermeyecek bir biçimde aktarmıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün mülkiyet konusunda nasıl bir devlet düzeni tasarladığı ile ilgili bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁴²⁴ Yine belirtmeliyiz ki, Aristo'nun da dediği

⁴¹⁹ Bkz., Aristo, *Politika*, ss. 37-8.

⁴²⁰ Aristo, a.g.e., s. 48.

⁴²¹ Bkz., Aristo, *Politika*, s. 39.

⁴²² Aristo, *Politika*, s. 47.

⁴²³ Bkz.; İbn Rüşd, a.g.e., ss. 107-109.

⁴²⁴ İbn Rüşd bu konudaki görüşleri ile ilgili olarak 'Bekçilere mülkiyetin yasaklanması' başlıklı bölüme bakınız.

gibi⁴²⁵ Platon çiftçi sınıfının mülkiyet konusunda olsun kadınlar ve çocuklar konusunda olsun sahipliğin özel mi ortaklaşa mı olacağını belirtmemiştir. Oysa İbn Rüşd, Platon'un erdemli kentte mülkiyetin tümüyle ortadan kaldırılması gerektiği görüşünde olduğunu söylemektedir.⁴²⁶

Aristo'ya göre, anayasa dönüşümleri genellikle devrimler aracılığı ile gerçekleşir. Ona göre, her anayasanın bir adalet anlayışı vardır ama bu hiçbir zaman mutlak adalet anlamına gelmez. Bir devletin üyeleri anayasanın sağladığı adaletin kendileri için adalet olduğu yönündeki inançlarını kaybedip işlerini söz konusu anayasanın temel ilkesi doğrultusunda düzenlemekten vazgeçtikleri anda, kendilerini bir devrimin içinde bulurlar. Olası değişiklikler iki türlü olur: Birincisi, bir anayasanın diğer bir anayasa tümüyle dönüşmesidir. Diğerisi ise, mevcut anayasada bir takım değişiklikler yapılmasıdır.⁴²⁷ Devrime neden olan temel faktör eşitsizliktir. İnsanların kar sağlama ve şereflerini koruma dürtüleri de devrimlerin ortaya çıkmasında etkilidir. Zalimlik, korku, aşırı güç, aşağılama ve oransız büyüme gibi şeyler devrimlerin fitilini ateşleyen temel nedenlerdir. Ayrıca, anayasa değişiklikleri kulis, entrika ve fark edilemeyecek kadar yavaş değişim gibi yollardan şiddete başvurmadan da gerçekleşebilir.⁴²⁸ Dolayısıyla, Aristo'da anayasa değişikliklerinin gerçekleşmesi yönetimi elinde bulunduran sınıfın değişmesi şeklinde gerçekleşir. Ayrıca farklı ulusların ya da ırkların bir arada bulunmaları, bir takım coğrafi nedenler veya önemsiz gibi görülebilecek olan pek çok neden de anayasa değişikliğine yol açabilir.⁴²⁹ Belirtmeliyiz ki, Aristo'nun anayasa değişiklikleri konusunda ileri sürdüğü görüşler, tarihi süreç içerisinde gözlemlenen olguların bir teori halindeki sunumudur. Platon –ve onun görüşlerini aktaran İbn Rüşd- ise yönetimde yer alan, ya da kent halkından olan bireylerin psikolojik durumlarının değişimi ile devlet düzenlerinin dönüşümü arasında bir karşılaştırma yapmaktan ibarettir. Platon'a ve İbn Rüşd'e göre devlet düzenlerinin değişmesi, büyük ölçüde yönetimi elinde bulunduran kişilerinin ruhsal durumlarının değişmesi sonucu gerçekleşir. Diğer bir deyişle, erdemli yöneticilerin şerefsever yöneticilere dönüşmesiyle erdemli kent şeref kentine dönüşür. Şeref kentinden oligarşiye geçiş de böyledir. Oligarşiden demokrasiye geçiş yönetici sınıfın değişmesi şeklinde gerçekleşse de, bu geçiş de yine yönetici sınıfın para kazanma hırsı nedeniyle sefih bir ruh haline girmesi

⁴²⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 40.

⁴²⁶ Bkz., yuk.: 3.1.2.

⁴²⁷ Aristo, a.g.e., s. 142.

⁴²⁸ Aristo, a.g.e., s. 144 ve 146.

⁴²⁹ Aristo, a.g.e., ss. 146-9.

sonucu gerçekleşir. Aynı şekilde, demokrasinin tiranlığa dönüşmesinin nedeni de sonu gelmeyen özgürlük arzusudur. Görüldüğü gibi, Aristo'nun anayasa dönüşümleri konusundaki hareket noktası ve görüşleri ile İbn Rüşd'ün hareket noktası ve görüşleri bir birinden çok farklıdır.

Belirli bir devlet düzeninin/anayasal düzenin ortaya çıkması konusuna gelince Platon'a ve İbn Rüşd'e göre, eğitimin yanında, diğer koşulların da etkisiyle yöneticilerin ve koruyucuların sahip oldukları psikolojik duruma bağlı olarak her hangi bir devlet düzeni tipi kendiliğinden, ya da bu psikolojik durumun doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkacaktır.⁴³⁰ Aristo ise, halkın kabul edeceği ve (mülkiyet, özgür doğum, iyi doğum vb.) sahip oldukları şeylerden hareketle işletebileceklerine inanacakları bir hükümet sisteminin getirilmesinden söz etmektedir.⁴³¹ Ayrıca, bir anayasanın işlerliği ve sürekliliği için nüfusun anayasanın devam etmesini isteyen bölümünün, istemeyen bölümünden daha büyük olması zorunludur.⁴³² Yani, Aristo siyaset bilimcinin bir toplum için en uygun olan anayasayı belirleyip hayata geçirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu durumda siyaset bilimi şu soruların yanıtlarını aramalıdır: En iyi anayasal düzen hangisidir? İdeal olan anayasanın gerçekleştirilememesi durumunda 'koşullara göre en iyi anayasa' hangisidir? Bir anayasayı uzun ömürlü kılacak olan koşullar nelerdir? Tüm kentlere uyan bir anayasa var mıdır?⁴³³ Görüldüğü gibi, İbn Rüşd ve Platon iyi bir eğitimle ideal/erdemli kentin kendiliğinden ortaya çıkacağını savunurlarken, Aristo kenti oluşturan toplumun durumuna göre en uygun olan anayasal düzenin 'siyaset bilimci' tarafından belirlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Adil savaş konusuna gelince, Aristo'ya göre "Savaş sanatının mülkiyet edinme yollarından biri olması doğa'nın tasarısının bir parçasıdır; bu sanatın, gerek vahşi hayvanlara, gerekse doğadan yönetilmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerekir; çünkü doğadan haklı savaş türü budur."⁴³⁴ İbn Rüşd'e göre ise, erdemlerden uzak bir biçimde yetiştirilmiş ve yaşı ilerlemiş pek çok kimsenin erdemli kentin bir üyesi olmak için gerekli olan erdemleri bir biçimde kabul etmesi olanaksız değildir. Eğer bu kimseler söz konusu duruma uyum sağlayamazlar ise, artık onların kentteki durumu, vahşi hayvanların durumu gibidir; ya öldürülürler, ya da

⁴³⁰ Bkz., yuk., 2.1.5.

⁴³¹ Aristo, a.g.e., s. 110.

⁴³² Aristo, a.g.e., s. 129.

⁴³³ Aristo a.g.e., ss. 109-10.

⁴³⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 19.

köleleştirilirler.⁴³⁵ İşte adil savaş, bu tür kimselere karşı yapılan mücadelenin adıdır. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd'ün 'adil savaş' tanımı, fetihlerle değil, yalnızca erdemli kentin inşa edilmesi ve sürdürülmesi ile ilgilidir. Diğer toplumlarla yapılan savaşlarda tutsak edilen kimselerin ve ele geçirilen ganimet mallarının mülkiyet konusu olup olamayacağı konusunda *ed-Darûrî fi 's-Siyase* 'de her hangi bir bilgi yoktur. Bu nedenle, İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerinin öğrenilebilmesi için onun hukuk alanlarında yazmış olduğu diğer eserlerinin incelenmesi gerekmektedir.

4.2.3. *Politika*'da Bulunup İbn Rüşd'ün Eserinde Yer Vermediği Konular

Aristo'nun *Politika* adlı eserine ulaşamamış olan İbn Rüşd, bu eserde işlenen konuların pek çoğuna, doğal olarak, değinmemiştir. Bu bölümde *Politika*'da yer alan fakat İbn Rüşd'ün değinmediği –ve bizce önemli olan- kimi görüşleri ele alacak ve eğer İbn Rüşd bu esere ulaşabilmiş olsaydı ne tür farklılıklar oluşabileceği yönünde bir takım tahminler yapmaya çalışacağız. *Politika*'da değinilmiş olmasına rağmen İbn Rüşd'ün eserinde göremediğimiz konular, Devletin aile ve köy gibi alt birimlere ayrılarak analiz edilmesi, kölelik, para kazanma türleri, ev yönetimi ile kent yönetimi arasında yapılan karşılaştırmalar, tekdüze vatandaşlar yetiştirilmesinin devletin sonunu getirebileceği konusu, anayasa türlerine verilen örnekler ve bunlar arasında yapılan karşılaştırmalar, nüfus planlaması ve mülk dağıtımı ile ilgili görüşleri, kent devletinin/devletlerinin özelliklerini ortaya koyan analizler, oligarşi, aristokrasi vs. düzenlerindeki yöneticilerin kişilikleri ile ilgili olarak yapılan derinlikli ve *Devlet*'ten oldukça farklı olan analizler, görev dağılımı, yasa koyucu da bulunması gereken özellikler, yurttaş tanımı, anayasa tanımı, yetke türlerinin belirlenmesi, adalet tanımı vb. konulardır.

Aristo'ya göre, bir kimsenin özgürce yaşamasını olanaklı kılan her türlü araç, o kişinin mülkiyeti sayılır ve köleler de mülkiyetin bir parçasıdır. Aristo, biri 'doğal kölelik', diğeri 'uylaşımaya/yasaya dayalı kölelik' olmak üzere iki ayrı kölelik türü olduğunu belirler. Birinci tür kölelik, tıpkı bireyde bulunan zihin bölümünün tüm bedeni yönetmesi gibi, üstün doğaya sahip olan kişiler de, doğası yöneticiliğe elverişli olmayan kimselerin efendisidir. İkincisi ise, tutsaklıktan köleliktir. Bu tür köleliğin temelinde "erdemli olan yönetme gücüne sahiptir" biçimindeki görüştür. Zafer kazanan, bir çeşit

⁴³⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 83.

erdemde üstün olduğu için zafer kazanmıştır. Erdemde üstün olan yönetecek ve efendi olacaktır.⁴³⁶

Aristo köleliği yaşam sürdürme (geçim sağlama) gerekçesi üzerine temellendirmeye çalışır ve köleyle efendisi arasında, araç ve o aracı kullanan kişi arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurar.⁴³⁷ Ona göre düşünme yetisi kölede hiç yoktur ve bir kölenin işlevi aşağılık ödevleri yerine getirmektir.⁴³⁸ İbn Rüşd söz konusu eserde köleliği destekleyen ya da yeren her hangi bir görüş açıklamamıştır. Bununla birlikte, İbn Rüşd 'köle' adını kullanmasa da, bir takım yetkinliklerin insanlar arasında paylaştırılmış olmasından dolayı, söz konusu yetkinliklerin farklılaşması ile insan türünün bireylerinden her birinin doğa ve yaratılış bakımından farklılaştığını savunmakta ve yöneten-yönetilen ayrımını bu görüş üzerine temellendirmektedir.⁴³⁹ Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün bu görüşlerinden yola çıkarak, kölelik kurumunun da aynı öncül üzerine temellendirilmesi mümkündür. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerinin öğrenilmesi, onun diğer eserlerinin taranması ile mümkün olabilir.

Aristo'ya göre devlet en yüce iyiliği amaçlayan bir topluluktur ve bu nedenle toplulukların en yücesidir.⁴⁴⁰ Ona göre toplum düzenleri aileden köye, köyden şehir devletine doğru evrimleşmektedir. Dolayısıyla, devlet insani birlikteliğin doğal ve son aşamasıdır.⁴⁴¹ Öte yandan, bütünün parçadan daha önemli olması itibarıyla de devlet mantıksal açıdan bireyden ve aileden önce gelir.⁴⁴² Dahası, İnsan yalnızca devlette kişiliğinin tümünü gerçekleştirir. Ama bu, Aristo'nun Platon gibi birlik uğruna mülkiyet, özel hayat vb. her şeyin feda edilebileceği bir 'ideal devlet'i savunduğu anlamına gelmez. Aristo Platon tarafından öne sürülen "Devletin olabildiğince birlik olması, en iyisidir" biçimindeki kurala şiddetle karşı çıkar. Ona göre, böyle bir birlik sağlama olanağı olsa bile, bundan kaçınmalıdır; bu yol devleti yıkar. Çünkü, hepsi birbirinin aynı olan insanlardan bir devlet yapılamaz. Bir şehri/devleti ayakta tutan ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir. Devlet bazılarının sandığı anlamda doğal bir birlik değildir ve toplumlar için en yararlı olduğu söylenen şey gerçekte onların çökmelerine yol açar.

⁴³⁶ Aristo, *Politika*, ss. 8-15.

⁴³⁷ Aristo der ki: "(...) mülkiyet konusu olan her şey bir kimsenin yaşamasını olanaklı kılan bir araç sayılabilir, o kimsenin mülkiyeti (malvarlığı) ise, köleleri de içinde olmak üzere, bu gibi araçların bir toplamıdır. Bkz., Aristoteles, *Politika*, s. 8.

⁴³⁸ Aristo, *Politika*, s. 28.

⁴³⁹ Bkz.; İbn Rüşd, a.g.e., s. 86.

⁴⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 7.

⁴⁴¹ Aristoteles, a.g.e., ss. 8-9.

⁴⁴² Aristoteles, *Politika*, s.10.

Ayrıca, aşırı birlik, kendi kendine yeterlilik ölçütü bakımından da kötüdür. Çünkü, birey kendi kendine yeterli olmadığı gibi, birey kadar olmasa da, aile de kendi kendine yeterli değildir. İnsanların kendi kendine yeterli olduğu noktaya erişilince, o zaman bir devlet meydana gelmiştir.⁴⁴³ Aristo'ya göre, devlet yönetiminde birliğin sağlanabilmesi için dostluk gereklidir ama Platon'un sözünü ettiği kadınların ve çocukların ortak olması, dostluğu değil dağınıklığı getirir. Bu nedenle, bu tür ilişkiler daha çok devletin bütünlüğünü tehdit edebilecek olan tarım kesimi için önerilebilirse de, yönetici kesim için uygun değildir.⁴⁴⁴ Kentteki birlik ve dirlik düzen konusunda Platon'un görüşlerini özetlemekten öte çok fazla görüş belirtmeyen İbn Rüşd'ün görüşleri arasında bu tür analizlerle karşılaşmıyoruz. Onun bilimsellik anlayışını ve Aristo'ya olan bağlılığını göz önünde bulundurduğumuzda rahatlıkla ileri sürebiliriz ki, eğer İbn Rüşd *Politika*'ya erişebilmiş olsaydı, *ed-Darûrî fî's-Siyase* -biçimsel açıdan olmasa da-, içerik bakımından çok daha farklı bir eser olabilirdi. Muhtemelen İbn Rüşd devletle bireyin bu derece katı bir biçimde özdeşleşmesinden doğabilecek olan sorunlardan habersizdi, ya da o bu tür sorunlara çok farklı açılardan yaklaşma gereği duyuyordu. Bunun birkaç nedeni olabilir. Birincisi, İbn Rüşd siyasi krizlerin doruk noktasına ulaştığı bir dönemde ve içinde yaşadığı siyasi entitenin çıkmaza doğru sürüklendiği bir sırada kaleme almıştı. Böyle dönemlerde birlik beraberliğe yapılan vurgu sık rastlanan bir olgudur. İkincisi, İbn Rüşd söz konusu eseri sıkıntılı bir vakitte içerisinde ele aldığı için yeterince açıklama yapamamış ve bazı konulardaki çekincelerini tüm ayrıntıları ile ortaya koyamamış olabilir. Öte yandan İbn Rüşd devletin/kentin en yüce topluluk olup olmadığı yönünde de her hangi bir görüş belirtmemiştir ancak, bir takım yetkinliklerin yalnızca kent yaşamı içerisinde gerçekleştirilebileceğini savunmuş, daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristo'nun toplumsal birlik aşamalarının evrim sürecini anlatmak üzere kullandığı 'aile', 'köy' ve 'şehir-devlet' terimlerine son derece benzer bir biçimde 'zarûrî', 'haci' ve 'tahsînî' terimlerini kullanmıştır.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Aristo, *Politika*, ss. 32-3.

⁴⁴⁴ Aristo, *Politika*, ss. 35-6.

⁴⁴⁵ Bkz., yuk.: 2.1.2. Fârâbî *Kitabü'l-Mille* adlı eserinde tam bir topluluk niteliği gösteren topluluklar olarak yalnızca aşiret, şehir ve ümmeti sayar. *Kitabü'l-Mille*, s. 43. *El-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinde ise toplumu önce mükemmel olan ve olmayan olarak ikiye ayırır. Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir: Büyük toplum; dünyanın hayata elverişli bölümünde bir araya gelen toplulukların toplamıdır. Orta toplum; dünyanın hayata elverişli bir parçasında bir araya gelmiş kimi topluluklardır. Küçük toplum ise, her hangi bir orta toplumun, milletin bulunduğu topraklar üzerinde bir tek şehir halkından meydana gelmiş topluluktur. Eksik toplumlara gelince, mahalle, sokak ve ev toplumları eksik topluluklardır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 117-8; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, ss. 69-70.

Aristo bir kenti kent yapan ögelerin belirlenmesi konusunda, bunları dokumacılar, çiftçiler, dericiler, yapımcılar, maden işçileri, çobanlar, tüccarlar ve dükkancılarla sınırlayan Platon'u eleştirir ve savaşımların, yargımların, mal ve mülkleriyle hizmet edenlerle devletin çalıştırdığı ya da yönetim görevlerinde hizmet gören kimselerin de bu ana ögeler arasında sayılması gerektiğini ileri sürer.⁴⁴⁶ İbn Rüşd'ün eserinde bu tür analizlere de rastlanmamaktadır.

Aristo'ya göre, anayasa bir devlet içinde yaşayanları örgütlemenin bir yoludur. Her hangi bir bütün gibi, devlet de parçalara ayrılarak analiz edilmelidir. Devlet yurttaşlarından toplamından ibaret olduğuna göre, öncelikle yurttaşın kim olduğu belirlenmelidir. Aristo'ya göre, yurttaş yargıya ve yetkeye katılmaya, yani yasal ve siyasal görevler almaya hak kazanan bireydir.⁴⁴⁷ Devletin varolması için bulunması gereken bütün insanlara yurttaş denilmemelidir. Çocuklara ancak koşullu bir anlamda yurttaş denildiği gibi, en iyi devlet işçiyi yurttaş yapmayan devlettir.⁴⁴⁸ Öte yandan, anayasaların/devlet düzenlerinin değişmesi 'yurttaş'ın tanımlanması üzerinde etkilidir. Bu durumda, sürekliliğin ve sürekli kimliğin ayracı yalnızca anayasadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla, farklı anayasa türleri olduğu gibi, farklı yurttaş türleri de olmalıdır. Bu durumda, işçinin ya da ücretle çalıştırılanların yurttaş olması bir anayasada gerekli iken diğerinde olanaksız sayılacaktır.⁴⁵⁰ Bir anayasayı diğerinden ayıran ayraç yurttaş topluluğunun bileşimidir. Örneğin, demokratik anayasalarda en üstün olan 'demos' iken, oligarşilerde azınlıktır. Aristo'ya göre, her türlü yönetim biçimi anayasa olarak adlandırılmaz. Örneğin tiranlık, aşırı oligarşi ve aşırı demokrasi birer anayasa değildir.⁴⁵¹ İbn Rüşd ise anayasa kavramına karşılık olarak 'es-siyase' (ya da devlet düzeni) terimini kullanmışsa da bu terime özel bir tanımlama yapmamıştır. Ayrıca bu terim Aristo'nun kullandığı anayasa teriminden çok Platon'un kullandığı ve anlamı daha geniş olan 'devlet düzeni' kavramını karşılamak üzere kullanılmıştır. Aynı şekilde, İbn Rüşd Aristo'nunkine benzer bir yurttaş tanımı da yapmamıştır. *Ed-Darûrî fi's-Siyase* 'de ister yönetilen olsun ister yöneten olsun devletin çatısı altında yaşayanları karşılamak üzere 'kent halkı' (Citizen) diye çevirebilecek olduğumuz 'ehlü'l-medîne' terimi Aristo tarafından yapılan yurttaş kavramından çok daha geniş bir anlam taşımaktadır. Dahası, Aristo'ya göre, bir

⁴⁴⁶ Aristo, a.g.e., ss. 115-6.

⁴⁴⁷ Aristo, a.g.e., ss. 70-71.

⁴⁴⁸ Bkz., Aristo, a.g.e. s. 76.

⁴⁴⁹ Aristo, a.g.e., s. 73.

⁴⁵⁰ Aristo, a.g.e., s. 77.

⁴⁵¹ Aristo, a.g.e. s. 125.

adamı iyi yapan iyiliğe sahip olmadan da, tıpkı iyi bir kişiliğe sahip olmasa da, yolculuğun iyi geçmesini amaç edinen bir tayfa gibi, iyi bir yurttaş olunabilir. Bu durumda yurttaşın iyiliği anayasaya ilişkin bir iyiliktir. Ayrıca, bir şehir birbirine benzemeyen parçalardan oluştuğuna göre, bütün yurttaşların iyiliği bir değildir.⁴⁵² İbn Rüşd'e göre de, tıpkı Platon'da olduğu gibi, bireyin iyiliği onun devlet içerisindeki fonksiyonunu gereği gibi yerine getirmesine bağlıdır. Ne var ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd'de halk ve vatandaş ayrımı olmadığı gibi, iyi birey-iyi vatandaş ayrımı da yoktur.

Aristo üç farklı yetke türü belirlemiştir. Bunlardan birincisi efendinin kölesi üzerindeki yetkesi, ikincisi bir adamın karısı, çocukları ve ev halkı üzerindeki yetkesi, üçüncüsü ise siyasal yetkedir. Aristo Anayasa/devlet düzeni türlerini yurttaş ve yetke türlerinden yola çıkarak tanımlamıştır. Bu nedenle, eğer tümevarımcı ve Aristocu bilimsellik anlayışına sahip olan İbn Rüşd *Devlet* yerine *Politika*'yı okumuş olsaydı, devlet düzeni türlerini analiz ederken çok daha farklı bir yol izleyebilirdi.

Aristo, hem adalet tanımını hem de devlet düzeni/anayasa tanımlarını başlangıçta yaptığı 'yurttaş' ve 'yetke' tanımları üzerine temellendirmiştir. Aristo'ya göre neyin adalet olduğunu belirlemek için, daha önce adaletin kim için olduğunun belirlenmesi gerekir. Buna göre, eşitler arasında adalet, eşitliğin sağlanması iken, eşit olmayanlar arasındaki adalet, eşitsizliğin korunması anlamına gelecektir. Aristo bu nokta da tümevarımcı yaklaşım ile hareket ederek, adaletin eşitlik anlamına geldiği konusunda herkesin anlaştığı, ama kim için olduğu konusunda bir anlaşma olmadığı için insanların (mutlak adalet konusunda) anlaşmazlığa düştüklerini belirtmektedir. İbn Rüşd ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumu bireylerin toplamından ibaret görmekte ve, tıpkı Platon gibi, bireysel düzlemdeki adalet ile toplumsal düzlemdeki adaletin aynı şey olduğunu savunmakta⁴⁵³, adalet kavramının farklı kesimlerde farklı anlamlara gelebileceğinden söz etmemektedir.

Aristo yönetilenleri denetleyenlerin yöneticilik konusunda uzman olmalarının gerekli olup olmadığını tartışmakta, sonuçta ise uzman olmayan kişilerin de yöneticilerin yaptıkları işler konusunda isabetli görüşler belirtebileceklerini ileri sürmektedir. Aristo'ya göre, görevlileri seçme ve yaptıklarını gözden geçirme çok önemli sorunlardır

⁴⁵² Aristo, a.g.e., s. 74.

⁴⁵³ Bkz., 2.4.5.4.

ama bu işleri halk kitlesi yerine getirebilir. Aristo bu görüşünü kanıtlatabilmek için bir takım soyutlamalar yapmakta; egemenliği elinde tutanın jüri üyesi, kurul üyesi, meclis üyesi değil, mahkeme kurul ve halk olduğunu savunmakta ve anayasal düzenlerle ilgili düşüncelerini büyük ölçüde bu görüş üzerine temellendirmektedir.⁴⁵⁴ Platon ve İbn Rüşd'e gelince, onlara göre erdemli kentin yöneticisi olma hakkına sahip olan tek grup filozoflardır. Ayrıca, belki de bilge hükümdarın ya da yöneticilerin hata yapmaları olasılığı olmadığını düşündükleri için, ne Platon ne İbn Rüşd yöneticilerin nasıl denetleneceği konusunda her hangi bir görüş belirtmemiştir. Aristo egemenlik kavramı çerçevesinde de bir soyutlama yapar ve egemenliği biri bireyin egemenliği, diğeri yasanın egemenliği olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, yasanın egemen olması yurttaşlardan herhangi birinin egemen olmasına yeğdir. Yasanın egemen olması, Tanrı'nın ve Zekanın egemen olması demektir. İnsanların duyguları vahşi hayvanlar gibi olduğundan, güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasa ise tutkuları olmayan zeka demektir.⁴⁵⁵ İbn Rüşd ise, yer yer yasaların önemini ve yasalara uyulması gerektiğini vurgulamış olsa da, yasa hakimiyeti-birey hakimiyeti gibi bir ayırım yapma yoluna gitmemiştir. Ancak, onun kullandığı ve yerleşik yasalara göre hükmeden hükümdar anlamına gelen '*melikü's-sünne*' kavramı dikkat çekicidir.⁴⁵⁶

Filozof kralın ya da iyilerin egemen olması gerektiğini savunan İbn Rüşd'de 'toplumsal rıza' kavramına ya da 'rıza'yı çağrıştıracak her hangi bir düşünceye de rastlanmamaktadır. Oysa Aristo, yer yer 'rıza' kavramına vurgu yapmakta, örneğin, krallık yönetiminin, toplumsal rızaya dayandığı için, tiranlığa göre daha istikrarlı ve uzun ömürlü olduğunu savunmaktadır.⁴⁵⁷

Devlet düzeni tiplerinin ortaya konulması ve hangisinin daha iyi olduğunun tartışılması konusunda Aristo ve Platon tarafından izlenen metotlar oldukça farklıdır. İbn Rüşd'e gelince, her ne kadar Aristo'nun 'bilimsellik' ilkelerine bağlı kalsa da, yukarıda da belirttiğimiz gibi, devlet düzenleri tipolojisini belirlerken büyük ölçüde Platon/*Devlet* etkisiyle hareket etmiştir. Aristo'nun anayasa türlerini farklı vatandaşlık ve yetke türleri üzerinden yola çıkarak belirlediğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla, devletin parçalarının çok farklı olmasından dolayı, çok sayıda anayasa türü vardır. Çünkü anayasa erklerin bu parçalar arasında dağıtılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla,

⁴⁵⁴ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 88-9.

⁴⁵⁵ Aristo, a.g.e., s. 103.

⁴⁵⁶ Bkz., yuk., 3.2.5.

⁴⁵⁷ Bkz., Aristo, a.g.e., s. 169.

üstün erkleri düzenlemenin kaç tane yolu varsa o kadar anayasal düzen vardır.⁴⁵⁸ İbn Rüşd ise, tıpkı Platon gibi, öncelikle ideal/erdemli kent'in ne olduğunu belirlemiş, diğer kentlerin ise ideal kentten az veya çok sapmış olan türler olduğunu söyleyerek bir devlet düzenleri tipolojisi oluşturmuştur. Olgulardan yola çıkarak gerçeklere ulaşmayı amaç edinen Aristo'ya gelince çağında bulunan ya da daha önceki çağlarda uygulanıp bilgileri Aristo'ya dek ulaşan pek çok anayasa arasında bir takım karşılaştırmalar yapmış ve sonunda temel olarak altı anayasa türü belirlemiştir. Aristo'ya göre bu altı anayasa türü altında pek çok anayasa türü bulunmaktadır. Örneğin, monarşi'nin beş alt türü bulunmaktadır.⁴⁵⁹ Bu konuda Platon'u izleyen İbn Rüşd'ün devlet düzenleri tipolojisini sunarken bunların belli başlı türler olduğunu ve bunlar arasında, siyahla beyaz arasında gri rengin farklı tonlarının bulunması gibi, farklı tonların bulunduğunu söylemesi Aristo'nun görüşü ile benzerlik taşımaktadır.⁴⁶⁰

Aristo *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ileri sürdüğü 'altınorta' düşüncesini anayasalar tipolojisine de taşımış görünmektedir. Buna göre, her ne kadar aristokrasi en ideal anayasa olsa da, bu anayasa türünün tüm kentlerde uygulanma olasılığı yoktur. Bu durumda, aşırı uçlar olan oligarşi ile demokrasinin tam orta noktasında yer alan, ayrıca, zenginlerden, yoksullardan ve orta hallilerden oluşan üç toplum kesiminden orta sınıf aracılığı ile işleyen siyasal ortaklık, ya da siyasal yönetim (*politeia*), yönetim düzenlerinin orta noktası ve en iyisidir. Tüm kentlerde uygulanmak üzere önerilebilecek en ideal anayasa budur.⁴⁶¹ İbn Rüşd Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'ini okumuş ve buna bir şerh yazmış olmasına rağmen, Aristo'daki 'orta sınıf' düşüncesine benzer bir düşünce, İbn Rüşd'ün siyasi görüşleri arasında –ölçülülük ve yiğitlik erdemlerini anlatırken kısaca değindiği noktalar⁴⁶² dışında- yer almamaktadır. Dolayısıyla, erdemli kentin monarşi ya da aristokrasi ile yönetilebileceğini ileri süren İbn Rüşd'ün siyasi düşüncesi söz konusu 'altınorta' düşüncesinden pek de etkilenmiş benzememektedir. İbn Rüşd'ün eserini Endülüs'teki siyasi yapının krize girmiş olduğu bir dönemde ele almış olması onu orta noktayı savunan bir siyasi düşünce geliştirmekten alıkoymuş

⁴⁵⁸ Aristo, a.g.e., s. 113.

⁴⁵⁹ Aristo, a.g.e., s 98.

⁴⁶⁰ Bkz., yuk.: "2.4.5.

⁴⁶¹ Aristo. a.g.e., ss. 126-7.

⁴⁶² İbn Rüşd kimi erdemlerin diğerleri üzerindeki etkilerinin araştırılması gerektiğini belirttiği yerde yiğitlik erdemi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: İlk olarak; bir kimsede bu erdemlerden biri bulunduğu zaman, bu kimsenin [erdem gereğini] yapmasını mümkün kılan koşullar ile ilgili derinlemesine bilgi sahibi olunmalıdır. Örneğin, genel olarak yiğitlik nedir diye sorulduğunda, tedbirsizlik ve korkaklık arasında yer alan ve ruhta ortaya çıkan bir niteliktir. Bu nitelik öyle bir yetidir ki, insan bu yeti aracılığı ile gerektiği zaman, gerektiği ölçüde cesur olur." İbn Rüşd, a.g.e., ss. 78-79.

olabilir. Ya da, Aristo döneminde görülen kent devletleri ile, İbn Rüşd dönemindeki devlet/toplum yapısı arasındaki farklılıklar da İbn Rüşd'ün, 'altınorta' düşüncesine benzer bir düşünce geliştirmesini engellemiş olabilir.

Aristo'ya göre, harfi harfine bir yasa ya da bir kitap uyarınca egemenlik etmek en iyi yöntem değildir ama yöneticilere kılavuzluk edecek bir genel ilke olmadan da olmaz. Yasanın işlemediği ya da kötü işlediği durumlarda, çokluk her zaman bir tek adamdan daha iyi bir yargıdır. Çünkü, çokluğun duygularına kapılması ve yanılması, eğer iyiler çoğunluktaysa, bir kişinin yanılmasından daha güçtür. Bu nedenle, aristokrasi krallığa yeğdir.⁴⁶³ İbn Rüşd'ün görüşleri arasında, çoğunluğun düşüncelerinin ve isteklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dair her hangi bir düşüncenin izlerine rastlanmamaktadır. O yalnızca, erdemli kentin aristokrasi ya da krallıkla yönetilebileceğini söylemekte ancak, bunların hangisinin yeğ olduğu konusunda her hangi bir görüş belirtmemektedir.⁴⁶⁴

Aristo, savaş ve barış; bağlaşımlar yapma ve bozma; yasama; ölüm sürgün, ve müsadere cezaları; görevlilerin seçilmesi ve denetlenmesi gibi ulus çapında önem taşıyan şeylerin topluca tartışılmasından ve bunun kimler tarafından yapıldığından/yapılması gerektiğinden söz eder.⁴⁶⁵ Oysa, tıpkı Platon gibi, İbn Rüşd de topluca görüşüp düşünme (*meşveret*) kavramından söz etmemektedir. "Erdemli kentin erdemli hükümdar ya da aristokratlar tarafından yönetilmesi gerekir" biçimindeki bir düşünceyi savunması onun konusunda her hangi bir görüş ileri sürmesini engellemiş olabilir.

Eğer Aristocu ve tümevarımcı olduğunu bildiğimiz İbn Rüşd *Politika*'yı elde edebilmiş olsaydı, onun bu konuyu da Aristo'ya benzer bir biçimde ele almasını bekleyebilirdik. Kuşkusuz, *Politika*'da bulunup İbn Rüşd'ün eserinde rastlayamadığımız görüşler yukarda saydığımız görüşlerden ibaret değildir. Ancak, her iki eser arasındaki temel farklılıklar konusunda bir bilgi vermesi bakımından bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün bilimsellik anlayışını ve Aristo'ya olan bağlılığını göz önünde bulundurduğumuzda şunu rahatlıkla ileri sürebiliriz: Eğer İbn

⁴⁶³ Bkz., Aristo, a.g.e., ss. 100-1.

⁴⁶⁴ Bkz., yuk., 2.1.4.5.4. ve 2.1.5.

⁴⁶⁵ Aristo, a.g.e., s.133.

Rüşd *Politika*’ya erişebilmiş olsaydı, *ed-Darûrî fî’s-Siyase* biçimsel açıdan ve içerik bakımından çok daha farklı bir eser olabilirdi.



5.SONUÇ

İbn Rüşd, siyaset bilimini diğer felsefe disiplinleri bağlamında ele almış ve çalışmamızın temel konusu olan eserini yazarken öncelikle Platon'un *Devlet*'ini; *Nikomakos'a Etik* başta olmak üzere Aristo'nun eserlerini ve Fârâbî gibi düşünürlerin görüşlerini göz önünde bulundurmıştır. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün eserinde ortaya koyduğu görüşler, *Devlet*'ten yapılan aktarımlardan ibaret değildir. R.G. Mulgan'ın da dediği gibi, İbn Rüşd'ün eseri Platon'un *Devlet*'ine düşülmüş bir not olmaktan çok, orijinal bir siyaset teorisi eseri niteliği taşımaktadır.⁴⁶⁶

İbn Rüşd Platon'un *Devlet*'inde burhânî olmayan, diğer bir deyişle 'bilimsel' değer taşımayan görüşlere yer verdiğini ileri sürmüştü ve bunlardan 'cedelî/diyalektik' olanlarını eserine almamıştır. Ne var ki, bu sözler *ed-Darûrî fi's-Siyase*'de yer bulan tüm görüşlerin İbn Rüşd tarafından kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Aksine, İbn Rüşd *Devlet*'ten aktardığı görüşlerin büyük bölümünü kabul ettiğini ortaya koymuş olmasına rağmen, bunların küçümsenemeyecek bir bölümünü açıkça reddetmiştir. Bu görüşlerden üçüncü bir bölüm daha vardır ki, İbn Rüşd bunları, ne kabul ettiği ne reddettiği konusunda her hangi bir iz bırakmayacak biçimde aktarmıştır.

Devlet'te yer alan görüşler İbn Rüşd tarafından, kendi geliştirdiği özgün metodoloji çerçevesinde ele alınmış ve 'bilimsel' olmadığı düşünülen görüşler elenmiştir. Öte yandan, *ed-Darûrî fi's-Siyase*'nin yaklaşık olarak üçte ikilik bölümü İbn Rüşd'ün kendi özgün görüşleri ile Aristo'dan, Galen'den, Farabi'den aktardığı görüşlerden oluşmaktadır.

İbn Rüşd Siyaset Bilimi'nin Aristocu ve tümevarımcı bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini savunmuştur. Daha önce ki eserler genel kabullerden yola çıkarak bir takım siyasi kurallar koyma yoluna gitmişken, bu eser insan ve toplum gerçeğinin incelenmesini, ve bu noktadan hareketle tümel yasalara ulaşılmasını savunmaktadır. Ne var ki, eserin Aristocu bir yaklaşımla ele alındığını söylemek, *Ed-Darûrî fi's-Siyâse*'de

⁴⁶⁶ R.G. Mulgan: R.Lerner'in tercümesinin eleştirisi [Adn.5] American Political Science review içinde. Haziran 1977, s.646; Neiwöhner, Friedrich, a.g. tebliğ, s. 208.

ele alınan görüşlerin tümüyle Aristo'ya bağlı kalınarak ele alındığı anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd genel olarak Aristo'nun bilimci yaklaşımını kullanmış ve Platon'dan aldığı görüşleri Aristo'cu bir anlayışla yeniden dizayn etmiştir. Öte yandan, eğer Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserlerinde işlediği konuları göz önünde bulunduracak olursak, İbn Rüşd daha çok Platon'un *Devlet*'te çizdiği şablonu kullanmış ve okuduğunu belirttiği *Nikomakhos'a Etik* adlı eserdeki görüşleri bile, göz ardı edebilmiştir.

Bir din adamı ve önemli bir hukukçu olan ve bu alanların her ikisinde hem bir teorisyen hem de bir uygulamacı olarak çağının ve içinde yaşadığı coğrafyanın en önemli kişilerinden olan İbn Rüşd'ün kaleme almış olduğu bu eser bir çok bakımdan bir ilktir. Her şeyden önce bu eser, Müslüman düşünürlerin o ana dek bağlı kaldıkları, siyaset bilimini dini ilimler (Kelam) çerçevesi içerisinde ele alma ilkesinin açıkça dışına çıkılarak kaleme alınmıştır. İkincisi, İbn Rüşd bu eseri yazarken Platon'un görüşlerinden yola çıkmıştır ama, sonuna dek Platon'a bağlı kalmamıştır. Yine de, pagan kültürün bir düşünürü, Platon, tarafından üretilmiş olan fikirlerin, bir İslam düşünürü nezdinde değer bulması başlı başına üzerinde durulması gereken bir olgudur.

Elimizdeki eser *ed-Darûrî fi's-Siyase'* bize göstermektedir ki, İbn Rüşd, Platon'un 'idealizm'i ile Aristo'nun 'gerçekçilik'ini optimum düzeyde buluşturma çabası içerisinde olan bir düşünürdür. Örneğin, düşünürümüze göre, en iyisi Platon'un önerdiği erdemli kentin gerçekleşmesi ve filozof-kralın ya da erdemli yöneticilerin iş başına geçmesidir. Ama eğer bu mümkün değilse, ideale yakın bir çözüm yolu her zaman için bulunacaktır.

İbn Rüşd'e göre filozof varlığın bilgisini elde etmeye çalışan, onun ilk maddeden [el-heyûlâ] soyut hakikatini araştıran kişi değil, teorik bilimlerle uygulama bilimlerini aynı zamanda öğrenen ve hem ahlaki, hem de bilimsel erdemlere sahip olan kişidir. Aristocu ve tümevarımcı bir düşünür olarak, gözlemlenebilen olgulardan yola çıkarak kesin bilgiye ulaşılması gerektiğini savunmaktadır. Elimizdeki eser bunun örnekleri ile doludur. Örneğin, İbn Rüşd Arapların Fars İmparatorluğu karşısında gösterdiği başarıyı, ilahi yardıma, dini heyecana, maneviyata vs. değil, Arapların güç koşullarda ve her türlü güçlüğü dayanabilecek bir biçimde yetişmiş olmalarına, öte yandan, Farslıların da kent hayatı içerisinde oldukça kibar bir toplum haline gelmiş olmasına bağlamaktadır. İbn Rüşd'e göre, erdemli kentte ufak tefek varlıkların mucizeler peydahlaması, ya da

olağanüstü büyüklükleri olan insanların ortaya çıkarak harikulade işler yapması beklenilemez. Bu kentte olup biten her şey ‘doğa’ya uygun olarak gerçekleşir. Ancak, bu söylenenler toplumu bir arada tutan manevi boyutun göz ardı edilmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Rüşd Şeriat ilkelerini inkar eden kişilerin şiddetle cezalandırılmaları gerektiğini ve toplumun bu konuda eğitilmesi için hatâbet/retorik ve şiir metotlarının kullanılması gerektiğini savunmaktadır.

İbn Rüşd siyasi görüşlerini ‘din bilimleri’ bağlamının tümüyle dışında ele almıştır ancak bu onun dini göz ardı ettiği, ya da, dinsiz bir siyaset ürettiği anlamına gelmemelidir. İbn Rüşd’ün bu konudaki tutumu yalnızca, ‘din bilimleri’nin siyaset bilimi alanında her hangi bir görüş belirtmediği, dolayısıyla, siyaset bilimin din bilimleri bağlamında değil, felsefi bilimler bağlamında ele alınması gereken bir bilim olduğu yönündedir. Belirtmeliyiz ki, İbn Rüşd, Platon’un görüşleri arasında bulunan ve İslamî kurallar ve ilkelerle çelişen kimi görüşleri öyle bir üslup içerisinde tartışmıştır ki, onun bu tür görüşleri desteklediği ya da reddettiği konusunda her hangi bir yorum yapmak imkansızdır. Yine, İbn Rüşd pagan kültür tarafından kullanılan terminoljiyi, tektanrı anlayışıyla ters düşmeyecek terimlerle değiştirmiştir.

İbn Rüşd siyasete dair yazmış olduğu eserini sıkıntılı bir zaman dilimi içerisinde ele almış, ayrıca, gerekli metinlere ulaşamamıştır. Dolayısıyla, bu eser İbn Rüşd’ün siyasi görüşlerini tümüyle yansıtmamaktadır. Eğer, Aristo’nun *Politika*’sına ulaşamamış olmaktan yakından düşünür, söz konusu esere ulaşabilmiş olsaydı, onun, siyaset bilimi ile ilgili görüşlerini çok daha farklı bir biçimde, en azından farklı konuları ve kavramları da bu görüşler arasına katarak ortaya koymasını, örneğin, devlet düzeni tiplerinin tarih içerisinde ve farklı coğrafyalarda nasıl biçim değiştirdiği ile ilgili bilgilere ulaşarak, bu konularda yorumlar yapan bir İbn Rüşd ile karşılaşmayı bekleyebilirdik.

Öte yandan, İbn Rüşd Aristo’nun *Nikomakhos’a Etik* adlı eserine ulaşmıştır ve buna bir şerh yazmıştır. Bu çalışma sırasında bizim ulaşma imkanına sahip olamadığımız söz konusu eserin elde edilmesi ve İbn Rüşd’ün siyasi görüşleri *ed-Darûrî fi’s-Siyase*’nin ve sözünü ettiğimiz şerhin her ikisi de aynı anda göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi halinde İbn Rüşd’ün siyasi görüşleri ile ilgili olarak daha güvenilir sonuçlara ulaşılabilecektir.

Son olarak İbn Rüşd'ün siyasi düşüncesinin ana hatlarını ortaya koyan birkaç konuya özetle değinelim.

İbn Rüşd'e göre, erdemli kentin inşasının yolu, yetenekli bireylerin tesbit edilip eğitilmesinden geçmektedir. İbn Rüşd, şiir ve hikayelere erdemli kentin inşasında ve erdemli bireylerin yetiştirilmesinde birer araç gözüyle bakmaktadır. Ne var ki, İbn Rüşd'e göre bunlar siyaset biliminin inşasında temel taş olarak kullanılamazlar bunlardan hakiki bilgi elde edilemez.

İbn Rüşd'e göre, kimi şeriatlar yasaklasa da erdemli kentte kadınlar ve erkekler her işi birlikte yapmalıdırlar. Çünkü, kadınlar erkeklerle birlikte aynı türün üyeleridirler ve yaradılış amacı bakımından, biraz güçsüz olmaları dışında, erkeklerden bir farkları yoktur. Dolayısıyla, erdemli kentteki kadınlar güçlerinin yetmediği işler dışındaki bütün işlerde erkeklerle birlikte çalışırlar. Kadınlar arasından yöneticilerin ve filozofların ortaya çıkması imkansız değildir. Kadınlarda bulunan bu potansiyelin ortaya çıkmamasının; İbn Rüşd'ün deyiimiyle onların bitkiler gibi etkisiz olmasının nedeni, eğitimsiz bırakılmalarıdır. Dolayısıyla, kent nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan kadınların da erkekler gibi eğitilmeleri gerekir.

Yönetimin meşruluğu konusuna gelince, tıpkı Platon gibi, İbn Rüşd de yönetilenlerin rızasından söz etmemekte, bunun yerine yöneticilerin erdemli olması koşulunu getirmektedir. Yani, erdemli yönetici/yönetim meşrudur.

İbn Rüşd'ün evrensel bir İslam devleti/ümmei/toplumu düşüncesini savunduğu ya da bunu reddettiği çok net değildir. Kitabında '*Ben kırmızıya ve beyaza gönderildim*' biçiminde aktardığı tek Peygamber sözü, onun evrensel İslam ümmeti düşüncesini savunduğu yönünde bir kanıt olarak ileri sürülebilir. Ne var ki, İbn Rüşd bu hadisi ümmetin tek bir devlet ya da yönetim çatısı altında toplanması gerektiğini kanıtlamak için değil, kendi toplumunun Platon'un içinde yaşadığı toplumdaki ne denli büyük olduğunu kanıtlamak amacıyla kullanmıştır. Ayrıca, İbn Rüşd erdemli kentten söz ederken tekil kalıp (*fi hâzihi'l-medîneti*) kullanırken, diğerlerinden söz ederken (*hâzihi'l-müddin*) çoğul kalıbını kullanmıştır ancak bu noktada da aynı şey geçerlidir. Yani, İbn Rüşd'ün bu terimi, dinsel temelli bir toplumu savunmak ya da fiili olarak bir tek erdemli kent bulunduğu görüşünü ileri sürmek amacıyla değil, erdemli kentin tür bakımından tek olduğunu ileri sürmek üzere tekil kalıbını kullandığı pek âlâ ileri sürülebilir. Dolayısıyla,

ed-Darurî fi's-Siyase'den yola çıkarak İbn Rüşd'ün tek devlet/yönetim çatısı altında bir araya gelmiş bir ümmet/toplum tasarladığını veya buna karşı çıktığını ileri sürmek çok güçtür.

Liderlik konusuna gelince, İbn Rüşd bu konuyu o güne dek Kelamcılar (teologlar) tarafından kullanılan çerçevenin dışına çıkarak ve Platon'un görüşleri çerçevesinde tartışmıştır. Yaradılıştan yetenekli, uzun yıllar süren bir eğitim almış, deneyimli yaşlı başlı olgun, toplumla bütünleşmiş, güçlülere karşı dayanaklı, tuzaklara karşı uyanık, dürüst, duyuşal haz ve mal kazanma peşinde koşmayan, yüce gönüllü, büyük işler başarma peşinde koşan, sağlam bir bünyeye ve mükemmel bir fiziğe sahip olan kişilerin lider ve yönetici olabileceklerini savunan İbn Rüşd, İslam ümmetinin tümünü yöneten bir liderden, ya da meşruiyeti din kaynaklı bir liderden söz etmemektedir. Muhtemelen, İslam dünyasında merkezi İslam yönetiminden kopuşun ve ayrı bir emirliğin/halifeliğin ilk örneği olan Endülüs Emevî Devleti'nin ortaya çıktığı bir coğrafyada bulunan toplumun parçalı yapısı bu durumda etkili olmuştur.

Eser boyunca İbn Rüşd'ün yaşadığı coğrafyanın, birlikte yaşadığı toplumun, ilişkiye ve tartışma girdiği kişilerin ya da gurupların onun görüşleri üzerindeki etkisini izlerini sürmek mümkündür.

İbn Rüşd'ün dini hassasiyetlerinin de bir dereceye kadar onun siyasi görüşleri üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu konuda daha kesin sonuçlara ulaşabilmek için, daha derinlikli araştırmaların yapılmasına ve İbn Rüşd'ün tüm eserlerinin, özellikle de dini alanda yazmış olduğu eserlerin, bu gözle incelenmesine gereksinim vardır. Eğer yalnızca *ed-Darurî fi's-Siyase* adlı eserinden yola çıkarak İbn Rüşd'ün kişiliği ile ilgili yorum yapmak zorunda kalmış olsaydık, belki de onun dindarlığından ve Şeriat'a olan bağlılığından kuşku duyduğumuzu söylemek zorunda kalabilirdik. Ama, siyaset bilimi onun çalışmalarının yalnızca küçük bir bölümünü oluşturmaktadır ve elimizdeki eserini sıkıntılı bir zaman dilimi içerisinde kaleme aldığını İbn Rüşd kendisi dile getirmektedir. İbn Rüşd, çoğu kez aynı konuda özet, orta açıklama ve uzun açıklama biçiminde birden fazla eser yazdığı halde, siyaset bilimi ile ilgili yalnızca bir özet yazmıştır. Ayrıca, bu konuda yazdığı eseri, isteyerek seçtiği için değil, Aristo'nun eserlerine ulaşamadığı için, Platon'un eseri üzerinden yazmış ve onun görüşlerini özetlemiştir. Tıpkı Platon'un *Devlet*'te yazdığı görüşlerle *Yasalar* ve *Devlet Adamı* adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüşler arasında önemli farklılıkların bulunması

gibi, İbn Rüşd de Aristo'nun eserlerine ulaşabilmiş, ya da daha sonra geniş bir vakitte siyasi görüşlerini yeniden ele alabilmiş olsaydı, muhtemelen daha farklı görüşler ileri sürebilirdi. Dolayısıyla, söz konusu eser İbn Rüşd'ün siyasi görüşlerini, hele hele dinî inançlarını tümüyle ve doğru bir biçimde yansıtır demek yanlıştır. Bu konuda kesin bir söz söylenilebilmesi için hem onun tüm eserlerinin taranması, hem de bağlı olduğu Mâlikî ekolünün ilkeleri ve kuralları hakkında geniş bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Bu ise bizim çalışmamızın boyutlarını aşmaktadır.



KAYNAKLAR

1. Akal, Cemal Bâli, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Ankara: Dost, 2003.
2. Atkinson, William C., **A History of Spain & Portugal**, Penguin Books, 1992.
3. At-Talabi, Muhammad b. Al-Harit, **Ahlaq al-Mulûk** (Kralların Ahlakı), Edition Critique PAR: Jalil Al-Atiya, Beyrut: Dar Al-Talia, 2003.
4. Aydınlı, Yaşar, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
5. Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İkinci Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2000.
6. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev.: Saffet Babür, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
7. -----, **Politika**, çev.: Mete Tunçay, Beşinci Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
8. -----, **Ruh Üzerine**, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul-2001.
9. Aruç, Numan Yusuf, **İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi**, İstanbul: Rağbet, 2004.
10. Aybakan, Bilal, **"İbn Rüşd'ün Fıkhî (Şer'i) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri"**, Vefatının 800. yılında İbn Rüşd Sempozyumu, Yayınlanmamış tebliğ, İstanbul, 1998.
11. Black, Antony, **The History of Islamic Political Thought -From The Prophet to The Present-**, Routledge, Cambridge, Newyork-2001.
12. Blaustein, Michael, **"İbn Rüşd: Siyaset ve Hitabet (Retorik)"**, **İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi**, Haz.: C. E. Butterworth, ss. 227-267, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
13. Butterworth, Charles E., Charles E., **"Averroes: Politics and Opinion"**, The American Political Science Review, Vol. LXVI, No. 3, Wisconsin, 1972.
14. -----, **"New Light on the political philosophy of Averroes"**, **Essays on Islamic Philosophy and Science**, Albany, 1975.
15. -----, **"Rhetoric and Islamic Political Philosophy"**, **International Journal of Middle East Studies**, 1972, 3.

16. -----, İbn Rüşd'ün Siyâsî Öğretileri, çev.: Atilla Arkan, Ankara: Bilgi, sayı: 5.
17. Callaghan, Joseph F., **A history of Medieval Spain**, Cornell University Press, 1975.
18. Collins, Roger, **Early Medieval Spain**, Newyork: St. Martin Press, 1983.
19. Coşkun, Abdülkadir, **İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi**, YL Tezi, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi, 2004.
20. El-Abîdî, Hasan Mecîd ez-Zehebî, Fâtıma Kâzım, 'Takdîm', (*Telhîsü's-Siyâse li-Eflâtun* içinde), Dârü't-Talî'a, Beyrut, 1998.
21. Ebenstein, William, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev.: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yay., 1996
22. El-Câbirî, Muhammed Âbid, **İbn Rüşd: Sîre [:Hayatı]ve Fıkr**, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
23. El-Hajji, Abdurrahman Ali, "Christian States in Northern Spain during the Umayyad Period", **İslamic Quarterly**, 9 (1965).
24. El-Mâverîdî, **El-Ahkâmu's-Sultâniye**, çev.: Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul-1994.
25. El-Merrâkuşî, Abdülvâhid, **El-Mu'cib fi Telhîs Akhbârî'l-Mağrib**, Dâru'l-Kitab: Ed-Dâru'l-Beydâ, 1978. Neiwöhner, Friedrich, "*İbn Rüşd ve Kadın Özgürlüğü*", çev.: Burhan Köroğlu, **Vefatının 800. yılında İbn Rüşd Sempozyumu**, Yayınlanmamış tebliğ, İstanbul, 1998.
26. Fahri, Macid, "*Platonic and Aristotelian Elements in the Ethics of Averroes (Ibn Rushd)*", **El-Ebhâs**, XXXVI, 11-26, 1988
27. Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, Haz.: Albert Nasrî Nadir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.
28. -----, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, Haz.: Fauzi M. Nejjar, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kathûlîkiyye, 1964.
29. -----, **İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)**, çev.: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
30. -----, **Kitâbu'l-Mille (Din Kitabı)**, Haz.: Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.
31. **Risâletü't-Tenbih alâ Sebîli's-Seade** (Mutluluk Üzerine) Haz.: Sahbân Halîfât, Amman: Menşurâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1987.
32. Güler, İlhami, **Politik Teoloji Yazıları**, İstanbul: Kitâbiyât, 2002.

33. Hadduri, Macid, **İslam'da Adâlet Kavramı**, (İngilizce'den Türkçeye çevirenin adı belirtilmemiştir), İstanbul:Yöneliş Yayınları, 1999.
34. Hammâdî, El-Abîdî, **İbn Rüşd ve Ulûmü's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.
35. Horowitz, Irving L., "*Averroism and the Politics of Philosophy*", The Journal of Politics, Vol. 22, No. 4, 688-727, Florida,1960.
36. Hussain, Muhammad Hadi & Kamali, Abdulhamid, **The Nature of the Islamic State, A Critical Study of Muslim Political Thought**, National Book Foundation, Lahore, tarihsiz.
37. İbn Abdirabbih, **Hükümdar ve Siyaset Kitabı**, çev.: Erkan Avşar, İstanbul: Bordo Siyah, 2004.
38. İbn Bâcce, **Tedbîrü'l-Mütevahhid** (Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde), Haz.: Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, İkinci Baskı, 1991.
39. İbn Rüşd, **Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"**, Edited and Translated by Charles E. Butterworth, State University of New York Press, Albany-1977.
40. ———, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Beyrut: Dâru'l-Marife, Altıncı baskı, I. cilt, 1988.
41. ———, **ed-Darûrî fi's-Siyâse: Muhtasaru Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn** (Siyasete Dair: Platon'un Devlet'ine Düşülen Not), İbrânîce'den çev.: Ahmed Şahlân, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut: Birinci Baskı, 1998.
42. ———, **ed-Darûrî fi-Usûli'l-Fıkh: Muhtasaru'l-Mustasfâ**, (Fıkh'ın temelleri/Hukuk Metodolojisi'ne dair Gazalî tarafından kaleme alınan esere düşülen not) Haz.: Cemaleddin el-Alevî, Daru'l-Garbi'l-İsâmî: Beyrut, 1994.
43. ———, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille**, [Felsefe-Din İlişkileri] Haz.: El-Câbirî, Beyrut,1998.
44. ———, **Faslu'l-Makâl fi mâ beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İttisâl: Felsefe – Din İlişkisi**, çev.: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
45. ———, **Metafizik Şerhi**, çev.: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
46. ———, **Tehafüt et-Tehafüt**, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) Haz.: Muhammed el-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
47. ———, **Telhîsu'l-Hatâbe**, Haz.: Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dâru'l-Kalem; ve Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1960.

48. -----, “*Telhîsu’l-Kitâbi’l-Kıyâs*”, *Telhîsu’l-Mantık li-Aristûtâlîs* içinde, Haz.: Cîrâr Cihâmî, Menşûrâtü’l-Câmi’ati’l-Lübnâniyye, Beyrut 1982.
49. İbnü’l-Hatîb, *Târîhu’l-İsbâniyyeti’l-İslâmiyye*, (Haz., E.L. Provençal), Beyrut, 1956.
50. Imamuddin, S.M. *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev.: Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
51. İzmirli İsmail Hakkı, “*İslam’da Felsefe Cereyanları*”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 23, İstanbul, 1932.
52. Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd” maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi XX.
53. Kaya, Mahmut, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı’nca düzenlenen “Ölümünün 800. Yılında İbn-i Rüşd” konulu sempozyumda (Proje no: 1999 SOC-114/131200) sunulan “İbn Rüşd’e göre Hakikat” adlı tebliğ; İstanbul: 2004.
54. *İslâm Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
55. Kurtoglu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
56. Leaman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
57. -----, “*Ibn Rushd on Happiness and Philosophy*”, *Studia Islamica*, Vol. 52, 167-182, 1980.
58. Lerner, Ralph, *Averroes on Plato’s Republic*, Cornell University Press: İtaka and London, 1974.
59. Neiwöhner, Friedrich, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı’nca düzenlenen “Ölümünün 800. Yılında İbn-i Rüşd” konulu sempozyumda (Proje no: 1999 SOC-114/131200) sunulan “İbn Rüşd ve Kadın Özgürlüğü” adlı tebliğ; İstanbul: 2004.
60. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
61. Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyuboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İkinci Basım, 2000.
62. -----, *Devlet*, çev.: Neval Akbıyık&Serdar Taşçı, İstanbul: Metropol Yay., 2002,
63. Rosenthal, E. I. J., *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, Cambridge University Press, 1956.

64. -----, Ortaçağ'da İslâm Siyâset Düşüncesi, çev.: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul-1996.
65. Rosenthal, Franz, **The Muslim Concept of Freedom Prior to Nineteenth Century**, E.J. Brill, Leiden-1960.
66. Sarıoğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik, 2003.
67. Söylemezoğlu, Ghalip Kemâli, **İspanya Tarihi**, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
68. Toktaş, Fatih, "*Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi*", **Divan**, Yıl, 7, Sayı, 12 (2202/1), İstanbul.
69. -----, "*İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devletini Okuyuş Tarzı*", (8-10 Ekim 2002 tarihinde gerçekleştirilen **Klasîği Yeniden Düşünmek** adlı sempozyumda sunulan tebliğden).
70. Watt, W. Montgomery, **A History of İslamic Spain**, Edinburgh University Press, 1992.

ÖZGEÇMİŞ

Muharrem Hilmi Özev

Doğum yeri: Burdur/Ağlasun,

Doğum tarihi: 14 04 1967.

Eğitim:

1973-78 Ağlasun Ellinci Yıl İlkokulu

1995 Mehmet Akif Ersoy Ortaokulu

1995-98 Açıköğretim Lisesi

1998-99 Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Bölümü (İngilizce hazırlık)

1999-2003 Marmara Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

İş Deneyimi:

1980-1998 Tarım işçisi ve Esnaf (Keresteci)

1998-2004 Özel yabancı dil dersi

2004- Çevirmen