



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Emine Şalı

İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFESİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim
Dalı Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Emine Şalı

İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFESİ

Danışman

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim

Dalı Yüksek Lisans Tezi

Bu tez SYL-2018-3127 proje numarasıyla Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Antalya, 2019

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Emine Şalı'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Kemal Sözen (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doc. Dr. Ali Kürşat Turgut (İmza)

Üye : Doc. Dr. Hatice Toksöz (İmza)

Tez Başlığı: İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFESİ

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 20/05/ 2019

Mezuniyet Tarihi : 25/07/2019

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza
Emine Şalı





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Emine Şalı
Öğrenci Numarası	201665263021
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Kemal Sözen
Tez Başlığı	İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesi
Turnitin Ödev Numarası	1152029411

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 147 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 15/07/2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 3.

alıntılar dahil % 6'dır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

16/07/2019
Prof. Dr. Kemal SÖZEN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİNE DAİR BAZI KAVRAMLAR

1.1. Siyaset ve Siyaset Bilimi	8
1.2. Siyaset Felsefesi/el-İlmü'l-Medenî	14
1.3. Nevâbit	24
1.4. Mutluluk/ es-Saâde	26
1.5. Tedbîrü'l-Menzil/ (Ev Yönetimi)	31
1.6. Erdem/Fazilet.....	37
1.7. Ütopya	42

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFESİ

2.1. İbn Bâcce'nin Tedbîr /Yönetim Anlayışı	44
2.1.1. Tedbîr/Yönetim Sınıflaması	47
2.1.1.1. Tedbîrü'l-İlâhî (Tanrı'nın Âleme Hâkimiyeti)	48
2.1.1.2. Tedbîrü'l-Müdün (Devlet Yönetimi)	49
2.1.1.3. Tedbîrü'l-Menzil (Ev Yönetimi)	50
2.1.1.4. Tedbîrü'l-Mütevahhid (İnsanın Kendini Yönetimi)	51
2.2. İnsanın Bilgisi ve Fiilleri	51
2.3. İbn Bâcce'nin Erdemli Devlet Ütopyası	60
2.4. Erdemsiz Toplumda Erdemli Olabilmek: Nevâbit Örneği	64
2.4.1. Tarihsel Süreçte Nevâbit Kavramının Kullanımları	65
2.4.1.1. Platon'un Devlet'inde Nevâbitin İzleri	65
2.4.1.2. Fârâbî'den Önce İslâm Kültür ve Medeniyetinde Nevâbit Algısı	70
2.4.1.3. Fârâbî'de Nevâbit Algısı	73
2.4.1.5. İbn Bâcce'de Nevâbit Algısı	81
2.5. İttisâl ve Mutluluk	93
2.6. İbn Bâcce'de Siyaset-Din İlişkisi	102
2.7. İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesine Yöneltilen Eleştiriler	110
SONUÇ	120

KAYNAKÇA.....	123
ÖZGEÇMİŞ	135



KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
drl.	:Derleyen
hzl.	: Hazırlayan
mad.	: Madde
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri/ Ve devamı
yay.	: Yayınlayan
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi

ÖZET

Endülüs, İslâm kültür ve medeniyetini Batı'da temsil eden en önemli merkezlerden birisidir. Bu kültür ve medeniyetin içerisinde yetişen İbn Bâcce (ö. 1138) de Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olma unvanını hak etmiştir. İbn Bâcce özellikle siyaset felsefesi alanında ortaya koyduğu özgün görüşleriyle tanınmaktadır. Onu kendisinden önceki düşünürlerden ayıran ve siyaset felsefesinde özgün kılan husus ise, erdemsiz toplumun erdemli hale gelmesini sağlayacak farklı bir bilgi ve toplum projesi ortaya koymasıdır. Ayrıca onun tesis etmeye çalıştığı bu proje akıl ve ahlâk temellidir.

İbn Bâcce erdemli devlet ütopyasına sahip olmasının yanında erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli bireyin yani nevâbitin kendi kendini yönetimiyle de yakından ilgilenmiştir. İbn Bâcce'nin nevâbiti, bir taraftan kendisini toplumdaki bozulmalardan korurken diğer yandan da erdemsiz toplumun erdemli toplum olma ümidinin nüvelerini oluşturmaktadır. İbn Bâcce siyaset felsefesinin temel problematiği olan siyaset-mutluluk ve siyaset-din ilişkisi hakkında da önemli tespitlerde bulunmuştur. O, görüşleriyle başta İbn Tufeyl (ö.1185), İbn Rüşd (ö.1198) ve İbn Meymûn (ö. 1204) olmak üzere kendisinden sonraki birçok filozofu da derinden etkilemiştir.

Biz bu çalışmayla İbn Bâcce'nin siyaset ilminde göz ardı edilen konumunu belirlemeyi ve kendisinin siyaset felsefesi alanında ortaya koymuş olduğu orijinal görüşleri incelemeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, Siyaset Felsefesi, Nevâbit, Tedbîrü'l-Mütevahhid, Mutluluk, Siyaset-Din İlişkisi

SUMMARY

IBN BAJJA'S POLITICAL PHILOSOPHY

Andalusian is one of the most important centers of Islamic culture and civilization in the West. Ibn Bajja raised in this culture and civilization and deserved the title of being first competent philosopher of Andalusia. Ibn Bajja especially is known with his original views about political philosophy. The factor that separates him from previous and makes him original thinkers in political philosophy is setting out a different information and community project that will allow society to become virtuous. Also, this project which he tried to set out is based on reason and morality.

Ibn Bajja besides having virtuous utopia state involved closely with self-management of virtues people or *nawābit* who are forced to live unvirtues state. Ibn Bajja's *nawābit* on the one hand, protecting himself from corruptions in the society on the other hand, it represents hope of unvirtue community to be virtue. Also, he made important point about relationship between politics-happiness and politics-religion which are basic problematic of political philosophy. He had a profound impact on many philosophers including Ibn Tufayl (d. 1185), Ibn Rushd (d. 1198) and Ibn Maymun (d. 1204).

In this work we aim to determine the position of Ibn Bajja that is overlooked in political science. And we aim to examine his original opinions about the political philosophy.

Keywords: Ibn Bajja, Political Philosophy, *Nawābit*, *Tadbîr al-Mutawahhid*, Happiness, Politics-Religion Relation

ÖNSÖZ

Felsefenin başlangıcından itibaren günümüze gelene kadar hemen her düşünür, insanın toplumsal bir varlık olduğu konusunda hemfikirdir. Tarih boyunca hem insanın hem de toplumun eylemlerini ve yönetimini inceleyen siyaset felsefesi oldukça önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber siyaset felsefesi yapmak, felsefe yapmanın temel unsurlarından birisi olarak görülmüştür. Ayrıca siyaset felsefesi tarihî süreçte ahlâk, metafizik, psikoloji ve eğitimden ayrı olarak düşünülememiştir. Bundan dolayı siyaset felsefesi ile ilgilenen her düşünür fizikten metafiziğe, ahlâktan psikolojiye, eğitimden ekonomiye kadar hemen her konuya ilgi duymuştur. Bununla beraber düşünürlerin sahip olduğu akıl ve din anlayışları da onların siyaset felsefelerinin oluşumunda etkili olmuştur. Ahlâk da siyaset felsefesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul edilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde siyaset felsefesiyle ilgilenen en önemli düşünürlerden birisi de İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce içinde yaşadığı toplumun siyasî, sosyal ve kültürel değişimlerinden etkilenmiş ve bunun üzerine kendi orijinal siyaset felsefesini inşa etmiştir. Onun siyaset felsefesi devletten aileye oradan da bireyin kendisine varana kadar toplumun hemen her kesimini ve kurumunu içine alacak bir niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında onun siyaset felsefesi fizikten metafiziğe, bireyden topluma, eğitimden ekonomiye, ahlâktan psikolojiye kadar hemen her konuyla yakından ilişkilidir.

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini ele aldığımız bu çalışmada konunun belirlenmesi, araştırılması ve yürütülmesinde bilgilerini, tavsiyelerini, tecrübelerini ve kıymetli zamanlarını esirgemeyerek çalışmayı titizlikle okuyup değerlendiren danışman hocam Prof. Dr. Kemal Sözen'e şükranlarımı arz ederim. Çalışmamla yakından ilgilenerek yaptığı değerlendirmeler ve tavsiyelerle bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük katkıları bulunan hocalarım Prof. Dr. İbrahim Maraş'a ve Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut'a teşekkürü borç bilirim. Çalışma sırasında özellikle Arapça metinlerin çeviri ve yorumlanmasında yardımlarını esirgemeyen mesai arkadaşlarım Arş. Gör. Tunahan Erdoğan ve Arş. Gör. Ayşe Gül Yaka'ya da teşekkür ederim. Çalışmam boyunca her türlü fedakarlığı gösteren sevgili aileme ve arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Emine Şalı
Antalya, 2019

GİRİŞ

İnsan her ne kadar mükemmel bir varlık olmasa da kendisinde her zaman mükemmellik kurgusu var olmuştur. İşte bu nedenle tarih boyunca çoğu düşünür genelde insan toplumlarının özelde ise yaşadıkları toplumun fikrî, ahlâkî, ekonomik, dinî ve siyasî sorunlarından yola çıkarak hem bu sorunların çözüm yollarını aramışlar hem de kendi mükemmel toplum ve devlet anlayışlarını ortaya koymuşlardır. İşte İslâm düşünce tarihinde Fârâbî'den (ö. 950) sonra İbn Bâcce söz konusu konularla ilgilenerek kendi orijinal siyaset felsefesini kuran ve kendisinden sonraki filozofları da derinden etkileyen bir filozoftur. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini daha iyi anlamak adına yaşadığı dönemin tarihî, siyasî ve sosyal arka planını bilmek gereklidir. Çünkü hiçbir insan kendi yaşadığı toplumdan bağımsız olarak düşünülemez. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, insan ister yaşadığı toplumun görüşlerini benimsesin isterse de karşı bir duruş sergilesin, her yönüyle yaşadığı toplumdan hareket etmiş olmaktadır.

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sâig et-Tucîbî el-Endelusî es-Sarakustî olan İbn Bâcce muhtemelen 1077 yılında Sarakusta'da doğmuştur ve kaynaklarda daha çok İbnu's Sâig veya Ebû Bekr b. Bâcce şeklinde zikredilmektedir.¹ Batı dillerinde ise Mohammed ben Bagia, Aben-pace, Avenpace ve Avempace isimleriyle anılmaktadır.² Arap asıllı et-Tucîbî ailesine mensup olan İbn Bâcce'nin özellikle hayatının ilk dönemleri ve hocaları hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ne var ki, filozofun akademik kariyerini Endülüs'ün en büyük ve en önemli sınır şehri olan Sarakusta'da tamamladığı bilinmektedir. İbn Bâcce kendi ifadeleriyle sırasıyla müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığını, sonrasında tabiat ilimleriyle ilgilendiğini söylemektedir.³ Kaynaklarda ise kendisinin felsefenin yanında matematik, astronomi, botanik,⁴ edebiyat, şiir, nahiv, tıp, fizik ve müzik gibi pek çok alanla ilgilendiği bilgileri mevcuttur.⁵ Özellikle müzik alanında iyi olduğu çokça zikredilmektedir. Ayrıca İbn Ebî Usaybia (ö. 1270) bizlere İbn Bâcce'nin hafız olduğunu söylemektedir.⁶

¹ İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etubbâ*, thk. N. Rızâ, Menşûrât Dâr Mektebetü'l Hayat, Beyrut ts., s. 515-516; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan*, Mektebetü Nahdati'l Mısıryye, Kahire 1948, c. IV, s. 56-58.

² Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 22-23.

³ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 29.

⁴ D. M. Dunlop, "İbn Bâdjja", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden E. J. Brill, London, 1986, c. III, s. 729.

⁵ M. M. Hasan Mâsumî, "İbn Bâjjah", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. I, s. 511; Türkçe çev., *İslâm Düşünce Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, c. I, s. 646.

⁶ İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etubbâ*, s. 515.

İbn Bâcce hayatının bir kısmını vezirlik yaparak geçirmiştir. Sarakusta'nın Murâbitlar tarafından ele geçirilmesi ile o, İbn Tîfelvî döneminde vezirlik yapmış, fakat bu dönemde kısa bir süre hapse atılmıştır.⁷ Rivayetler onun bu hapis hayatından İbn Rüşd'ün babasının yardımı ile kurtulduğunu bildirmektedir.⁸ Sarakusta Hıristiyanlar tarafından ele geçirilince Belensiye ve Şâtibe'ye giden İbn Bâcce, zındıklık iddiası ile bir kez daha hapse atılmıştır. Daha sonra ise Mağrib'e gittiği tahmin edilen İbn Bâcce'nin orada da Ebû Bekr Yahya b. Yûsuf b. Taşfin'e vezirlik yaptığı kaydedilmektedir. Daha sonra ise İşbîliye'de vezirlik yapan ve en önde gelen öğrencisi İbnü'l-İmâm'ın yanına gidip bazı eserlerini orada tamamladığı düşünülmektedir.⁹ İbnü'l-İmâm hem İbn Bâcce'nin eserlerinin günümüze kadar ulaşmasını sağlamış hem de onun hayatı ve felsefesi hakkında bizlere önemli bilgiler vermiştir. İbnü'l-İmâm'ın yanında Ebu'l Hasan İbn Cûdî, Ebû Amr b. Himâre gibi daha birçok öğrencisinden bahsedilmektedir.¹⁰ İbn Bâcce'nin hem halktan bazı kişilerce hem de Feth b. Hakân ve meşhur hekim Ebu'l-Alâ İbn Zühr gibi döneminin önde gelen ilim adamlarınca eleştirildiği ve zındıklıkla itham edildiği bilinmektedir. İbn Bâcce Fas'ta 1138 yılında vefat etmiştir. Ancak onun ölümü ile ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetler İbn Bâcce'nin saraydaki kişilerin entrikalarından dolayı öldüğünü kaydederken diğer bazıları ise İbn Zühr'ün isteği üzerine zehirlenerek öldürüldüğünü kaydetmektedir.¹¹

İbn Bâcce'nin hayatı boyunca yüze yakın eser kaleme aldığı rivayet edilmiştir.¹² Ancak bu eserlerin çoğu bizlere ulaşmamıştır. Onun günümüze ulaşan ve en bilinen bazı eserleri ise şunlardır: *Tedbîrü'l-mütevahhid*, *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân*, *Risâletü'l-Vedâ*, *Kitâbu'n-Nefs*.¹³

İbn Bâcce'nin öğrencisi olan İbn el-İmâm'a göre İbn Bâcce'ye kadar Endülüs'te felsefe alanında kayda değer bir gelişme olmamıştır.¹⁴ O, hocasının metafizik sahadaki çalışmalarında çok dikkatli olmadığını söylemesine rağmen İbn Bâcce'yi Doğu'nun en iyi filozoflarından olan İbn Sînâ (ö. 1037) ve Gazzâlî'den (ö. 1111) daha üstün bir konuma

⁷ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s.348-353; Dunlop, "İbn Bâdjja", s. 728.

⁸ Dunlop, "İbn Bâdjja", s. 728.

⁹ Aydın, "İbn Bâcce", s. 348.

¹⁰ Aydın, "İbn Bâcce", s. 348.

¹¹ Dunlop, "İbn Bâdjja" s. 728; Aydın, "İbn Bâcce", s. 349; Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 115.

¹² İbrahim Maraş, "Endülüs Bölgesi İslâm Filozofları", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2014, s. 102.

¹³ İbn Bâcce'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için Bk. Dunlop, "İbn Bâdjja", s. 728-729; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 39-54.

¹⁴ İbnü'l-İmâm, "Mülhak", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. M. Fahrî, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 176; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 10.

yerleştirmiştir.¹⁵ İbn Bâcce'nin çağdaşı olan İbn Tufeyl ise kendisinden önce Endülüs'teki ilmî gelişmeleri matematik, mantık ve felsefe şeklinde üç merhaleye ayırarak incelemiştir. İbn Bâcce'den öncekilerin matematik ve mantık sahalarına katkılarından bahseden İbn Tufeyl felsefe noktasında İbn Bâcce'yi geçen ve ondan daha üstün düşüncede olan kimsenin olmadığını söylemiştir.¹⁶ İbn Tufeyl'in bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere onun Endülüs'teki felsefe merhalesini İbn Bâcce ile başlattığı aşikârdır. Bunların yanında İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin erken ölümü, bazı kitaplarından anlam çıkarmanın zorluğu ve eserlerinin çoğunun tamamlanmamış veya kendilerine ulaşmamış olmasından dolayı kendisinin tam manası ile anlaşılamadığını dile getirmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁷

İbn Bâcce'ye kadarki süreçte felsefe alanında yetkinleşen şahsiyetlerin ortaya çıkmamasının bazı sebepleri vardır. O dönemde felsefe ve astronomiye olan ön yargı ve karşıtlık, siyasal yönetimlerin sıklıkla el değiştirmesi neticesinde ortaya çıkan istikrarsızlık ve yöneticiler tarafından desteklenen ulema sınıfının varlığı bu sebepler arasında gösterilebilir.¹⁸

Endülüs'te felsefe her alanda olduğu gibi Doğu'yu örnek alarak başlamıştır. Halkın felsefeye olan katı tutumundan dolayı Doğu'daki felsefî gelişmeler Endülüs'e ilk defa kendisinin de felsefeye ilgisi olduğu bilinen II. Abdurrahman döneminde gerçekleşmiştir. II. Hakem de muazzam bir saray kütüphanesi yaptırarak âdeta Endülüs'teki ilim müesseselerinin gelişmesini sağlamıştır.¹⁹ Bu durumun Kurtuba'nın bir ilim ve kültür merkezi haline gelmesindeki payı büyüktür. Bunun yanında Endülüs'te Emevî otoritesinin giderek zayıflaması ilim adamlarının ülkenin her bir köşesine dağılmasına neden olmuş ve orada ilmî canlılığın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Aslında Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışı bilim ve felsefe adına olumlu bir gelişme olarak görülmüştür. Çünkü II. Abdurrahman ve II. Hakem dışarıda tutulursa başa geçen yöneticiler bilime ve felsefeye dair çoğu şeyi yasaklamışlardır. Bu durumun arkasında ise Emevîlerin söz konusu ilimleri resmî Malikî öğretisiyle bağdaştırmamalarının yanı sıra onları Fatimî propagandası olarak da kabul etmeleri yatmaktadır.²⁰

Felsefe ve astronominin Endülüs'te pek rağbet görmediği ile ilgili de birçok rivayet vardır. Özellikle Makkarî (ö. 1632), o dönemde Endülüs'te felsefeye ve astronomiye karşı olan tutumun hiç de iç açıcı olmadığını hatta bir kişinin bunlarla ilgilendiği duyulduğunda

¹⁵ İbnü'l-İmâm, "Mülhak", s. 177.

¹⁶ İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Baranzade Reşid, hzl. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, 1996 İstanbul, s. 70.

¹⁷ İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hay Bin Yakzan*, s. 70.

¹⁸ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 12.

¹⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İSAM yayınları, İstanbul 2014, s. 269.

²⁰ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015, s. 11-12.

halkın onları zındıklıkla suçlayıp taşlarla recmetmek veya yakmak suretiyle öldürmeye çalıştıklarını bizlere bildirmektedir.²¹ Ayrıca Makkarî, Endülüslü yöneticilerin de çoğu zaman bu alanlarla ilgili kitapların bulunduğunda yakılmasını emrettiklerini söylemektedir. T. J. de Boer de söz konusu ilimlerin ve felsefenin Endülüs'te daha az temsilci bulunduğu görüşüne katılmaktadır.²² Bununla beraber Endülüs'te siyasî istikrarsızlıklar ve çatışmalar hem İbn Bâcce öncesinde hem de onun yaşadığı dönemde yoğun bir şekilde devam etmiştir.²³ Böylesi bir ortamın da yetkin felsefecilerin ortaya çıkmasını engellediği görülmektedir. Diğer yandan ulemanın yönetim nezdinde büyük etkisi olduğu hatta yöneticilerin sadece din hakkında değil politik konularda da ulemanın görüşlerine müracaat ettikleri bilinmektedir.²⁴ Bu nedenle ulemanın desteklemediği ilimler ve kişiler toplum tarafından kabul görmemiştir. Felsefe de bu alanların önde gelenlerinden birisi olması nedeniyle Endülüs'te geç neşet etmiş gibi görünmektedir. Bütün bu değindiğimiz nedenlerden dolayı felsefenin gelişmesi için yeterli ilmî birikim olmasına rağmen yetkin bir filozofun ortaya çıkması İbn Bâcce'ye kadar beklemek zorunda kalmıştır. Ancak burada belirtmemiz gerekir ki İbn Bâcce de yukarıda saymış olduğumuz problemlerle hayatı boyunca karşı karşıya kalmıştır. Ancak o bunlara rağmen Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olma unvanını hak etmiştir.

İbn Bâcce Endülüs'te Murabıtlar Devleti'nin (1056-1147) hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış ve aktif olarak siyasetin içerisinde yer almış bir kişidir. Aslında İbn Bâcce Murabıtlar Devleti'nin siyasî, ekonomik, askerî, fikrî ve ilmî açıdan çöküşe geçmeye başladığı ve Endülüs'te Muvahhidler Devleti'nin (1130-1269) kurulmaya başladığı bir geçiş döneminde yaşamıştır. O, *Tedbîrü'l-mütevahhid* başta olmak üzere birçok eserini bu dönemde kaleme almıştır.²⁵ Siyasette aktif görevler almasının yanında bir devletin çöküş sebeplerini ve bunun sonucunda meydana gelen toplumsal ve siyasî sorunları da daha detaylı bir şekilde inceleme ve tahlil etme fırsatı bulan İbn Bâcce edinmiş olduğu bu tecrübeler sayesinde kendi siyaset felsefesini oluşturmayı başarmıştır.

Murabıtların yıkılışının ardından kurulan Muvahhid Devleti ise kendisinden öncekilerin aksine edebî ve felsefî çalışmaları desteklemiştir. Özellikle Sultan Mansur Yakup b. Yusuf (ö. 1199), İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi ilim adamlarını destekleyerek genelde İslâm düşüncesini özelde ise Avrupa'daki felsefî arka planı geniş ölçüde etkileyen eserlerin yazılmasını sağlamıştır. İbn Bâcce ile başlayarak İbn Rüşd ile altın çağını yaşayan

²¹ Makkarî, *Nefhu't-tıb*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut 1968, c. I, s. 221.

²² T. J. de Boer, *Târihu'l-felsefe fi'l-İslâm*, Dârun Nahdati'l Arabiyye, Beyrut 1954, s. 297-298; İngilizce çev., *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones, Dover Puplication, New York 1967, s. 173.

²³ Bk. Burhan Köroğlu, "İbn Bacc'e'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (1996), s. 47-48.

²⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2016, s. 195.

²⁵ Köroğlu, "İbn Bacc'e'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 49.

Endülüs'teki felsefi birikim dünyayı derinden etkileyecek olan Avrupa Rönesansı'nın da teşekkülüne etki etmiştir.²⁶

Bu çalışmada İbn Bâcce'yi konu edinmemizin belli başlı sebepleri vardır. Bunlardan en önemlisi İbn Bâcce'nin hem Yunan hem de Doğulu İslâm filozoflarının bırakmış olduğu zengin bir felsefi mirasın içinde doğmuş olması ve bu sayede onun söz konusu iki kaynaktan da büyük oranda istifa ederek kendine has bir siyaset felsefesi inşa etmiş olmasıdır. Yunan filozoflarından Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322), İslâm filozoflarından da Fârâbî onu en çok etkileyen filozofların başında gelmektedir. İkinci sebep ise İbn Bâcce'nin ideal bir devlet kurgusunun olmasının yanında daha çok toplumdaki gerçekliğe yönelmiş ve erdemsiz toplumu nevâbit temelli bir öğretiyle erdemli hale getirmeyi hedeflemiş olmasıdır. Ayrıca o ilk defa kendisinden önceki filozofların aksine erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan bireye küçük de olsa bir mutluluk atfetmiştir. Belki de bu nedenle kendisinden önce Platon, Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde oluşan ve mutluluğun ideal devlette sağlanabileceği görüşünü benimseyen siyaset düşüncesine de tamamen karşı çıkmaksızın yeni bir siyaset öğretisi ortaya koymayı başarmıştır. Bunların yanında İbn Bâcce, Aristoteles şârihi olmanın yanında bir yönüyle Doğu İslâm coğrafyasının oluşturduğu felsefi geleneğin de Batı'daki en önemli temsilcisidir. O, söz konusu tecrübelerine ve üstün felsefi birikimine de dayanarak genelde felsefenin özelde ise siyaset düşüncesinin temel problematiğinden birisi olan insanın nihai mutluluğunun nasıl sağlanabileceği meselesi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmıştır. Günümüze kadar İbn Bâcce'nin eserleri ve görüşleri hakkında birçok bilimsel çalışma yapılmıştır. Ancak onun siyaset felsefesi noktasında ortaya koymuş olduğu görüşler çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Bu nedenle biz bu çalışmada İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini bütüncül bir şekilde ele alarak İslam felsefesi alanına ilmi bir katkıda bulunmayı amaçladık.

Bu çalışmada deskriptif ve yer yer karşılaştırmalı yöntemle yer verilmiştir. Son olarak çalışmamızda İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid*, *İttisâlü'l-'akl bi'l-insân* ve *Risâletü'l-Vedâ* gibi başlıca eserlerinin Macit Fahri tarafından *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye /Opera Metaphysica* adıyla yayınlanan Arapça derlemeyi esas aldık. Ayrıca İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkındaki temel görüşlerini içeren *Tedbîrû'l-mütevahhid*'in D. M. Dunlop tarafından yapılan İngilizce çevirisinin yanı sıra Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol tarafından yapılan Türkçe çevirisinden de yararlanılmıştır. Çalışmada kullanılan kaynakları birincil ve ikincil kaynaklar olarak iki kısma ayırabiliriz. Özellikle çalışmamızda dikkat ettiğimiz en önemli husus öncelikle asıl kaynağa ulaşmak olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde ise temelde birincil kaynaklar göz önüne alınmakla beraber İbn Bâcce'nin felsefesi hakkında

²⁶ Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 48.

doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğunu düşündüğümüz ikincil kaynaklara da başvurulmuştur.

İki bölüme ayırdığımız bu çalışmanın birinci bölümünde siyaset ve siyaset bilimi, siyaset felsefesi/ el-ilmü'l-medenî, nevâbit, mutluluk/es-saâde, tedbîrü'l-menzil, erdem/fazilet ütopya gibi temel kavramlara yer verdik. Bu sayede hem İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamayı, analiz etmeyi, karşılaştırmayı hem de kendisinin kullandığı kavramların tarihsel arka planına da bir zemin oluşturmayı amaçladık.

İkinci bölümde ise öncelikle İbn Bâcce'nin tedbîr yani yönetim kavramına hangi anlamları yüklediği ve kendisinin yapmış olduğu dört tedbîr sınıflamasına yer verilmiştir. Daha sonra İbn Bâcce'nin insanın bilgisi ve fiilleri hakkındaki görüşlerine değinilmiştir. Burada o, insan fiillerinin gayesini de cismanî suretleri hedefleyenler, özel ruhanî suretleri hedefleyenler ve genel ruhanî suretleri hedefleyenler olarak üç kısma ayırmıştır. İbn Bâcce'nin erdemli devlet ütopyası da ikinci bölümün diğer bir alt başlığını teşkil etmektedir. Erdemsiz Toplumda Erdemli Olabilmek: Nevâbit Örneği başlığı altında ise söz konusu kavramın tarihsel süreçte hangi içerik ve bağlamda kullanıldığına yer verilmiştir. Buradan hareketle nevâbit kavramının Platon'un *Devlet*'indeki izlerine, Fârâbî'den önceki İslâm kültür ve medeniyetinde kullanımlarına, bunun ardından Fârâbî'de nevâbit algısının nasıl olduğuna değinilmiş ve son olarak da İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olan nevâbit öğretisi ele alınmıştır. İttisâl ve mutluluk başlığı altında ise İbn Bâcce'nin insanın nihai amacının ne olduğu ve bu amaca hangi yolla ulaşabileceği noktasındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bunun hemen ardından İbn Bâcce'de siyaset ve din ilişkisi irdelenmiştir. İkinci bölümün son konusunu ise İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine yöneltilen eleştiriler oluşturmaktadır. İkinci bölümü oluşturan bu başlıklar çerçevesinde yaptığımız analizlere dayanarak İbn Bâcce'nin özgün bir siyaset felsefesi yapıp yapmadığı konusuna da sonuç bölümünde yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİNE DAİR BAZI KAVRAMLAR

İnsan kendi varlığını idrak ettiği andan itibaren birey olmanın yanında toplumun da bir parçası olmuştur. Bu nedenle insan, doğası gereği yaşamını idame ettirmek için her zaman toplumsal bir yapılanmaya ihtiyaç duymuştur. Böylesi bir yapılanma ise genelde felsefenin özelde ise siyaset felsefesinin en temel konusunu teşkil etmektedir. Siyaset üzerine düşünme ve bu alanda müstakil eserler verme ta Eski Yunan'dan başlayarak günümüze kadar gelmiştir. Tarihsel süreçte siyasal olay ve olgular genellikle ya olması gereken ya da olandan hareketle iki farklı bakış açısı ile ele alınmıştır. Platon ve onu takip edenler, olması gerekenler üzerinden hareket ederken, Aristoteles ve takipçileri reel olanı da göz önüne alarak siyaset felsefesi yapmışlardır. Düşünce tarihinde felsefeyi nazari/teorik felsefe ve amelî/pratik felsefe olarak iki kısma ayırma geleneği Aristoteles ile başlamış ve genellikle bu tasnif İslâm filozoflarınca da kabul görmüştür. Fârâbî felsefenin bu kısımlarına atıf yaparak bunlardan ilkinin herhangi bir insanın yapamayacağı şeylerin varlık alanı hakkında düşünmesi ve bilgi elde etmesini sağlayan nazari/teorik felsefe şeklinde tanımlarken; ikincisini de yapılabilecek şeylerin bilgisine sahip olmayı sağlayan amelî/pratik felsefe şeklinde tanımlamıştır.²⁷ Siyaset ise her zaman söz konusu amelî/pratik felsefenin konusu ve alanı içerisinde düşünülmüştür.

Toplumda gerçekleşen olay ve olgular siyasetin temel ilgi alanına girmektedir. Fakat toplumda gerçekleşen her olay ve olgu siyasetin ve siyaset felsefesinin konusu olarak kabul edilmemiştir. Bundan dolayı öncelikle siyaset ve siyaset ile ilgili kavramların tanımlanması, hangi olay ve olguların siyaset felsefesinin konusu olup olamayacağının belirlenmesi çok önemlidir.²⁸ Nitekim siyaseti ve siyaset ile ilgili kavramları tanımlamak karmaşık ve tartışmalı bir konu olmasından dolayı hiç de kolay değildir. Fakat siyaset ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın her şeyden önce sosyal bir faaliyettir.²⁹ Siyasî gerçekliklere sadece tarihsel süreçte elde ettiğimiz bilgilerle değil, aynı zamanda onu anlamlandırmamızı sağlayan kavramları tanımlayarak ulaşabiliriz. Bu nedenle biz de çalışmamızda İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine dair görüşlerine geçmeden önce siyaset ve siyaset bilimi, siyaset felsefesi/ el-

²⁷ Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde)", çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 52; Kemal Sözen, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Ahlâkın Yeri ve Önemi", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum (Bildiriler)*, ed. Ejder Okumuş-İlyas Burak, Eskişehir 2016, s. 251.

²⁸ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 19-20.

²⁹ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 2.

ilmü'l-medenî, nevâbit, mutluluk/es-saâde, tedbîrü'l-menzil, erdem/fazilet ve ütopya kavramlarını ele almayı uygun gördük. Ayrıca İbn Bâcce sonrası bu kavramların nasıl kullanıldığını görerek daha sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla Batı düşünürlerin de görüşlerine yer verdik.

1.1. Siyaset ve Siyaset Bilimi

Arapça bir kelime olan siyaset, “s-v-s” veya sâse fiil kökünden gelerek hâkim olmak, başa geçmek, yönetmek, yetiştirmek anlamlarına gelmektedir ki, atları terbiye eden ve yöneten seyis kelimesi de bu kökten türetilmiştir.³⁰ Siyaset etimolojik olarak Kitâb-ı Mukaddes'te geçen at anlamındaki sûs kavramı ile de ilişkilendirilmiştir.³¹ Siyaset kavramı olarak yönetim, hükümet, ülke idaresi, yönetilenlerin işlerinin düzenlenmesi gibi anlamlara geldiği gibi insanların herhangi bir sebepten dolayı cezalandırılması anlamına da gelmektedir.³² Bununla birlikte siyaset, yararına olacak şekilde bir işi gerçekleştirme³³ ve zor işleri yönetme sanatı olarak da tanımlanır.³⁴ Bu nedenle insan en iyi ve en yararlı olana yönelmek ve bu doğrultuda davranmak zorundadır. Fakat buradaki yararcılık sadece bireylerin çıkarlarını gözetmek değil, temelde insanlığın kurtuluşu ile ilgilidir. Bu yönü ile kişinin en yüksek iyiliği kendi kendine elde etmesinden ziyade bunu toplum içerisindeyken gerçekleştirebiliyor olması önemlidir. Siyaset yöneticilerin halk üzerindeki emir ve yasaklarına işaret ettiği gibi toplumların refahı ve düzeni için gerekli olan hüküm ve kurallar biçimini de ifade eder.³⁵ İslâm filozoflarınca siyaset kavramı daha çok tedbîr kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır.³⁶

Siyaset, Yunanca polis terimi ile yakından ilişkilidir. Yunanca polis, politeia ve politica devlet ve yönetim ile ilgili en temel kavramlardandır ve Batı dillerine de politika olarak geçmiştir. Politeia, politica ve politike kavramları sırasıyla devlet ve siyasal rejim, siyasal ve yurttaşlık ile ilişkili konular, iyiye ve güzele ilişkin sanat anlamlarına da gelmektedir.³⁷ Etimolojik açıdan polis kavramı şehrin idaresi, şehrin yönetimi ve site anlamlarında kullanılmıştır. Klanların ve köylerin birleşimi ile oluşan polis ilk zamanlarda

³⁰ İbn Manzur, “s-v-s” mad., *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., c. VI, s. 107-109; Fevzi M. Neccar, “İslâm Politika Felsefesinde Siyaset”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 23.

³¹ Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, s. 21.

³² Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, s. 4.

³³ İbn Manzur, “s-v-s” mad., *Lisanü'l-Arab*, c. VI, s. 108.

³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa (Arab Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü)*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2009, s. 279.

³⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, c. III, s. 240.

³⁶ İbn Manzur, “d-b-r” mad., *Lisanü'l-Arab*, c. IV, s. 268.

³⁷ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 2011, s. 21-22.

yüksek bir yere konumlanmış kentler için kullanılırken, daha sonra bütün bir devleti temsil edecek şekilde bir anlam kazanmıştır. Yunan düşüncesinde siyasî olanla olmayan arasında bir ayırım söz konusu olmadığından dolayı siyaset polise ait tüm faaliyetleri içermekteydi.³⁸ Bu nedenle siyaset “polisle ilgili olan” şeklinde anlaşılabilir ki, bu modern dönemde “devlet ile ilgili olan” anlamına gelmektedir.³⁹ Yunan siyaset terminolojisinde arkhon sözcüğü de hem klan şefini hem de polisi niteleyecek şekilde kullanılan diğer bir terimdir.⁴⁰

Siyaset, en geniş anlamda, insanların kendi hayatlarını düzenleyecek olan genel kuralları yapmak ve iyileştirmek için gerçekleştirmiş oldukları faaliyetler bütünü olarak tanımlanmıştır.⁴¹ Bu yönü ile siyaset hem tek tek bireylerin gerçekleştirdiği eylemler hem de bu bireylerin bir araya gelerek meydana getirdikleri organizasyon ve kurumlarla ilgili bir terimdir. Genelde hayvanların özeldede ise atların yönetim ve terbiyesine işaret eden siyaset kavramı zamanla insanların, şehirlerin ve devletlerin yönetimi için de kullanılmıştır. Mısır’da taş kabartmaların üzerinde firavunların ellerinde kamçılar ile resmedilmeleri siyasetin yönetim ile ilgili bir kavram olarak kullanılmaya başlamasına güzel bir örnektir.⁴² Siyaset terimi Osmanlı Devleti’nde hükümdarların ülkeyi idare etmesinin yanında özellikle idam cezaları için de kullanılmış ve bu nedenle idam cezasının uygulandığı yerler siyasetgâh olarak isimlendirilmiştir.⁴³

Siyaset bazı kaynaklarda dünyada ve ahirette insanları kurtaracak bir yolu göstererek halkın menfaatini gözetmek olarak tanımlanmıştır.⁴⁴ Başka bir tanıma göre siyaset “belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluklarının kolektif bir düzen oluşturmak ve böylesi bir düzende kendilerini yönetmek için oluşturdukları kurumlar, araçlar ve süreçler bütünüdür”.⁴⁵ Diğer taraftan siyaset, toplumun üyelerini birbirine bağlayarak bir toplumun yönetim biçimi ile ilgili her tür organizasyon ve düzenlemeleri içeren toplumsal bir kurum şeklinde de anlaşılmıştır.⁴⁶

Siyaset kavramı olarak Kur’ân’da birebir geçmemekle birlikte, hadislerde daha çok at terbiye etmek ve toplumun işlerini yönetmek gibi bağlamlarda kullanılmıştır.⁴⁷ Hz.

³⁸ Adnan Ayaz, *Fârâbî’de Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 11.

³⁹ Andrew Heywood, *Politics*, 2. Baskı, Palgrave Macmillan, China 2002, s. 5.

⁴⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara 1989, s. 3.

⁴¹ Heywood, *Politics*, s. 4.

⁴² Mümtazer Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınevi, İstanbul 2003, s. 5; B. Bengü Tortuk, *İbn Haldûn’un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012, s. 1.

⁴³ Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, s. 4.

⁴⁴ Ebu’l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misri, Beyrut 1998, c. I, s. 510.

⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayıncılık, 5. Basım, Ankara 2015, s. 194.

⁴⁶ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016, s. 274.

⁴⁷ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, s. 294.

Muhammed'in vefatından sonra devletin başına geçen ve yöneten kişi anlamında imam kelimesi ilk halifeler döneminden itibaren İslâm siyaset literatüründe yer almaya başlamıştır. Bununla beraber İslâm dünyasında devlet yöneticileri için tavsiye ve öğütler içeren siyaset-nâmeler hicretin ilk asırlarından itibaren yazılmıştır. Arapça devlet işlerinin yürütülmesi anlamındaki siyaset ve Farsça mektup anlamına gelen nâme sözcüklerinin terkiibinden oluşan siyaset-nâme yöneticiye siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, yönetimin genel ilkelerini belirlemek ve yönetim hakkında tavsiyede bulunmak amacıyla yazılmış eserlerin genel adı olmuştur.⁴⁸

Siyaset felsefesinin kurucularından kabul edilen Platon siyaseti bir sanat olarak görmüş ve bu durumu şu şekilde tasvir etmiştir:

“Çobanlık sanatı, güttüğü koyunlara en büyük iyiliği nasıl sağlayacağını düşünür, başka tasası da yoktur. Çünkü çobanlık özünden bir şey kaybetmedikçe, sanatının gereklerini kusursuz ve yetesiye sağlamaktır. Bunun için şunda anlaşmamız gerekir: Her yönetim, bir yönetim olarak ister devlet hayatında ister tek insanın hayatında, bir başkasının iyiliğini değil, yönettiği, bakımını üzerine aldığı şeyin iyiliğini gözetir.”⁴⁹

Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Platon'a göre siyaset kişinin yönetmek için sorumlu olduğu toplumun yararını gözeten bir sanattır.

Aristoteles polis kavramını şehir/site devleti anlamında kullanmıştır.⁵⁰ Çünkü Antik Yunan'da toplumlar her biri kendine has yönetim sistemine sahip bağımsız şehir devletlerinden meydana geliyordu. Aristoteles için insanların kendi hayatlarını sürdürmek ve iyi toplumu meydana getirmek için giriştikleri bir faaliyet olan siyaset en üstün bilimdir.⁵¹ İnsanı doğuştan zoon-politikon yani siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles'e göre gerek insanın gerçek doğasını gerçekleştirebilmesi gerekse en üstün iyiliğe ulaşip gerçek mutluluğu elde edebilmesi ancak kendi kendine yeterli bir yapılanma olan ve doğal bir zorunluluğu ifade eden polis ile mümkün olmaktadır.⁵² Unutulmamalıdır ki siyaset her şeyden önce sosyal bir faaliyettir. Bu nedenle Aristoteles'e göre polis sadece siyasal ve toplumsal bir örgütlenmeyi değil, aynı zamanda dinî, askerî ve ekonomik bir yapıya da sahiptir.⁵³

⁴⁸ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyâset-nâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, s. 304. En meşhur Siyaset-nâme örneğinden birisi için bkz; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtluğil, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

⁴⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, s. 37.

⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 9.

⁵¹ Heywood, *Politics*, s. 3.

⁵² Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 239.

⁵³ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 5.

İslâm coğrafyasında siyasetin felsefî bir disiplin olarak kabul edilmesi ve bu konu hakkında müstakil eserler verilmeye başlanması Fars, Hint ve Eski Yunan kaynaklı eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Özellikle Platon ve Aristoteles'in siyaset üzerine yazdığı eserler İslâm düşünürlerini derinden etkilemiş ve siyaset genel olarak nazarî felsefe ile sıkı bir ilişkisi olan pratik felsefenin altında işlenmiştir. İslâm medeniyetinde siyasetle ilgili sistemli çalışma yapan ilk filozof şüphesiz Fârâbî'dir. Ona göre siyaset iradî fiil ve iradî hayat tarzlarının çeşitlerini ve bunların kendilerinden kaynaklanan yeti, huy, karakter ve özelliklerini inceleyen ve insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak iradî eylemlerin nasıl olması gerektiği ile ilgilenen bir bilimdir.⁵⁴ Bundan dolayı onun sisteminde toplum kadar toplumu yönetecek kişi yani devletin kurucusu reîsü'l-evvel de oldukça önemlidir. Fârâbî'ye göre siyasî düzen, kâinat düzeninin bir parçası olduğu için, kâinatın yöneticisi, sahibi/nedeni sebebü'l-evvel ise o hâlde devletin yöneticisinin adı da reîsü'l-evvel yani İlk Başkan olur. Böyle bir insanın başkanlığı ise, diğer insanî başkanlıklardan önce gelir. Fârâbî'nin erdemli devletini ve ümmetini yönetecek bu başkan on iki özelliğe sahip olmalıdır.⁵⁵ Her toplum bu erdemli kişiler tarafından yönetilmediğinden câhil, fâsık, karakteri değişmiş ve sapık toplum olarak erdemli şehrin karşıtı olurlar.⁵⁶ Nitekim Fârâbî ile bu ilim İslâm filozoflarınca merkeze adalet, ahlâk, mutluluk ve sevgi kavramları yerleştirilerek genellikle medenî ilim ve siyaset ilmi gibi başlıklar altında ele alınmıştır.

İhvân-ı Safâ da siyaset çeşitlerinin niteliği ve niceliği hakkında risale kaleme alarak insanın yaratılıştan yönetmeye yatkın olduğunun altını çizmiştir.⁵⁷ Söz konusu ekolün mensupları bu risaleyi yazmadaki amaçlarının da siyaset bakımından en iyi olan kimsenin Tanrı katında en üstün derecede olduğunun açıklanması olarak belirlemişlerdir. İslam dünyasında siyaset ile ilgili görüşler ortaya koyan en önemli düşünürlerden bir tanesi de Mâverdî'dir (ö. 1058). Onun *el-Ahkâmü's-sultâniye* siyaset üzerine yaklaşımlarını ele aldığı en önemli eseridir. Söz konusu eser genellikle anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren konuları içermektedir.⁵⁸ Fârâbî'nin aksine Mâverdî siyaset ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken daha çok Kur'an ve Sünneti referans almıştır. O, *el-Ahkâmü's-sultâniye*'nin giriş kısmında siyasî ve idarî işlerin yürütülmesi de dahil bütün kaidelerin Allah tarafından Kur'an ve pergamber aracılığıyla bildirildiğini söyleyerek devlet kurumlarıyla ilgili

⁵⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâül-'ulûm)*, çev. Ahmet Arslan, 5. Baskı, Divan Kitap, Ankara 2015, s. 101.

⁵⁵ Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. A. Nasrî Nadir, Daru'l Meşrik, Beyrut 2002, s. 128-130; Türkçe çev., *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 104-109.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 129-131; Türkçe çev., s. 106-107.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, nşr. Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut 1957, c. I, s. 32.

⁵⁸ Cengiz Kallek, "Mâverdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 185.

bütün kaidelerin dinden kaynaklandığını öne sürmüştür.⁵⁹ Siyaseti tedbîr kavramı ile özdeşleştiren İbn Bâcce ise onu insana özgü bir faaliyet olarak tanımlamıştır.⁶⁰ Çünkü ona göre tedbîr insana özgü olan düşünme ameliyesi sonucunda gerçekleşen bir olgudur.

Batı'da da siyaset kavramının tanımı üzerinde birçok farklı görüş vardır. Bismarck'a (1815-1898) göre siyaset bilimden ziyade toplumda ortak kararların verilmesini sağlayan ve toplumu kontrol altına alan bir sanattır.⁶¹ Bu tanım Eski Yunan'daki orijinal anlam ile benzerlik göstermektedir. Karl Marx (1818-1883) gibi siyaseti bir sınıfın diğerini ezmek için elinde bulundurduğu güç şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁶² Siyaset aynı zamanda çatışmanın ve işbirliğinin olduğu bir alan olarak da görülebilir. Bu nedenle insanlar farklı fikirlere, çatışan çıkarlara rağmen hayatta kalmak ve daha iyi bir yaşam sürmek için diğer insanlarla işbirliği yapmak zorundadır. Bu yönü ile siyaset farklı görüşlerin, birbiri ile rekabet eden ve çatışan çıkarların uzlaştırılmaya çalışıldığı bir çözüm sürecini ifade etmektedir.⁶³ Bernard Crick'in (1929-2008) bu tanımından yola çıkarak siyasetin özünün toplum için bir uzlaşma niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Bu nedenle siyaseti genelde insanlığın özelde ise büyük ya da küçük her türlü topluluğun problemlerini tartışma ve uzlaşma yolu ile çözüme kavuşturulmasını amaçlayan bir sistem olarak kabul etmek mümkündür. Siyaseti aile hayatı ve kişisel ilişkiler ile bağdaştırmayıp onun devlet mekanizması ve kamusal alana ait olduğunu savunanlar da olmuştur.⁶⁴ Temelde Aristoteles'in görüşlerinden etkilenen Hannah Arendt (1906-1975) bu görüşü benimsemiştir. Diğer taraftan Adrian Leftwich'e (1940-2013) göre siyaset, iki ya da daha fazla insanın bir araya gelerek yaptığı faaliyetler, formel ve informel, kamu ve özel her türlü grubun, kurumun ve toplumun sosyal eylemlerinin merkezidir.⁶⁵ Feminist ve Marksistler siyaseti istenilen sonuca ulaşmak anlamında gerekli olanı yapma becerisi şeklinde iktidar ile ilişkilendirmişlerdir.

⁵⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Dâru İbni Kuteybe, Kuveyt 1989, s. 1-2; Türkçe çev., *el-Ahkâmü's-sultâniyye, İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976, s. 3-4.

⁶⁰ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 37; Türkçe çev., *Tedbîrü'l-mütevahhid (Bireysel Eğitim Okumaları)*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 18; İngilizce çev., "İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawahhid (Rule of the Solitary)", çev. D. M. Dunlop, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge University Press, london 1945, s. 72-73. Dunlop eserin tamamını tercüme etmiştir.

⁶¹ Heywood, *Politics*, s. 5; Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 65.

⁶² Andrew Heywood, *Key Concepts in Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. 35.

⁶³ Bernard Crick, *In Defense of Politics*, Continuum International Publishing Group, London 2005, s. 19-20; Bernard Crick, "Politics as a Form of Rule: Politics, Citizenship and Democracy", *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, s. 67.

⁶⁴ Heywood, *Politics*, s. 9.

⁶⁵ Adrian Leftwich, "The Political Approach to Human Behaviour: People, Resources and Power", *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, s. 100.

Siyaset disiplininin genellikle iki ya da üç alt dalının olduğu düşünölmekte ve bunlar siyaset bilimi, siyaset teorisi ve siyaset felsefesi olarak sıralanmaktadır. Siyaset bilimi 17. yüzyılda ortaya çıkarak daha çok bilim, gözlem ve deney yolu ile bilgi toplayarak siyasî kurumları tarafsız bir şekilde tanımlamayı amaçlamaktadır.⁶⁶ Her ne kadar siyaset teorisi ve siyaset felsefesi birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarında bazı farklar vardır. Siyaset teorisi, siyaset ile ilgili temel düşünce ve doktrinleri analiz ederek inceler ve klasik felsefe metinleri üzerine yoğunlaşır.⁶⁷ Diğer taraftan siyaset felsefesi genellikle yönetim, hukuk ve toplum ile ilgili soyut düşünme eylemi olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸

Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi de amaçları ve araçları bakımından farklılık arz etmektedir. Gerçekte siyaset bilimi olanı olduğu gibi incelemekte ve bunu yaparken daha çok analiz ve soruşturmaya dayalı bilimsel bir yöntem kullanmaktadır. Siyaset bilimi devleti ve diğer siyasal kurumları incelemesi açısından sosyal bir bilim dalıdır.⁶⁹ Normatif bir disiplin olmaktan uzak olan politik olgu ve kurumları oldukları gibi inceleyen ve onlara olması gereken açısından bakmayan bir bilim olarak tanımlanan siyaset bilimi Machiavelli (1469-1527) tarafından kurulmuştur.⁷⁰ Machiavelli ile birlikte siyaset bilimi Platon'un idealar dünyasından veya Augustinus'un Tanrı devleti gibi aşkın kavramlardan arındırılarak bilimselleştirilme sürecine girmiştir.⁷¹

Machiavelli sonrası siyasal düşüncenin bilimselleşmesine katkıda bulunan en önemli düşünürler olarak Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) ve Montesquieu (1685-1755) görülür. Bu düşünürlerin en büyük başarısı laik bir iktidar söyleviden bahsedebiliyor olmalarıdır.⁷² Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi arasında da bazı farklar vardır. Siyaset bilimi daha çok toplumdaki demokratik sürecin nasıl olduğuna yoğunlaşırken, siyaset felsefesi adalet ve demokrasi gibi temel kavramları da araştırmaktadır. Siyaset biliminin aksine siyaset felsefesi politik olgu ve olayların nasıl olması gerektiği ile ilgilidir.⁷³ Siyaset felsefesinin biri normatif diğeri kavramsal olmak üzere iki temel amacından ve işlevinden bahsedebiliriz.

⁶⁶ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 8.

⁶⁷ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 12.

⁶⁸ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 13.

⁶⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Basım, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 412.

⁷⁰ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 196.

⁷¹ Cengiz Çuhadar, "Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri", *Dini Araştırmalar*, 10 (2007), s. 30.

⁷² Ahu Tuncel- Kurtul Gülenç, "Giriş", *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizeke*, ed. Ahu Tuncel- Kurtul Gülenç, 3. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 18.

⁷³ Adam Swift, "Political Philosophy and Politics", *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, s. 139.

1.2. Siyaset Felsefesi/el-İlmü'l-Medenî

Siyaset felsefesinin ne olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalı bir konudur. Bu nedenle bu konu hakkında görüş bildiren ne kadar filozof varsa bir o kadar da siyaset felsefesi tanımından bahsedebiliriz. Düşünce tarihi boyunca toplum hayatı, yönetim şekli ve toplumun hangi ilkeler ve kim tarafından yönetileceği ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. İşte bu görüşler sistematik düşüncenin ve incelemenin alanına girdiğinde siyaset felsefesi olarak adlandırılan bir disiplin meydana gelmiştir.⁷⁴ Siyaset felsefesi sosyal olayları çalışmasının yanında sosyal organizasyonları, özellikle devleti, ahlâkî açıdan değerlendirmek ile ilgili bir terimdir.⁷⁵ Genel olarak siyaset felsefesi tümdengelim ve tümevarım yöntemlerini kullanarak siyasî inançların değerlendirilmesini ve bu konular ile ilgili kavramların ne anlama geldiklerini açıklama girişimi olarak tanımlanmıştır.⁷⁶

Siyaset felsefesinin birincil görevi, toplumdaki yöneten yönetilen arasındaki ilişkiyi en doğru şekilde dengede tutmak ve toplumsal düzeni sağlamaktır. Toplumsal hayatın daha iyi nasıl olacağı ve düzenleneceği ile ilgilenen siyaset felsefesi rasyonel bir analizi hayata geçirmeyi amaçlar.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle, iyi yaşamın neliği hakkında rasyonel bir sorgulamadır.⁷⁸ Ancak böylesi bir sorgulama siyasal anlamda neyin iyi olduğu ve bu iyiliğin bilgisine nasıl ulaşılabileceğini gösterir. Siyaset felsefesi güçlü bir siyasal iktidarın amaçları, sınırları, kaynağı ve hedeflerini ahlâkî açıdan değerlendirerek ölçütler ve kurallar belirlemek olarak da tanımlanır.⁷⁹ Buradan hareketle siyasetin en önemli işlevlerinden bir tanesinin yönetim olduğu söylenebilir. Çünkü siyasal topluluklarda da doğal düzen birinin diğerini yönetmesi ile gerçekleşir.

İnsan topluluklarının var olduğu her yerde siyasal düşünceden bahsetmek mümkün iken siyaset felsefesi daha sistematik olması ve evrensel bir dil kullanması nedeniyle ilk olarak Platon ile başlatılmaktadır.⁸⁰ Platon ile birlikte siyaset felsefesi yapan filozoflar ideal olan anayasayı oluşturma amacıyla normatif bir şekilde devlet ve yönetim şekillerini değerlendirmişlerdir. Fakat siyasetin bilimsel bir boyut kazanması yani araştırma ve gözlem

⁷⁴ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997, s. 23.

⁷⁵ Ivo Tretera, "Political Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford University Press, New York 1995, s. 693.

⁷⁶ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 13-14.

⁷⁷ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 196.

⁷⁸ Tuncel-Gülenç, "Giriş", s. 16.

⁷⁹ Alan Gewirth, "Siyaset Felsefesi", çev. Ahmet Keskin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), s. 349.

⁸⁰ Şenol Korkut, *Fârâbi'nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yayınları, Ankara 2015, s. 25.

metotlarının kullanılıp nesnel olarak araştırılması Aristoteles'e dayandırılmaktadır. Platon ve Aristoteles'ten sonra Orta Çağ Hristiyan ve İslâm filozofları da genel olarak onların çizgisinde siyaset felsefesi yapmışlardır.

İslâm düşünce tarihinde ilmü'l-medenî, siyaset ve siyaset felsefesi ile ilgili konuları içine alan şemsiye bir kavram niteliği taşımaktadır. Arapça'da medîne m-d-n kökünden türeyerek bir yere yerleşmek, kale ve şehir kurulan yüksek yer⁸¹ ve şehir anlamlarına gelmektedir.⁸² Osmanlı Türkçesi'nde kullanılan medeniyet kavramı da buradan türetilmiştir. Medîne kelimesi başta Fârâbî ve onun çağdaşlarında küçük ya da büyük siyasî bir devlet,⁸³ politik olarak bağımsız her tür örgütlenmiş bir topluluk, en iyi şekilde yönetilen herhangi bir şehir devletini ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁸⁴ Yunan filozoflarınca şehir ve şehrin yönetimi anlamında kullanılan polise tekabül eden medîne ve medenî kavramlarının İslâm siyaset düşüncesinde kullanılmasına büyük oranda tercüme hareketleri ile başlanmıştır. Örneğin tercüme faaliyetleri sırasında Platon'un *Politeia* adlı diyalogu *es-Siyâsetü'l-medeniyye* olarak tercüme edilmiştir.⁸⁵ İnsanın siyasal hayvan (zoon-politikon) olarak tanımlanması Aristoteles ile başlayan bir gelenektir ve İslâm filozoflarınca da bu tutum benimsenmiş olup insanın tabiatı gereği medenî olduğu (medeniyün bi't-tab) kabul görmüştür. Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere insan her zaman sosyo-politik bir canlı olarak kabul edilmiş ve insanın söz konusu sosyo-politik yönünü inceleyen felsefi disiplin İslâm filozoflarınca medenî ilim ve siyaset ilmi olarak adlandırılmıştır.

Medîne, medeniyet ve siyâsetü'l-medeniyye kavramlarını İslâm filozoflarından Fârâbî ilk defa felsefi bir disiplini ifade edecek şekilde kullanmak ile kalmamış, en temel eserleri olan *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Fusûlü'l-medenî*'yi de bu kavramlar etrafında isimlendirmiştir. Ona göre, Ay-altı âlemin en üst mertebesinde bulunan insan siyaset yapmak zorundadır. Fârâbî bu noktadan hareketle siyaseti de bir ilim olarak görmüştür.⁸⁶ Fârâbî'nin sisteminde insanı gerçek manada iyiliğe ve mutluluğa ulaştıracak en küçük toplumsal yapı şehirdir. Çünkü şehir/devlet insanların birbirleri ile büyük bir iş bölümünü mümkün kılıyor olmasından dolayı, hakikatin tam olarak kavranmasını sağlayacak şartları içermektedir.⁸⁷ Fârâbî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

⁸¹ İbn Manzur, "m-d-n" mad., *Lisanü'l-Arab*, c. XIII, s. 402-403.

⁸² İlhan Kutluer, "Medeniyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 296.

⁸³ Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara 1965, s. 95.

⁸⁴ Bayram Ali Çetinkaya, "Fârâbî'nin Medeniyet Projesinde Siyaset İlmi ve Medîne/Şehir", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum (Bildiriler)*, ed. Ejder Okumuş-İlyas Burak, Eskişehir 2016, s. 268.

⁸⁵ Kutluer, "Medeniyet", s. 296.

⁸⁶ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde)*, s. 65.

⁸⁷ Ömer Türker, "İslâm Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013), s. 56.

İnsan en üstün iyiliğe ve mükemmelliğe şehirden daha aşağı bir toplumda ulaşamayacağından dolayı bunu en alt düzeyde şehirde gerçekleştirebilir. Çünkü gerçek iyilik ve kötülük kişinin seçim ve iradesi ile ortaya çıkar. Bu da bazı gayelere ulaşmak için şehirde yardımlaşmayı mümkün kılar. İşte böylece her bir şehirde iyiliğe ve kötülüğe ulaşmak birliktelikten doğmuş olur. Şehir dediğimiz şey gerçek mutluluğu elde etmek için yardımlaşabilen kişilerden oluşmaktadır ki bu da erdemli bir şehirdir (medînetü'l-fâdıla).⁸⁸

Fârâbî'nin sisteminde yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere insan çok boyutlu bir varlık olarak ele alınır. Bu nedenle filozof kendi felsefî sisteminde siyasal bir örgütlenmeyi zorunlu görmüştür. Diğer bir ifadeyle, insan nihai mutluluğa tek başına değil ancak siyasal bir birliktelik ile ulaşacaktır. Çünkü her insanın fitratından kaynaklı doğal eksikliğinin yanı sıra zihinsel ve bedensel olarak da farklılık göstermesi kendi başına mutluluğa ulaşmasında bir engel teşkil etmektedir. İşte bu noktada siyasal bir düzenin kurulması Fârâbî'nin felsefî sisteminin temelini oluşturmuştur. Bu siyasal düzen ise fizikten metafiziğe, ahlâktan psikolojiye, bireyden topluma kadar uzanan çok yönlü bir yapıya sahiptir.

Fârâbî'nin insan topluluklarını hiç gelişmemiş, az gelişmiş ve tam gelişmiş olarak sınıflandırması toplumların ihtiyaç, dayanışma ve ahlâkî yetkinlikleriyle de yakından ilişkilidir. Tam gelişmiş toplulukları da üçe ayıran Fârâbî, şehirden daha büyük yapılanmadan yani bir milletin bir araya gelmesi veya milletlerin bir araya gelerek oluşturduğu topluluklardan oluşan mükemmel birliktelikten bahsetmiştir.⁸⁹ Fârâbî genellikle siyaset felsefesi ile ilgili eserlerinde evrensel ilkeler ortaya koymayı amaçlamış, bu nedenle dinî terim ve söylemlere çok az yer vermiştir.

Bir ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh (ö. 1030) de ahlâkî faziletlerin ancak bir şehir hayatında yani medenî bir hayat sürerek kazanılabileceğinin altını çizmiştir.⁹⁰ İbn Sinâ (ö. 1037) ise Fârâbî'nin aksine siyaset felsefesine ilişkin görüşlerini nübüvvet üzerinden işleyerek dinî terim ve söylemlere daha çok yer vermiştir. O, kendisinden önceki filozoflar gibi insan için toplumsal hayatın zorunluluğundan bahsederek medenî bir hayatın gerçekleşmesini iş birliğine dayandırmıştır.⁹¹ Filozofun üzerinde durduğu diğer bir konu ise adalettir. İnsanların birbirleri ile yardımlaşarak gerçek mutluluğu hedefledikleri bir toplumda ilişkilerin düzenlenmesi için adalet gereklidir. Toplumda yasalar koyarak böylesi bir adaleti gerçekleştirecek olan ise ancak bir peygamberdir.⁹²

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 118; Türkçe çev., s. 98.

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s.118; Türkçe çev., s. 97.

⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, 2. Baskı, Büyüyen Ay, İstanbul 2013, s. 47.

⁹¹ İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 187.

⁹² İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 187-188.

Mâverdü de siyaset felsefesi üzerine *Edebü'd-dünya ve 'd-din, el-Ahkâmü's-sultâniye, Kavâninü'l-vizâre ve Teshîlü'n-nazar* başta olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Siyaset düşüncesinin merkezine dini yerleşiren Mâverdü, devlet başkanı olarak seçilecek kişide bulunması gereken özelliklerden devlet başkanının görevlerine, devlet başkanının uyması gereken genel ilkelerden devlet görevlilerini seçerken dikkat etmesi gerekenlere kadar verdiği bütün bilgilerde dini referans almıştır.⁹³ Bu durum da devlet başkanlığı görevine dinî bir boyut kazandırmıştır. Mâverdü devletin ortaya çıkmasını insanın toplumsal olma eğilimine ve aklî faaliyetlerine dayandırmıştır.⁹⁴ Tanrı'nın insanları birbirinden farklı yarattığının altını çizen Mâverdü bu nedenle insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araya geldiklerini belirtmektedir.⁹⁵ Bununla birlikte Mâverdü'ye göre din de bütün devletlerin temelinde kurucu ve meşruiyet sağlayıcı unsurlarından bir tanesidir.⁹⁶

Endülüs'ün önde gelen filozoflarından olan İbn Bâcce'nin de siyaset felsefesi açısından *Tedbîrü'l-mütevahhid* başta olmak üzere birçok eseri vardır. İnsanın kendi kendini yönetmesinden başlayarak erdemli bir toplum inşasını hedefleyen İbn Bâcce, birey ve toplum arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bu doğrultuda da asıl hedeflenenin toplumun mükemmelliği olduğunu söylemiş ve tek başına bireyin yönetiminden ve mutluluğundan zaruri durumlarda bahsetmiştir.⁹⁷

İslâm filozoflarınca insanın topluluk halinde yaşamasını ifade etmek için kullanılan medîne, medenî ve medeniyet kavramlarını kendine özgü bir üslup ile ele alarak yorumlayan İbn Haldûn (ö. 1406), siyaseti metafizik ilkelerden ve ahlâktan arındırarak tarihsel bir bakış açısıyla yeni bir terminoloji oluşturmayı hedeflemiştir.⁹⁸ Bu nedenle o, kendisinden önceki filozofların aksine umrân ve hadâra kavramlarını kullanmayı tercih ederek siyaseti umrân ilminin sınırları içerisinde görmüştür.⁹⁹ Umrân sözlüklerde oturmak, yaşamak, inşa etmek, ziyaret etmek ve iyi durumda tutulmak anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁰ İbn Haldûn umrânı insanın hayatını sürdürebileceği uygun şartların sağlandığı ma'mur yerler ve bölgeler¹⁰¹ anlamına gelecek şekilde kullanmasının yanında genelde toplumsal hayatı ve örgütlenmeyi özelde ise

⁹³ Mâverdü, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 3-30; Türkçe çev., s. 5-34; Kallek, "Mâverdü", s. 181.

⁹⁴ Mâverdü, *Edebü'd-dünya ve 'd-din*, thk. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1415/1995 s. 209.

⁹⁵ Mehmet Birsin, *Mâverdü'nin Devlet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 75-76.

⁹⁶ Birsin, *Mâverdü'nin Devlet Anlayışı*, s. 79.

⁹⁷ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 40; Türkçe çev., s. 24; İngilizce çev., s. 75.

⁹⁸ Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 24-25.

⁹⁹ Fatih Toktaş, "İslâm Siyaset Teorisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Haldûn", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015, s. 549.

¹⁰⁰ Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 90.

¹⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadîrî Ugan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 118-128.

şehir ve kır hayatı, devlet, egemenlik, sanat, ilim gibi konuları içine alan bir ilim dalını ifade edecek şekilde de kullanmıştır.¹⁰² Şehri medeniyetin başlangıç ve bitiş noktası gibi gören İbn Haldûn, şehir ve medeniyet arasında sıkı bir ilişki olduğuna dikkat çekerek şehirdeki medeni hayatın tekâmülünün bir sonucu olarak sanatların, mesleklerin ve edebiyatın geliştiğini söylemiştir.¹⁰³

İbn Haldûn kendisinden önceki İslâm filozoflarının aksine medeniyye tabirinden daha çok hadâra ve umran kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Bunun sebebini ise kendisinin filozoflar gibi ideal olanla değil de tarihî olay ve olguları toplumdaki gerçeklik ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmasına dayandırmaktadır.¹⁰⁴ İbn Haldûn insanı kendi toplumunun ve coğrafyasının bir mahsulü olarak görmüş ve bu nedenle olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması gerektiğini düşünmüştür.¹⁰⁵ Bütün bunlardan dolayı Muhsin Mehdi umrân ilmini, bir yönü ile tarihsel olarak toplumsallaşma sürecini ele almasından dolayı tarih felsefesi, tarihe yönelmesi açısından toplum bilimi ve en önemlisi de bu iki disiplinin ötesinde bir toplum metafiziği şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁶ Umrânı insanî toplumsal bir hayat ile özdeş kabul eden İbn Haldûn, bu toplumsal hayatın da bedevî umrân (kırsal hayat) ve hadarî umrân (şehir hayatı) şeklinde iki önemli aşamadan geçtiğinin altını çizmiştir. Arapça’da medenî yani şehirli kavramının zıddı olan bedevilik İbn Haldûn’da hadarilikten önceki toplumsal örgütlenme biçimidir.¹⁰⁷ Fakat burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise İbn Haldûn’un bedevî umrân ve hadarî umrânı özce birbirinden farklı ve birbirine karşı iki farklı toplumsal örgütlenmeden ziyade bunları birinden diğerine geçilebilen bir aşama olarak görmüş olmasıdır. Onun kullanmış olduğu hadarî toplum kavramı yerleşik hayata ve şehirleşmeye karşılık gelmekle beraber şehirleşme başta olmak üzere toplumun sosyal, siyasal ve ekonomik her türlü faaliyetine işaret edecek şekilde geniş bir anlam içeriğine sahiptir.¹⁰⁸

İbn Haldûn, insanların beslenmek ve yırtıcı hayvanlardan korunmak için bir topluluk oluşturmalarını tabîî ve zorunlu olarak görmüştür. Ayrıca o topluluğun ma’mur olduktan sonra kendilerini birbirlerinin saldırganlığından koruyacak bir yasakçının ya da devletin

¹⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 12-14.

¹⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 370.

¹⁰⁴ Kutluer, “Medeniyet”, s. 297.

¹⁰⁵ Ali Kürşat Turgut, “İbn Haldûn Düşüncesinde Tabiat-İnsan İlişkisi”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015, s. 391.

¹⁰⁶ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 545.

¹⁰⁷ Kadir Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, s. 111; Sefer Yavuz, “İslâm Tipolojileri Bakımından İbn Haldûn ve Fârâbî”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015, s. 401.

¹⁰⁸ Yavuz, “İslâm Tipolojileri Bakımından İbn Haldûn ve Fârâbî”, s. 403.

varlığını da tabî ve zorunlu bir ihtiyaç olarak görmüştür.¹⁰⁹ Fakat o, ideal olandan çok gerçeklikle ilgilendiği için özellikle İbn Sînâ'nın medeniyet ve nübüvvet arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi şiddetle eleştirerek devleti yönetecek kişinin mutlak vahiy alan bir peygamber olması görüşüne karşı çıkmıştır.¹¹⁰ Çünkü İbn Haldûn, toplumun varlığını herhangi bir peygamberlik olgusu olmadan da sürdürülebileceğini hem akla hem de tarihî verilere dayandırarak mümkün görmüştür. Sonuçta her ne kadar İbn Haldûn kendine özgü bakış açısı ile yeni bir ilim dalı, kendi tabiri ile umrân ilmi oluşturmaya çalışmışsa da onun kurmayı amaçladığı bu ilim dalı konu olarak el-ilmü'l-medenî ile yakından ilişkilidir.

Taşköprizâde'ye göre (ö. 1561) devlet yönetimi olarak da tanımlanan siyaset felsefesi, yardımlaşma cihetinden halkın maslahatları için zorunlu tümel kaidelerin araştırılmasıdır.¹¹¹ Tehânevî (ö. 1745) ise el-ilmü'l-medenî yani siyaset felsefesi hakkında kitabında şu bilgilere yer vermiştir:

Bir şehirde birlikte yaşayan insanların menfaatlerini/maslahatlarını bilmek ise es-siyasetü'l-medeniyye olarak adlandırılır. Buna es-siyasetü'l-medeniyye denmesinin sebebi bir şehrin siyasetinin onunla yani bir beldedeki insanların işlerini yönetmesi onunla mümkün olduğundan dolayıdır. Bazı kitaplar bunu el-ilmüs-siyâse, el-hikmetü'l-siyase, el-hikmetü'l-medeniyye şeklinde de isimlendirmişlerdir. Bunun da faydası ortak yaşamanın keyfiyetini yani nasıl olduğunu bilmektir ki hem kişilerin hem de insanların tümünün bekası için birbirleri ile yardımlaşmasıdır.¹¹²

Tehânevî'nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere el-ilmü'l-medenî kişilerin ortak bir amaç uğruna bir araya gelmeleri sonucu oluşan yöneten-yönetilen ilişkilerini inceleyen bir alandır.

Siyaset felsefesini klasik siyaset felsefesi ve modern siyaset felsefesi olarak ikiye ayırmak mümkündür. Orta Çağ'ın son dönemlerine kadar devam eden klasik siyaset felsefesi bu dönemden sonra yerini Machiavelli, Hobbes, Locke, Hegel (1770-1831), Marx (1788-1863) ve Nietzsche (1844-1900) tarafından savunulan modern dönem siyaset felsefesine bırakmıştır. Bu iki siyaset felsefesi arasında birçok farktan bahsetmek mümkündür. Fakat bunlardan en önemlisi fertlerin zihinsel ve bedensel olarak eşit kabul edilip edilmemesi meselesidir. Diğer bir fark ise genel olarak klasik siyaset felsefesi erdemli bir toplum inşa

¹⁰⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 103.

¹¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 105; Kutluer, "Medeniyet", s. 297.

¹¹¹ Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye (Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi)*, çev. Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 220.

¹¹² Tehânevî, *Keşşâfî Istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Duhrûc, Mektebetu Lübnan Nâşirun, Beyrut 1996, c. I, s. 50.

etme amacı taşırken; modern siyaset felsefesi erdemli toplum modellerini sorgulayarak onları analiz etmeyi amaçlar.¹¹³

Thomas Hobbes kendi siyaset felsefesini klasik dönemin devlet merkezli toplum anlayışının aksine insan merkezli bir toplum anlayışı üzerine kurmuştur. Aslında Hobbes'a göre devleti anlamak insanı anlamak ile mümkündür.¹¹⁴ Ona göre devlet insanların sözleşerek oluşturdukları yapay bir organizmadır. İnsanlar bu organizma sayesinde tabiatlarındaki çatışma halini kontrol altına alarak tümel bir birlik oluşturmuş olurlar. Buradan hareketle Hobbes'un klasik dönemde savunulan insanın doğası itibarıyla siyasî olduğu görüşüne katılmadığını söyleyebiliriz. Aslında siyaset felsefesinin konusu olan toplum ve devlet onun için insanların rasyonel tercihlerinin ve akıllarının ürünüdür.¹¹⁵ Hobbes'un siyasal kuramının en özgün tarafı, egemenliğin kaynağını tanrısal olana bağlamadan toplumsal sözleşme kuramı ile açıklamasıdır. Spinoza (1632-1677) da tıpkı Hobbes gibi siyaset felsefesini sözleşme kavramı üzerine inşa etmiştir. Ona göre insan doğal hakkını sınırsızca kullandığı ve sürekli güvensizlik içerisinde olduğu doğa durumundan kendisini daha güvende hissettiği siyasal bir yapılanmaya geçiş yapar.¹¹⁶

J. Locke, Hobbes'un aksine insanın doğa durumunda çatışma halinde olduğu görüşüne katılmamıştır. Locke siyaset felsefesini daha çok insan özgürlüğü ve doğal hukuk kavramlarından yola çıkarak temellendirmiştir. Ona göre insanlar doğal olarak özgür ve eşittirler.¹¹⁷ Bu nedenle iddia edilenin aksine iktidara gelme tanrısal ve doğal bir hak olamayacağı gibi insanları kendi rızaları dışında buna boyun eğdirmeye çalışmak da doğru değildir. Locke için doğal hukuk insanların birbirlerinin kurdu olmasını engelleyen bir faktördür. İnsanlar hayat, mülkiyet ve hürriyet gibi en temel haklarını korumak için doğal hukuktan politik bir otoriteye bağlı olan devlet yönetimine geçebilirler. İnsanların doğal olarak özgür olduğu görüşünde olan Locke'a göre kişiler ister doğal hukukun isterse sivil politik bir otoritenin denetiminde olsun bu özgürlüklerini yitirmezler.¹¹⁸ Leo Strauss (1899-1973) göre siyaset felsefesi, "politik şeylerin doğası hakkındaki düşüncenin yerine politik şeylerin doğasının bilgisini elde etme girişimidir."¹¹⁹ Ayrıca Strauss bütün siyasi eylemlerin

¹¹³ Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Çizgi Kitapevi, Konya 2015, s. 170.

¹¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 18-19.

¹¹⁵ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 180.

¹¹⁶ Filiz Zapçı, "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 7. Baskı, İstanbul 2016, s. 468-469.

¹¹⁷ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, Book I. II., Cambridge 1988, s. 330.

¹¹⁸ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 215.

¹¹⁹ Leo Strauss, "What is Political Philosophy", *The Journal of Politics*, The University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Science Association, 19/ 3 (1957), s. 344.

iyinin bilgisine yani erdemli yaşam ya da erdemli topluma ulaşmayı hedeflediklerinin altını çizer.

Her ne kadar aralarında bazı farklılıklar olsa da siyaset felsefesi ahlâkî bir faaliyet olarak da görülür. Diğer taraftan siyasal gücün ahlâki açıdan değerlendirilmesi siyaset felsefesinin ana konuları arasındadır. Bu nedenle siyaset felsefesi ve ahlâk arasında sıkı bir ilişkinin olduğu aşikârdır. Buradan hareket edenler siyaset felsefesini topluma uygulanan ahlâk olarak da tanımlanmaktadır.¹²⁰ Fakat siyaset felsefesi devlet, yönetim ve toplum açısından zorunlu ve en iyi ilkeleri oluşturmayı amaçlarken, ahlâk felsefesi daha çok birey merkezli ve birey için en iyi zorunlu ilkeleri oluşturmayı hedefler. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar ahlâk felsefesi birey merkezli sorunlarla ilgileniyor olsa da ahlâkî yükümlülüklerinin çoğunun bireyler arası ilişkilerden meydana geliyor olmasından dolayı o, toplum ile de ilgilidir. Diğer taraftan siyasal gücü elinde bulunduranların da eylemlerinin ahlâkî açıdan eleştirilmesi gerekir. Çünkü onların her türlü eylemi yönettikleri toplumun hüzününe ve mutluluğuna yol açacak büyük sonuçlar doğurmaktadır.¹²¹

Günümüzde de siyaset felsefesinin tanımı hakkındaki tartışmalar devam ederken siyasî teoloji/ilâhiyat ile siyaset felsefesinin aynı şeyler olup olmadığı da bu tartışmalara konu olmuştur. Doğruluğunun rasyonel olarak kanıtlanması gerekli olmayan, temel prensipleri vahye ya da kutsala dayandıran ve kendisine peşinen inanılan siyasî düşünceye siyasî ilâhiyat/teoloji (political theology) denir.¹²² Fakat her ne kadar kutsal olduğu ve kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmadığı düşünülse de bu inançlar genellikle müntesipleri tarafından rasyonel olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Kişiler kendi inandıkları dinin inançları kutsal olana dayandığından dolayı onun insan için en mükemmel kuralları içerdiği düşüncesindedir. Bu doğrultuda siyasî teolojinin en temel özelliği dini siyasetin belirleyicisi yapmak ve siyaseti dine tâbi kılmaktır. Bütün bunlardan yola çıkarak bir grup, siyasî ilâhiyat ile siyaset felsefesinin aynı şey olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu düşüncenin aksini savunan diğer bir grup ise, siyasî ilâhiyat teriminin siyaset felsefesi için kullanımının uygun olmadığını altını çizerek bu iddialarını siyasî ilâhiyatın ilkelerinin belirli bir dine ya da vahye dayanırken siyaset felsefesinin ilkelerinin herhangi bir şeye dayanmaksızın evrensel olduğu düşüncesiyle temellendirmişlerdir.¹²³ Bu görüşe göre siyaset felsefesi siyasal ilâhiyata eşit olmamakla beraber onu kapsamaktadır. Bunun tam tersini savunan diğer bir grup ise siyasal

¹²⁰ Mehmet Vural, "Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), s. 376.

¹²¹ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", s. 350.

¹²² Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 133.

¹²³ Ralph Lerner-Muhsin Mehdi, "Introduction", *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, New York 1993, s. 8-9.

teoloğun siyasal filozofun ulaşamayacağı yüksek ilkelere ulaşabileceğini iddia ederek siyasal ilâhiyatın daha üstün olduğuna işaret etmişlerdir.¹²⁴ Üç semavi din yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm, Ralph Lerner ve Muhsin Mehdi tarafından siyasal ilâhiyat bağlamında bir değerlendirmeye tâbi tutulmuş ve Hristiyanlıkta Tanrı adına siyasî otoriteyi kullanan bir sınıf olması nedeniyle burada siyasî ilâhiyattan daha çok bahsedilebileceği kanaatine varılmıştır. Fakat Orta Çağ Hristiyanlığına ait olan bu düşüncenin bir yönü ile bütün dinler için geçerli olduğunu düşünmek hiç de yanlış değildir.

Siyaset felsefesi sadece siyasal yargılar oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda öne sürmüş olduğu yargıların aklî ve mantikî tutarlıklarının analizini de yapar. Bu nedenle devlet, hükümet, adalet, birey, güç, özgürlük, otorite, toplum gibi siyasal yargıların anlaşılmasını sağlayan temel kavramların analizini de içerir. Bunun yanında siyaset felsefesi; en iyi yönetim şekli nedir, toplumu kim yönetmelidir, birey ile devlet arasında nasıl bir ilişki vardır ve nasıl olmalıdır, siyasal iktidarı yöneten kişiler hangi vasıflara sahip olmalıdır, devlet yönetimi hangi ilkelere dayanmalıdır, iktidarın kaynağı nedir, devletin işlevi ve sorumluluğu nedir? gibi temel sorular sorar ve bu soruları yanıtlamaya çalışır.

Siyaset felsefesinde birey tek bir kişiye karşılık gelen her türlü siyasî ve sosyal mekanizmayı önceleyen varlıktır. Siyaset ve birey arasındaki ilişkiyi açıklamak için birey merkezli (Cumhuriyetçilik) ve toplum merkezli (Liberalizm) olmak üzere iki temel yaklaşım vardır. Birey merkezli yaklaşıma göre insan toplumsal bir yapılanmaya ihtiyaç duymaksızın tam bir donanım ile dünyaya geldiği için topluma karşı hiçbir sorumluluğu yoktur.¹²⁵ Diğer bir ifadeyle, bireyin kişiliğinin oluşmasında kültürel, tarihî, sosyal ve coğrafî hiçbir unsur etkili değildir. İkinci yaklaşım ise bunun tam aksine toplumu merkeze alır ve bireyin toplumun ve çevrenin etkisi ile kendi kişiliğini oluşturduğunu düşünür.¹²⁶ Fakat bu iki yaklaşımın birisi bireyi diğeri de toplumu dışladığı için eksik yönleri mevcuttur. Çünkü birey ve toplum birbirini olmaksızın düşünülemez.

Bireylerin bir araya gelerek bir düzen tesis etmeleri ise devleti meydana getirir. Bu nedenle bireyler ait oldukları toplumun vatandaşı ve üyeleri olma yönüyle devletin bir parçası konumundadır. Devlet toplumda kural koyma yetkisine sahip olan kurumlar bütünüdür.¹²⁷ Daha geniş anlamda devlet, toplumsal yaşamın örgütlenmesinden ve kamu harcamalarının

¹²⁴ Lerner-Mehdi, "Introduction", s. 11.

¹²⁵ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 46.

¹²⁶ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 47.

¹²⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 146.

finanse edilmesinden sorumlu olan kamu kurumlarına karşılık gelir.¹²⁸ İnsanın tabiatı gereği düzen isteği olgusundan yola çıkarak devleti düzen olarak tanımlayanlar da olmuştur.¹²⁹

Max Weber'e (1864-1920) göre devlet, aynı toprak parçası üzerinde yaşayan insanlar üzerinde meşru şiddet kullanma tekelidir.¹³⁰ Aslında devlet sadece kendi toplumu üzerinde değil, diğer toplumlarla ilişkilerinde de cebirli kontrol yapabilmektedir. Hilmi Ziya Ülken devleti yalnız toplumdaki kurumlar için değil, aynı zamanda siyasî organlaşmasını gerçekleştirmiş bir kavim için de kullanarak devlet ve millet kavramlarını eş anlamlı kabul etmiştir.¹³¹ Bu bağlamda devlet kavramı fikirler, doktrinler, gelenekler gibi kişiliği olmayan unsurları da içerir.¹³² Diğer bir tanıma göre ise devlet, toplumsal düzenin, adaletin ve toplumun iyiliğinin sağlanmasını amaçlayan siyasal bir örgüt ve sosyal bir organizasyondur.¹³³ Her ne kadar devlet ve hükümet bazen aynı anlama gelecek şekilde kullanılsa da bu doğru bir kullanım değildir. Çünkü devlet bir toplumun bütün ilişkileri, kurumları ve faaliyetleri ile ilgili iken hükümet, devlete ait olan iktidarı yürüten bir zümreyi temsil eder. Hükümet, belirli bir zaman diliminde devleti temsil eden ve yöneten kişilerin oluşturduğu yönetme kurumudur.¹³⁴ Devlet hükümet kavramına oranla daha şemsiye bir kavramdır.

Toplumun en iyi şekilde yönetilmesi devletlerin ve hükümetlerin temel amacıdır. Devlet ve hükümetlerin bahsi geçen en iyi yönetimi sağlamaları için gerekli önlemleri almaları gerekir. Bu nedenle devlet ve hükümetlerin yönetimi altındaki kişilere yaşamlarını en iyi şekilde sürdürebilecekleri sosyal düzeni sağlamak, vatandaşlarını birbirlerine zarar vermekten uzak tutarak ulusal düzeni temin etmek ve dışarıdan gelecek her türlü saldırıya karşı koyarak toplumun huzur ve güvenliğini temin etmek gibi temel birtakım sorumlulukları vardır.

Siyaset felsefesinin en temel kavramlarından birisi de adalettir. Adalet, davranış ve hükümde doğru olmak,¹³⁵ eşit olmak ve eşit kılmak anlamlarına gelen bir masdar-isimdir.¹³⁶ Genellikle herkese hak ettiğini vermek olarak tanımlanan adalet tarih boyunca da siyaset düşünürleri tarafından iyi toplumun göstergesi olarak tasvir edilmiştir.¹³⁷ Adalet, “çıkarları, gereklilikleri ve rekabete dayalı yükümlülükleri bakımından insanlar arasındaki ilişkileri

¹²⁸ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 92.

¹²⁹ Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, 10. Basım, İstanbul 2015, s. 21.

¹³⁰ Bk. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 146; Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 93.

¹³¹ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 78.

¹³² Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 78.

¹³³ Mevlüt Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 200.

¹³⁴ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 133.

¹³⁵ Lisa Harrison vd., *Politics: The Key Concepts*, Routledge, London 2014, s. 96.

¹³⁶ Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. I, s. 341.

¹³⁷ Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 210.

kapsar”.¹³⁸ Adalet mekanizmasının çalışmadığı bir toplumun ayakta kalması mümkün değildir. Toplumsal açıdan adalet, kendisini kuralların uygulanmasındaki tarafsızlığı bakımından formel adalet ve toplumdaki kaynak ve malların dağıtımı hakkında ahlâkî ilke ve ölçüye uygunluğu yönünden sosyal adalet olarak iki şekildedir.¹³⁹ Aristoteles’e göre adalet bir anlamda yasaya ve eşitliğe uygun olmaktır.¹⁴⁰ Platon ve Aristoteles’in yanı sıra, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Miskeveyh gibi İslâm düşünürlerince de adalet aynı zamanda en büyük erdem olarak kabul görmüştür.

Bir kişinin ya da grubun bir şey yapma veya talep etme hakkı olarak tanımlanan otorite de siyaset felsefesi ile yakından ilgilidir.¹⁴¹ Otorite aslında bir iktidar biçimidir ve aynı zamanda “meşru iktidar” olarak da kabul görür. Otorite hem normatif hem de deskriptif bir terim olarak işlev görmektedir. Birincisi, “otoriteye itaat edilmeli” gibi ahlâkî bir iddia iken ikincisi ise bunun aksine, “Otorite yasaldir.” yani ahlâkî olarak haklılaştırma ile ilgisi yoktur.¹⁴² Max Weber siyaseti ahlâk ile ilişkilendirmeyerek ikinci görüşü tercih etmiş ve bu bağlamda otoriteyi itaat etme zemini üzerinden geleneksel otorite, karizmatik otorite ve yasal rasyonel otorite olarak üç kısma ayırmıştır.¹⁴³

1.3. Nevâbit

Nebât Arapça “n-b-t” kökünden türeyerek hem Tanrı’nın yeryüzünde bitirdiği her şey (bitki) anlamında isim¹⁴⁴ hem de bu biten şeylerin büyümesi ve filizlenmesini nitelemek amacıyla kullanılan bir fiildir.¹⁴⁵ Nevâbit de bu kökten gelerek “ekili alanda kendiliğinden yetişen ot/bitki” anlamına gelmektedir.¹⁴⁶ Türkçe’de “alışlagelmiş töre ve davranışlara aykırı olan” anlamına gelen ve ayrık/ayrık otu olarak nitelendirilen nevâbit,¹⁴⁷ İngilizce’deki “weed”e karşılık gelir. “Weed” isim olarak zararlı ot, güçsüz olan kimse, istenmeyen yerde yetişen bitki olarak anlamlandırılır.¹⁴⁸ Ayrıca İngilizce’de weed out zararlı olan ya da

¹³⁸ Otfried Höffe, “Adalet”, çev. Necmettin Kamil Sevin, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

¹³⁹ Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, s. 9.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2017, s. 94.

¹⁴¹ R. S. Downie, “Authority”, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford University Press, New York 1995, s. 68.

¹⁴² Heywood, *Key Concepts in Politics*, s. 15.

¹⁴³ Heywood, *Key Concepts in Politics*, s. 15-17.

¹⁴⁴ İbn Manzur, “n-b-t” mad., *Lisanü'l-Arab*, hzl. Yusuf Hayyat- Nedim Mar’aşli, Dâru Lisani'l-Arab, Beyrut 1970, c. III, s. 139-140.

¹⁴⁵ Ilai Alon, “Fârâbî’s Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, no. 2 (1989), s. 218.

¹⁴⁶ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 42-43; Türkçe çev., s.30; İngilizce çev., s. 77.

¹⁴⁷ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (TDK), 11. Baskı, Ankara 2011, s. 209.

¹⁴⁸ *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage*, ed. N.S. Domach, Oxford University Press, London 1972, s. 1359; *The Penguin English Dictionary*, ed. Robert Allen, Penguin Books, London 2003, s. 1593.

istenmeyen şeyin ortadan kaldırmasını ifade etmektedir.¹⁴⁹ Genellikle düşünce tarihinde nevâbit sözlük anlamına istinaden olumsuz bir şeyi çağrıştıracak şekilde bir isim olarak kullanılırken ilk defa İbn Bâcce tarafından olumlu anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.

Siyaset felsefesi literatüründe nevâbiti kavram olarak ilk defa kullanan kişi Fârâbî'dir. Ancak kavramsal açıdan olmamakla birlikte erdemsiz toplumda yaşayan erdemli insanlar hakkında Platon'da da bazı bilgiler mevcuttur. Platon özellikle *Devlet*'in bazı kısımlarında erdemsiz toplumlarda yaşayan ancak faziletli davranışlar sergileyen insanların özelliklerinden ve sorumluluklarından bahsetmiştir.¹⁵⁰ Diğer yandan nevâbitin kavramsal olarak Fârâbî'den önce de her ne kadar siyaset felsefesi açısından olmasa da siyasî ve sosyal durumlardan kaynaklı bazı kullanımlarının olduğu tespit edilmiştir.

Biz de bu konu hakkında yapılan çalışmalardan yola çıkarak özellikle nevâbit kavramının Fârâbî'den önce hangi bağlamda, kimler için ve hangi amaç doğrultusunda kullanıldığını tespit etmeye çalıştık. Fakat burada dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta vardır. Nevâbit kavramı Fârâbî'den önceki çalışmalarda daha çok nâbita olarak geçmektedir. Fârâbî'den önce nâbita hakkında yazan en önemli şahsiyetlerden biri Câhız (777-869) olmakla birlikte bu kavramı kullanan ilk kişi o değildir. Abdulhamîd b. Yahya (ö. 750), Ebu'l Sarî Medân el Sumaytî (ö.785) ve Abdumelik el-Zeyyât (ö. 847), yazmış oldukları eserlerde çeşitli bağlamlar etrafında bir grubu ya da kişiyi olumsuz anlamda niteleyecek şekilde nâbita kavramını kullanmışlardır.¹⁵¹

Nevâbit hakkında Fârâbî'den önce detaylı bilgiler veren asıl kişi Câhız'dır. O, bu kavramı daha çok kendi döneminde Mutezilî düşünceye karşı çıkan ve devlete bu noktada muhalif olan kişi ve grupları nitelemek amacıyla kullanmıştır.¹⁵² İslâm düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden olan Fârâbî ise nevâbit kavramını mecazî bir üslup ile harmanlayarak erdemli toplumda faziletli davranışlar sergilemeyen insan veya gruplara hasretmiştir.¹⁵³ Bu kullanım İbn Bâcce için bir ilham kaynağı olmuştur. *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı çalışmasında nevâbit kavramının genel ve özel anlamlarından bahseden İbn Bâcce bu kavramı Fârâbî'nin aksine erdemsiz toplumda erdemli yaşayan kişi ya da grupları niteleyecek şekilde ele almıştır.¹⁵⁴

¹⁴⁹ *The Penguin English Dictionary*, s. 1593.

¹⁵⁰ Platon, *Devlet*, s. 162-163.

¹⁵¹ Wadâd Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit"." *Studia Islamica*, no. 78 (1993), s. 30-31.

¹⁵² Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 42-43,45-55; Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 237-246.

¹⁵³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye, Meclisu Daireti'-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1345*, s. 57; Türkçe çev., *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın-A. Şener-M. Rami Ayas, Büyüyenay, İstanbul 2012, s. 102.

¹⁵⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 42-43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77.

Bütün bu kullanımlardan yola çıkarsak genel anlamda nevâbiti toplumun söylediklerinin aksini söyleyen uyumsuzlar şeklinde de değerlendirebiliriz.¹⁵⁵ Onlar uyumsuz oldukları yani toplumun genel kanaatine uymadıkları için toplumda aynı zamanda huzursuzluk kaynağı olarak da görülürler. Bu nedenle buldukları toplumdaki dışlanmak onların kaderinde vardır. Zira toplum kendi gibi düşünmeyenleri affetmez ve onları kendisine karşı her zaman bir tehdit unsuru olarak algılar. Nevâbit ister erdemli toplumda erdemsiz insanları nitelemek isterse erdemsiz toplumda erdemli insanları nitelemek amacıyla kullanılsın, bulunduğu toplum veya devletin varlığı için bir tehlikedir. Bu açıdan onların erdemli toplumu erdemsiz ya da erdemsiz toplumu erdemli hale dönüştürme ihtimali her zaman mevcuttur. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, nevâbit bulunduğu toplumun düşünce ve toplum yapısına karşı bir duruş sergilediği için onların varlığına karşı bir tehdit unsurudur. Toplumlar var olduğu sürece de bu toplumun düşünce ve kaidelerine uymayan veya muhalefet eden nevâbitler her zaman var olmaya devam edecektir.

Nevâbitin genel olarak tarihsel açıdan kullanımlarının neler olduğuna özelde ise Fârâbî ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde nelere karşılık geldiğine ikinci bölümde daha detaylı bir şekilde yer vereceğimiz için burada genel bilgiler vermeyi uygun gördük.

1.4. Mutluluk/ es-Saâde

Mutluluk kavramı olarak düşünce tarihinin en önemli felsefe, ahlâk ve siyaset sorunu olarak her zaman tartışma konusu olmasının yanında insanoğlunun en yüce gayesinin de adı olmuştur. Arapça “kısmetli, şanslı, uğurlu, bereketli, mutlu” anlamlarına gelen sa'd (çoğulu sü'ûd) kelimesinden türeyen saâde genel olarak sözlüklerde şakâve'nin yani mutsuzluğun ve talihsizliğin zıddı olarak tanımlanır.¹⁵⁶ Yunanca eudaimonia sözcüğüne karşılık gelen saâde Türkçe mutluluk, İngilizce happiness, Fransızca bounheur ve Almanca'da ise glüch sözcüklerine tekabül etmektedir. Saâdet ve şakavat sözcükleri İslâmiyet'ten önce ve sonra da sık sık kullanılagelen sözcüklerdendir. Özellikle bazı sözlüklerin saâdet kelimesine yıldızlar topluluğu¹⁵⁷ şeklinde anlam vermelerinin bir sebebi de saâdet ve şakavetin açıklanmasında mutlaka dışarıdan bir gücün etkili olduğu inancıydı ve bu etki İslâmiyet'ten önce dehr, yıldız ve benzeri irrasyonel güçler ile açıklanırdı.¹⁵⁸ Fakat İslâmiyet ile nihai sebebin Tanrı'dan başka bir varlık olamayacağı görüşü benimsendi. Bu nedenle saâde, İslâmî telakkiye göre

¹⁵⁵ Düccane Cündioğlu, <https://www.youtube.com/watch?v=24c5TLhy3sM> (27.02.2018)

¹⁵⁶ Muhammed İbn Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avad Meri'b, Dâru İhya el-turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001, c. II, s. 44; Firûzâbâdî, *el-Şâmusü'l-muhît*, thk. Mahmud Mesud Ahmed, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2009, c. II, s. 725.

¹⁵⁷ İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1972 Kahire, s. 478-479.

¹⁵⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

genel olarak “Tanrı’nın insanları hayra ulaştırma yönünden yardımını, bereketi ve onu mutlu kılması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵⁹

Saâdetin, nefsin durumunun iyi, memnun ve ulaştığı hayırdan dolayı razı olması şeklinde tanımlandığı da olmuştur.¹⁶⁰ Türkçe’de mutluluk şeklinde karşılık bulan saâdet “bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan duyulan olgunluk, kut, bahtiyarlık, hoşnutluk ve kıvanç durumu” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶¹ Ahmet Cevizci saâdet kavramını “insan eylemlerinin nihai ve en yüksek amacı, hayattaki en yüce hedefe ulaşma durumu, acının yokluğu veya haz hali, insanın kendi potansiyel güçlerini gerçekleştirerek ödevlerini yapması, erdemli ve yetkin olması” şeklinde tanımlar.¹⁶²

Her ne kadar mutluluk kavramı formel olarak insan için en yüce iyilik şeklinde tanımlanmaya çalışılmışsa da, anlamı ve mahiyeti açısından günümüze değin herkesin kabul ettiği bir tanım söz konusu değildir. Bu nedenle genelde her insanın özelde ise hemen hemen her filozofun kendine has bir mutluluk tanımı olduğunu söylemek mümkündür.

Mutluluk temelde gaye-güdücü (teleolojik) ve gaye-güdücü olmayan (ödev ahlâkı) ahlâk öğretilerinin de en önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir. Neredeyse Kant’a (1724-1804) kadar Antik ve Orta Çağ ahlâk görüşleri gaye güdücü yani ahlâkî davranışların gayesine mutluluğu yerleştiren bir zeminde ilerlemiştir.¹⁶³ Diğer yandan daha çok Kant ile sistemleşerek bizatihi iyi olanın mutluluktan ziyade erdem olduğunu savunan gaye-güdücü olmayan ahlâk öğretisi ortaya çıkmıştır. Şimdi de bütün bu genel bilgiler ışığında tarihsel süreçte mutluluk hakkındaki görüşleri ile ön plana çıkmış filozofların düşüncelerine kısaca bir göz atalım.

Platon’a göre mutluluğu sağlayabilecek şey iyilikten başkası olamaz. İyi ideası hem en yüksek bilimin konusu hem bireylerin ve toplumun yetkinliğinin bir göstergesi hem de şeylerin doğalarını temsil etmesinin yanında mutluluğun da kaynağıdır.¹⁶⁴ Ona göre iyiliğe varmadıkça, varacağımız her şey boşunadır.¹⁶⁵ Platon, bireyler üzerinden değil de toplum üzerinden bir mutluluk profili çizer. Diğer bir ifadeyle devlet ne kadar doğru, erdemli ve

¹⁵⁹ Bk. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, c. II, s. 725; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, s. 479; Mustafa Çağrııcı, “Saadet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, s. 319.

¹⁶⁰ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 16.

¹⁶¹ *Türkçe Sözlük*, s. 1716; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe (Felsefe Terimleri sözlüğü)*, hzl. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s. 62.

¹⁶² Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 1359.

¹⁶³ Mutlulukçu ahlâk görüşleri her ne kadar insanın ulaşmaya çalıştığı en son gayeyi mutluluk olarak görmüş olsalar da başta mutluluğun mahiyeti ve onun hangi ölçüde elde edilip edilemeyeceği gibi birçok konuda farklılık göstermektedirler. Detaylı bilgi için Bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 21-38.

¹⁶⁴ Platon, *Devlet*, s. 191-195.

¹⁶⁵ Platon, *Devlet*, s. 191.

mutlu olursa, o devletin vatandaşları da o denli doğru, erdemli ve mutludur.¹⁶⁶ Platon erdemi mutluluk kavramının merkezine yerleştirir. Aklın erdemi hikmet, istek gücünün erdemi iffet, öfke gücünün erdemi şecaat ve bu erdemlerin uyumundan meydana gelen en temel erdem ise adalettir. Bu erdemler gerçekleştiği takdirde toplumlar ve insanlar mutlu olabilir. Kısaca söylemek gerekirse Platon'a göre mutluluk, iyilik ve adaletin varlığı iken, mutsuzluk ise adaletin olmama durumunu ifade etmektedir.¹⁶⁷

Mutluluk Aristoteles'te beden değil, ruhun bir etkinliği¹⁶⁸ olmakla birlikte daima kendisi için tercih edilip başka bir şey uğruna tercih edilmeyen bir amaçtır.¹⁶⁹ İnsan akla uygun davranması sayesinde erdemli yani mutludur. Erdem ise tercihlere ilişkin huy ve bir tür ortada olma durumu ve ortayı amaç edinmedir. İnsanın tercih etme yani iyiyi ve kötüyü seçme hakkına sahip olması onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğidir. Bu nedenle Aristoteles, tercihlerimizin bizi mutlu ya da mutsuz kılacağına altını çizmektedir.¹⁷⁰ O mutluluk anlayışında aklî mutluluğu ön plana çıkarmak ile kalmamış buna ahlâkî erdemleri ve pratik bilgeliği de dâhil etmiştir. Epikür (M.Ö. 341-270) mutluluğu manevî haz ve sükûnette ararken, Stoacılar mutluluğu erdem bir sonucu olarak görmüştür.

Mutluluk, İslâm filozoflarının da üzerinde en çok düşündüğü ve açıklamaya çalıştığı bir konudur. Onların mutluluk anlayışlarının şekillenmesinde başta İslâmiyet'in ortaya koymuş olduğu Kur'ân-ı Kerim'de de geniş bir şekilde yer alan ahlâk ve ahiret telakkisi ve antik felsefe etkili olmuştur diyebiliriz.¹⁷¹ İslâm filozoflarında mutluluk için genel olarak saâde kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Fakat onlar kendi görüşlerinde yer verdikleri gerçek mutluluğu yanlış mutluluk tasavvurundan ayırmak için en yüce mutluluk anlamına gelen es-saâdetü'l-kusvâ, es-saâdetü'l-uzmâ, saâdetü'l-ulyâ tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁷² Mutluluğun tam manası ile elde edilmesi anlamında ise el-kemalü'l-aksa veya el-kemalü'l-ahir kelimelerini saâdetü'l-kusvâ bağlamında kullanıldığına tanık olmaktadır. Mutluluğu elde eden kişiler ise felah, necat, yümn, nimet, sürûr, vb. terimler ile anılmıştır.¹⁷³

Mutluluğu salt iyilik olarak tanımlayan Fârâbî, gerçek mutluluğu amaç edinen toplumları erdemli toplum ve erdemli toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüce amacı ise

¹⁶⁶ Platon, *Devlet*, s. 135.

¹⁶⁷ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 26.

¹⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 27.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 17.

¹⁷⁰ Aristoteles istemek ve tercih etmenin aynı şey olmadığı görüşündedir. İsteme daha çok amaç ile ilgili iken, tercih amaca götüren şeyler ile ilgilidir. Bu durumu Aristoteles şu şekilde örneklendirir; sağlıklı olmayı isteriz fakat bizleri sağlıklı kılacak şeyleri tercih ederiz. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 48-49.

¹⁷¹ Bk. Çağrı, "Saadet", s. 320;

¹⁷² İslam filozoflarının mutluluk anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Maraş, "Mutluluk" *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, ss. 237-239.

¹⁷³ Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, drl. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1984, s. 434.

gerçek mutluluk olarak nitelemektedir.¹⁷⁴ İnsan düşünen bir varlık olması yani akla sahip olması yönünden Ay-altı âleminin en üst derecesindedir.¹⁷⁵ O, bu akli sayesinde maddeden sıyrılarak gerçek mutluluğa ulaşabilecek yetkinliktedir.¹⁷⁶ Fârâbî, insanın ulaşabileceği en yüce yetkinliği saâdetül-kusvâ (en yüce mutluluk) şeklinde tanımlamış ve bu mutluluğa ulaşmayı Faal Akıl ile ittisâl eden bir kişinin topluma başkanlık etmesiyle mümkün olacağını söylemiştir.¹⁷⁷ Her ne kadar Ay-altı âlemin en üst mertebesinde insan olmuş olsa da, insanlar arasında da yaratılışları ve kabiliyetleri bakımından hiyerarşik bir sıralama vardır. Ona göre, peygamber veya filozof bu hiyerarşinin en üstünde yer alan kişilerdir ve Faal Akıl ile ittisâle geçerek gerçek mutluluğun bilgisini almaktadırlar. Böylelikle filozof ya da peygamber mutluluğun tam olarak ne olduğu ve ona nasıl ulaşacağı konusunda herhangi bir bilgisi olmayan kişilere yol göstererek toplumun mutluluğunu temin etmiş olur.¹⁷⁸ Bu sayede Fârâbî, Faal Akıl aracılığıyla filozof/peygamber ve devlet başkanlığını tek kişide toplayarak maddî dünya ile ilahî dünya arasında bağlantı kurmuş olmaktadır.¹⁷⁹ Mutluluk Fârâbî'ye göre tek başına kazanılan bir şey olmadığı için kişinin asıl amacı küçük gemiyi değil de (kendini) büyük gemiyi (toplumu) kurtararak gerçek mutluluğa ulaşmaktır.¹⁸⁰ Ayrıca Fârâbî insanın gerçek mutluluğa ölümden sonra yani bedenden kurtulmasıyla ulaşacağına da inanmaktadır.

İhvân-ı Safâ mutluluğu dünyevî ve uhrevî şeklinde ikiye ayırarak kendinden önceki İslâm filozoflarını takip etmiştir.¹⁸¹ İhvân, dünyevî mutluluğu her varlığın en mükemmel durumda en mükemmel gayeye uygun bir şekilde en uzun süre yaşaması şeklinde tanımlarken, uhrevî mutluluğu ise yine nefsin en mükemmel durumunda en yetkin gayeye doğru yol alarak ebediyen varlığını devam ettirmesi şeklinde tanımlamıştır.¹⁸² İhvân-ı Safâ'da en yüce gaye olan mutluluk (saâdetü'l kusvâ) ahiret mutluluğudur ve insan bu mutluluğa madde denizinden kendini kurtararak yani erdemli bir yaşam sürerek ulaşır.¹⁸³

¹⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 25, 84; Türkçe çev., s. 42, 64.

¹⁷⁵ Fârâbî'nin sisteminde irade ve ihtiyar insan akli ve hürriyeti ilgili en önemli terimlerdir. Bk. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2017, s. 17-73.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 87-107; Türkçe çev., s. 73-89.

¹⁷⁷ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, Meclisu Daireti'-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1345, s. 31-32; Türkçe çev., *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlü's-sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. Baskı, Ankara 2015, s. 84-85; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 25; Türkçe çev., s. 64.

¹⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 46-47; Türkçe çev., s. 90-91.

¹⁷⁹ Mehmet S. Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1976), s. 304.

¹⁸⁰ Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'nın Al-'Akl Al-Fa'âl'ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyâset", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, drl. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1984, s. 672.

¹⁸¹ Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 7. Basım, Dem Yayınları, İstanbul 2016, s. 165; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 289.

¹⁸² Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 288-292.

¹⁸³ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 101.

İhvân-ı Safâ ile çağdaş olan İbn Sinâ mutluluğu daha çok haz ve yetkinlik kavramları çerçevesinde açıklamıştır. O, mutluluğu dinî-metafizik yönden yetkin olan insanın duyduğu en yüksek haz ve mutluluk derecesi şeklinde görmüştür. İbn Sinâ'ya göre duyusal/hissî ve bedenî olan hazlar hakiki olmayan hayallerdir.¹⁸⁴ İnsan nâtik nefsin yetkinliği ile mutluluğu elde edecektir. Diğer bir ifadeyle, idrak ve idrak edilen şey ne kadar kuvvetli ve iyi olursa onlardan meydana gelen mutluluk da o derece lezzetli ve huzur verici olacaktır. İbn Sinâ her ne kadar Fârâbî'nin aksine ahirette bedenî mutluluğun imkânından bahsediyor olsa da sistemini daha çok maddeden ve maddî ilgilerden bağımsız ruhanî bir mutluluk üzerine inşa etmiş gibi görünmektedir.¹⁸⁵

İbn Miskeveyh insanların birtakım eksiklikler ile yaratıldığından dolayı birbirlerine muhtaç olduğunun altını çizerek, insanın mutlak mükemmelliğe ve mutluluğa da tek başına ulaşamayıp ancak toplu halde ulaşabileceği düşüncesindedir.¹⁸⁶ Diğer bir ifadeyle, mutluluk ancak sosyal hayatın bizzat içerisinde elde edilebilir. Ona göre mutluluk insanın en son gayesi ve onun insan olması yönüyle arzu ettiği mutlak iyiliktir.¹⁸⁷ İnsanların şan, şöhret, saygınlık, mevki veya faydalı bir şeye nail olmak için yaptığı şeyler gerçek mutluluk değildir. Gerçek mutluluk ise dünya hayatından ayrıldıktan sonra yani ahirette gerçekleşecektir.¹⁸⁸ İbn Miskeveyh mutluluğu bir çeşit lezzet olarak nitelendirmekte ve bunu aktif ve pasif lezzet şeklinde ikiye ayırmaktadır. Pasif lezzetler düşünme yeteneğinden yoksun olan canlılar ile paylaştığımız bedensel arzular ile ilgili iken aktif lezzetler düşünme gücüne sahip olan insanla ilgilidir.¹⁸⁹ Bu bağlamda mutluluk aktif bir lezzet olup insana özgüdür.

İbn Bâcce mutluluk konusunda hazcı mutluluk anlayışını benimsemek suretiyle Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sinâ çizgisini devam ettirmektedir. Ona göre tabiatdaki her varlığın bir amacı olduğu doğrudur. Ancak insanın gayesi kendi tabiatının gerekliliğini yerine getirmek suretiyle mutlu olmaktan başka bir şey değildir. İnsan bu mutluluğu ise ancak bir düşünce ameliyesi olan tedbîr yani siyaset ile gerçekleştirecektir. Ne cismanî ne de hayvanî hazlar gerçek mutluluğa ulaştırıcı şeylerdir. Çünkü bu gibi şeyler insanın özüne ait şeyler olmayıp arızîdir.¹⁹⁰ Ona göre insanı mutluluğa ulaştıracak yegâne şey ise akıldır.

¹⁸⁴ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul-2017, s. 173.

¹⁸⁵ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 89.

¹⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 163.

¹⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulum*, çev. Hümeyra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 61-68.

¹⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 167.

¹⁸⁹ Müfit Selim Saruhan, "İbn Miskeveyh", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. VI, s. 413.

¹⁹⁰ İbn Bâcce, "*Risâletü'l-Vedâ*", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 134.

Mutluluk konusunda yetkinlik kavramını merkeze alan Gazzâlî'ye göre Tanrı en yüce yetkinliğe sahip olduğundan dolayı en yüksek saâdet mârifetullahtır. Kişinin yetkinleşmesi ve mutlu olması ise ancak nefsinin eğitilmesi ile mümkündür.¹⁹¹ İnsan nefsi ile çetin bir savaşa girerek mal ve servet gibi dünyalık şeylerden yüz çevirerek nefsinin bütün kir ve paslardan arındırıldığında gerçek olgunluğa yani mutluluğa ulaşacaktır.¹⁹² Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki aklî hazların sürekli ve maddî hazların geçici olduğu kanaati Nasîruddîn-i Tûsî (ö. 1274) ve Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1571) gibi İslâm düşünürlerince de bazı küçük farklılıklarla benimsenmiştir.

Kant ve onun takipçileri şimdiye kadar değindiğimiz filozofların aksine gaye-güdücü olmayan ahlâk öğretisini benimsemişlerdir. Bu öğretiye göre bizatihi iyi olan mutluluktan ziyade erdem yani ahlâktır. Bu nedenle Kant mutluluğu amaç olmaktan çıkartarak ödev ahlâkı terimini merkeze almıştır. Ödev nesnel olarak eylemin yasaya uygunluğu olmasının yanında bir ahlâk yasasıdır.¹⁹³ Ahlâk ise kendimizi mutlu kılma öğretisi değil, o mutluluğa nasıl lâayık olabileceğimizin öğretisidir.¹⁹⁴ Kant'a göre mutluluk akıl sahibi bir varlık için her şeyin kendi arzu ve isteğine göre olması durumudur ki, kişi için genel geçer kurallar koyarak ahlâkı belirleyemez.¹⁹⁵ Bundan dolayı mutluluk herkesin evrensel bir ilkeye göre davranmasını sağlayamadığı için amaç olmaktan çok araç olmaya lâayıktır. Herkesin evrensel bir ilkeye göre hareket etmesini ise ancak kesin, nesnel ve mutlak zorunluluk taşıyan ahlâk buyrukları sağlar. Bu ahlâkî buyruklar ise akıl idesinde bulunur. Kant fiillerin ödevde uygun yapılması ve ödevden dolayı yapılması arasında da bir ayrım gözetir. Kişi kendi isteklerinin olması için ödevde uygun hareket etmiş olabilir. Fakat asıl olan kişinin sadece iyiyi irade ederek uyarak ödevden dolayı eylemde bulunmasıdır.¹⁹⁶

1.5. Tedbîrü'l-Menzil/ (Ev Yönetimi)

Aile toplumun en küçük yapı taşı, sosyal gruplar içerisinde en sürekli ve önemli olanıdır. Bu nedenle toplum ile ilgili her konunun bir şekilde aile ve aile yönetimi ile ilgili olduğu aşikârdır. Aile birçok yönü ile genelde felsefenin özelde ise siyaset felsefesinin konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bu nedenle tedbîrü'l-menzil aileyi ve ev yönetimini ele alması yönünden siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından birisi haline gelmiştir.

¹⁹¹ Gazzâlî, *Mizanü'l Amel (Amellerde İlahi Terazi)*, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınevi, İstanbul 1971, s. 143.

¹⁹² Gazzâlî, *Mizanü'l Amel (Amellerde İlahi Terazi)*, s. 41.

¹⁹³ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi vd., 6. Basım, Ankara 2016, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 89.

¹⁹⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 141.

¹⁹⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135.

¹⁹⁶ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 31.

Tedbîr sözlükte bir işi çekip çevirmek, işin sonunu hesap etmek,¹⁹⁷ düşünmek,¹⁹⁸ idare etmek ve yönetmek gibi birçok anlama gelmektedir.¹⁹⁹ Ayrıca bir işin sonucunu başından hesap etmek şeklinde tanımlanan tedebbür kelimesi ile aynı kökten türeyen tedbîr, tedebbürün sonucunda gerekli önlemi almak şeklinde de tanımlanmıştır.²⁰⁰ Tedbîr kişinin ölümüne bağlı olarak kölesini/cariyesini azat etmek anlamında fıkıh literatüründe de kullanılan bir kavramdır. Bu şekilde köle azat eden kişiye müdebbir, azat edilen köleye müdebbere denilmiştir.²⁰¹ Tedbîr, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde genel olarak yönetmek ve yönetim ile ilgili olarak kullanılmıştır.²⁰² Tedbîr devleti idare etmek ve yönetmek anlamının yanında evin sevk ve idaresiyle de ilgilidir.²⁰³ Tedbîr kelimesinin tedbîrü'l-menzil şeklinde ev yönetimini ve tedbîrü'l-medîne şeklinde şehir yönetimini kastedecek şekilde bir terkiplerle kullanılması düşünce tarihinin erken dönemlerine tekabül etmektedir. Felsefe literatüründe tedbîrü'l-menzil kavramının neye tekabül ettiğini görmek için öncelikle onun ilimler sınıflamasındaki yerini tespit etmemiz gerekir. Felsefe genellikle nazari ve amelî olarak ikiye ayrılmıştır. Tedbîrü'l-menzil, ahlâk ve siyaset amelî felsefeye dâhil edilmiştir. Özellikle felsefenin bölümlerini konu alan eserler, amelî hikmeti tehzîbü'l-ahlâk, tedbîrü'l-menzil ve tedbîrü'l-medîne şeklinde üçe ayırarak işlemişlerdir.²⁰⁴ Bu anlamda tedbîrü'l-menzil aile ve ev yönetimi, bu yönetimin nasıl ve kim tarafından gerçekleştirileceği, aile fertlerinin sorumluluklarının neler olduğu, ailenin geçimi ve ekonomik hayatının ne şekilde ikame edilmesi gerektiği, çocuk ve çocuk eğitimi gibi meseleleri konu edinen bir alan haline gelmiştir.

Tedbîrü'l-menzil kavram olarak daha çok İslâm filozofları tarafından kullanılan Arapça bir terkip olmasına rağmen aile ve ev yönetimi ile ilgili konuların müstakil eserler içerisinde ele alınması Platon ve Aristoteles'e kadar eskiye dayanmaktadır. Hatta Aristoteles'e atfedilen *Oikonomia* (Ev İdaresi) adlı bir eserden de bahsedilmektedir. Eski Grekçe'de oikos ev idaresi anlamına gelerek²⁰⁵ İslâm literatüründe kullanılan tedbîrü'l-menzile karşılık gelmektedir.²⁰⁶ Antik Yunan ve Helenistik felsefede aile en fazla ihmal edilen alanlardan bir

¹⁹⁷ İbn Manzur, "d-b-r" mad., *Lisanü'l-Arab*, c. IV, s. 268.

¹⁹⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, c. II, s. 487.

¹⁹⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 2015, s. 292.

²⁰⁰ İlhan Kutluer, "Düşünme", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, s. 53.

²⁰¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, c. II, s. 487; Fahrettin Atar, "Tebdir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXX, s. 258.

²⁰² Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; es-Secde 32/5.

²⁰³ W. Heffening, "Tadbîr", *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1916 S-Tabia*, ed. M. Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb, W. Heffening, Leiden 1987, c. VII, s. 595.

²⁰⁴ Mustafa Çağrı, "Tedbîrü'l-Medîne", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXX, s. 259.

²⁰⁵ Aristoteles, *Oikonomia: Antik Dönem Ekonomi Kavramı üzerine 1*, çev. Burak Takmer, Kabcacı Yayınları, Antalya 2016, s. 241.

²⁰⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 302.

tanesi olmuştur. Fârâbî başta olmak üzere İslâm filozofları, Antik Yunan felsefesinde işlenmiş fakat yeterince önem verilmemiş olan aile müessesesine gereken ehemmiyeti göstererek bu konu hakkında bazı eserler kaleme almışlardır.

Platon eserlerinde evlilik, anne-babaya saygı, çocuk eğitimi ve aile işlerinin yönetimi gibi ailenin temel unsurlarını içeren birçok konuya yer vererek bunların hangi yasalar ile belirleneceğini ele almıştır.²⁰⁷ Platon aile kurumunu ideal bir devletin kurulmasına ve yararına yardımcı olacak şekilde yapılandırmayı istemiştir. Bu nedenle o, evlilik için genel ve tek kural olarak herkesin istediği evliliği yapmasından ziyade kente yararlı evliliği yapması gerektiği şartını koymuştur.²⁰⁸ Platon, aile üyelerinden kadın ve çocuk eğitimi hakkında da titizlikle durarak onların eğitim ve öğretiminin ilke ve yöntemlerini belirlemiştir. O, “Aklı olan, kimse hiç kimseye anne-babasını ihmal etmeyi öğütmez.” diyerek aile bireylerine karşı saygılı olunması gerektiğinin de altını çizmiştir.²⁰⁹

Aristoteles insanın toplumsallığının bir gereği olarak yalnız bir yaşam süremeyeceğinin, bu nedenle ana-baba, çocuklar ve yurttaşlarıyla birlikte yaşaması gerektiğinin altını çizer. Ona göre insan hayvanlardan farklı olarak sadece çocuk yapmak için değil yaşama ilişkin şeyler için de aile kurmuş olur.²¹⁰ Her ne kadar Aristoteles, felsefesinde aileye insanın doğası gereği oluşturduğu bir kurum olarak yer açmış olsa da Fârâbî, Aristoteles’in bu görüşüne manevî bir boyut kazandırarak aileyi daha bir üst konumda değerlendirmiştir.²¹¹

Fârâbî’ye göre aile insanî topluluk türlerinin en küçüğüdür.²¹² Evi sokak, sokağı mahalle, mahalleyi de şehir izleyerek yetkin olan insanî topluluğun en küçüğüne yani şehire ulaşılmış olur. Fârâbî’nin aileyi yetkin topluluklar içerisinde görmemesinin en önemli sebebi, orada kişinin yetkinliğini elde etmesini sağlayacak gerekli imkânların olmamasıdır. Çünkü bu imkânlar asgarî düzeyde ancak şehir hayatında mümkündür. Fârâbî karı-koca, efendi-köle, anne-baba, mal-mülk gibi unsurlardan oluşan aile için el-menzil (ev) kullanırken ev yöneticisi için ise rab ve menziliyyun terimlerini kullanmaktadır.²¹³ Fârâbî burada bir analogi yaparak evi yöneten kişiyi şehrin yöneticisine benzetir. Böylelikle Fârâbî’ye göre aile reisinin aile

²⁰⁷ Platon’nun bu konu hakkında koyduğu yasaların detayları için Bk. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 188-199, 241-266, 258-284, 443-444.

²⁰⁸ Platon, *Yasalar*, s. 241.

²⁰⁹ Platon, *Yasalar*, s. 444.

²¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 170-171; Aristoteles, *Oikonomika: Antik Dönem Ekonomi Kavramı Üzerine 1*, s. 245.

²¹¹ Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi*, s. 281.

²¹² Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli’l-medineti’l-fâzıla*, s. 118; Türkçe çev., s. 98; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-medeniyye*, s. 39; Türkçe çev., s. 81.

²¹³ Fârâbî, *Fusûlü’l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 61.

arasında ahengi sağlama, aile üyelerini aynı amaç doğrultusunda birleştirme, aile kurumunun devamı için gerekli önlemleri alma, iyi bir eğitimci olma ve ailenin mutluluğunu sağlama gibi işlevleri olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁴

Fârâbî eskilerin sözlerine de atıf yaparak onların şehir (medîne) ve ev (menzil) terimleri ile sadece meskeni kastetmediklerini, aynı zamanda meskenlerin barındırdığı insanları da kastettiklerini söylemektedir.²¹⁵ Burada değinmemiz gereken diğer bir husus ise Fârâbî'nin bir topluluğu oluşturan temel öğelerin tespitinde meskenlerin hangi maddeden yapıldığına bakmamasıdır. Onun bu tutumu toplumu maddî referanslara dayandırmadığının bir göstergesidir. Düşünürün nazarında şehir ve ailedeki bireyler bir vücudun organlarına benzer.²¹⁶ Nasıl ki bir vücudun organlarının aynı amaç doğrultusunda yardımlaşmaları gerekiyorsa, bu durum aile fertleri için de geçerlidir. Zira vücudun organları görev ve sorumlulukları bakımından birbirinden üstün ise aile fertlerinin de bazıları bazılarından üstündür. Vücuttaki her bir organın amacının farklı olması gibi evin ve şehrin amaçları da birbirinden farklıdır. Fakat nasıl ki bütün organlar birbiriyle yardımlaştığında bütün bedenin amacının tamamlanmasına yardımcı olurlarsa aynı şekilde ev de şehrin bir parçası olması yönü ile onun amacının tamamlanmasına yardımcı olur. Bütün bunları göz önüne aldığımızda Fârâbî'nin sisteminde aileyi, ait olduğu şehrin amaçlarını takip eden en küçük sosyal birim olarak tanımlayabiliriz.

İhvân-ı Safâ *Resâil*'de metafizik bilimleri el-Ulûmü'l-ilâhiyye başlığı altında beş kısma ayırarak siyaseti burada konumlandırmıştır. Siyaseti de nebevî yönetim, krallık yönetimi, genel yönetim, özel yönetim ve kişisel yönetim olarak alt dallara ayırmış ve incelemiştir. O, özel siyaset (es-siyasetü'l-hâsiyye) başlığı altında Tedbîrü'l-menziile değinerek bu terimi her insanın evinin yönetimini ya da maişetini bilmesi, hizmetçileri, köleleri, çocukları, memleketi, akrabaları ve komşuları ile aşiretinin işlerini gözetmesi bağlamında kullanmıştır.²¹⁷

İbn Sinâ *Uyûnu'l-hikme* adlı eserinde felsefeyi nazarî ve amelî hikmet olarak ikiye ayırmıştır. Birincisi eylemle ilişkili olmayıp bilgiyle ilişkili olan tabiat felsefesi, matematik ve metafiziği içine alır. İkincisi ise medenî, menzîlî ve hulkî olarak üç kısma ayrılarak hem bilginin hem de eylemin konusu olmaktadır.²¹⁸ İbn Sinâ burada ev yönetimi veya ekonomisini

²¹⁴ Hasan Ocak, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbirü'l-Menziil/Ev İdaresi Kavramı", *Journal of Intercultural and Religious Studies (JIRS)*, 6 (2014), s. 99; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, s. 283.

²¹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 61.

²¹⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 61-62.

²¹⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, c. I, s. 274.

²¹⁸ Mustafa Çağırıcı, "Tedbirü'l-Menziil", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXX, s. 260.

içine alan disiplini Tedbîrî'l-menzil yerine hikmetü'l-menziliyye şeklinde isimlendirmiştir.²¹⁹ Gazzâlî *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de genel adap, nikâh, eşlerin birbirine karşı sorumlulukları, ticaret yapmak ve mal kazanmak gibi aile ve aile ekonomisi ile ilgili birçok konuya teferruatlı bir şekilde değinmiştir.²²⁰ O, mezkûr eserinde bahsedilen konulara değinirken birkaç defa tedbîrî'l-menzil kavramını da kullanmıştır.²²¹ *Eyyühe'l-veled* de onun genel adap ve aile ahlâkını konu edindiği diğer bir eseridir.

İbn Bâcce birey ve toplum arasındaki iletişimi yakalamak adına ev yönetimini ayrı bir şekilde önemsemiş görünmektedir. O, kendinden önceki bazı filozoflar gibi ev yönetiminin insana has bir olgu olduğunu zikretmiş ve evi şehrin bir parçası saymıştır. Bu doğrultuda ev şehrin bir parçası olduğu için şehir ne kadar erdemli ya da erdemsiz olursa ev de o derecede erdemli ve erdemsiz olacaktır.²²² Diğer bir ifadeyle, evin mükemmelliğinin şehre bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı kaynaklar günümüze kadar ulaşmayıp Aristoteles'e isnat edilen ve Ali İbn Zür'a tarafından Arapça'ya tercüme edildiği söylenen *Makâlât fi't-tedbîr* başlıklı bir eserden bahsetmekteyse de²²³ bilindiği kadarıyla tedbîrî'l-menzili İslâm filozoflarından İbn Miskeveyh ilk defa Yeni Pisagorcu Bryson'un *Oikomikos*'una atfen kullanmıştır.²²⁴ Malın, hizmetçilerin, eşin ve çocukların idaresinden bahseden bu eser Luvîs Şeyho tarafından *Kitâbu Birisîs (?) fi't-tedbîrî'l-recul li-menzilihî* adı altında yayınlanmıştır. Luvîs Şeyho tarafından neşredilen bu eser tedbîrî'l-menzil konusunda önemli bir yere sahip olup, İslâm filozoflarını etkileyerek onlara bir bakıma örneklik teşkil etmiştir.²²⁵

Nasîruddin Tusî, Farsça kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinin giriş bölümünde kendisinden İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ının tercümesini yapması istenilmesine rağmen kendisinin bu kitabı tercüme etmek yerine yeni bir ahlâk kitabı yazmaya karar vermesinin sebeplerinden bahseder. Ona göre söz konusu kitap amelî felsefenin değerli konularını ihtiva etmesine rağmen siyaset felsefesi (hikmet-i medenî) ve ev idaresi (hikmet-i menzîlî) konularını dışarıda bırakmaktadır ki kendisi üç bölümden oluşan kitabının iki bölümünü özellikle bu konular için ayırmıştır.²²⁶ Tusî, ev idaresini (hikmet-i menzîlî) geçimi

²¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sinâ'nın Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 22-23 (1981), İstanbul, s. 57.

²²⁰ Bk. Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, c. II, s. 56-227.

²²¹ Çağırıcı, "Tedbirü'l-Menzil", s. 261.

²²² İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 39; Türkçe çev., s. 22; İngilizce çev., s. 74-75.

²²³ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 302. Kaya bu eserin sahte olduğunu görüşündedir.

²²⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 76-94; Çağırıcı, "Tedbirü'l-Menzil", s. 261.

²²⁵ Çağırıcı, "Tedbirü'l-Menzil", s. 261.

²²⁶ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2016, s. 13-17.

kolaylaştırmak ve iş birliği gereğince aranılan yetkinliğe erişmede toplumun yararına olacak şekilde ev halkının durumunu inceleyen bir sanat olarak tanımlamıştır.²²⁷ O, aynı zamanda tedbîrî'l-menziel hakkında eski filozoflardan Bryson'un eserine de atıfta bulunmaktadır.²²⁸ Bu bağlamda Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si tedbîrî'l-menziel başlığı altında eşin, çocukların ve kölelerin yönetim ve idaresini, eve olan ihtiyacın açıklanmasını, malların ve yiyeceklerin yönetilmesi gibi daha birçok konuyu geniş bir perspektiften ele alması yönünden önemli bir yere sahiptir.

Kınalızâde Ali Efendi insanın kudret ve iradesi ile meydana gelen şeyler olarak tarif ettiği pratik felsefeyi üçe ayırmıştır.²²⁹ O, *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı eserinin ikinci bölümünü pratik felsefenin bölümlerinden birini oluşturan “ehl-i menziel arasında nizâm u intizâm ve vech-i lâyük üzerine ma'âş eylemeğin keyfiyetinin bilindiği bir ilim” şeklinde tanımladığı tedbîrî'l-menziile tahsis etmiştir.²³⁰ Kınalızâde bu bölümde Tusî'yi zikrederek onun Bryson ve İbn Sinâ hakkındaki verdiği bilgileri tekrar etmiştir. O aynı zamanda, aile reisi için müdebbir-i menziel tabirini kullanarak onunla çoban ve tabip arasında bir benzerlik kurmuştur.²³¹ Bu nedenle *Ahlâk-ı Alâ'î* ev, müdebbir-i menziel, tedbîr-i mal, evlilik ve çocuk terbiyesi gibi konuları içine alan en önemli ahlâk kitaplarından birisi olmuştur.

Taşköprizâde ise *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserinde ilimleri yazıya ilişkin ilimler, lisan ilimleri, mantık ilimleri, dış dünyayı konu alan ilimler, amelî hikmet, şer'î ilimler ve bâtin ilimleri şeklinde yediye ayırarak tedbîrî'l-menziile amelî hikmetin kısımları içerisinde işlemiştir.²³² Osmanlı döneminin en önemli ilim adamlarından birisi olan Kâtip Çelebi (ö. 1657) ise *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde ilk olarak bilginin tanımı ve ilimler sınıflamasına yer vermiştir.²³³ Kâtip Çelebi ilimler taksimiyle ilgili olarak Allame Hafid, Muhammed Emin Şirvan, İbn Sinâ ve Taşköprizâde'ye ait beş model aktarıp tedbîrî'l-menziile tanımlarken İbn Sinâ, Tusî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin sözlerini tekrarlamıştır.²³⁴

Tehânevî kendisinden önceki filozofları takip ederek amelî hikmeti üçe ayırmıştır. Ona göre bir şahsın tek başına maslahatlarını bilmesi tehzîbu'l ahlâk ya da ilmü'l ahlâk şeklinde tanımlanır. Bunun faydası ahlâkı güzelleştirmek ve üstün özellikleri ve nitelikleri ve

²²⁷ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 189.

²²⁸ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 189.

²²⁹ Ayşe Sıdika Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk İlmi ve Ahlâk Terbiyesi Hakkındaki Görüşleri”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 7/12 (2002), s. 49.

²³⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, hzl. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2017, s. 319.

²³¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 325.

²³² Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. I-III; İlhan Kutluer, “Miftâhu's-sa'âde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, s. 18.

²³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, c. I, s. 15-404.

²³⁴ İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde “el-İlm” Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 98.

bunları elde etme yöntemlerini öğreterek karakterleri temizlemektir. Böylelikle nefis tezkiyesi elde edilmiş olur. Aynı zamanda bunun faydası düşük nitelikli yani rezâil dediğimiz rezîletleri de bildirip böylelikle insan nefsinin temizlemektir. Tehânevî tedbîrî'l-menziel hakkında ise şu bilgileri zikretmektedir:

Hikmetü'l-ameliyye'nin ikinci kısmı bir evde birlikte yaşayan insanların yararlarının bilinmesidir. Bu birlikte yaşayan kimseler karı-koca, baba-çocuk, efendi-köledir vb. kişilerden oluşur. Buna ise tedbîrî'l-menziel denir. Bazı kitaplarda ilmü tedbîrî'l-menziel ya da el-hikmetü'l menziliyye şeklinde de geçer. Bunun da faydası birlikte yaşayan insanlara ev menfaatlerini düzenlemek için bir evde yaşayan insanlara gerekli olan şeyleri bildirmektir.²³⁵

Buradan da anlaşılacağı üzere hikmetü'l-ameliyye'nin en önemli kısımlarından birisi olan tedbîrî'l-menziel düşünce tarihi boyunca toplumsal hayatın en küçük sosyal birimi olan aileyi çeşitli yönlerden konu edinmiş ve filozoflarca detaylı bir şekilde ele alınarak siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından birisi olmuştur.

1.6. Erdem/Fazilet

Siyaset ve ahlâk felsefesi denilince akla ilk gelen kavramlardan olan erdeme tarih boyunca birbirinden farklı anlamlar verilmiştir. Bununla birlikte filozoflar da kendi içlerinde ahlâk öğretileri ve erdem tanımları bakımından bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Genel olarak erdem sözlüklerde noksanlığın ve eksikliğin zıddı olmasının yanında meziyet açısından da en üstün dereceyi işaret etmektedir.²³⁶ Türkçe'deki erdem kelimesinin karşılığı olan fazilet Arapça "f-d-l" kökünden türetilen bir kelimedir. Bu kökten türetilen kelimeler daha çok artan, üstün gelen, isteyerek yapılan iyilik, ihsan ve lütuf anlamlarına gelmektedir.²³⁷ Erdem Antik Yunan'da ahlâkî bir içerik ile kullanılmadan önce bir varlığın yapması gereken işlevi en iyi şekilde yapması olarak anlaşılmıştır.²³⁸ İngilizce virtue, Almanca tugend ve Yunanca arete erdem kavramının diğer dillerdeki karşılıklarıdır. İngilizce virtue cesaret ve güç anlamlarına da gelmektedir.²³⁹

Erdem kavramı sözlüklerde insanın iyilik yapmasını ve kötülükten sakınmasını sağlayan ruhî bir yetenek,²⁴⁰ insanın ruhsal ve tinsel yetkinliği,²⁴¹ insanı yetkinliğe ulaştıracak

²³⁵ Tehânevî, *Keşşâfî Istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, s. 50.

²³⁶ İbn Manzur, "f-d-l" mad., *Lisanü'l-Arab*, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuat, Beyrut 2005, c. III, s. 3046.

²³⁷ Mustafa Çağırıcı, "Fazl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 277.

²³⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2004, s. 46.

²³⁹ Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, Penquin Books, England 2005, s. 647.

²⁴⁰ Mustafa Çağırıcı, "Fazilet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 268.

²⁴¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 70.

olan ahlâksal iyiler bütünü,²⁴² bir insanda bulunan güzel özellikler,²⁴³ ahlâkın övdüğü iyilikçilik, insanın kendini aşma gücü,²⁴⁴ doğruluk ve yiğitlik gibi niteliklerin genel adı şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴⁵ Râgıp el-İsfehânî (ö. 1108) fazileti insanı başkalarından üstün kılan ve mutluluğa götüren şey olarak tanımladıktan sonra bunun zıddının ise rezilet olduğuna işaret etmektedir.²⁴⁶ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde çeşitli ahlâkî faziletlerden söz edilmiş ve bunlar övülmüştür.

Sokrates erdemini neliği sorunu ile ilgilenen ilk filozoflardandır. Sokrates'e aidiyeti noktasında bir şüphe barındırmayan iki önerme vardır: Bunlardan ilki, "Erdem bilgidir.", diğeri ise "Hiç kimse bilerek ve isteyerek kötülük yapmaz."²⁴⁷ İşte bütün kötülüklerin kaynağını bilgisizlik olarak gören Sokrates sadece erdemi bir bilgi olarak kabul etmiştir. Bilgi ile erdemini doğru orantılı bir yapıda olduğunu düşünen Sokrates buradan hareketle erdemini bilgi vasıtasıyla elde edilen ve yetkinleştirilebilen bir yeti olduğunu düşünmüştür.²⁴⁸ Platon erdemini noktasında hocası Sokrates'ten çok etkilenmiştir. Platon genellikle yazmış olduğu diyaloglarda Sokrates gibi erdemi bilgi ile özdeş kılmaktadır.²⁴⁹ Platon erdemini kavramını şu şekilde tanımlar:

"Kakia yani kötülük ifadesi bu şekilde tanımlanıyorsa, "arete" de onun tersi olur. Çünkü "arete" de kolayca yürüyebilmeyi, ruhun dilediği şekilde, düzgün bir şekilde hareketini, problemsizliği açıklar."²⁵⁰

Platon, erdemi kötülüğün zıddı ve ruhun problemsiz bir şekilde hareket etmesi olarak tanımlamaktadır. Bu doğrultuda Platon erdemi; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve üçünün bir araya gelmesiyle oluşan adalet şeklinde dört kısma ayırmaktadır.²⁵¹ O, bu yönüyle ana erdemler kavramını da ortaya atan ilk kişi olmuştur.²⁵² Platon'a göre erdemler her ne kadar görünüşte ayrı gibi olsalar da aslında bir ve aynı şeye tekabül etmektedirler. Zaten Platon'da devlet ve yönetim hayatının da en yüksek gayesini erdem oluşturmaktadır. Buradan hareketle o hem yönetimleri hem devletleri hem de kişileri sorumlulukları açısından bu dört ana erdem çerçevesinde bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Söz konusu erdemlerin hepsine sahip olan ise gerçekten erdemli olarak nitelenmeye hak kazanmıştır. Ve gerçekten erdemli olmaya hak

²⁴² Abdülbâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları*, Ankara 2003, s. 479.

²⁴³ Mautner, *Dictionary of Philosophy*, s. 647.

²⁴⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 64.

²⁴⁵ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (TDK), 11. Baskı, Ankara 2011, s. 806.

²⁴⁶ Müfit Selim Saruhan, "Ahlâk ve Erdemini İnşası", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çekinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 341.

²⁴⁷ Bedia Akarsu, "Sokrates'te Erdem Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 13 (1962), s. 60.

²⁴⁸ Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 479.

²⁴⁹ Platon, *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015, s. 405,444.

²⁵⁰ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 70-71.

²⁵¹ Nejdî Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009, s. 53-57.

²⁵² Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 479.

kazanan ise ideal olandır. Aristoteles ise erdem noktasında Platon ile aynı görüşü paylaşmamaktadır. Platon'un erdemi reziletin zıddı olarak tanımlamasına karşın Aristoteles ifrat ve tefritin ortası olarak görmektedir.²⁵³

Aristoteles bu görüşüyle her duyguda ve eylemde erdemsizliği temsil eden iki uç noktanın yani ifrat ve tefritin olduğuna vurgu yapmaktadır. İfrat ve tefrit sırasıyla bir şeyin gereğinden fazla veya gereğinden az olmasını temsil ederken, erdemi temsil eden orta nokta ise bir şeyin gereği kadar olmasını temsil etmektedir.²⁵⁴ Örneğin, para harcama eylemini ele alalım: Gereğinden fazla para harcamak savurganlık iken gereğinden az harcamak ise cimriliktir. Bu durumun ikisi de kötü ve erdemsizdir. Asıl olan gerektiği kadar harcamak yani itidalde olmaktır ki, işte bunun adı cömertlik erdemidir. Aristoteles'in bu yöntemi orta yol ahlâkı veya "altın orta" olarak bilinmektedir.²⁵⁵ Aristoteles'e göre insanın nihai gayesi olan mutluluk da ruhun erdeme uygun etkinliğidir.²⁵⁶ Aristoteles bir fiilin erdemli olabilmesi için iradeye dayalı yani bilerek ve isteyerek yapılmış olması gerektiği kanaatindedir.²⁵⁷ Ayrıca o, bireyi toplumun bir parçası olarak görüp değerlendirmektedir. Bu yönüyle onun etiği toplumsal ve politikası da ahlâkîdir.²⁵⁸

Ahlâkî erdemleri ruha ve davranışlara ait olmak üzere iki kısma ayıran Kindî (ö. 873), ruhla ilgili olanları da hikmet, necdet, iffet ve itidal olarak dört kısma ayırmaktadır.²⁵⁹ Ayrıca fazileti insana has değerli huy olarak tanımlayan Kindî, insanın tutkularını öldürmesini de fazilet olarak kabul etmiştir.²⁶⁰ Mutluluğu insanın nihai amacı olarak gören Fârâbî için söz konusu amaca ise ancak erdemli fiillerle ulaşılabilir.²⁶¹

Fârâbî erdemli fiilleri ifrat ve tefritin itidali sayması bakımından Aristoteles ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca o, erdemleri nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik olmak üzere dört kısımda incelemektedir.²⁶² Fârâbî'ye göre ahlâkî pratik felsefenin altında yer alarak bu yönüyle siyaset ile ilişkilidir. Siyaset Fârâbî için ahlâkî kuralların toplumda uygulanmasını, yerleşmesini ve insanın nihai amacı olan mutluluğun elde edilmesini sağlayacak tek yoldur.²⁶³

²⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 36.

²⁵⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 261.

²⁵⁵ Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 480.

²⁵⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s. 273.

²⁵⁷ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 32.

²⁵⁸ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Özcan Kavasoglu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 220.

²⁵⁹ Kindî, "Fi'l-hudûd ve'r-rusûm (Tarifler Üzerine)", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 187; Mahmut Kaya, "Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, s. 50.

²⁶⁰ Kindî, "Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 294-313; Saruhan, "Ahlâk ve Erdemin İnşası", s. 341.

²⁶¹ Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, s. 134.

²⁶² Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde*, s. 2; Türkçe çev., s. 53.

²⁶³ Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, s. 148.

İbn Sinâ, erdem noktasında Aristoteles ve Kindî'den büyük oranda etkilenmiştir. O, erdemi bilginin kaynağı ve değeri açısından ele aldıktan sonra onu ifrat ve tefritin zıddı olarak tanımlamaktadır.²⁶⁴ Bu yönüyle erdem ortada olanın özüne ârız olan bir anlam iken, ifrat ve tefrit reziletleri temsil etmektedir. İnsan ise nâtık nefsi sayesinde ifrat ve tefrit arasındaki dengeyi kurarak ortayı bulabilecek kapasitededir.²⁶⁵ Ayrıca İbn Sinâ *İlmü'l-ahlâk* adlı bir risalesini sadece faziletlerin ve reziletlerin neler olduğunu açıklamak için ayırmıştır.²⁶⁶ Burada temel erdemlerden de bahseden İbn Sinâ, iffeti şehvet gücünün ve cesareti öfke gücünün kontrol altına alınması olarak görürken hikmeti ayırt etme gücü ile ilişkilendirmiştir. Adalet ise söz konusu erdemlerin birleşimi ile ortaya çıkan bir erdemdir.

İbn Sinâ'nın çağdaşı olan İbn Miskeveyh de bir ahlâk filozofu olduğu için erdem konusunda önemli bir yere sahiptir. İbn Miskeveyh, ahlâk ile ilgili görüşleri çerçevesinde erdem tabiatı ve şartlarını mutluluğu da içine alacak şekilde konu edinmiştir. Ahlâkı, “nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durum” olarak tanımlayan İbn Miskeveyh erdemli bir yaşamın ise ancak toplum içerisinde mümkün olacağı görüşü noktasında kendisinden önceki filozoflarla hemfikirdir.²⁶⁷ Bütün bunların yanı sıra İbn Miskeveyh hikmet, iffet, şecet ve adalet erdemlerinin zıtlarının da bulunduğunu söylemiş ve bunları sırasıyla cehl, şereh, cübn ve cevır olarak sıralamıştır.²⁶⁸ İbn Miskeveyh de Fârâbî'nin izinden giderek devletin oluşum sebebini en yüksek ahlâkî ve aklî yetkinliğe ulaşmak olarak görmüştür.²⁶⁹

Erdemi yetkinliğin, rezaleti de eksikliğin gereği olarak gören Nasîreddîn Tûsî'nin asıl orijinal yönü erdemsizlik tasnifinde ortaya çıkmıştır. Ona göre erdemsizlik nitelik ve nicelik bakımından ikiye ayrılmaktadır.²⁷⁰ İfrat ve tefrite doğru niceliksel uzaklaşma ahlâken uygun olmasa da tabiata uygundur. Ancak niteliksel bir uzaklaşma ne ahlâka ne de tabiata uygundur.²⁷¹ Eşcinsellik ve toprak yeme niteliksel erdemsizliğin örneklerindedir. Tûsî'de de ahlâkın asıl amacı mutluluktur ki, bu da erdemler vasıtasıyla ulaşılabilecek bir yetkinlik halidir.

²⁶⁴ İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik II*, çev. Muhiddin Macid-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.145.

²⁶⁵ Saruhan, “Ahlâk ve Erdemin İnşası”, s. 335.

²⁶⁶ Fatih Toktaş, “İbn Sinâ'nın “Risâle fî ‘İlmi'l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2016), ss. 7-52.

²⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 51; Saruhan, “Ahlâk ve Erdemin İnşası”, s. 337.

²⁶⁸ Çağırıcı, “Fazilet”, s. 270.

²⁶⁹ Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem, İnsan*, Yayınevi, Ankara 2010, s. 124-126.

²⁷⁰ Anar Gafarav, “Nasîreddîn Tûsî'nin Felsefesinde Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan yayınları, 2017 İstanbul, s. 860.

²⁷¹ Murat Demirkol, “Nasîreddîn Tûsî”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan yayınları, 2017 İstanbul, c.VI, s. 839.

Aquinas (1225-1274) Aristoteles'in erdemi akla dayandırmasına bir yönüyle katılmış olmasına rağmen ahlâkî erdemlerin yanısıra bazı tanrıbilimsel erdemlerden de bahsetmiştir.²⁷² O, buradan hareketle dört ana erdemın yanına umut, iman, yardımseverlik gibi üç tane tanrıbilimsel erdem daha eklemiştir. Ona göre tanrıbilimsel erdemler olmaksızın insanların kurtuluşa varmaları mümkün görünmemektedir.²⁷³

Modern dönem erdem anlayışının arkasında ise ereksel etik ve ödev etiği arasındaki karşıtlıkların ele alındığı tartışmalar yatmaktadır. Klasik ereksel etik anlayışında erdem bir araç olmaktan ziyade bir amaç olarak kabul edilmiştir. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, erdemın kendisi insanın mükemmelliği olarak görülmüştür. Ancak modern dönem ereksel etik anlayışı erdemi araçsal bir değer olarak kabul etmiştir.²⁷⁴ Ahlâk anlayışını akıldan çok duygulara dayandıran David Hume (1711-1776), erdemi övülen kötülüğü ise yerilen belli özellikler olarak tanımlamıştır.²⁷⁵ Ona göre erdemler yapay ve doğal erdemler olarak iki kısma ayrılmaktadır.²⁷⁶ Örneğin adalet ve sözünü tutma yapay erdemler iken cesaret, dostluk ve sadakat doğal erdemler kategorisinde yer almaktadır. Doğal erdemlerin kişinin kendisine ve çevresine doğrudan yararından söz edilebilirken yapay erdemlerin dolaylı olarak yararından bahsedilebilir. Hume'a göre eylemlerin iyiliği ve kötülüğü ise meydana getirdiği yarar ve zarara göre belirlenmeye çalışılmıştır.²⁷⁷ Ayrıca o, ahlâksal eylemlerin araştırılması esnasında genellikle deneyden yola çıkmaktadır. Çünkü kişinin asıl niyetini görmek mümkün değildir ve ancak onun eylemlerinden yola çıkarak ahlâksal bir yargıda bulunabiliriz.²⁷⁸

Hume'un aksine Kant'a göre ahlâksal erdemler bütün değerlerin üzerinde yer almasının yanında meydana getirdiği yararlı veya zararlı sonuçlara göre de değerlendirilemez.²⁷⁹ Eylemlerin etik değeri ancak kişinin niyeti yani hangi amaçla yapıldığı göz önüne alınarak belirlenebilir. Erdemın bu yönüyle Kant için ölçülülük ve öz denetimin bir şekli olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁰ Bu nedenle Kant'ın ahlâkı tam bir ödev ahlâkıdır. Kant'a göre ödev, bir eylemin yasa karşısındaki saygıdan doğmaktadır.²⁸¹ Ancak bu tarz bir zorunluluk doğa zorunluluğu olmayıp akla dayalı bir eylemin zorunluluğunu ifade etmektedir. Çağdaş

²⁷² Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 481.

²⁷³ Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 481.

²⁷⁴ Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 481.

²⁷⁵ David Hume, *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 60, 126-130; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 134-135.

²⁷⁶ Marci Homiak, "Ahlâkî Karakter", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmed Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, c. 1, s. 139.

²⁷⁷ Hume, *Ahlâk*, s. 122.

²⁷⁸ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 134.

²⁷⁹ Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 481.

²⁸⁰ Homiak, "Ahlâkî Karakter", s. 139.

²⁸¹ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 209.

etik anlayışının başını ise Anscombe (1919-2001) ve MacIntyre (1929-2010) çekmektedir. Çağdaş etik çalışmaları erdem etiği (virtue ethics) olarak adlandırılmaktadır.²⁸²

1.7. Ütopya

Utopia, Türkçeleştirilmiş biçimiyle ütopya kavramı ilk olarak Thomas More (1478-1535) tarafından ideal bir devleti anlattığı eserinin ismi için kullanılmıştır.²⁸³ More Utopia (Ütopya) adlı eserinde toplumda gördüğü dinî, sosyal ve siyasal alanlarda şahid olduğu sorunları eleştirerek arzu ettiği ve herkesin orada mutlu olduğu bir yer kurgulamıştır. Eski Yunanca kökenli olan ütopya aslında olumsuzluk eki olan “ou” ve yer anlamına gelen “topus” sözcüklerinin birleşimiyle, olmayan yer veya iyi yer anlamlarına gelmektedir.²⁸⁴ Sözlüklerde ise daha çok gerçekleştirilmesi imkânsız tasarı veya düşünce şeklinde geçmektedir.²⁸⁵ Ütopya genel olarak gerçekte var olmayan ancak gelecekte var olabileceği düşünülen bir ideal devlet veya toplum tasavvuru şeklinde tanımlanabilir. Ütopyanın karşıtı ise en kötü yer veya ideal olmayan yer anlamlarına gelen distopya kavramıdır. Aslında insan var olduğu andan itibaren bir mükemmellik kurgusuna da sahip olmuştur. Bu mükemmellik kurgusu ise ütopya kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle her ne kadar ütopyanın kavram olarak kullanılması Thomas More ile başlasa da onun içerdiği anlam çok eski zamanlara dayanmasının yanında birçok toplum ve din kurgularında da varolagelmıştır. İşte ilkçağ filozoflarından itibaren başlayarak konu edinilen ideal devlet veya erdemli toplum gibi kavramlar daha sonra Batı’da ütopya nazarîyesi altında yer almıştır.

Eski Yunan’da Sokrates’in düşüncelerinden de etkilenen Platon kendi ideal devletini kurguladığı ve adını da *Devlet* şeklinde isimlendirdiği bir eser kaleme almıştır. Platon’un ideal devleti gerçek bir filozof tarafından yönetilen mükemmel bir devletin potresi olmasının yanında siyasî bir düzenin de nasıl olması gerektiğini de içermektedir. O, bu yönüyle kendisinden sonra gelecek olan filozofları da ideal olan bu toplum tasavvuruyla derinden etkilemiş gibi görünmektedir. Orta Çağ düşünürlerinden olan Saint Augustin (354-430) bu filozoflardan bir tanesidir ve Tanrı şehrini dünyadaki şehirlerle mukayese ettiği *The City of God (Tanrı Şehri)* adlı bir eser kaleme almıştır.

İslâm düşünce tarihinde ise kendi erdemli toplum kurgusunu oluşturan en önemli kişi Fârâbî’dir. O, *Kitâbu Ârâi ehli’l-medineti’l-fâzıla* adlı eserinde isminden de anlaşılacağı üzere

²⁸² Bk. Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 481-182.

²⁸³ Thomas More, *Ütopya*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2014.

²⁸⁴ Murad Omay, “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme”, *Sosyoloji Dergisi*, 18 (2009), s. 2.

²⁸⁵ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (TDK), s. 2457.

erdemli bir devlet düzeni kurgulamaktadır.²⁸⁶ Fârâbî’de tıpkı Platon’da olduğu gibi toplumun yöneticisi önemli bir konuma sahiptir. İnsanların gerçek mutluluğa ancak topluluk halinde ulaşabileceğine inanan Fârâbî için söz konusu mutluluğu ise ancak hem peygamberin hem de filozofun bilgisine sahip olan filozof-peygamber tiplemesinin yönettiği bir toplumda ulaşmak mümkündür. Bu nedendir ki Fârâbî, toplumları erdemli bir yönetici tarafından yönetilip yönetilmemelerine göre erdemli ve erdemsiz olarak iki kısma ayırmıştır. Fârâbî kendi erdemli devletinden bahsederken azınlıkta da olsalar burada yaşayan erdemsiz insanların varlığından da söz etmiştir. Ancak Fârâbî’ye göre onlar erdemli yönetici tarafından kontrol altında tutulduğu sürece erdemli topluma zarar verebilecek kapasitede değildir. Fârâbî’den sonra İslâm düşünce tarihinde erdemli bir devlet ütopyasına sahip olan ve bu konu hakkında önemli tespitlerde bulunan kişi İbn Bâcce’dir.

Batı’da Thomas More ile başlayan ütopya geleneği daha sonraki yüzyıllarda da devam ederek gelişmiştir. Francis Bacon’ın New Atlantis’i (Yeni Atlantis), Campanella’nın Civitas Solis’i (Güneş Ülkesi) de en bilinen ütopya türü eserlerdendir. Ayrıca Aldous Huxley’nin Brave New World’ü (Cesur Yeni Dünya) ve George Orwell’in 1984’ü istenmeyen ütopya yani distopya türü eserlerin en meşhur örneklerinden sadece ikisidir. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile oluşacak yönetimleri konu edinen bu eserler istenmeyen devlet veya bir toplum tasavvur etmişlerdir.

Bu bölümde İbn Bâcce’nin siyaset felsefesini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak bazı kavramlara değindik. Şimdi İbn Bâcce’nin siyaset felsefesini inceleyeceğimiz ikinci bölüme geçebiliriz.

²⁸⁶ Birçok Batılı düşünür Fârâbî’nin erdemli şehri kurgularken Platon’un *Devlet* kitabından çok fazla yararlandığını ancak Fârâbî’nin en orijinal yönünün Platon’un erdemli şehri daha da genişleterek bir erdemli ümmet olarak kurgulamasında olduğunu söylemektedir. Joshoua Parensen, *Islamic Philosophy of Virtuous Religions*, N.Y. 2006, s. 5-6.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFESİ

İbn Bâcce İslam kültür ve medeniyetin en önemli merkezlerinden birisi olan Endülüs'te yetişmiş bir filozoftur. Uzun yıllar vezirlik de yapan İbn Bâcce siyaset felsefesinin en temel konularıyla da yakından ilgilenmiştir. Erdemli bir devlet ütopyasına sahip olmasının yanında erdemsiz toplumda erdemli yaşayan bireyi yani nevâbiti de konu edinen İbn Bâcce siyaset felsefesinin temel problematiği olan siyaset-mutluluk ve siyaset-din ilişkisi noktasında görüş beyan etmiştir. Ancak onun siyaset felsefesi yapıp yapmadığı noktasında düşünürler farklı görüşler serdetmişlerdir. Biz bu bölümde İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini ve onun siyaset felsefesine yöneltilen eleştirileri ele almayı amaçladık.

2.1. İbn Bâcce'nin Tedbîr /Yönetim Anlayışı

İbn Bâcce siyâset ile ilgili görüşlerinin çoğunu serdettiği *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserine tedbîr kelimesinin nasıl anlamlandırıldığı, kendisinin bu anlamlardan hangisini tercih ettiği ve kaç çeşit tedbîr şeklinin olduğu gibi konuları açıklayarak başlamaktadır. Buradan hareketle onun tedbîr ile ilgili görüşlerinin kendi siyâset düşüncesinin yapı taşlarını oluşturduğunu söyleyebiliriz. İbn Bâcce'nin tedbîr kavramı temelde siyaset ve metafizik ile ilişkili olmasının yanında ahlâkî bir sorunun da incelenmesini içermektedir. Bu nedenle İbn Bâcce'nin siyâset felsefesine vâkıf olabilmek için öncelikle kendisinin tedbîr kavramına hangi anlamları yüklediğini ve tedbîri kaç sınıfa ayırarak ele aldığını bilmemiz gereklidir.

İbn Bâcce'nin kullanmış olduğu tedbîr kavramı İngilizceye governance, regime, conduct ve rule olarak farklı kavramlar ile çevrilmiştir. Özellikle İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinin çevirilerinde bu farklılıklara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu durumun nedenini araştıran Rima Pavalko bu farklılığın nedenini kısaca şöyle açıklamaktadır: Tedbîr governance ve rule olarak çevrildiğinde insan hayatında şehrin mükemmelliğinin öncelendiği anlamına gelirken regime veya conduct şeklinde çevrildiğinde ise toplumdan ziyade bireyin mükemmelliğinin öncelendiği anlamına gelmektedir.²⁸⁷ Ancak kanaatimizce bu konuda net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

²⁸⁷ *Tedbîrû'l-mütevahhid*'in farklı İngilizce çevirileri için Bk. Regime of the Solitary (Mulk, Ziyadah), Conduct of the Solitary (Fahry), Regimen of the Solitary (Asin Palacios, Lomba Fuentes, Nasr), Rule of the Solitary (Dunlop), Governance of the Solitary (Berman, Harvey, Kochin). Rima Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, (yayınlanmamış doktora tezi), Maryland 2008. s. 35.

İbn Bâcce tedbîr ile ilgili çok anlamlılığın farkındaydı. Bu nedenle işe kendi siyaset felsefesinin sınırlarını belirlemek için tedbîr kavramından kendisinin kastının ne olduğunu açıklamakla başlamaktadır. O, eserinde dil bilimcilerin tedbîre yükledikleri anlamları listelediklerinden bahsetmekte ve sonra şunları söylemektedir:

Tedbîr kavramı Arapça'da birçok anlama gelecek şekilde kullanılmış ve dil bilimciler tarafından bu kullanımlar listelenmiştir. En yaygın kullanımı, belirli bir amaç doğrultusunda fiillerin tertib edilmesidir. Bu nedenle dil bilimciler bu tanım gereğince bir kişinin bir amaca yönelik yaptığı eyleme tedbîr demezler. Zira kişinin yalnız bir fiili gerçekleştirdiği düşünülüyorsa buna tedbîr denmez; fakat o bu fiilin birden çok olduğunu ve bir sıradüzenine göre gerçekleştiğini düşünüyorsa, böylesi bir tertibi tedbîr olarak isimlendirirler.²⁸⁸

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere İbn Bâcce dilbilimcilerin vermiş olduğu anlamlara değinmeden kendisinin de tedbîr için tercih ettiği anlamı en yaygın kullanım olarak zikretmiş ve bu kavramı artık tertip kavramını da içerecek şekilde sınırlandırarak tanımlamıştır. Zaten o, dilbilimcilerin tedbîre yükledikleri anlamları çok da dikkate almış gibi görünmemektedir. İbn Bâcce'ye göre tedbîr daha çok insan için kullanılmalıdır. Ayrıca tedbîr fiillerin sıra düzenine işaret ettiği için insan fiillerinde daha çok iken hayvanların fiillerinde azdır. Çünkü hayvanlar fiilleri hakkında öncelik ve sonralık ayrımı yapamamakta ve içgüdüleri ile hareket etmektedirler.

İbn Bâcce, Arapça'da tamamlanmış bir eylemden ziyade devam eden eylemleri ifade etmek için kullanılan tedbîr ve tertip kavramlarını özellikle tercih etmiş gibidir. Bu nedenle o, sadece bir eylemin kendi amacı için yapılıp bitmesinden ziyade birçok eylemin belirli bir amaç doğrultusunda bir düzen gözetilerek gerçekleştirilmesini tedbîr olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle, bir işin tedbîr olarak adlandırılabilmesini amaç koyma, bu amaca göre hareket etme ve bir sıra düzeni içerisinde eylemde bulunma şartlarına bağlamıştır.²⁸⁹ İbn Bâcce bu şartların yerine getirilmediği durumları ise tedbîr kavramının kullanımına dâhil etmemiştir.²⁹⁰ O, tedbîr için tercih etmiş olduğu tanımdan da yola çıkarak bu kavramı insana özgü kılmış ve ilahî yönetimi de insanın yönetiminden ayrı bir şey olarak değerlendirmiştir. Burada akla gelen önemli bir soru vardır. Tedbîr neden insana özgü olmalıdır? Bu soruyu İbn Bâcce şu şekilde cevaplamaktadır:

Tedbîr hem kuvve hem de fiil halinde olabilir; fakat tedbîr lafzı daha çok kuvve olana işaret eder ki bu da en yaygın olanıdır. Bi'l-kuvve olan şeylerde bir sıradüzeni söz konusu olduğunda bunun düşünceye

²⁸⁸ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 37; Türkçe çev., s. 18; İngilizce çev., s. 72-73.

²⁸⁹ Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 55 (2012), s. 102.

²⁹⁰ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 257.

has ve düşüncede gerçekleştiği açıktır. Düşüncenin ise insandan başkasında bulunması mümkün olmadığından yöneten (müdebbir) ifadesi ancak mecazi anlamda benzerlik açısından başka şeyler için kullanılabilir. Şu halde tedbîr fillerin öncelik ve sonralık bakımından düzenlenmesi ile ilgili bir terimdir. Bu nedenle (tedbîr) düşünemeyen hayvanların aksine insan eylemleri için daha çok ve belirgin olarak kullanılır.²⁹¹

Kendisinden önceki filozoflar gibi insanı diğer canlılardan ayıran yetinin düşünme gücü olduğunu vurgulayan İbn Bâcce, bununla insanın özgür iradesine de vurgu yapmış olmaktadır. Ona göre diğer canlıların seçme hakkı olmadığından onlar için tam manası ile bir tedbîrden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Ancak insan, akli sayesinde birçok fiili bir sıradüzeni gözeterek tedbîr edebilir. Diğer bir ifadeyle insanî eylem, eylemde bulunacak kişinin düşünceyi öncelediği bir durumda gerçekleşir.²⁹² Sadece insan bu sayede hem kendisinin hem hemcinslerinin hem de diğer canlıların en iyi şekilde yaşamasını sağlayacak yönetim bilgisine sahip olabilmektedir. Her ne kadar insan hayvanlar ve bitkiler ile bazı nitelikler açısından ortak olsa da tefekkür etmek ve özgür iradeye sahip olmak²⁹³ insanı insan yapan temel özelliklerdir.²⁹⁴ Zaten bu özellikleriyle doğadaki zorunluluk alanının dışına çıkma imkânına sahip olan insan ilahî yönünü ortaya çıkartacak ve bu salt akılsal amaçlara yönelebilecektir. İnsanın tamamen özgür olup olmadığı noktasında ise İbn Bâcce şunları söylemektedir:

İnsan, ateşte yanma, yüksekten düşme ve benzeri durumlar gibi seçim yapması imkânsız ve zorunlu eylemler gerektiren unsurlardan oluşur. Bu yönü ile bitkilerle benzerlik göstermektedir ki bitkiler de hissetme/algılama gibi seçim yapamayacağı zorunlu eylemlerle çevrilidir. Bu durumda bir zaruret durumu meydana gelir. Kişinin şiddetli bir korku anında arkadaşına hakaret etmesi, kardeşini ve babasını öldürmesi bunun örneğidir. Böylesi durumlarda özgür irade yoktur.²⁹⁵

İnsan seçim yapmak için özgür iradeye sahiptir. Ancak bu durum onun her konuda özgür olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Bâcce burada ateşte yanmak, yüksekten düşmek gibi insanın kendi elinde olmayan fiziksel gerçeklik alanına işaret etmektedir. Çünkü insanın kendi iradesi ile düşmesini ve yanmasını engellemesi söz konusu değildir. Bu fiziksel gerçeklik alanı insanın özgür iradesinin kapsamı dışarısında kaldığı için doğal olarak tedbîrin de konusu olamayacaktır. Burada İbn Bâcce'nin özgür irade kavramı şüphesiz düşünceden

²⁹¹ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid" s. 37; Türkçe çev., s. 18; İngilizce çev., s. 73.

²⁹² Aygün Akyol, "Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim: Tedbîrü'l-mütevahhid Merkezli Bir İnceleme", İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid (Bireysel Eğitim Okumaları)* içinde, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 192.

²⁹³ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid" s. 45; Türkçe çev., s. 26; İngilizce çev., s. 78-79.

²⁹⁴ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 160.

²⁹⁵ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 45-46; Türkçe çev., s. 34; İngilizce çev., s. 79.

kaynaklı bir eyleme işaret etmektedir.²⁹⁶ Akla dayanmayan her bir eylemi âdeta insanın doğasından sapsması olarak gören İbn Bâcce, bir eylemin insana özgü sayılmasını ise doğru ya da yanlış bir düşünceden kaynaklanmasına bağlamaktadır.²⁹⁷ Ayrıca İbn Bâcce, tedbîrin genel ve özel kullanımlarından da bahsetmektedir.

Genel anlamda tedbîr kuvve (güç gerektiren) ve mihen (meslekler) gibi insanın bütün fiilleri için kullanılabilir fakat daha çok kuvâ olana delalet eder. Bu nedenle harp işlerinin düzenlenmesi hakkında kullanılır; mihen (meslek) olarak kabul gören dokumacılık ve ayakkabıcılık için pek kullanılmaz.²⁹⁸

Burada İbn Bâcce'nin göstermek istediği şey dikkatli ve kapsamlı bir düşüncenin olduğu yerde tedbîr kavramından bahsedilebileceğidir. O bu nedenle, bi'l-kuvve tedbîrin düşüncede gerçekleştiği ve daha çok bu anlama tekabül ettiği kanaatindedir. Savaş yukarıda saymış olduğu dokumacılık ve ayakkabıcılık gibi mesleklere istinaden daha ince bir düşünce ve yönetim bilgisi gerektirir ki bu, tedbîr kavramı için daha uygun bir kullanım olacaktır. Ayrıca savaş birçok fiilin bir sıra düzeni içinde planlanması, yönetilmesi ve olası sonuçlarının önceden hesap edilmesine binaen ayakkabıcılık ve dokumacılık gibi mesleklere göre daha üst bir konumdadır.

2.1.1. Tedbîr/Yönetim Sınıflaması

İbn Bâcce tedbirden kastının ne olduğunu açıkladıktan sonra bu tedbirin en genel anlamda doğru ve yanlış olabileceğine değinerek şunları söylemiştir:

“Daha önce değindiğimiz gibi tedbîr mutlak anlamda kullanıldığında devlet/şehir yönetimine işaret eder; fakat bir şarta bağlı olarak kullanıldığında ise doğru (savâb) ve yanlış (hata) olarak ikiye ayrılır.”²⁹⁹

Tedbîr kavramının doğası gereği doğru ve yanlış olarak ikiye ayrıldığını düşünen İbn Bâcce, siyaset felsefesi hakkında az çok bilgisi olan herkesin bu durumun farkında olduğunu da söylemeyi ihmal etmemiştir. İbn Bâcce doğru ve hatalı tedbîri hem devlet hem de aile için kullanmıştır. Bu noktada doğru tedbîr şekli bir tane iken yanlış tedbîr şekilleri ise çoktur. Doğru ve hatalı tedbire değinirken İbn Bâcce, ilahî tedbîri bu konuya dâhil etmemektedir. Çünkü ona göre ancak ilahî tedbîrin dışındaki yönetimler yani insan aklının ve fiillerinin ürünü olan tedbîrler doğru ve hatalı olarak nitelenebilirler. Çünkü sadece bu yönü ile tedbîr insana

²⁹⁶ Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”, s. 105.

²⁹⁷ İbn Bâcce, “Kavlun Yetlû Risâletü'l-Vedâ”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 151.

²⁹⁸ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 38; Türkçe çev., s. 18; İngilizce çev., s. 73.

²⁹⁹ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 39; Türkçe çev., s. 22; İngilizce çev., s. 74.

özgü bir sanat olarak kabul görmektedir. İbn Bâcce tedbir ile ilgili genel görüşlerini serdettikten sonra tedbiri dört sınıfa ayırarak incelemiştir. Bunlar ise tedbîrû'l-ilâhî (Tanrı'nın âleme hâkimiyeti), tedbîrû'l müdün (devlet yönetimi), tedbîrû'l-menzil (ev yönetimi) ve tedbîrû'l-mütevahhid (insanın kendi yönetimi)'dir.

2.1.1.1. Tedbîrû'l-İlâhî (Tanrı'nın Âleme Hâkimiyeti)

İbn Bâcce tedbîrin her ne kadar Tanrı'nın evreni yönetimi için kullanımları olduğundan bahsetse de onun amacı ister bil-kuvve isterse bil-fiil anlamda tedbîri insana özgü kılmaktır. Bu nedenle o tedbîrû'l-ilâhî hakkında şunları söylemektedir:

Tedbîrû'l-ilahî'ye yani Tanrı'nın âlemi yönetimindeki tedbire gelince o bambaşka bir yönetim olup yukarıda kullanılan onun devlet yönetimi ve ev yönetimiyle uzaktan yakından alakası yoktur. O en şerefli olan mutlak tedbîrdir. Yüce Tanrı'nın âlemi yaratması ile bu tedbîr arasında olduğu zannedilen bir benzerlikten dolayı bu ifade kullanılmıştır.³⁰⁰

Ona göre Tanrı'ya âlemi belirli bir düzen ve amaç doğrultusunda yarattığı ve yönettiği için ona âlemin müdebbiri denilmiştir.³⁰¹ Başka bir deyişle, Tanrı'nın birçok işi bir sıra düzeni gözeterek yapmasından dolayı ona müdebbirül-âlem denilmiştir. İbn Bâcce tedbîrin Tanrı için kullanımını mecazî olarak değerlendirir. Bu durum ise Tanrı'nın âlemi yaratması ile tedbîr arasında var olduğu zannedilen bir benzerlikten kaynaklanmaktadır. İbn Bâcce'nin devlet ve ev yönetiminden bahsederken konuyu bir anda Tanrı'nın âlemi yönetmesine getirmesi tedbîr konusunda var olduğunu düşündüğü bir karışıklığı gidermek amacıyla. Zira ona göre tedbîr kelimesi Tanrı için kullanıldığında insanınkinden farklı bir anlamda kullanılmaktadır.³⁰² İnsanın yönetiminin Tanrı'nın yönetimi ile ilişkilendirilmesi zaten yanlış bir kıyasın sonucudur. Aslında Tanrı'nın birçok fiili bir sıra düzenine göre yapması da söz konusu değildir. Çünkü gerçekte Tanrı için bütün fiiller aynı mesafededir.

Tedbîr âdetâ burada, sadece ortaklık anlamındadır. Halk bunu teşvik anlamında kullanırken aksine filozoflar bu terimi sadece ortak terim olarak kullanırlar... Bundan dolayı halk, tedbîrû-l ilâhî ifadesini doğruluk ile eş anlamlı kullanmaz, fakat tedbîrû-l-âlemden bahsedilince hemen sağlam ve kusursuz yönetim derler.³⁰³

İbn Bâcce'ye göre filozofların tedbîri Tanrı'nın yönetimine atfen salt bir ortaklık anlamında kullanımları halkın kullanımına oranla daha doğrudur. Çünkü Tanrı'nın yönetimi

³⁰⁰ İbn Bâcce, "Tedbîrû'l-mütevahhid", s. 38; Türkçe çev., s. 20; İngilizce çev., s. 73.

³⁰¹ İbn Bâcce, "Tedbîrû'l-mütevahhid", s. 37; Türkçe çev., s. 18; İngilizce çev., s. 72-73.

³⁰² Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 53.

³⁰³ İbn Bâcce, "Tedbîrû'l-mütevahhid", s. 38; Türkçe çev., s. 20; İngilizce çev., s. 73-74.

doğru ve yanlış olarak nitelenmekten uzaktır. Dolayısıyla İbn Bâcce evrenin yaratılışını Tanrı'ya atfetmekte bir sıkıntı görmez fakat tabiatı gereği yanlış ve doğru olarak nitelenebilecek şehir yönetimi için aynı fikirde değildir.³⁰⁴ Bu nedenle gerçek anlamda tedbîr'in insanî yani doğru ve yanlış olarak nitelenebilen eylemler için kullanılması gerektiğini savunan İbn Bâcce, işe önce ilahî yönetimden kastının ne olduğunu açıklamak suretiyle neden ilahî yönetimin siyâset felsefesi altında işlenmeyeceğini gösterir. Çünkü tedbîrin Tanrı ve insan için aynı anlama gelecek şekilde kullanılması ise birçok sorunu beraberinde getirecektir. Bu sorunlardan en önemlisi ise insanın yönetimi doğru ve yanlış olarak nitelenmekten uzak değildir. Zaten böylesi bir durum Platon ile başlayan tedbîrin bir insan sanatı olarak kabul edilmesi geleneğine de ters düşecektir.³⁰⁵ Diğer taraftan ise insanın özgür iradesi sıkıntıya düşecek ve kendi kaderine mahkûm edilip içinde bulunduğu yönetimi eleştiremeyecektir. İbn Bâcce'nin burada asıl vurgulamak istediği şeyi şu şekilde özetleyebiliriz: Evrenin yaratılışını Tanrı'ya atfedebilirsiniz fakat devletin, evin ve kişinin yönetimi insanlar ile ilgili bir şeydir ve doğası doğru ve yanlış olarak nitelenebilecek konumdadır.

2.1.1.2. Tedbîrü'l-Müdün (Devlet Yönetimi)

İbn Bâcce tedbir kavramını insana has kıldıktan sonra konuyu onun özel kullanımına ve kendisinin asıl manada kullanacağı devlet yönetimine getirmekte ve şunları söylemektedir:

Bu terim (tedbîr) özel anlamda kullanıldığında devlet yönetimi (tedbîrü'l-müdün) anlamına gelir. Tedbîr kavramının kullanıldığı konular arasında da yetkinlik ve şeref açısından bir öncelik sırası vardır; bunlardan en şerefli ise devlet/şehir yönetimi ve ev yönetimi (tedbîrü'l-menzil) için olan kullanımdır. Tedbîr'in bu anlamda kullanımına az rastlanır; bu nedenle tedbîrü'l-menzil şeklinde bir kayıt ve müsamaha ile zikredilir. Savaş yönetimi ve diğerleri ise bu iki türün (tedbîrü'l-müdün ve tedbîrü'l-menzilin) bölümleri altında yer alır.³⁰⁶

İbn Bâcce'nin tedbîrin en şerefli kullanımı için devlet yönetimi ve ev yönetimini tercih etmiş olması kendisinin bir siyaset felsefesi yapacağını ilk göstergeleridir. Fakat İbn Bâcce, Platon ve Fârâbî'nin aksine devlet ve ev yönetimi gibi konulara detaylı bir şekilde yer vermez. Ona göre zaten kendisinden önce bu konulara yeterli derecede değinilmiştir. İbn Bâcce'nin genel siyaset düşüncesi bakımından yaptıkları atıflar doğrultusunda Platon ve Fârâbî'den

³⁰⁴ Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 56.

³⁰⁵ Krş. Platon, *Devlet*, s. 37

³⁰⁶ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 38; Türkçe çev., s. 20; İngilizce çev., s. 73.

beslendiğini söyleyebiliriz.³⁰⁷ İbn Bâcce tedbîr kavramını devlet, ev ve savaş yönetimi için kullanmak ile kalmamış insanın yönetimi (tedbîrî'l-insân) ve kişinin kendini yönetimi (tedbîrî'l-mütevahhid) için de kullanmıştır. Fakat ona göre bunlar içerisinde en şerefli olan ev ve devlet gibi küçük ya da büyük bir topluluğun yönetimidir. Fakat burada toplulukların şeref ve kemâl dereceleri büyüklüklerine oranla hiyerarşik bir sıra takip etmektedir diyebiliriz. Örnek vermek gerekirse şehir yönetimi ev yönetiminden daha üst bir konumdadır.

2.1.1.3. Tedbîrî'l-Menzil (Ev Yönetimi)

İbn Bâcce birey ve toplum arasındaki iletişimi yakalamak adına ev yönetimi hakkında şunları söylemektedir:

“Tedbîrî'l-menzile gelince, o şehrin bir parçasıdır. Platon bunun doğal bir olgu olup insana özgü olduğunu ve erdemli yönetimin bir parçası olması sebebiyle en üstün varlığın bir parçası olarak açıkladı.”³⁰⁸

Ev yönetimini şehrin bir parçası olarak kabul etmek Aristoteles ve Fârâbî’de de görülen bir durumdur.³⁰⁹ Ev şehir yönetimine hizmet eden bir yapıdadır. Bu nedenle ev yönetiminin tek başına mükemmel olması mümkün değildir. “Burada bizatihi ailenin mükemmelliği hedeflenen değildir. Onunla şehrin mükemmelliği veya insanın doğası itibarıyla mükemmelliği hedeflenir.”³¹⁰

İbn Bâcce’nin kişinin mükemmelliğinden toplumun mükemmelliğine doğru bir sıra takip ettiği açıktır. Burada evin tedbîri kişinin toplumsal iletişimini gerçekleştirdiği ilk mekân olması nedeniyle bir hayli önemlidir. Bundan sonra asıl hedeflenen ise toplumun mükemmelliği olacaktır. Şehir yönetimi mükemmel olduğu sürece zaten ev yönetimi de onun bir parçası olması dolayısıyla mükemmel olacaktır. Bu nedenle İbn Bâcce ev yönetiminin kendi başına bağımsız bir bilim olmasını reddederek bunun şehrin ve kişinin kendi yönetiminin bir parçası olduğunu savunur.³¹¹ Onun şehir kavramına ne kadar önem atfettiğini burada da görmek mümkündür. İbn Bâcce, ev yönetimini de şehir yönetimi gibi erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayırmıştır.

Erdemli şehirdekilerin dışındaki ev, sayılan dört bozuk devlette bulunur. Onun varlığı mükemmel değildir ve o tabiatına da uygun olmayan şeyler içerir. Burada kastettiğimiz kâmil evde altıncı parmak gibi bir eksiklik söz konusu değildir. Çünkü sağlam olma onun özelliği olup, ondaki fazlalık da bir

³⁰⁷ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 255.

³⁰⁸ İbn Bâcce, “Tedbîrî'l-mütevahhid”, s. 39; Türkçe çev., s. 22; İngilizce çev., s. 74.

³⁰⁹ Krş. Aristoteles, *Politika*, s. 9; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 118; Türkçe çev., s. 98.

³¹⁰ İbn Bâcce, “Tedbîrî'l-mütevahhid”, s. 40; Türkçe çev., s. 24; İngilizce çev., s. 75.

³¹¹ Erwin I. J. Rosenthal, “The Place of Politics in The Philosophy of Ibn Bajja, *Studia Semitica*, Cambridge at The University Press, Cambridge 1971, c. II, s. 47.

eksiktir. Buna oranla (erdemli ev) diğer evler eksik ve hastalıktır. Erdemli evin dışındakiler ailenin helâkine ve yok olmasına sebep oldukları için hastaya benzetilir.³¹²

Mükemmel olanın birliği düşüncesi İbn Bâcce’de de mevcuttur. Zira erdemli olan bir tanedir ve onun karşıtı olan evler çoktur. Ev erdemli olmadığı sürece hasta olmaya mahkumdur. İbn Bâcce’nin hem devlet/şehir hem de ev yönetimi için tedbîr kavramını kullanmasının sebebi, ikisinin de birçok fiili sıra düzeni içerisinde yürüterek mükemmelliği amaç edinmiş olmalarına bağlıdır. İbn Bâcce’nin kâmil evden kastı kendisine ne eksiklik ilişebilen ne de altıncı parmakta olduğu gibi kendisine bir şey eklenebilen evdir. Bu ev ise ancak kâmil olan bir şehrin gölgesi altında varlık bulacaktır. İbn Bâcce evin nasıl ve kimler tarafından yönetileceği konularına değinmemiştir. Onun buradaki amacı daha çok insana has olan yönetimlerin neler olduğu konusunda bilgi vermektir.

2.1.1.4. Tedbîrü’l-Mütevahhid (İnsanın Kendini Yönetimi)

İbn Bâcce’de kişinin kendi kendini yönetmesi önemli bir yere sahiptir. Çünkü kişi kendini ne kadar iyi yönetirse evin ve toplumun yönetimi de bir o kadar iyi ve erdemli olacaktır. İbn Bâcce buradan hareketle birey ve toplum arasındaki ilişkiyi daha sağlıklı bir şekilde yürütmeyi hedeflemektedir. İbn Bâcce’nin zihnini meşgul eden en önemli sorunlardan bir tanesi erdemsiz toplumda yaşayan bir bireyin kendini söz konusu erdemsizliklerden kurtararak en iyi şekilde yaşamayı nasıl başaracağı ve gerçek mutluluğu nasıl ve ne şekilde elde edebileceği ile ilgilidir. İbn Bâcce bir yandan erdemsiz yönetim altında kalan erdemli insanların buldukları hal üzere kalmalarını sağlayacak temel prensipleri belirlerken diğer taraftan da söz konusu kişilerin erdemsiz yönetimi nasıl erdemli bir yönetime çevirebilecekleri konusuyla yakından ilgilenmiştir. İbn Bâcce’nin kişiyi inşa çabası aynı zamanda bir toplumun inşa çabası olarak görülebilir. İbn Bâcce’nin tedbîrden kastı, ne sadece birey odaklı ne de sadece toplum odaklıdır. Onun düşüncesinde tedbîrin amacı hem bireyi hem de toplumu hedef alması yönünden iki veçheye sahiptir.³¹³

Şimdi de İbn Bâcce’nin siyaset felsefesini daha iyi anlamak adına insanın bilgisi ve fiilleri hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

2.2. İnsanın Bilgisi ve Fiilleri

İbn Bâcce’nin siyaset felsefesini daha iyi anlamak için onun insanı nasıl konumlandığı ve insanın fiilleri hakkında neler söylediğini bilmemiz oldukça önemlidir.

³¹² İbn Bâcce, “Tedbîrü’l-mütevahhid”, s. 39; Türkçe çev., s. 22; İngilizce çev., s. 74-75.

³¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2013, s. 203.

Eylemin niteliğini eylemde bulunan varlıkların tabiat ve türlerine göre inceleyen İbn Bâcce, türleri piramidin en üstüne insanı yerleştirmek kaydı ile hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar şeklinde bir tasnife tâbi tutmuştur. Bitkiler cansız varlıklarla bazı niteliklerde ortak olsa da salt canlılık bakımından onlardan ayrılır. Hayvanlar da canlı olmak bakımından bitkiler ile benzerlik göstermekteyse de içgüdüye sahip olmaları yönünden onlardan ayrılır. İnsan ise hem bitkilerin hem de hayvanların özelliklerine sahip olmaktaysa da onlardan düşünme ve irade etme yönünden farklıdır. İbn Bâcce burada bitkiler ve hayvanların maruz kaldığı doğa yasalarına dikkatleri çekmekte ve insanın da bu yasalara tâbi olduğu durumları ise insanî fiiller kategorisinin dışında tutmaktadır.³¹⁴ Başka bir deyişle, insanî fiilin ölçüsü düşünceye dayalı bir seçim olmasıdır.³¹⁵ İbn Bâcce bu durumu şu şekilde örneklendirmektedir:

Bu kirazları oburca yiyen ve bunu boşaltma ihtiyacı duyan kişinin durumu gibidir. Bu hayvanî bir eylem olup arızî olarak insanî bir eylemdir. Eğer insan, bunları düşünerek ve oburluğa varmaksızın yerse karnı rahat eder. Bu ise insanî bir eylem olup arızî olarak hayvanîdir.³¹⁶

Burada önemli olan kişinin bir fiili yapıyor olması değil, o fiili düşünerek yapıyor olup olmamasıdır. İbn Bâcce hayvanî eylemleri sadece arzu, öfke, korku ve buna benzer şeylerin nefiste öncelenmesi ile oluştuğunu söylerken düşüncenin öncelendiği eylemi insanî olarak nitelemiştir. Zaten bu düşünce ameliyesinden dolayı insan yaptığı eylemlerden sorumlu olmaktadır. İnsan olağanüstü bir durum olmadıkça doğası gereği kendi tabî (düşünen) durumu üzerine yaşar. Eğer insanın hayvanî nefsi nâtik nefesine galebe çalarsa diyor İbn Bâcce, işte bu durumda insan hayvandan daha tehlikeli bir varlık olur.³¹⁷ Diğer bir ifadeyle, insan tabiatına ters düşmek suretiyle tabiatı gereği davranan hayvandan bile daha aşağı bir konuma düşmüş olmaktadır. Fakat insan hayvanî nefesine tenezzül etmez ve eylemlerini düşünce ve doğruluk üzerine yaparsa işte o zaman onun bu eylemleri ilahî olarak nitelenebilmektedir.³¹⁸ İnsan nuzûî (arzu etme) gücü aracılığı ile bir hayale iştihak duyması ve ona doğru yönelmesi açısından hayvanlarla ortak bir paydaya sahiptir.³¹⁹ Fakat İbn Bâcce'nin söylemlerinden de anlaşılacağı üzere insan hayvanî yönünü kontrol altına almak suretiyle kötü olan şeylerden kaçınabilir. Bu yönü ile kötü olandan kaçınma tamamen insanın kendi elindedir. İbn Bâcce insanın aklına vurgu yaparak ise şunları şunları söylemektedir:

³¹⁴ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 45-46; Türkçe çev., s. 34; İngilizce çev., s. 79.

³¹⁵ Köroğlu, “İbn Bâcce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi”, s. 53.

³¹⁶ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 47; Türkçe çev., s. 36; İngilizce çev., s. 80.

³¹⁷ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 47; Türkçe çev., s. 38; İngilizce çev., s. 80.

³¹⁸ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 47; Türkçe çev., s. 38; İngilizce çev., s. 80.

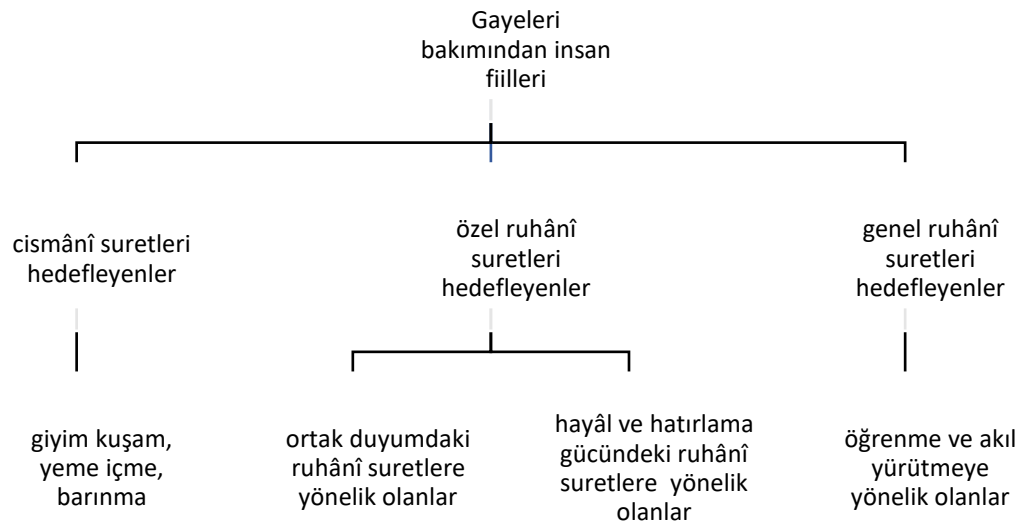
³¹⁹ İbn Bâcce, “fi'l-Gâyeti'l-insâniyye”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 100.

“Akıl var olanlar arasında Tanrı’nın en çok sevdiği şey ve onu diğer canlılardan ayıran özelliştir. İnsan ve akıl arasında herhangi bir fark yoktur. Tanrı’nın yarattıkları arasında en çok sevdiği şey insan olmuştur.”³²⁰

İnsan ile akıl arasında herhangi bir fark görmeyen İbn Bâcce, insanın Tanrı’ya yakınlık ve uzaklık derecesini de akla nispetle belirlemektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Bâcce tedbîr kelimesine birçok fiilin bir gaye üzerine düzenlenmesi şeklinde bir tanım atfetmişti. Aslında onun burada yapmak istediği şey akıl tarafından yönlendirilen her fiilin bir gayeyi hedeflediğini vurgulamaktadır. Nasıl ki tedbîrî’l-menzilin gayesi serveti korumak ise düşüncenin gayesi de ilimdir.³²¹ Hakiki anlamda gaye ise ancak nâtık nefsi olan insana mahsustur.³²² Öyleyse insanın asıl gayesi nedir? İbn Bâcce bunun mutluluk olduğu konusunda kendisinden önceki filozofların yolunu takip etmektedir. O, aklın bu kadar üzerinde durduktan sonra insan için üç varlık mertebesinde bahseder:

“Her cisim oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) içerisinde olup varlıktaki suretleri üçtür. Bunlardan ilki genel ruhanî yani aklî surettir. İkincisi özel ruhanî suret ve üçüncüsü ise cismanî (maddî) surettir.”³²³

Bu sıralamayı cismanîlikten başlatırsak şöyle olacaktır: Cismanîlik, ruhanîlik ve aklîlik. İnsanın fiillerinin gayeleri de bu varlık mertebelerine göre. Şimdi de gayeleri bakımından insan fiillerini bir tablo üzerinde görelim:



³²⁰ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, s. 142.

³²¹ İbn Bâcce, “Ve Ketebe radiyallahü ‘anhü ilâ el-Vezir Ebi’l-Hasen b. el-İmâm”, *Resâilu felsefiyye*, nşr. Cemaleddin Alevî, Dârus- Sekafe, Beyrut 1983, s. 89.

³²² Koroğlu, “İbn Bacce’nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi”, s. 54.

³²³ İbn Bâcce, “Tedbîrî’l-mütevahhid”, s. 58; Türkçe çev., s. 60.

Cismanî yani yeme, içme, giyinme ve barınma gibi fiillerle hayatını ikame ettiren insan için asıl gaye ruhanîliği de aşarak aklilik mertebesine ulaşmaktır. Cismanîlik boyutunda takılı kalan insanlar tabiatın kendilerine galip geldiği insanlardır. İbn Bâcce onların durumunu Kur'ân-ı Kerîmde geçen, “üzerine varsan da varmasan da dilini çıkartıp soluyan köpek” ifadesinin geçtiği ayetteki³²⁴ duruma benzetir. Onlar yeme, içme, şan, şöhret gibi maddî şeyleri kendilerine gaye edinen kişilerdir. İbn Bâcce'ye göre bu kişiler ruhanî ve aklî olana iştihak duymadığı gibi onu kaçırdıklarının da farkında değillerdir.³²⁵ Cismanî suretler uzuvların tam ve sağlam olması gibi dış görünüş ile ilgili bir durumdur. Ancak insan uzuvları açısından tam ve sağlam olsa da gerçek manada hedeflediği mükemmelliğe ulaşması mümkün değildir. Ruhanî fiilleri ile şerefli bir konuma yükselen insan³²⁶ ancak aklî fiilleri yerine getirmek suretiyle Faâl Akıl ile ittisâle geçerek ilahî bir boyut kazanmış olur ve asıl gayesi olan mutluluğa ulaşır. İbn Bâcce gayeleri bakımından insan fiillerini ikiye ayırdıktan sonra ruhanî suretlere yönelik fiilleri birkaç sınıfa ayırmaktadır.³²⁷

Özel ruhanî suretleri hedefleyenler insanın hayal ve hatırlama gücünün yanında ortak duyumda gerçekleşen yeme-içme, giyim-kuşam ve barındığı yer konularında karşı tarafı etkilemeyi amaçlayan fiiller ile ilgilidir. Hayâl gücünün karşıdaki insanın kızgınlığını ya da hoşnutluğunu kazanmaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bunlara herhangi bir savaş durumu olmadığı halde karşıdaki insanı korkutmak amaçlı silah kuşanmak veya karşıdaki insanı etkilemek amacıyla güzel söz söylemek, şiir ezberlemek ve iyi davranmak örnek gösterilebilir.³²⁸ İnsan bu tür fiiller ile muhatap olduğu kitleyi olumlu ya da olumsuz manada etkisi altında bırakır. Fakat fiillerin amacı mutluluk değil, hazdır.³²⁹ Diğer taraftan hatırlama gücünün kemâlini de kendisine gaye edinenler olmuştur. İbn Bâcce bu kişiler için şairin, “Tüh ya mal gelip gidicidir fakat onlardan geriye sözler ve hatıralar kalır.” sözünü zikrederek onların hatırlamayı zikredilen şeyi bâki kıldığını düşündüklerini söyler.³³⁰ Fakat durum öyle değildir ve hayal gücü de insanı gerçek gayesine ulaştırmakta yetersiz kalır. Eğer insanlar bu gibi şeyleri hayatlarının gayesi haline getirirse bu durum yerilir ve hoş görülmez. Ancak hayatlarının gayesi haline getirmeyip zarurî olarak bu fiilleri gerçekleştirirlerse şerefli olarak görülür. Dolayısıyla ilk durumdaki insanların yaşadığı devletler çökme tehlikesi ile karşı karşıya kalırken ikinci durumdakiler için böyle bir tehlike söz konusu değildir. İbn Bâcce genel ruhanî suretler hakkında ise şunları söylemektedir:

³²⁴ Araf 7/176.

³²⁵ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 63; Türkçe çev., s. 70.

³²⁶ Köroğlu, “İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi”, s. 55.

³²⁷ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 63-74; Türkçe çev., s. 70-94.

³²⁸ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 63-64; Türkçe çev., s. 72-74.

³²⁹ Köroğlu, “İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi”, s. 55.

³³⁰ İbn Bâcce, “Tedbîrü'l-mütevahhid”, s. 63-64; Türkçe çev., s. 76.

Genel ruhanî suretlere ve onların kemâle ermiş eylemlerine gelince, bunlar cisimlerle karışmış olanlar arasında sınır gibidir. Bu sınıf öğretim, akıl yürütme ve buna benzer şeyler gibidir.³³¹

İbn Bâcce kişinin genel ruhanî suretleri gaye haline getirebilmesini kişinin fiillerini maddî ilgilerden soyutlayarak aklî ya da fikrî erdemlere yönelmesiyle mümkün görür. İnsan bu yönü ile kendi türünün en üst sınıfında yer alacak ve nihaî amacına da ulaşacaktır. Böylesi bir konuma yükseldiğinde insan artık maddî hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak konuma gelir. İbn Bâcce nezdinde aklî /fikrî erdemler teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır.³³² Pratik olan, kuvvet gerektiren marangozluk, tıp, gemicilik gibi meslekler ile ilgilidir. İbn Bâcce teorik kısma yönelik tam bir açıklama yapmaz. Fakat insanın tabiî yetkinliğini açıkladığı yer teorik kısma işaret eder.³³³ Ona göre bu genel ruhanî suretleri doğa ve ahlâk filozofları dışında çok az bir kesim gayeleri haline getirir.³³⁴

İbn Bâcce gerçek gayeyi hedefleri haline getirenlerin ancak filozoflar olduğunu belirterek onların eylemlerini sağlıklı insanların beslenmelerine benzetmek suretiyle en yüksek konuma yerleştirmiştir. Onlar kendilerini maddî ilgilerden kurtararak gerçek hedeflerine doğru yol alan insanlardır. İşte burada İbn Bâcce'nin bilgi teorisi ile ahlâk nazariyesini nasıl ilişkilendirdiğine şahit olmaktayız.³³⁵ Filozofa bu yüksek mertebeyi kazandıran şeyin ne olduğunu sorduğumuzda İbn Bâcce, Faâl Akıl ile ittisâle geçmek diyecektir. Fakat Faâl Akıl ile ittisâl konusuna geçmeden önce İbn Bâcce'nin insanın bilgi alanına dair yapmış olduğu sınıflandırmayı bilmemiz gerekmektedir. Çünkü insanın kendi başına aklî imkânlarını ne derece gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ve aklın imkânları ile hangi bilgileri elde edip edemeyeceği gibi İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturan soruların cevapları da burada gizlidir.³³⁶ İbn Bâcce insanın bilgi alanını tabiî imkân alanı ve ilâhî imkân alanı olarak ikiye ayırır:

Önceki salih insanlar, imkânın iki sınıf olduğunu zikretmişlerdir. Bunlardan ilki fizikî (tabiî), diğeri ise metafizik (ilahî) imkândır. Fizikî olan şudur ki, ilim vasıtasıyla kazanılır ve insan onu kendi gücü nispetinde anlayabilir. Metafizik alana geldiğimizde ise, o ancak Tanrı'nın yardımıyla kazanılır. Tanrı'nın resuller ve nebiler göndermesi demek bizi bu metafizik imkânlardan haberdar etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı insanlar için en yüksek lütuf olan ilmi tamamlamak istemiştir.³³⁷

³³¹ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 67; Türkçe çev., s. 80.

³³² İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 136.

³³³ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 232.

³³⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 69-70; Türkçe çev., s. 84.

³³⁵ Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 56.

³³⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 207.

³³⁷ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 141.

İbn Bâcce burada insanın kendi gücü nispetinde kazandığı bir yetkinlikten bahsetmesinin yanında onun akli ile ulaşamayacağı metafizik bir alandan da bahsetmektedir. O, insanın bu yetkinliğe ulaşmasının kademe kademe ilerleyen bir bilgilenme süreci sonucunda gerçekleşeceği kanaatindedir.³³⁸ İbn Bâcce'nin ilâhî imkân alanına yer vermesinden yola çıkan Rosenthal gibi birçok araştırmacı onu gayri İslâmî bir zihniyete sahip ve aşırı rasyonalist biri olarak tanımlamıştır.³³⁹ Yaşar Aydın, İbn Bâcce'nin yukarıdaki gibi aklın giremeyeceği bir alandan bahsetmesinden dolayı onu bu şekilde tanımlamak için yeterli materyale sahip olmadığını görüşündedir.³⁴⁰

İbn Bâcce, cansız varlıkları canlı olanlardan ayıran şeyin nefis veya ruh olduğu görüşünü benimseyerek Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olmuştur. Ona göre nefis veya ruh kavramları eş anlamlı olmakla beraber canlı cismin bir sureti yani formudur.³⁴¹ İbn Bâcce de Aristoteles gibi nefsi organik tabîi cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamıştır.³⁴² Örneğin, bir yazarın sadece yazar olarak bulunması yani yazma potansiyeline sahip olması onun ilk yetkinliği iken yazma faaliyetini aktif olarak icra etmesi ise onun son yetkinliğidir. Nefis beden ile aynı şey olmamakla birlikte onu harekete geçiren surettir. İbn Bâcce'ye göre nasıl ki marangoz, aletleri olmayınca bir şey yapamaz, işte insan da bedenden yoksun olduğunda bir şey yapamayacaktır.³⁴³ İşte bu anlamda beden âdeta nefsin bir aleti konumundadır diyebiliriz.

İnsanın maddî ve manevî varlığına binaen İbn Bâcce ona ait olan güç türlerinden bahsetmektedir. Bu güç türleri ise fikrî yeti, üç ruhanî yeti, duyu yetisi, üreme yetisi, beslenme ve temel elementsel yetiler olmak üzere altı kısma ayrılır.³⁴⁴ Güç türleri bitkisel, hayvanî ve insanî nefse işaret etmekte ve insan bunların hepsini kendinde toplaması yönü ile varlığa gelmektedir. İnsanın diğer canlılar ile olan ortak özelliklerine ve ona özgü olan düşünce yetisine yukarıda değinmiştik. İşte insan fikrî yetisi sayesinde kendisini gerçek mutluluğa ulaştıracak ruhanî suretleri araştırmaya koyulur. İbn Bâcce burada ruhanî suretleri en üstten başlayarak aşağıya doğru hiyerarşik bir sıraya koyarak dört kısma ayırır:

³³⁸ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 208.

³³⁹ Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Bâjja: Individualist Deviation", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge at the University Press, New York 1958, s. 163.

³⁴⁰ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 208.

³⁴¹ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 49; Türkçe çev., s. 40.

³⁴² İbn Bâcce, "Kavlun Yetlû Risâletü'l-Vedâ", s. 149.

³⁴³ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 117.

³⁴⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 58; Türkçe çev., s. 60.

Ruhanî suretlerin tasnifi: Onlardan ilki, semâvî cisimlerin suretleri olmakla beraber ikincisi Faâl Akıl ve müstefâd akıl, üçüncüsü heyûlânî makuller, dördüncüsü nefsin kuvvelerinde/yetilerinde bulunan anlamlardır.³⁴⁵

Semâvî cisimlerin suretleri madde içermeyip ruhanîdirler. Bundan dolayı tabîî imkân dairesinin dışında yer alırlar. Burada belirtmemiz gereken en önemli husus, İbn Bâcce'nin Fârâbî ve İbn Sinâ'nın aksine semâvî cisimleri insan aklının faaliyet alanının dışında bırakmış olmasıdır.³⁴⁶ Diğer bir ifadeyle, İbn Bâcce'ye göre semâvî cisimlerin insanın bilgisi üzerinde bir etkisinden bahsetmek mümkün değildir.³⁴⁷ Faâl Akıl ve müstefâd akıl hiçbir açıdan maddî olmamakla birlikte maddî makullerle bir iletişim içerisindedir. Bunlar vasıtasıyla insan bir güç elde eder ve aklî bir soyutlama yaparak eşyanın hakikatine ulaşabilir. Heyûlânî makuller madde ile varlık bulmalarına ve tam anlamıyla ruhanî olmamalarına karşın küllî manalar içermektedirler.³⁴⁸ Bu hiyerarşinin en alt basamağını ise nefsin kuvvetleri yani ortak duyum, hatırlama ve hayal etme oluşturur. Bunlar maddî makuller ve maddî suretler arasında yer alırlar ve madde ile doğrudan iletişim içerisindedirler.³⁴⁹ Hatırlanacağı üzere İbn Bâcce ruhanî suretleri başka bir yerde ise genel ruhanî suretler ve özel ruhanî suretler olarak iki kısma ayırarak incelemiştir.³⁵⁰

İbn Bâcce semâvî cisimleri insan bilgisinin dışarısında bırakmıştır, ancak Faâl Akıl ile ittisâl etmek onun bilgi ve varlık felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Onun sisteminde insan, yukarıda değindiğimiz nefsin üç kuvvetinden başlamak suretiyle bazı bilgiler edinir, daha sonra heyûlânî makuller aracılığı ile zihnî bir soyutlamaya geçer ve en sonunda müstefâd akıl seviyesine gelerek Faâl Akıl ile ittisâl eder. Böylesi bir sıralamayı takip eden insan artık adım adım cismanîlikten ruhanîliğe doğru ilerlemek suretiyle hakikate ulaşmış olur. İnsanın bu tür mertebeye ulaşabilmesi ancak müstefâd akıl seviyesine ulaşması ile mümkündür. Fakat İbn Bâcce'ye göre bu seviyeye ulaşmak Gazzâlî'nin de sözünü ettiği mistik bir yolla mümkün olmayıp ancak yukarıda değinilen aklî bir tekâmül sonucu olmaktadır.³⁵¹

İbn Bâcce de tıpkı kendinden önce Fârâbî ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi ruhanî suretler sınıflaması ile insanın aklının tekâmül seviyesini gösterirken aynı zamanda insanları da buna binaen hiyerarşik bir sınıflamaya tâbi tutmuştur. Bunları cumhur (halk), nuzzâr (teorik düşünenler) ve su'edâ (mutlu insanlar) olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür. Ruhanî

³⁴⁵ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 49; Türkçe çev., s. 42.

³⁴⁶ Köroğlu, "İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 51.

³⁴⁷ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 105.

³⁴⁸ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 105.

³⁴⁹ Bk. İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 50; Türkçe çev., s. 42; Köroğlu, "İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 51; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 105.

³⁵⁰ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 67; Türkçe çev., s. 80.

³⁵¹ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 55; Türkçe çev., s. 54.

suretlerin algılama biçimleri bir yandan insanların farklı kavrama yeteneklerini gösterirken diğer taraftan insanların rasyonel gelişimlerinin aşamalarına da işaret etmektedir. Böylesi bir durum insanların aynı idrak ve yetenek seviyesinde olmadıklarının da kanıtıdır.

İnsanın oluşum ve gelişimini akla dayandıran İbn Bâcce yukarıda saydığımız sınıflamalar arasında da hiyerarşik sırayı takip ederek cumhurdan birisinin aradaki sınıfı atlayarak su'edâ sınıfına dâhil olmasını mümkün görmemektedir. Kişilerin kendilerinin bulunduğu sınıftan bir üst sınıfa çıkamamasının nedenleri ise ya akletme yeteneğinin tam olmaması ya da doğru seçimler yaparak aklını en iyi derecede kullanamamasından kaynaklanmaktadır. İnsanın akletme yeteneklerini gösteren çizelgede en son yetkinliği su'edâ yani filozoflar temsil etmektedir. İbn Bâcce'nin yapmış olduğu bu sınıflama onun bilgi, varlık, ahlâk ve siyaset düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Görüldüğü üzere bilmek ona göre hem en mükemmel yetkinlik hem de mutluluk ile eş anlamlıdır. Diğer bir ifadeyle, aklın gelişimi insanın da gelişimi demektir.³⁵² Akıl ne derece küllî bilgiye ulaşırsa insan da onun nispetinde yüksek bir dereceye ulaşacaktır. Şimdi İbn Bâcce'nin yapmış olduğu cumhur (halk), nuzzâr (teorik düşünenler) ve su'edâ (mutlu insanlar) kategorilerine yakından bir bakalım.

Cumhur (halk): İbn Bâcce insanın bilgi skalasının en alt basamağında yer alan cumhuru ilk mertebede olanlar şeklinde adlandırır.³⁵³ Bu mertebede akıl objesi olan şeyi maddî suretler aracılığı ile bildiği için insan akli tam bir soyutlama yapamaz.³⁵⁴ Her ne kadar burada objenin zihindeki karşılığı ile obje tam manası ile örtüşmese de heyûlânî akıl düzeyinde bir soyutlama gerçekleşir. Fakat bu durum kişilerin aynı şey hakkında farklı tasavvurlara sahip olmasına da sebep olacağından burada akıllar çokluğundan bahsetmek mümkün olacaktır.³⁵⁵ Akıllar çokluğundan kasıt, farklı algılayış biçimidir. Bu düzeydeki kişiler makulleri duyular vasıtasıyla yani kendi yaşantıları sonucu elde ettikleri için küllî bilgiye sahip değillerdir. Örneğin, Ali'deki at makûlü ile Zeyd'deki at makûlü aynı olmayabilir.³⁵⁶

Nuzzâr (teorik düşünenler): Cumhur ile su'edâ arasında yer alan bu sınıf tabiat ve matematik bilimleri gibi teorik alanlarla uğraşırlar. Her ne kadar teorik bilimlerde iyi olsalar da makulleri cumhurda olduğu gibi bir bağlantı yoluyla bildikleri için onlardan çok bariz bir farkları yoktur. İbn Bâcce bu yüzden onların sadece tasavvur yönünden cumhurdan üstün

³⁵² İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 170, Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 165.

³⁵³ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 164.

³⁵⁴ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 163.

³⁵⁵ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 163.

³⁵⁶ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 163.

olduğunu söyler.³⁵⁷ Cumhur duyumdan almış oldukları suretler vasıtası ile bilgi elde ederken onlar makûlün sağlamış olduğu ruhanî suretlerce bilirler. Ama her ikisi de şeyleri olduğu hal üzere değil de bir vasıta sayesinde bildiklerinden dolayı birbirleriyle bu noktada ortaklıklar. Aralarındaki fark ise varlıkları araştırma ve inceleme metotlarıdır.³⁵⁸ Nuzzâr, fizik ve metafizik arasında bir yeredir. Kişinin bu mertebeden sonraki yolculuğu metafizik alana yani su'edâ mertebesinedir.

Suedâ (mutlu insanlar): İbn Bâcce bu mertebeye ulaşan kişileri filozof olarak tanımlar. Öyle ki, filozoflar yukarıda saydığımız cumhur ve nuzzâr'ın sahip olduğu tabiat ve teorik ilimleri elde ettikten sonra ilahî/metafizik bilgiye sahip olanlardır. Onlar şeyleri olduğu hal üzere bilerek tümel bilgiyi elde eden mutlu kimselerdir.³⁵⁹ Teorik aklın en üst mertebesine ulaşan filozoflar cumhur ve nuzzâr'ın aksine makulleri aracısız olarak bilirler. İslâm filozoflarının tabiri ile söyleyecek olursak akıl-makûl yani süje-obje aynı şey olacaktır.³⁶⁰ İbn Bâcce bu duruma şu şekilde işaret etmektedir:

Makûlü ile bizzat aynı şey olan aklın objesi durumunda ruhanî bir sureti yoktur. Bundan dolayı akıldan ne anlıyorsak makulden de aynı şeyi anlarız. O çokluk içermez, birdir.³⁶¹

İbn Bâcce'ye göre akıl ile makûlün aynı şey olduğu bu seviyede diğer seviyeler gibi aklın çokluğundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü burası aklın son aşaması olan müstefâd akıl derecesidir. İnsan aklının ulaşacağı en üst seviye olan müstefâd akıl insanın kemâlinin de bir göstergesidir. İnsan bu akıl seviyesine geldiği zaman Faâl Akıl ile ittisâle geçer. İbn Bâcce cumhur (halk), nuzzâr (teorik düşünenler) ve su'edâ (mutlu insanlar)'nın durumunu şu şekilde tasvir etmektedir.

Nuzzâr (teorik düşünenler) mertebesinde olanlar makulleri güneşin suda zuhur etmesi gibi bir vasıta ile görürler. Sudaki bu görüntü o şeyin kendisi olmayıp hayalidir. Cumhur (halk) ise hayalin hayalini görmektedir. Onların durumu aynada akseden güneşin hayalini su vasıtasıyla görmektir ki bu kişinin bizzat kendisini değil aynadaki yansımısını görmek gibidir. Üçüncüsü su'edâ (mutlu insanlar) mertebesidir ki onlar şeyleri oldukları gibi görürler.³⁶²

³⁵⁷ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 165.

³⁵⁸ İbn Bâcce bu durumu nitelemek için aklın kendi üzerine katlanması (rucû ilâ zâtihi) tabirini de kullanmıştır. Bk. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 173.

³⁵⁹ Bk. İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 167.

³⁶⁰ Bk. İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 167.

³⁶¹ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 166.

³⁶² İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 167.

Buradan da anlaşılacağı üzere cumhur ve nuzzâr şeylerin ancak hayalini görürken su'edâ asıllarını görmektedir. Sonuç olarak İbn Bâcce'ye göre insan bu bahsettiğimiz bilgi ve idrak seviyesinden geçerek gerçek mutluluğa ulaşacaktır.

2.3. İbn Bâcce'nin Erdemli Devlet Ütopyası

İbn Bâcce *Tedbirul Mütevahhid* adlı eserinin giriş bölümünde kendisinin tedbîrden kastının ne olduğunu anlatmıştır. Aynı yerde İbn Bâcce kendi erdemli devlet ütopyasını da tasvir etmektedir. Her ne kadar İbn Bâcce kişinin kendini yönetimi hakkında ortaya koymuş olduğu düşünceleriyle tanınsa da aslında kendisi aynı zamanda erdemli bir devlet idealine de sahiptir. Onun bu anlayışı ise kendisinin dinamik sosyal şartlardan vargeçmediği anlamına gelmektedir.³⁶³

İbn Bâcce, erdemli devletini tasvir etmeye kendisinden önceki filozoflar gibi, erdemli devlet nedir? ve orayı kim yönetir? gibi soruların aksine erdemli devlette kimlerin bulunup bulunamayacağını sorgulayarak başlamakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

Erdemli şehre geldiğimizde ise orada ne doktora ne de yargıca ihtiyaç duyulur. Çünkü orada bulunanların arasında sevgi olduğundan dolayı bir çatışma da olmaz. Ancak kişilerin arasında sevgi eksik olduğunda çatışma ortaya çıkar. Ve bu nedenle adaletin gerçekleşmesine ve bunu ikame ettirecek yargıca zorunlu olarak ihtiyaç duyulmaktadır.³⁶⁴

İbn Bâcce'nin erdemli devletin üyesi olarak görmediği kişilerin başında doktor ve yargıç gelmektedir. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce'ye göre doktor ve yargıcın bulunmadığı toplum erdemli olarak nitelendirilebilir. Çünkü ona göre erdemli toplumun sakinleri birbirlerine sevgi bağlarıyla bağlıdır. Bu nedenle aralarında herhangi bir çatışma ve anlaşmazlık söz konusu değildir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Bâcce'ye göre sevgi adaletten önce gelen ve insanlar arasında çatışmayı engelleyerek adaletsizliği önleyen bir şeydir.³⁶⁵ Ayrıca ona göre toplum içerisinde sevgi hâsıl olmadığında orada çatışma ve istikrarsızlık baş göstererek sosyal ve siyasî bir istikrarsızlık ortaya çıkacaktır. İbn Bâcce ilişkileri belirleyen ve toplumsal birliği sağlayan şeyin sevgi olduğunu düşündüğü için sevginin var olduğu yerde her türlü çatışmanın olmayacağını ön görmüş ve bu nedenle erdemli devlette adalet kurumuna ihtiyaç olmadığını altını çizmiştir. İbn Bâcce'nin erdemli

³⁶³ Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014, s. 34.

³⁶⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrül-mütevahhid", s. 41; Türkçe çev., s. 26.

³⁶⁵ İslâm düşünce literatüründe sevgi en merkezi kavramlardan bir tanesidir ve çoğunlukla el-mehabbe terimi ile ifade edilmiştir. Ayrıca İslâm filozofları sevgi kavramını metafizik ve ahlâk ile ilişkilendirerek hikmet, iffet, seccat ve adalet şeklindeki temel erdemler ile birlikte ele almışlardır. Detaylı bilgi için bk. Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016.

toplumunun vatandaşları ne yanlış bir düşünceye ne de yanlış bir davranışa sahiptir. Bundan dolayı aralarında birbirlerine karşı adaletsizlik yapan olmadığı gibi bu adaletsizliği ortadan kaldıracak olan yargıçlara da ihtiyaç yoktur. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce'nin erdemli devletinde ne insanlar arasında var olan ya da olması muhtemel çatışmayı engelleyecek bir kuruma, ne de bu kurumun yetkilileri olan yargıçlara yer vardır.³⁶⁶

Aslında İbn Bâcce bunları söylemeden önce kendi erdemli devlet ütopyasının ilk işaretlerini ev yönetiminden bahsederken vermiştir. Hatırlayacağımız üzere onun erdemli ev yönetimi şehrin bir parçası olması nedeniyle erdemli bir devletin var olması koşuluna bağlıydı. Erdemli ev yönetimi ise şu üç ilkeyi barındırmalıydı: Hasta ve bozulmuş olmaktan ziyade sağlıklı olmalı, fazlalık ve eksiklikten münezze, yapay olmaktan uzak doğal olmalı.³⁶⁷ Aslında İbn Bâcce, erdemli ev yönetimi için saydığı bütün durumların erdemli şehir için de geçerli olduğunu düşünmekte ve aralarında herhangi bir fark gözetmemektedir. Çünkü ona göre erdemli bir ev yönetimi ancak erdemli bir devlet yönetiminin altında mümkün olmaktadır. Bu nedenle kanaatimizce İbn Bâcce'ye göre erdemli şehri sağlıklı, mükemmel ve doğala uygun olan şekilde tanımlamak hiç de yanlış olmayacaktır. İbn Bâcce yargıçlardan sonra doktorların da erdemli devlette neden olmaması gerektiğini ise şu şekilde gerekçelendirmektedir:

Ve yine erdemli devlettekilerin bütün fiilleri doğrudur. Bundan dolayı erdemli devletin sakinleri zararlı gıdalar tüketmezler. Bu nedenle onlar ilaca ya da bunun dışında çok yemekten kaynaklanan boğulma bilgisine ihtiyaç duymazlar. Onlar alkolikliğin tedavisine de ihtiyaç duymazlar, çünkü erdemli devlette düzensizlik yoktur. Buna benzer şekilde insanlar spor yapmayı bırakırsa sonuç olarak birçok hastalık ortaya çıkar. Bu durumun onda (erdemli devlet) olamayacağı açıktır.³⁶⁸

Erdemli devletin sakinlerinin bütün davranışlarını doğru olarak niteleyen İbn Bâcce, onların yanlış yeme içme gibi hatalı davranışlar sergilemeyeceğinden dolayı doktora da ihtiyaçları olmadığı görüşündedir. Aslında bir devletin erdemli olması sakinlerinin doğru düşünce ve doğru davranış içerisinde olmaları demektir. Eğer durum böyle ise orada hastalıkların olması mümkün olmamaktadır. Çünkü İbn Bâcce'ye göre tıp sanatı hastalıkların olduğu yerde gerekli bir şeydir. Fakat erdemli devletin sakinleri bütün fiilleriyle rasyonel olana yönelen ve bunun doğrultusunda yararlı olanı tercih eden kişilerdir. Ayrıca onların beslenme ile ilgili fiilleri de doğrudur. Bu nedenle erdemsiz toplumun başa çıkmaya çalıştığı aşırı yemek yeme ve alkol kullanma gibi durumlar da orada söz konusu olamayacağı için tıp

³⁶⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 267.

³⁶⁷ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 39; Türkçe çev., s. 22-24; İngilizce çev., s. 74-75; Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 90.

³⁶⁸ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 41; Türkçe çev., s. 26; İngilizce çev., s. 76.

sanatına ve onun kurumlarına da gerek yoktur. Bununla beraber İbn Bâcce'ye göre erdemli devlette yaşayan insanlar dışarıdan kaynaklı bazı hastalıkları kendi kendine tedavi etme gücüne sahiptir. Bu konu hakkında İbn Bâcce şunları söylemektedir:

Çoğu sağlıklı insanın ağır yaraları ve buna benzer nitelikte olanları kendi kendine tedavi ettiği gözlemlenmiştir. Bu nedenle erdemli şehrin bir özelliği olarak ne doktora ne de yargıca gerek yoktur, ancak dört erdemsiz şehrin ahalişi bu ikisine ihtiyaç duyar.³⁶⁹

Her ne kadar İbn Bâcce erdemli devlette insanın haricî sebeplerden kaynaklı hastalıklarda kendi kendini tedavi etmesinin güçlüklerinden bahsetse de bunu imkânsız görmemekte ve çoğu insanın bunu başardığını söylemektedir. Zaten doktor ve yargıç, toplumda erdemsiz fiillerin sonucunda ortaya çıkan şeyleri bertaraf etmek için vardır. Fakat erdemli bir toplumda ne adaletsizlikten ne hatalı davranış sonucu oluşan bir hastalıktan bahsetmek mümkündür. Kaldı ki dışarıdan kaynaklı çoğu hastalık da sağlıklı bedenlerce kendiliğinden tedavi edilmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı İbn Bâcce tıp ve kazâ ilmini insanın Faâl Akıl ile ittisâlini sağlayacak nazarî ilimler kategorisine dâhil etmemektedir.³⁷⁰ İbn Bâcce'nin erdemli devletinde erdemsiz düşünce ve fiillere sahip olanların yani topluma muhalefet edenlerin de yeri yoktur.

İbn Bâcce erdemli devlette hiçbir aykırı görüşün yeri olmadığını net bir şekilde ifade etmektedir. Zaten ona göre aykırı görüşleri barındıran erdemli bir toplum düzensizliğin ve çatışmanın bir göstergesi olmakla beraber o toplumun siyasal ve sosyal bir noksanlığına da işaret etmektedir. Erdemli devlet ise bu tarz bir noksanlıktan münezzehtir. Bu nedenle aykırı tiplerin varlığı tıpkı doktorluk ve yargıçlık gibi siyasî ve sosyal bir noksanlığın alâmetidir ki, ancak erdemsiz toplumlar buna maruz kalmaktadırlar.³⁷¹ İbn Bâcce erdemsiz toplumda erdemli davranışlar sergileyen kişileri yani nevâbitleri de erdemli toplumun parçası olarak görmemektedir. Çünkü İbn Bâcce'ye göre erdemli toplumun bir özelliği de orada nevâbitin bulunmayışıdır.³⁷² Diğer bir ifadeyle, erdemli toplumda nevâbit yoktur; çünkü orada herkes bilgedir.

İbn Bâcce erdemli devletin bir ve yetkin, erdemsiz olanların ise buna karşın sayıca çok ve her türlü görüşü içerisinde barındıran bir yapıya sahip olduğu noktasında Platon ve Fârâbî ile hemfikirdir. Erdemsiz toplumlarda sürekli bir değişim ve dönüşümden bahsedilebiliyor oluşu vatandaşların öğrenme, görme ve taklit etme yoluyla istediği davranışı

³⁶⁹ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 41; Türkçe çev., s. 26; İngilizce çev., s. 76-77.

³⁷⁰ Köroğlu, "İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 61.

³⁷¹ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 276.

³⁷² İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 42-43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77.

gerçekleştirebiliyor olmasından kaynaklanmaktadır.³⁷³ Erdemsiz toplum aslında bu yönü ile yanlış görüşlerin olduğu kadar doğru görüşlerin de ortaya çıkabileceği geniş bir alanı ifade etmektedir. İşte burada nevâbit doğru görüşü benimseyerek toplumda bunu yaygınlaştırırsa erdemli devleti oluşturma imkânına da kavuşmuş demektir. Zaten İbn Bâcce de nevâbit kavramını erdemsiz toplumdaki erdemli insanları tanımlamak amacıyla kullandığını söylemektedir.

İbn Bâcce her ne kadar toplumu yöneten kişinin özelliklerinden ve yönetiminin nasıl olması gerektiğinden bahsetmemişse de *Risâletü'l-Vedâ* adlı eserinde bir başkanın (reis) varlığına kısaca değinmektedir:

Biz deriz ki reislik iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki emri altındakilerin fiillerini aynı gayeye yönelik düzenler ve bundan başka bir amacı yoktur. Bu öğretmenin öğrencisini yönetmesi gibidir... Bundan dolayı bu kişiyi biz erdemli şehrin yöneticisi, melik veya reis olarak nitelendiriyoruz... Takdim edilen (ikincisi) ise erdemsiz toplumun yöneticisidir. Onun reis olarak nitelenmesi sadece ilki ile olan benzerliğinden olup mutlak anlamda değildir.³⁷⁴

İbn Bâcce reis kavramının gerçek anlamda erdemli toplumdaki yöneticiye ait olduğu görüşündedir. Çünkü ancak erdemli toplumdaki başkan toplumun görüş ve davranışlarını en iyi şekilde tedbîr ederek toplumun ve devletin gayelerini aynîleştirebilir.³⁷⁵ Bu durumu öğrenci- öğretmen ilişkisi ile örneklendiren İbn Bâcce için reis gerçek anlamını bu birlik ve düzenin sağlandığı erdemli devlette bulmaktadır. Erdemsiz toplumun yöneticileri için ise reis kavramı sınırlı olarak kullanılabilir. Çünkü onlar gerçek yöneticilik özelliklerine sahip olmadıkları gibi siyasal iktidara da mutlak anlamda sahip değillerdir.³⁷⁶ Buradan hareketle İbn Bâcce'nin reis kavramını gerçek anlamda erdemli devletin yöneticisine has kılması kendisinin erdemli bir devlet idealine sahip olduğunun diğer bir göstergesidir.

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki İbn Bâcce erdemli bir devlet ütopyasına sahiptir. Öyle görünüyor ki onun kurguladığı erdemli devlet ideali Fârâbî'nin tasavvurunun bile ötesindedir. Çünkü Fârâbî kendi erdemli devletinde yanlış görüşü benimseyen insanların varlığından bahsettiği gibi onları birkaç sınıfa bile ayırmıştır. İbn Bâcce Fârâbî'nin ideal devletinde yer alan yanlış görüşlü insanları kendi erdemli devleti için bir tehlike olarak görmüştür. Bu kişilerin toplumda çoğalmaları ideal devleti çöküşe uğratarak erdemsiz hale getirecek bir tehdittir. Bu durum ise erdemli toplum idealine ters düşmektedir. Çünkü erdemli toplum İbn Bâcce için hiçbir farklı görüşün yer almadığı en mükemmel toplumdur. O tam bir

³⁷³ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 42-43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77.

³⁷⁴ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 131.

³⁷⁵ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 131-132.

³⁷⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 276.

ideal devlet ütopyasına sahiptir ve bu kurgu Fârâbî'ninkinden bile daha katı kurallara sahiptir. Aslında İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi sadece ideal bir devleti değil aynı zamanda ideal bir insandan erdemli bir toplum inşasının nasıl mümkün olacağını da konu edinmektedir. Bu yönüyle İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini hem ideal bir devlet kurgusuna sahip olması hem de erdemsiz toplumları konu edinmesi yönünden ideal ve reel şeklinde iki boyuta sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, her ne kadar erdemli bir devlet ütopyasından bahsetse de aslında erdemsiz toplumda görüşleri itibarıyla yalnız kalan erdemli insanların kendilerini nasıl yöneteceği konusuna da oldukça yoğunlaşmıştır. Bunu yaparken de nazarî bilgidan yola çıkarak erdemli şehre ulaşmayı hedeflemiştir.

İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı eserinde erdemli bir devlet ütopyası çizmesi araştırmacılarca çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu araştırmacılardan bir kısmı İbn Bâcce'nin ütöpik yaklaşımını tamamen onun yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal sıkıntılarından kaynaklanan hayal kırıklığına bağlamış ve onun bu tutumunun teorik olmadığını öne sürmüştür.³⁷⁷ İbn Bâcce'nin erdemli devlet ütopyasından bahsetmek mümkündür, ancak onun yapmış olduğu siyaset felsefesini tamamen yaşadığı dönemin hayal kırıklığından oluşan teorik ve akıl dışı olarak düşünmek aşırı bir yorumdur. Çünkü bize göre İbn Bâcce sadece erdemli bir devlet ideali ortaya koymakla kalmamış, erdemsiz toplumlar ile orada yaşayan erdemli bireylerin tek tek kendini gerçekleştirerek nasıl mutluluğa erişebilecekleri konusunda da orijinal fikirler ortaya koymuştur. En çok dillendirilen diğer bir görüş ise İbn Bâcce'nin bir siyaset felsefesi yapmadığı ya da yapmış olsa da bu sadece bireyin kendini nasıl yönetip mutlu kılacağı ile ilgili olmasından dolayı tam bir siyaset felsefesi olamayacağına dairdir. Ancak İbn Bâcce'nin bireyi toplumun bir parçası olarak kabul etmesi ve ideal bir toplum kurgusuna sahip olması, bunu iddia eden kişilerin bu iddialarında çok aşırı bir tutum takındıklarının bir göstergesidir. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkında yapılan bu ve buna benzer yorumlara İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine yöneltilen eleştiriler kısmında daha detaylı değineceğiz.

2.4. Erdemsiz Toplumda Erdemli Olabilmek: Nevâbit Örneği

İbn Bâcce erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli bireylerin yani nevâbitin hem kendisini nasıl yöneteceği hem de bulunduğu erdemsiz toplumu hangi yollarla erdemli bir yapıya dönüştüreceği gibi konular hakkında orijinal görüşler serdetmiştir. Ayrıca o, siyaset felsefesi literatürü açısından nevâbit kavramını kendine has bir içerik ve üslup ile ele alarak olumlu anlamda kullanan ilk düşünürdür.

³⁷⁷ Köroğlu, "İbn Bacce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 62.

2.4.1. Tarihsel Süreçte Nevâbit Kavramının Kullanımları

Nevâbit ile kavram olarak değil de içerik olarak ilk defa Platon'un *Devlet* adlı eserinde karşı karşıya gelmekteyiz. Nevâbiti kavram olarak siyaset felsefesi literatüründe ilk kullanan kişi Fârâbî'dir. Ancak Fârâbî'den önce söz konusu kavramın İslâm coğrafyasında kullanılıp kullanılmadığına baktığımızda ise Câhız başta olmak üzere Abdulhamîd b. Yahya, Ebu'l Sarî Medân el-Sumaytî ve Abdumelik el-Zeyyât gibi kişilerin eserlerinde çeşitli bağlamlarla bir kişiyi veya bir grubu nitelemek amaçlı kullanıldığını görmekteyiz. Düşünürümüz İbn Bâcce ise nevâbit kavramını Fârâbî'den sonra kendine has bir üslupla ele almıştır. Şimdi sırasıyla tarihsel süreçte nevâbitin kavram veya içerik olarak nasıl kullanıldığını detaylı bir şekilde inceleyelim.

2.4.1.1. Platon'un *Devlet*'inde Nevâbitin İzleri

İbn Bâcce kadar olmasa da Platon eserlerinde erdemsiz toplumda yaşayan erdemli kişi ve grupların durumlarından kısaca bahsederek onları seçkin birkaç aydın şeklinde tanımlamıştır. İşte Platon'un bu tabir ile kastettiği kişi veya gruplar Fârâbî'nin erdemli yabancılarına İbn Bâcce'nin ise nevâbitine karşılık gelmektedir. Burada belirtmemiz gerekir ki Platon nevâbiti kavram olarak hiç kullanmamıştır. Ancak Platon Fârâbî ve İbn Bâcce'nin söylemlerinden kullandıkları kavramlar farklı olsa da aynı kişi ve grupları işaret ettikleri aşikârdır. Platon'un *Devlet*'inde nevâbitin izlerine geçmeden önce kendisinin kaleme aldığı *Sokrates'in Savunması* adlı eserinde Sokrates'in kendisini at sineği olarak tanımlamasının da bizlere nevâbiti çağrıştırdığını söylememiz gerekir.

Herkesin bildiği üzere Sokrates tanrılara ve devlete saygısızlık ettiği, gençleri yoldan çıkardığı, herkesi şüpheye düşürdüğü gibi gerekçelerle dönemin Atina devleti tarafından haksız yere ölüme mahkûm edilmiştir. Mahkeme günü son bir savunma hakkı olan Sokrates orada bulunan herkese hitaben şu sözleri söylemiştir:

“Yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için Tanrı'nın tebelleştiği benim gibi bir at sineğini kolay kolay bulamazsınız. Ben Tanrı'nın, devletin başına tebelleştiği bir at sineğiyim; her gün hey yerde dürtüyor, uyarıyor, azarlıyor, ardınızı bırakmıyorum. Benim gibi birini kolay kolay bulamayacaksınız yargıçlar, onun için beni esirgemenizi, kendinizi benden yoksun bırakmamanızı salık veririm... Tanrı size acıyıp benim gibi bir at sineği gönderinceye değin, yaşamınızın geri kalan bölümünde uykuya dalarsınız gene.”³⁷⁸

Platon vasıtasıyla savunma metni günümüze ulaşan Sokrates'in kendisini âdeta bir at sineği olarak tanımlaması bir hayli ilginçtir. Atina'yı uyusuk bir ata, kendisini de bu atı

³⁷⁸ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul ts., s. 39.

rahatsız eden, ısırın ve peşini bırakmayan bir at sineğine benzeten Sokrates aslında burada güzel bir ironi yapmaktadır.

Sokrates'in yukarıda yapmış olduğu tasvirden yola çıktığımızda at sineğini hem toplumun hem de devletin temel dinamiklerine ters düşen, asıl gayesi hakikate ulaşmak olan, toplumda yer edinmiş yanlış görüş ve davranışları sorgulayan ve eleştiren felsefecileri ya da erdemli insanları temsil ettiği açıktır. Eğer asıl amaç hakikat ise ve toplum bu hakikate ters düşen iş ve davranışlarla meşgul oluyorsa bu kişilerin yapması gereken en doğal şeyin o toplumu veya devleti uyarması gerektiğidir. Sokrates de bir at sineği olarak Atina'nın iyiliğini istemekten başka bir şey yapmamıştır. İşte Sokrates'in devleti rahatsız etmedeki en önemli gerekçeleri bunlardır. Diğer yandan devletin ve toplumun böylesi bir at sineğine ihtiyacı vardır. Çünkü toplumun karşı karşıya kaldığı sosyal, siyasal, ekonomik ve fikrî her türlü sorun bu kişi ya da kişiler tarafından ortaya konulabilmektedir. Başka bir deyişle, at sineği toplumun ve devletin uyuşuk zihinlerini harekete geçiren ve onların farkındalığını arttırarak ilerlemesini sağlayan en önemli etkidir. Ancak topluma rağmen böylesi uyuşukluğu gidermek hiç de kolay değildir. Zira Sokrates'in kendisi de Atina'nın at sineği olarak bu zorlu görevi ölümü göze alarak yerine getirmeyi amaçlamıştır. Çünkü toplumun büyük kesimi kendisi gibi davranmayan ve düşünmeyen kişileri her zaman toplumdan dışlama eğilimi sergilemiştir.

Sokrates her ne kadar savunmasında Atina'nın yönetim anlayışını eleştirmiş olsa da onun devlete ve kanunlara karşı özel bir saygısı vardır. Zaten kendisini haksız yere ölüme mahkûm etmelerine rağmen bulunduğu hapis haneden kaçma fırsatı varken bunu yapmayarak ölümü tercih etmesi bunun en büyük kanıtıdır.³⁷⁹ Sokrates bu dünyadan toplumu uyaran, eleştiren ve toplum tarafından dışlanan, kendi tabiriyle, bir at sineği olarak göç etmiştir.

Platon, toplumları erdemli ve erdemsiz olmak üzere iki kısma ayırarak, erdemli bir toplumun ancak filozof yaradılışlı insanların yönetime geçmesiyle var olacağı görüşünü benimsemiştir.³⁸⁰ Hocası Sokrates'in onun bu görüşü benimsemesindeki rolü büyüktür. Çünkü Sokrates de toplumun en üst yönetim bilgisine sahip kişilerce yönetilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.³⁸¹ Platon'un, hocası Sokrates'in hayatından ve düşünce yapısından çok etkilendiği açıktır. Bu nedenle olsa gerek, Platon hem hocası Sokrates'in düşüncelerini kaleme almış hem de siyaset felsefesinin temelini oluşturan ideal bir devlet kurgulamıştır.

³⁷⁹ Teoman Aktürel, "Önsöz", Platon, *Sokrates'in Savunması* içinde, çev. Teoman Aktürel, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul ts., s. 7.

³⁸⁰ Platon, *Devlet*, s. 162-163. Ayrıca Platon filozof-kralın özelliklerini şu şekilde sıralar: Özü sözü birdir, ruhun zevklerini arar, beden zevklerini bir yana bırakır, ölçsüzlük ve açığözlülük yapmaz, korkak ve aşağılık bir yaratılışa değildir, sağlam ve sağlıklı bir belleğe sahiptir, öğrenmesi kolaydır. Platon, *Devlet*, s. 172-174.

³⁸¹ Aktürel, "Önsöz", s. 11.

Platon, yönetimin ehil olmayan kimselerin eline geçmesiyle toplumda hikmet sahibi olan kişilerin dışlanacağı görüşündedir. Bu durumu bir hikâye ile şu şekilde örneklendirmektedir: Kaptanlığın ne olduğunu bilmeyen gemiciler gemiyi sürmeye çalışırlar ve böylesi bir durumda kimlerin yardımı kendilerine dokunmazsa onları işe yaramaz diye kötülerler. Gemide böylesi kargaşalar olunca da başa geçen tayfaların filozofa dalgacı, geveze, işe yaramaz ve kaçık demeleri de kaçınılmaz oluyor.³⁸² İşte Platon'un tarifiyle erdemsiz toplum içerisinde yaşamak zorunda kalan filozof bu konuma düşmektedir. Bir başka deyişle söz konusu kişiler işe yaramaz ve topluma faydası olmadığı gibi topluma zarar veren kişiler olarak görülüyorlar. Buradan hareketle şimdi Platon'un erdemsiz toplumda erdemli olan bu kişiler hakkındaki görüşlerine bir göz atalım:

“...Felsefeyle düşüp kalkmaya lâyık insanlar küçük bir azınlıktır. Bunlar iyi bir eğitim görme mutluluğuna ermiş, yurdundan uzaklara sürülmüş, kötü etkilerle bozulmayarak felsefeye bağlı kalmış birkaç soylu insan, ya da küçük bir devlette doğmuş, onun yönetme işlerini küçümseyip, politikaya karışmamış, seçkin birkaç aydındır... İşte bu küçük azınlıktan olan kişi, felsefenin tadına varır. Çoğunluğun ne çılgın olduğunu, hiçbir politika adamının doğru dürüst düşünemediğini, ölümü göze almadan, kimsenin onunla birlikte doğruluktan yana gidemeyeceğini anlar.”³⁸³

Görülebileceği üzere Platon'a göre erdemsiz yönetim altındaki kötülüklerden etkilenmeyerek azınlıkta kalmayı başaran kişi filozoftur. O aynı zamanda erdemsiz devletin bir ürünü değildir. Yani bulunduğu toplumun eğitim ve öğretimi ile yetişmemiştir. Siyasete karışmamış olması bunun bir göstergesidir. Eğer o toplumun hamuru ile yoğrulmuş olsaydı bozulmaması olanaksız olurdu. Platon'un “seçkin birkaç aydın” tabiri bu kişilerin bir ya da birden fazla olabileceği görüşünü benimsediğini göstermektedir. Platon'a göre söz konusu birkaç aydın kişi toplumun yanlış gidişatının farkındadır, ancak onu destekleyecek siyaset adamı olmadığı için tek başına karşı çıkamaz onlara. Deyim yerindeyse onların o toplumda yapacak hiçbir şeyi kalmamıştır. Onlar yalnız kalır ve yalnız yaşar. Platon'un bu durumu anlatmak için güzel bir teşbihi vardır. Bu konuda şöyle demektedir:

“Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla iş birliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını ne devlete ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider. Böyle çıkıp gitmekle hiç de küçük olmaz

³⁸² Platon, *Devlet*, s. 175-176.

³⁸³ Platon, *Devlet*, s. 183.

kazancı. Ama büyük bir kazanç da diyemeyiz buna; çünkü kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur. Ona rastlarsa hem kendisi daha yükselir hem de kendisi ile toplumu kurtarır.”³⁸⁴

O seçkin birkaç aydın öyle kişilerdir ki âdeta azgın hayvan sürüsünün içinde kalmış ve onlara karşı savaş vermektedir. Platon, erdemsiz toplumu azgın bir hayvana benzetmekle onların toplumda azınlıkta kalmış seçkin kişiler için ne kadar tehlikeli olduklarının altını çizmektedir. Bu tehlikeli grup karşısında Platon’un seçkin insanların toplum içinde yavaş yavaş yok olmaktan başka bir seçeneği yok gibidir. O şiddetli bir fırtınada savrulan bir tozdan ve azgın yağmurdan saklanmaya çalışan bir yolcudan farksızdır. Ne o fırtınayı durduracak ne de o yağmurdan kaçacak güce sahiptir. Çevresinde olup biten kötülüklerin farkındadır, ancak tek yapabileceği o kötülüklerle katılmamakla kendini mutlu saymaktır. Fakat onunkisi gerçek bir mutluluk olarak da nitelenemez. Çünkü olması gerektiği erdemli devletten yoksun olarak bu dünyadan göç edecektir. Platon’a göre bu seçkin kişiler gerçek mutluluğa erdemli bir yönetim ile karşılaştığı zaman ulaşabilecektir. Diğer bir ifadeyle, erdemli yönetim ile karşılaşmayan bu kişilerin erdemli bir toplum inşa etmeleri mümkün değildir. Platon’a göre zaten erdemsiz yönetim altında bulunan filozofların kendi saf ve temiz hallerini korumaları da pek mümkün değildir. Platon bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“...İşlerin en iyisini başaracak, en güzel yaratılış, o binde bir geldiğini söylediğimiz yaratılış tam böyle bozulur, güme gider. Devletlere ve insanlara en büyük kötülükleri edenler, böyleleri arasından çıkar. Talih yardım ederse, en büyük iyiliği edecek de onlardır.”³⁸⁵

Platon yönetim kötü olursa filozof yaratılışlı insanlar bile kendi yolundan sapabilirler demektedir. Eğer erdemli kalamazlarsa toplumda en büyük kötülükleri yapanlar da onlar olacaktır. Çünkü onlar yaptıkları zaman kötülüğün de en iyisini yapmayı isteyeceklerdir. Tabii ki şanslılarsa en büyük iyiliği edecekler de onlardır. Platon, filozof yaratılışlı insanları toplumdaki en iyiyi de en kötüyü de yapabilecek kapasitede görmektedir. O, bu kişilerin iyilik ve kötülük derecelerini buldukları yönetim şekline bağlamıştır. Ona göre erdem ve erdemsizlik yönetim ile doğru orantılıdır diyebiliriz.

Filozofa uygun bir devlet şeklinin günün şartlarında olmadığını söyleyen Platon, bundan dolayı da filozofun bozulup kötü yola girme ihtimalinin çok yüksek olduğunu belirtmektedir. Böylesi bir toplumda filozof toprağa yeni atılan tohum gibi soysuzlaşır ve ekildiği toprağa uyum sağladığı takdirde de bir başka tabiata sahip olmuş demektir. Ama günün birinde kendi yaratılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa işte o zaman onun

³⁸⁴ Platon, *Devlet*, s. 183.

³⁸⁵ Platon, *Devlet*, s. 182.

gerçekten tanrısal bir varlık olduğu ortaya çıkar.³⁸⁶ Platon için toplumda tek kalmış olan filozofun kendi başına erdemli yaşaması neredeyse imkânsızdır. Erdemli bir devlete rastlaması ile ancak gerçek tabiatı ona verilmiş olmaktadır. Her ne kadar erdemli bir devletin kurulması zor olsa da imkânsız değildir.³⁸⁷ Platon gerçek mutluluğun tek tek kişilerce değil de toplu olarak elde edileceğini savunur. Buradan hareketle o, toplumdaki kanunların amacını da şu şekilde açıklamaktadır:

“Kanunun amacı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak ya da zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin kişiler yetiştirmeye çalışıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir.”³⁸⁸

Görüldüğü üzere Platon’un filozofu tek başına mutlu olamaz. O çıktığı mağaraya geri dönerek toplumu da aydınlatmak ile mükelleftir. Eğer aydınlatamıyorsa da bu dünyadan gerçek mutluluğu elde edemeden göçecek demektir. Yani filozofun sadece kendine karşı görevleri yoktur. Onun topluma karşı görevleri de vardır. Platon, filozofun başkalarına da neden hizmet etmeleri gerektiğini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“İnsan kendi kendini yetiştirip de ekmeğini kimseye borçlu olmadı mı, kimseye hesap vermek zorunda değildir. Ama biz sizi kendi yararınız için olduğu kadar devletin de yararı için, yetiştirdik... Sizi, felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırabilecek hale getirdik. Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek karanlık köşelere gözlerinizi alıştırmak zorundasınız.”³⁸⁹

Platon, burada kendisinin meşhur mağara metaforuna atıf yapmaktadır. Mağaranın dışındaki aydınlığa ulaşan kişi geldiği mağaraya geri dönüp diğerlerini de karanlıklardan aydınlığa ulaştırmakla sorumludur. İşte Platon için filozofun karanlık köşelere inerek oradaki insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir yol bulması gereklidir. Yoksa hem kendisi hem de bulunduğu toplum hakikatin bilgisinden mahrum kalacaktır. Platon’un kullandığı “insanın kendi kendini yetiştirmesi” tabiri *Devleti*’in İngilizce versiyonlarında “doğal olarak kendiliğinden yetişen (grow up spontaneously, nature that grows by itself” şeklinde geçmektedir.³⁹⁰ Bazı araştırmacılar buradan yola çıkarak nevbât kavramının orijinalinin Platon’a ait olduğunu düşünmüşlerdir. Buna karşın Rosenthal, Fârâbî ve İbn Bâcce’nin

³⁸⁶ Platon, *Devlet*, s. 184.

³⁸⁷ Platon, *Devlet*, s. 225.

³⁸⁸ Platon, *Devlet*, s. 204.

³⁸⁹ Platon, *Devlet*, s. 204.

³⁹⁰ Plato, *The Republic*, Allan Bloom, 3. Basım, Basic Books, New York 1968, s. 198; Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah’s Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 155.

kullandıkları nevâbit kavramının kökenlerini Helenistik dönemde bulmanın güç olduğu kanaatindedir.³⁹¹ Yaşar Aydınlı da Platon'un bu tarz bir kullanımını bilinçli bir seçim olarak değerlendirmede için nevâbitin orjinallik açısından Platon'a atfedilmesini uygun görmemiştir.³⁹² Platon'un erdemsiz toplumda yaşayan erdemli insanlardan bahsettiği aşikârdır. Ancak elimizde bulunan verilerle nevâbit kavramının kökenini ona dayandırmak mümkün gözükme de içerik olarak İbn Bâcce'nin nevâbiti ile yakından ilişkilidir.

2.4.1.2. Fârâbî'den Önce İslâm Kültür ve Medeniyetinde Nevâbit Algısı

İslâm düşünce tarihinde nevâbit kavramı Fârâbî'den önce çeşitli bağlam ve içeriklerde hem müstakil eserlerde hem de şiirlerde kullanılmıştır. Nevâbit kavramına bazı eserlerde ise nâbita şeklinde rastlamak mümkündür.

İlk olarak Abdulhamîd b. Yahya yazmış olduğu mektuplardan birisinin giriş kısmında şeytandan bahsetmiş ve devamında onu nâbita ile ilişkilendirerek şu ifadeleri kullanmıştır: "Horasan bölgesinde bu Nâbitala'nın türemesiyle Tanrı, nimetine karşı nankörlük yapanları ve ona karşı gelenleri alçaltmak istedi..."³⁹³ Abdulhamîd'in buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ona göre nâbitanın Horasan'da ortaya çıktığı aşikârdır. Ancak onun burada nâbita olarak nitelediği grubun kim olduğu net olarak ifade edilmiş değildir. Abdulhamîd'in söylemlerinden de yola çıkılarak onun nâbita olarak isimlendirdiği kişilerin Horasan'da Abbasîlere karşı ayaklanan ve Emevîleri destekleyen bir grup olduğu görüşünün baskın olduğu belirtilmektedir.³⁹⁴ Ayrıca Abdulhamîd mektubun ilerleyen kısmında nâbitanın liderlerinden, inançlarının ve iddialarının neler olduğundan bahsetmesinin yanında onları kötü, geri zekâlı ve kökenleri belirsiz insanlar şeklinde tanımlamıştır.³⁹⁵

Ebu'l Sarî Medân el Sumaytî ise nâbitadan Şîi fırkaları sınıflandırdığı şiirlerinden birinde bahsetmiştir. Öyle ki, nâbita burada öteki dünyada kurtuluşa eremeyecekler listesinde Hariciler ve Mutezile'nin yanında zikredilmektedir.³⁹⁶ Şiirinde nâbita kavramına yer veren diğer bir kişi ise Abdulmelik el-Zeyyât'tır. Rivayetlere göre Zeyyât, Halife İbrahim b. Mehdî'nin sözünde durmamasına karşılık onu şiddetli bir şekilde eleştirerek nâbitiyya şeklinde isimlendirmiştir.³⁹⁷

³⁹¹ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 277.

³⁹² Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 277.

³⁹³ Abdulhamîd'in mektubundan naklettiğimiz bu kısmı Wadâd Al-Qâdî'nin makalesindeki İngilizce çevirisinden aldık. "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", *Studia Islamica*, no. 78 (1993), s. 32.

³⁹⁴ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 57.

³⁹⁵ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 33.

³⁹⁶ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 38-39.

³⁹⁷ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 39-40.

İslâm kültür ve medeniyetinin üst seviyede olduğu bir dönemde yaşayan ve Mutezile kelâmcılarından birisi olan Câhız, nâbita konusunda detaylı bilgiler veren en önemli şahsiyetlerden birisidir. O, *Risâletü'n-nâbita* ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunduğu *Kitâbu Halkı'l-Kurân* adlı eserlerinde nâbitanın özelliklerinden ve onların kim olduklarından bahsetmektedir.³⁹⁸ Câhız'a göre entelektüel çevrede yeni olan nâbita ahirette Tanrı'nın görüleceğine ve Kur'ân'ın yaratılmadığına inanarak Mutezilî düşüncenin karşısında yer alan kişilerdir.³⁹⁹ Ayrıca nâbitayı Abdulhamîd gibi geri zekâlı, kötülük kapısını açanlar, ayaklananlar ve Arap olmayan Fars asıllı mühtediler olarak niteleyen Câhız, onların görüşlerinin yayılmasını da çok tehlikeli bulmuştur.⁴⁰⁰ Aslında Câhız'ın söylemlerinden yola çıkarak onun nâbita olarak isimlendirdiği kişilerin Mutezile açısından büyük tehdit oluşturan kişiler olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, nâbita güç elde ederek başa geldiğinde, Mutezile'yi dinden çıkmış, bidatçı ve dalâlet ehli olarak nitelendirmiştir.⁴⁰¹ Câhız'ın nâbita olarak isimlendirdiği kişi ya da kişilerin kimler olabileceği ile ilgili bazı görüşler vardır. Ancak o dönemde Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkan en önemli grupların Ehlü'l-Hadîs ve Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa taraftarlarının olmasından dolayı Câhız'ın nâbita'yı büyük oranda bunlar için kullandığını söyleyebiliriz.⁴⁰² Ayrıca tarihte Hâriciler'in de zaman zaman nevâbit olarak isimlendirildiği gelen rivayetler arasındadır.⁴⁰³

Şimdi de tarihsel süreçte nevâbit kavramının Câhız, Fârâbî ve İbn Bâcce'deki kullanımlarına tablo halinde bir bakalım.⁴⁰⁴

³⁹⁸ Ramazan Şeşen, "Câhız", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, c. VII, s. 22.

³⁹⁹ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 42-43.

⁴⁰⁰ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 42-43, 45-55; Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 237-246.

⁴⁰¹ Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 53.

⁴⁰² Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu savunanların görüşleri hakkında Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halkı'l-Kur'an" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, s. 373-374. Ayrıca nâbitanın bu iki grup olabileceği ile ilgili görüşler için Bk. Wadâd Al-Qâdî, "The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit", s. 43.

⁴⁰³ Fârâbî erdemli toplumdaki insanların bir kısmını "Nevâbit Mârigah" olarak isimlendirmiştir. Bu tabirin Hâriciler için kullanıldığı ile ilgili bk. İlai Alon-Şukri Abed, "*Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*", Gibb Memorial Trust, Cambridge 2017, c. I, s. 465; İlai Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 236.

⁴⁰⁴ Tablonun orijinali için bk. Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 247. İbn Bâcce'nin nevâbitinin erdemsiz devlete karşı hem siyasî hem de felsefî konularda muhalif olduğunu düşünmekteyiz. Metnin orijinalinde siyasî konularda muhalif olduğu ile ilgili bir bilgi yok, bunu biz ekledik. Çünkü İbn Bâcce'nin nevâbitinin devlete karşı sadece felsefî açıdan muhalif olduğunu düşünmüyoruz. Onun bu kavramı kullanımı hem felsefî hem de siyasî bir karşıtlığı aynı anda gösteriyor. Eğer öyle olmasaydı İbn Bâcce'ye göre nevâbit erdemli toplumun varlık sebebi olmazdı.

	Câhız	Fârâbî	İbn Bâcce
Kavram	Nâbita	Nevâbit	Nevâbit
Tutum	Olumsuz	Olumsuz	Olumlu
Kavramın Doğası	Genel İsim+Olumsuz Adlandırma	Olumsuz Adlandırma+ Topluluk İsmi	Olumlu Adlandırma+Topluluk İsmi
Siyasî Duruşu	Devlete siyasî+kelâmî konularda muhalif	Erdemli devlete siyasî+felsefî konularda muhalif	Erdemsiz devlete siyasî+felsefî konularda muhalif

Tablodan da anlaşılacağı üzere nevâbit kavramı olumlu ve olumsuz yönde bazı grupları nitelemek amacıyla Câhız, Fârâbî ve İbn Bâcce tarafından kullanılmıştır. Câhız bu kavramı gerçek hayatta devlete siyasî ve kelâmî açıdan muhalefet eden bir grubu niteleyecek olumsuz manaya gelecek bir takma ad olarak kullanmıştır. Fârâbî’de ise nevâbiti erdemli devlette erdemli davranışlar sergilemeyen insan ya da grupları niteleyecek bir isim olarak görmekteyiz.⁴⁰⁵ Bu kavramı kendi siyaset felsefesinin temeline yerleştiren İbn Bâcce ise Fârâbî’nin aksine erdemsiz devlette erdemli davranışlar sergileyip devlete siyasî ve felsefî konularda muhalif olan bir grup için kullanmayı uygun görmüştür. Câhız’ın nevâbitinin kendi döneminde yaşayan gerçek bir grup olduğu açıktır. Ancak Fârâbî ve İbn Bâcce’nin kullanımları için bu tespitte bulunmak zordur. Çünkü onlar bu kavramı daha soyut ve genel bir içerikte kullanmışlardır.

Nâbita hakkında genel bir değerlendirme yapan Vedâd el-Kâdî, nâbitanın erken dönem kullanımları ve Fârâbî’nin nevâbit kavramı arasında herhangi bir karşılaştırma yapmanın pek mümkün olmadığı, ancak ister nâbita isterse nevâbit olsun bu kavramların herhangi bir gruba has kılınmasından ziyade kötü, rezil ve aniden güç elde ederek bir anda ortaya çıkan anlamında genel bir isim olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.⁴⁰⁶

Michael S. Kochin ise Platon’un filozof örneğinden yola çıkarak felsefenin siyaset ile ilişkilendirilmesini iki farklı yönden değerlendirmektedir. Bu açıdan filozof ya şehrin

⁴⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-medeniyye*, s. 57; Türkçe çev., s. 102.

⁴⁰⁶ Al-Qâdî, “The Earliest “Nâbita” and the Paradigmatic “Nawâbit”, s. 58-60.

kanunsuz nevâbitini temizliyor ya da kendisi bir nevâbit, kır çiçeği, oluyor ve siyasetin kırık asfaltından güneşe doğru yükseliyor.⁴⁰⁷ Kochin burada nevâbit kavramının hem iyi hem de kötü olanı çağrıştırdığına ve iki farklı şekilde de kullanıldığına dikkat çekmektedir. Diğer yandan Ilai Alon nevâbit kavramının Fârâbî'den önceki kullanımlarından yola çıkarak kelimenin Fârâbî tarafından muhalefet anlamına gelecek şekilde kullanıldığını kanıtlamaya çalışmıştır. Öyle ki, Fârâbî'den önce nevâbit iktidardakilere (Mutezile) muhalefet eden Sünnî grubu ifade etmek ve onları küçük düşürmek amacıyla kullanılan özel bir isimdir.⁴⁰⁸ Nevâbit kavramının Fârâbî ve İbn Bâcce'deki kullanımlarını detaylı bir şekilde inceleyeceğimizden dolayı bu kısımda çok ayrıntılı bir şekilde ele almadık. Fakat her ne kadar nevâbitin Fârâbî'den önce bazı kullanımları olsa da siyaset felsefesi açısından hükümete karşı değişik zeminlerde muhalif olan grupları ve mezhepleri bir başlık altında toplayarak kavramı soyut anlamda kullanan ilk kişi Fârâbî'dir.⁴⁰⁹ Şimdi de Fârâbî'nin siyaset felsefesinde nevâbit kavramının konumunu ele alalım.

2.4.1.3. Fârâbî'de Nevâbit Algısı

Fârâbî gerçek mutluluğu amaç edinip edinmemelerine göre toplumları erdemli ve erdemsiz olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre erdemli toplumun tekliği söz konusu iken bunun karşısında yer alan erdemsiz toplumların çeşitlerinden bahsetmek mümkündür. Ancak Fârâbî mutluluk kavramı üzerinden yaptığı bu toplum tasnifinde iki ayrı gruba tam bir yer bulamamış gibi görünmektedir.⁴¹⁰ Bunlardan ilki erdemli toplumda yaşamasına rağmen erdemli bir yaşayışa sahip olmayanlar iken, ikincisi ise çeşitli sebeplerden dolayı erdemli olmayan toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli kişilerdir.

Yukarıda saydığımız ilk grubu teşkil eden erdemli toplumun erdemsiz bireylerini nevâbit olarak isimlendiren Fârâbî, bu grubun pek çok türünden de bahsetmiştir. Fârâbî'nin eserleri içerisinde nevâbit kavramına neredeyse *es-Siyasetü'l-medeniyye* adlı eserinin dışında rastlamak mümkün değildir. Buradaki tek istisna Fârâbî'nin *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla* 'da bir kere kullandığı nevaib kavramıdır.⁴¹¹ Bununla beraber aynı eserde Fârâbî erdemli

⁴⁰⁷ Michael S. Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 60, no. 3 (1999), s. 400.

⁴⁰⁸ Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 233, 227.

⁴⁰⁹ Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 247.

⁴¹⁰ Ayaz, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, s. 274; Mehmet S. Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* içinde, Büyüyenay, İstanbul 2012, s. 31.

⁴¹¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. A. Nasrî Nadir, s. 131; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Bumelham, Dâru ve Mektebetu'l Helâl, Beyrut 1995, s. 127; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi, Nahdatu Mısır, s. 78. Nevâib kavramı bazı kaynaklarda ise "nevâit" olarak geçmektedir. Bk. Richard Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State (Abu Nasr al-Fârâbî's Mabâdi ara ahl al-madîna al-fâzıla)* Clarendon Press, Oxford 1985, s. 225-255.

şehir halkından bahsederken herhangi bir isim vermeksizin burada yaşayan erdemsiz insanların bazı özelliklerinden de bahsetmektedir. İşte Fârâbî'nin kısaca değinmiş olduğu bu kişi ya da gruplar nevâbitin çeşitlerinden birkaçıdır. Öncelikle Fârâbî'nin *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'daki nevaib kavramını nasıl kullandığına bir bakalım:

Câhil şehir, fâsık şehir, karakteri değişmiş şehir ve sapık şehir erdemli şehrin zıddıdır. Ayrıca erdemli şehre karşı olan şehir belalılarını (nevâbü'l-müdün) da saymamız gerekir.⁴¹²

Fârâbî'nin bu paragrafta nevaibü'l-müdün kavramından kastının ne olduğu çok net değildir. Ayrıca bu kavram *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'nın hem neşirlerinde hem de çevirilerinde bazen nevâib bazen ise nevâbit şeklinde yer almaktadır. Richard Walzer paragraftaki kısmı hem nevâbitü'l-müdün şeklinde okumayı tercih etmiş hem de “Bu değişik şehirlerin halkları da erdemli şehre zıttır.” şeklinde İngilizceye tercüme etmiştir.⁴¹³ Ahmet Arslan, Richard Walzer ile bu konuda hemfikirdir. Diğer yandan *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'yı Türkçe'ye çeviren Nafiz Danışman ise Richard Walzer ve Ahmet Arslan'ın aksine bu kısmı, “Fazıl şehre aykırı olan fertlerden de şehir belalılarını saymak gerekir.” şeklinde çevirmeyi uygun görmüştür.⁴¹⁴ Mahmut Kaya, “Bu şehirde insanların karşılaştıkları olumsuzluklar erdemli şehirde bulunmamaktadır.” gibi bir anlam çıkartarak oradaki kavramı olumsuzluklar şeklinde yorumlamıştır.⁴¹⁵ Yaşar Aydınli ise, “Bireyler düzeyinde, şehirlerde (onlara) aykırı olarak bulunan insanlar/nevâbit da ona zıttır.” şeklinde tercüme etmeyi uygun görmüştür.⁴¹⁶ Bu çevirilerden hepsi olanaklı görünmesine rağmen biz burada aşağıda sıralayacağımız çeşitli sebeplerden dolayı Nafiz Danışman'ın çevirisini tercih etmeyi uygun gördük.

Eğer kavram nevâbit olarak okunursa anlam olarak erdemli şehirde yaşayan erdemsiz bireyleri kastettiği aşikârdır. Çünkü Fârâbî bu nevâbit kavramını *es-Siyasetü'l-medeniyye* adlı eserinde net bir şekilde erdemli toplumun erdemsiz bireylerini nitelemek amacıyla kullanmıştır. Ancak bu kavram nevaib şeklinde bir okumaya tâbi tutulduğunda hem erdemli toplumda yaşayan bireyleri hem de erdemsiz şehrin sakinlerini kastetmiş olması muhtemel görünmektedir.

⁴¹² Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 131; çev., s. 107.

⁴¹³ Metnin aslı şu şekildedir: “In opposition to it also the individuals who make up common people in the various cities”. Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, s. 225, 255.

⁴¹⁴ Fârâbî, *el-Medineti'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1989, s. 90.

⁴¹⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 147.

⁴¹⁶ Fârâbî, *el-Medineti'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 204.

Neşirlerin çoğunun kavramı nevâib olarak zikretmesinden dolayı biz de nevâib şeklinde okumayı uygun gördük.⁴¹⁷ Bununla beraber Fârâbî'nin bu kavram ile erdemsiz şehrin sakinlerinden çok erdemli şehrin başına bela olan bireyleri yani nevâbiti kastettiği kanaatindeyiz. Bu görüşü tercih etmemizin üç temel sebebi vardır: Birincisi, Fârâbî erdemli devletin zıddı olan devletleri saydıktan sonra neden bu devletlerin sakinlerini de erdemli devletin zıddı olarak tekrarlamaya ihtiyaç duymuş olabileceğini anlamlandıramadık. İkincisi bu kavram bazı metinlerde nevâbit olarak geçmekte ve bizim kanaatimizi güçlendirmektedir. Üçüncüsü ise Fârâbî'nin *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de de erdemli devlete zıt olan şehirlerin hemen arkasından nevâbitten bahsetmiş olmasıdır. Burada Fârâbî'nin *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da nevâbitten bahsettiği yer *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de nevâbitten bahsettiği kısma neredeyse içerik ve bağlam olarak tıpatıp uymaktadır. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de nevâbiti net bir şekilde şöyle tanımlamaktadır:

Erdemli şehir câhil şehrin, fâsık şehrin, sapık şehrin zıddıdır. Daha sonra erdemli şehirde bulunan nevâbit gelir ki, bunların şehirdeki durumları buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya ekinin içinde bitip de ona hiçbir yararı olmayan hatta zararı olan diğer otlara benzemektedir...⁴¹⁸

Fârâbî bu paragrafta ekin ve buğdayın içerisinde biten delice otundan mülhem olarak ilginç bir metafor kullanmıştır. Burada ekin ve buğday her yönüyle en iyi şekilde organize edilmiş bir devletin bireylerini temsil ederken, delice otu veya diğer bazı zararlı otlar buldukları yerin yani devletin mahsulü olmayıp başına buyruk hareket eden bireyleri temsil etmektedir. İşte nevâbit siyasî açıdan değerlendirildiğinde erdemli devletin mensubu olup da tam olarak başına buyruk bir şekilde hareket eden ve kendiliğinden yetişerek bulunduğu topluma muhalefet eden kişi ya da gruplardır.⁴¹⁹ Fârâbî'ye göre bu kişi ya da gruplar erdemli devletin inanç ve davranışlarına, erdemli şehrin kurallarına ve erdemli şehrin en iyi şekilde organize olmuş her türlü yapısına muhalefet ediyor. Fârâbî bu paragrafın devamında

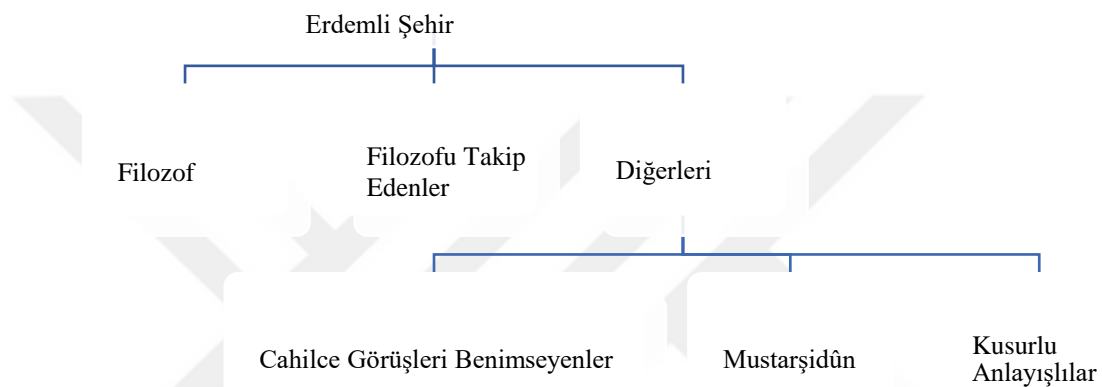
⁴¹⁷ Adnan Ayaz da nevâib kavramını nevâit ile eş anlamlı olarak zikretmiş ancak 780. dipnottaki açıklamasında Fârâbî'nin nevaibü'l-müdün'den kastının erdemli olmayan toplumda erdemli yaşayan kişi ve grupları kastettiğini söylemiştir. Ona göre Fârâbî eğer erdemli toplumda erdemsiz insanları kastetseydi şehrin çoğulu olan mudun'u kullanmazdı. Çünkü Fârâbî, erdemli devlet için her zaman şehrin tekil anlamını kullanmıştır. Fakat burada kavramın erdemsiz devlette yaşayan erdemli bireyler için kullanılması durumunda erdemli bireylerin erdemli topluma zıtlık teşkil etmesi gibi bir sıkıntıya neden olduğunu düşünmekteyiz. Ayaz, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, s. 274. Ayrıca nevâib kavramını nevâbit ile eş anlamlı kabul eden diğer bir çalışma için Bk. Ali Kürşat Turgut, "Meşşâi Filozofların Devlet Anlayışları ve Demokrasi Hakkındaki Görüşleri", *Bilimname*, 24/1 (2013), s. 161.

⁴¹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 5; Türkçe çev., s. 102.

⁴¹⁹ Fârâbî'de nevâbit'in muhalefet anlamında kullanıldığını savunan görüş için Bk. Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 223-247.

nevâbitten daha aşağıda konumlandığı evcil ve yırtıcı hayvanlar gibi olan insan türlerinden bahsetmektedir ki, bunlar ne bir medeniyet ne de siyasî bir topluluk oluşturabilirler.⁴²⁰

Fârâbî *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da erdemli şehrin unsurlarından bahsederken nevâbiti “diğerleri” başlığı altında ele almaktadır. Burada nevâbit kavramını kullanmadan erdemli toplumdaki sıkıntılı tiplerin birkaçından bahsetmekle yetinen Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de ise nevâbiti ayrı bir başlık altında altı kısma ayırarak daha geniş bir şekilde ele almıştır. Şimdi sırasıyla Fârâbî'nin söz konusu iki eserinde yapmış olduğu açıklamalardan yola çıkarak erdemli devletin unsurlarını ve diğerleri başlığı altında zikrettiği nevâbitin çeşitlerini görelim:⁴²¹



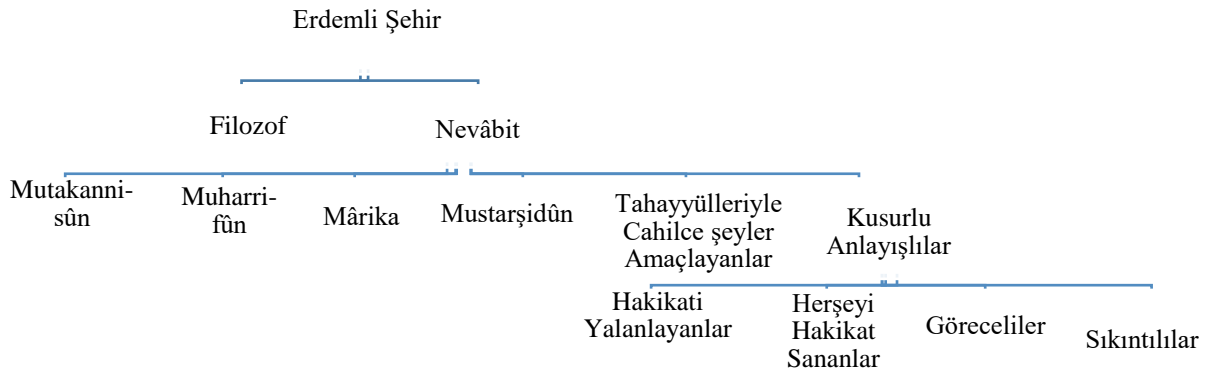
Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da erdemli şehrin bütün sakinlerinin bilmesi gereken müşterek şeylerin neler olduğundan kısaca bahsettikten sonra bu bilme işinin ise ya şeylerin gerçekten oldukları hal üzere veya temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle gerçekleştiğini söyler.⁴²² O, bu bilgi edinme yollarıyla aynı zamanda insanları hiyerarşik bir sınıflamaya tâbi tutar. İşte burada şeyleri oldukları hal üzere yani kesin ispatlarla bilenler filozoflardır ki, bunlar erdemli şehrin çoğunluğunu teşkil ederler. Daha sonra toplumda gerçekleri filozofların tasvir ve tasdikleriyle bilen kişiler gelir. Fârâbî'nin ilk tabloda diğerleri olarak nitelendirdiği grup ise aslında *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de detaylı bir şekilde işlediği ve nevâbitin birazdan detaylı bir şekilde değineceğimiz türlerinden sadece birkaçıdır. Şimdi de Fârâbî'nin *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de vermiş olduğu bilgiler ışığında erdemli şehrin unsurlarına ve nevâbitin çeşitlerine bir bakalım:⁴²³

⁴²⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 57; Türkçe çev., 102.

⁴²¹ Bk. Alon, “Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition”, s. 231.

⁴²² Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 146-147; Türkçe çev., s. 116- 117.

⁴²³ Benzer bir tablo için Bk. Alon, “Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition”, s. 223. Şenol Korkut nevâbiti on sınıfa ayırarak ele almıştır. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset felsefesi*, s. 359-363. Ancak biz Fârâbî'nin kendi açıklamalarından yola çıkarak nevâbit'i temelde altı kısma ayırdığı ve bunlar içerisinde kusurlu anlayışa sahip olanları da kendi içerisinde ayrıca dört kısma ayırdığı kanaatindeyiz.



Bu iki tablodan da anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin erdemli şehri nevâbitleri içerisinde barındırmaktadır. Ancak burada dikkatimizi çeken iki husus vardır. Bunlardan ilki, Fârâbî'nin *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da erdemli devletin sakinlerinden filozofların takipçileri olarak zikrettiği kesim *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de bu tarz bir yaklaşımla ele alınmamıştır. İkincisi ise Fârâbî'nin ilkinde diğerleri şeklinde zikrettiği grubu daha sonra *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de nevâbit olarak isimlendirdiğidir. İlai Alon, Fârâbî'nin neredeyse aynı zaman diliminde yazmış olduğu bu iki eserinde farklılıklar bulunmasının sebebini eserlerin amaçları ve hitap kitlelerinin farklı olmasından kaynaklı olabileceğini söylemektedir.⁴²⁴ Ancak bu konuda net bir şey söylemek mümkün değildir. Bütün bu bilgilere dayanarak Fârâbî'nin altı başlık altında zikrettiği nevâbitin türlerini daha detaylı bir şekilde incelemeye geçebiliriz.

Mutakannisûn: Bunlar erdemli fiillere sıkı sıkıya bağlı olmalarına rağmen bu fiilleri yapmakla gerçek mutluluğu değil de şeref, yöneticilik, zenginlik gibi başka şeyleri amaç edinen kişilerdir.⁴²⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da söz konusu gruptan cahilce görüşleri benimseyenler olarak bahseder. Ona göre mutakannisûn, erdemli devletin kanunlarına karşı geldiği için erdemli şehir halkının içinde olmamaları gerekir. Ayrıca bu gruba kendilerine karşı çıkılacak noktaların gösterilmesi, kendilerine karşı mugalâta yapılması -bilinçli olarak karşındakini aldatmak- suretiyle baş edilebilir.

Muharrifûn: Cahil şehirlerin amaçlarından herhangi birine yönelen bu grup, erdemli şehrin yasaları ve dininin kendilerini engellediğini görünce, şehrin yöneticisinin sözlerini ve buyruklarını arzularına göre yorumlamayı bir çıkış olarak görmektedirler.⁴²⁶

⁴²⁴ Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 232.

⁴²⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 74; Türkçe çev., s. 122; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 149; Türkçe çev., s. 119.

⁴²⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 74; Türkçe çev., s. 122-123.

Mârîka: Kasıtlı bir tutumları olmamalarına rağmen kendilerinden kaynaklı bir eksiklikten dolayı yöneticiyi yanlış anlayıp yorumlayanlardır.⁴²⁷ Bu nedenle farkında olmadan yöneticinin amacı dışında bir iş yapmış olmakta ve farkına varmadan doğruluktan sapmaktadırlar.

Mustarşidûn: Erdemli şehrin yasa ve inançları hakkında tam olarak bir kanıya sahip olmamakla beraber bunları tahayyül edebilenlerdir.⁴²⁸ Bunlar, hakikati bilmeyi istedikleri için bir şeyin yanlış olduğunu düşünseler bile erdemli devlete karşı çıkmadan bunu yapmaya çalışırlar. Fârâbî'nin nevâbit türleri içerisinde irşat edilmeye yani erdemli olmaya en yakın grup olarak değerlendirdiği Mustarşidûn'un en iyi yönü derecesinin kademe kademe hakikati bilmeye yükseltilebiliyor olmasıdır. Örneğin, bu gruba mensup olan bir kişinin öncelikle hayal gücü kendisinin öne sürdüğü iddialarla kanıtlanamayacağı bir düzeye çıkarılır. O, yükseltildiği bu dereceden memnun olursa orada bırakılmalıdır. Ancak olmuyorsa bir üst düzeye çıkarılmalıdır. Bu süreç kişinin tahayyül mertebesinde tam anlamıyla tatmin olmasına değin sürdürülmelidir. Eğer bu kişi tahayyülün hiçbir mertebesiyle tatmin olmuyorsa işte o zaman hakikat mertebesine yükseltilerek filozoflar gibi şeyleri oldukları hal üzere bilmeleri sağlanır. Diğer bir ifadeyle, erdemli toplumun erdemli bir mensubu olur.

Tahayyülleriyle Cahilce Şeyler Amaçlayanlar: Tahayyül ettikleri her şeyin yanlış olduğunu öne süren bu grup, dereceleri yükseltirse dahi hakikatlerin de yanlışlığı üzerinde ısrarcıdırlar.⁴²⁹ Fârâbî'ye göre bunların asıl amacı ya egemenlik elde etmek veya cahil şehirlerin amaçlarından herhangi birini güzel göstermektir. Zira söz konusu grup hakikati duymaktan da hoşlanmamaktadır. Bu nedenle hakikati ortadan kaldırmak amacıyla inandıkları şeyleri de süslü kanıtlar olarak gösterirler. İşte Fârâbî için bu grup hakikat seviyesine çıkarılmasına rağmen hakikate karşı gelmeyi tercih eden ve erdemli olmaları yönünden ümitvar olunmayanlar arasında yer alanlardır.

Kusurlu Anlayışlılar: Mutluluğu ve varlıkların ilkelerini hayal edebilen ancak yeterli derecede tasavvur edemeyen bu grup⁴³⁰ Fârâbî'nin nevâbitler içerisinde hakkında hem *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*'da hem de *es-Siyasetü'l-medeniyye*'de en fazla bilgi verdiği kişiler arasında yer alır. Onlar, hakikatleri anlayacak güçte olmadıkları için hayal ettikleri şeyleri yanlış sayar ve bunlar üzerinde tartışırlar. Ayrıca onlar, kusurlu anlayışlarından dolayı hakikati söylediğini iddia eden, fakat esasen şeref ve egemenlik peşinde koşan insanların

⁴²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 74; Türkçe çev., s. 122-123.

⁴²⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 75; Türkçe çev., s. 123; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 148; Türkçe çev., s. 118.

⁴²⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 75; Türkçe çev., s. 124.

⁴³⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 75-76; Türkçe çev., s. 124-125; *el-Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 148-149; Türkçe çev., s. 119-120.

peşinden gittikleri için hakikat erbabı kimseleri de küçük görürler. Fârâbî bu gruptaki kişilerin bazılarının tam bir şüphe içerisinde olduğunu, bazılarının hiçbir şeyin doğru olmadığını düşündüğünü ve bazılarının da şaşkınlık içerisinde bulunduğunu söyleyerek onları da kendi içlerinde çeşitli gruplara ayırmıştır.

Ilai Alon, Fârâbî'nin nevâbit çeşitleri için kullanmış olduğu bütün isimlerin kendinden önce ya da kendi döneminde İslâmî terminolojide kullanıldığına dikkat çekmiştir.⁴³¹ Örnek vermek gerekirse, Fârâbî'den önce muharrifûn tahrif edenler, mârika ise kendilerini İslâm'ın dışına atanlar anlamında negatif bir içerikle çeşitli kişi ya da grupları tanımlamak için kullanılmıştır. Kişinin kendi yaşadığı kültür ve çevreden tamamen bağımsız olamayacağını göz önüne aldığımızda Fârâbî'nin de bu isimlendirmeleri yaparken İslâm tarihinde çeşitli kişi ya da grupları tanımlamak için kullanılan kavramlardan etkilenmiş olması muhtemeldir. Şimdiye kadar nevâbit hakkında vermiş olduğumuz bilgilerden yola çıkarsak erdemli şehirde bulunmaları muhtemel olan nevâbitlerin varlığının aslında orada farklı fikrî, hukukî, siyâsî, itikâdî ve dinî yorumların çokluğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Fârâbî'ye göre nevâbitin erdemli şehrin cahil, fasık, değişmiş ve sapık şehirlere dönüşme riskinin içerdeki fikri kökenleri olduğu düşünülebilir.⁴³² Fârâbî bu riskin farkında olduğundan söz konusu kişi ya da grupların erdemli şehrin yöneticisi tarafından dikkate alınarak kontrol altına alınmaları gerektiğini düşünmekte ve şöyle demektedir:

Nevâbiti gözlemlemek, meşgul etmek ve onların her bir grubunu uygun olan yöntemlerle iyileştirmek erdemli şehrin yöneticisinin görevlerindedir. Bu durum onları şehirden çıkarmak, cezalandırmak, hapse atmak veya zor işlerde çalıştırmak gibi yöntemlerle mümkün olur.⁴³³

Görüldüğü üzere erdemli şehrin varlığını sürdürmesi için yöneticinin nevâbite karşı gerekli önlemleri alması gerekir. Eğer gerekli önlemler alınmaz ve bu nevâbitlerden birisi yönetimin başına geçerse erdemli şehrin câhil, fâsık, karakteri değişmiş ve sapık şehre dönüşmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak Fârâbî'ye göre bu durumun gerçekleşmesi çok zordur diyebiliriz. Çünkü Fârâbî nevâbitin ne başlı başına bir şehir ne de bir topluluk kuramayacağını aksine erdemli şehrin halkının içerisinde eriyip gideceklerini düşünmektedir.⁴³⁴

Fârâbî'nin mutluluk kavramı üzerinden yaptığı toplum tasnifinde herhangi bir yer bulamadığı ikinci gruba geldiğimizde ise onları erdemli yabancılar (gurabâ) olarak nitelediğini görmekteyiz:

⁴³¹ Alon, "Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as Opposition", s. 233-239.

⁴³² Ayaz, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, s. 359.

⁴³³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1993, s. 106; Türkçe çev., s. 125.

⁴³⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccar, s. 107; Türkçe çev., s. 127.

...Bir yerleşme bölgesinin aksine farklı yerleşme bölgelerinde toplanıp başka yönetimlerin altında yaşıyorlarsa onlar yerleştikleri yerin erdemli yabancılarıdır/garipleridir. Onların bu şekilde farklı yerleşim bölgelerinde yaşamaları ya birlikte yaşayacakları bir şehrin olmayışı ya da bir şehrin olmasına rağmen düşman saldırısı, veba, kıtlık ve buna benzer felaketler yüzünden dağılmış olmasından kaynaklıdır.⁴³⁵

Fârâbî genellikle eserlerinde çeşitli sebeplerden dolayı erdemli yönetim altında bulunamayan ancak buna rağmen erdemli bir yaşayışa sahip olan insanlar hakkında çok fazla bilgi vermemektedir. Fârâbî'nin toplumun erdemli yabancıları olarak tanımladığı kişiler hakkında detaylı bilgi vermemesi, söz konusu kişilerden erdemli bir toplum inşa etmenin pek de mümkün olmadığını düşünmesinden kaynaklanıyor olabilir. Onun *Fusûlü'l-medenî*'deki söylemleri bizim bu görüşümüzü destekler niteliktedir:

Erdemli bir kişi için bozuk yönetimler altında yaşaması yanlıştır. Bu kişinin kendi zamanında erdemli bir şehir mevcutsa ona hicret etmesi gereklidir. Eğer erdemli bir şehir mevcut değilse o zaman bu erdemli kişi yaşadığı dünyaya yabancıdır ve onun sefil bir yaşantısı vardır. Bu nedenle onun için ölmek yaşamaktan daha hayırlıdır.⁴³⁶

Fârâbî erdemli kişilerin bozuk yönetimler altında yaşamasını kesinlikle onaylamamakta hatta ölümün onun için daha hayırlı olacağını düşünmektedir. Çünkü bu kişiler ne düşünceleri ne de yaşayışları açısından buldukları erdemsiz şehre aittirler. Fârâbî aynı Platon gibi söz konusu kişilerin erdemsiz şehrin sakinleri arasında eriyip gitmelerinden ve buldukları topluma ayak uydurmalarından korkuyor görünmektedir.⁴³⁷ Zira Fârâbî'nin sistemine göre erdemsiz bir kişi tarafından yönetilen toplumun sakinleri de erdemsizdir. Bununla beraber Fârâbî'ye göre erdemsiz devletin erdemli sakinleri bozuk yönetimler altında toplu halde ulaşılacak olan gerçek mutluluğa da erişemeyeceklerinden ölmeleri onlar için yaşamalarından daha hayırlıdır. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-mille*'nin satır arasında birkaç cümleyle erdemli yabancılar olarak nitelendirdiği kişilere bir gönderme yaparak, onların durumunu bir hayvanın ayaklarının kendinden daha aşağı konumda yer alan başka bir hayvanın ayaklarını taşımasına benzetmiştir.⁴³⁸ O, bu durumun doğal olana aykırı olduğunu düşündüğünden olsa gerek, söz konusu kişilerin erdemli şehirlere hicret etmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamaktadır.

⁴³⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 50; Türkçe çev., s. 93-94.

⁴³⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 117.

⁴³⁷ Platon da erdemsiz toplumun erdemli bireyleri için bu tarz bir korkuya kapılmıştır. Krş. Platon, *Devlet*, s. 182.

⁴³⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1968, s. 55-56; Türkçe çev., "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi," çev. Fatih Toktaş, *Divân Dergisi* 1 (2002), s. 266.

Tahsîlü's-sa'âde adlı eserinde hakiki filozofun kim olduğundan bahsettikten sonra Fârâbî bazı tespitler yaparak şunları söylemektedir:

Hakiki filozofun kim olduğunu daha önce zikrettik. Eğer kişi bu mertebeye ulaştıktan sonra kendisinden istifade edilmediğinden dolayı faydalı olamıyorsa bu kendisinin hatası değildir. Bilakis onu dinlemeyenlerin ya da onu dinlemeyi tercih etmeyenlerin hatasıdır. O halde maharet ve sanatı gereği hükümdar ve imam olan kişi ister kendisini kabul eden birisi olsun ya da olmasın; ister kendisine boyun eğilsin ya da eğilmesin, ister amaç edindiği şey doğrultusunda desteklensin ya da desteklenmesin maharet ve sanatı gereği imam ve hükümdar kabul edilir.⁴³⁹

Bu paragraftan hareket edecek olursak, Fârâbî'ye göre filozofun toplum tarafından dikkate alınmaması onun kabahati değildir. Asıl kabahatli olan filozofu dinlemeyen toplumun ta kendisidir. Ona göre kişi maharet ve sanatı gereği yönetici, doktor ve imam ise toplum tarafından kabul görmesi ya da görmemesi onun bu özelliğini yok etmez. İşte Fârâbî'nin erdemli yabancısını da bu anlamda değerlendirdiğimizde toplum tarafından kabul görmemeleri kendi hataları değildir ve onların filozofluklarına da bir hanel getirmemektedir. Ancak toplumda filozoflardan gereğince faydalanılamıyor olması kendi hataları olmamasına rağmen Fârâbî'ye göre onların gerçek mutluluğa ulaşacakları anlamına gelmemektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk ancak topluma atfedilmiş bir gerçekliktir. Kişi kendi başına gerçek mutluluğa ulaşamayacağı gibi bu mutluluktan küçük de olsa yararlanamayacaktır. Muhsin Mehdi'nin işaret ettiği üzere Fârâbî, bu yönüyle filozofun kişisel kurtuluşundan ziyade toplumun kurtuluşuna yönelmektedir. Çünkü toplumsal yaşam filozofun özel yaşamı dahil herkesin yaşamını içine almakta ve etkilemektedir.⁴⁴⁰

2.4.1.5. İbn Bâcce'de Nevâbit Algısı

İbn Bâcce eserlerinde erdemli ve erdemsiz toplumların yapısı ve özellikleri hakkında çok detaylı bilgi vermemektedir. Bunun yerine okuyucuyu gerekli ve detaylı açıklamaları yaptığını düşündüğü Platon ve Fârâbî'ye yönlendirmektedir. Ancak bu iki filozofun değinmediği ya da eksik bıraktığını düşündüğü noktalarda gerekli açıklamaları yaparak kendine has bir siyaset felsefesi yapmaktadır. Zaten onun asıl amacı Platon ve Fârâbî'nin çok fazla ilgilenmediği bir konuyu incelemektir ki bu, erdemsiz devletin erdemli olma yolundaki tek umudu olan nevâbittir. Nevâbit, İbn Bâcce açısından son derece önemli bir kavramdır. O, bu kavramı hemen hemen kendisinin işlediği tüm siyaset konularıyla ilişkilendirmektedir.

⁴³⁹ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 46-47; Türkçe çev., s. 99.

⁴⁴⁰ Muhsin Mehdi, *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 60-62.

Deyim yerindeyse İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi, zirvesine bu kavram vasıtasıyla ulaşmaktadır.⁴⁴¹

İbn Bâcce'nin kendi erdemli devletini kurgularken çizmiş olduğu resmin tam zıddı erdemsiz devletler için geçerlidir. Fakat burada Platon ve Fârâbî'de olduğu gibi erdemli devlet bir tane iken onun karşısında yer alanların çokluğundan bahsetmek mümkündür. Daha önce değindiğimiz üzere erdemli devleti sevgi temelleri üzerine inşa eden İbn Bâcce, bu nedenle orada doktor ve yargıçlık kurumunun kesinlikle bulunmayacağı görüşünü benimsemiştir. Fakat erdemsiz toplumlarda bunların bulunması zorunludur. İbn Bâcce konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Bu dört erdemsiz şehrin genel özelliklerinden bir tanesi de doktor ve yargıca sürekli ihtiyaç duymalarıdır. Zaten bir devlet erdemli olmaktan ne kadar uzak olursa bu ikisine bir o kadar ihtiyaç duyar ve orada bu iki sınıf en şerefli kabul edilir.⁴⁴²

İbn Bâcce'ye göre erdemsiz toplumlar sevgi üzerine inşa edilmediği için toplumdaki çatışmayı önleyecek ve hastalıkları bertaraf etmeye çalışacak doktor ve yargıca sürekli ihtiyaç duyarlar. Bu şehrin ahalisinin yaptığı bütün fiiller doğru olmadığı için onlar yanlış beslenirler ve adaletsizlik yaparlar. Ayrıca erdemsiz toplumun vatandaşlarının çoğu rûhanî suretleri bir aracı vasıtasıyla kavradıklarından dolayı görüşleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla orada hem akılların hem de gayelerin çokluğundan bahsetmek mümkündür.⁴⁴³ Bununla beraber erdemsiz toplumlarda doktor ve yargıçların olması İbn Bâcce için insan davranışlarının istenen düzeyde olmadığına da bir göstergesidir.⁴⁴⁴ Bu durum ise insanın kendi doğasına uygun davranmamasından kaynaklanmaktadır. Zira insan kendi doğasına ters düştüğü zaman arzuları aklına galebe çalar ve ahlâkî olmayan eylemler gerçekleştirir.

İbn Bâcce erdemli devletin karşıtı olan dört çeşit erdemsiz yönetimden bahsetmektedir. Bunlar; demokratik toplum (medîne el-cemâiyye), şeref ya da mal toplumu (medîne el-kerrâme/ medîne el-mâl), zorba toplum (medîne et-teğallub) ve imamiyye toplumu (medîne el-imâmiyye) şeklindedir.⁴⁴⁵ Burada geçen demokratik ve zorba toplum Platon ve Fârâbî'nin sistemindekiler ile aynıdır.⁴⁴⁶ Fakat yazma eserlerde bazı kısımların silinmiş olması diğer iki devlet şeklinin araştırmacılarca farklı okunmasına neden olmuştur. Şeref ya da mal toplumu (medîne el-kerrâme/ medîne el-mâl) olarak zikrettiğimiz toplum ise kimileri

⁴⁴¹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 278.

⁴⁴² İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", s. 41; Türkçe çev., s. 26; İngilizce çev., s. 76.

⁴⁴³ İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 163.

⁴⁴⁴ Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 97.

⁴⁴⁵ İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", s.74; Türkçe çev., s. 94.

⁴⁴⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s.261.

tarafından medîne el-kerrâme şeklinde kimilerince de medîne el-mâl olarak okunmuştur.⁴⁴⁷ Ayrıca Macid Fahri bu kısmı medîne el-kerrâme şeklinde okuyarak Platon'un medîne eş-şeref'ine karşılık geldiğini söylemiştir.⁴⁴⁸ Dördüncü yönetim şekli olan İmamiyye ise Asin Palacios tarafından İkamîyye olarak okunmuştur.⁴⁴⁹ Araştırmacılar bu yönetim şeklinin okunmasının yanında tam olarak neye tekabül ettiği noktasında da farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Çünkü Fârâbî'nin eserinde bu erdemli toplum için kullanılmış bir kavramdır.⁴⁵⁰ Fakat İbn Bâcce'nin bu ismi erdemsiz toplumlardan bir tanesini tanımlamak amacıyla kullanmış olma ihtimali yüksektir. Çünkü o, erdemsiz devletlerin çeşitlerinden bahsederken söz konusu grubu zikretmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Bâcce her ne kadar bu toplumun bazı olumlu yönlerinden bahsetmişse de onu erdemsiz devlet kategorisinde değerlendirmiştir.⁴⁵¹

İbn Bâcce doktor ve yargıçlardan sonra erdemsiz toplumda bulunması zorunlu olan nâbit veya nevâbit olarak adlandırdığı bir gruptan bahsetmektedir:

Erdemli şehirde onun düşüncesine ve davranışına aykırı davrananlar yer almaz. Diğer dört şehirde (erdemsiz) bu mümkündür. Çünkü onların bu tip fiilleri hayal etmesi imkân dâhilindedir... Bir kişi doğru görüşe ulaşır, şehirde bu görüşü benimseyen başkası olmaz ya da kişi şehirdeki inançlara ters düşer ise o nevâbit olarak adlandırılır ki onların görüşleri ister doğru ister yanlış olsun genellikle şehir halkının görüşleriyle uyuşmadığından dolaydır. Onlar ekili alanda kendiliğinden biten otlara atfen bu şekilde isimlendirilir. Biz bu ismi doğru görüşlere sahip olan kişileri tanımlamak için kullandık. Açıkçası erdemli devletin bir özelliği olarak orada nevâbit bulunmaz. Bu isimlendirme erdemli yönetimin altında yanlış görüşlerin olamayacağından dolayı özel anlamda; yanlış görüşlerin olduğu durumda erdemli olmaktan çıkacağından dolayı da genel anlamda kullanılmaz.⁴⁵²

İbn Bâcce nevâbitin genel anlamda ister doğru ister yanlış; ister bir isterse birçok kişi olsun bulunduğu toplumda görüşleri itibarıyla azınlıkta kalan kişileri tanımlamak için kullanıldığına değinmiştir. Ancak o, bu kavramı daha sonra sadece erdemsiz toplumda doğru görüşü benimseyenlere atfen kullanmayı tercih ettiğini söylemektedir. Platon'un küçük bir azınlık ve Fârâbî'nin erdemli yabancılar olarak nitelendirdiği söz konusu grup ya da kişiler İbn Bâcce'nin nevâbitine denk gelmektedir. Ancak İbn Bâcce, Platon ve Fârâbî'nin ölmelerinin yaşamalarından daha hayırlı olduğunu düşündüğü ve erdemsiz toplumları erdemli toplumlara dönüştürme fırsatını neredeyse tanımadığı bu kişilere âdeta erdemsiz devlette erdemli devletin çekirdeklerini oluşturma imkânı tanımaktadır. Diğer bir ifadeyle söyleyecek

⁴⁴⁷ Bk. İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 74; Türkçe çev., s. 94.

⁴⁴⁸ Bk. İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 74; Türkçe çev., s. 94.

⁴⁴⁹ Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", s. 59.

⁴⁵⁰ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde*, s. 43-45; Türkçe çev., s. 94-98.

⁴⁵¹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 263.

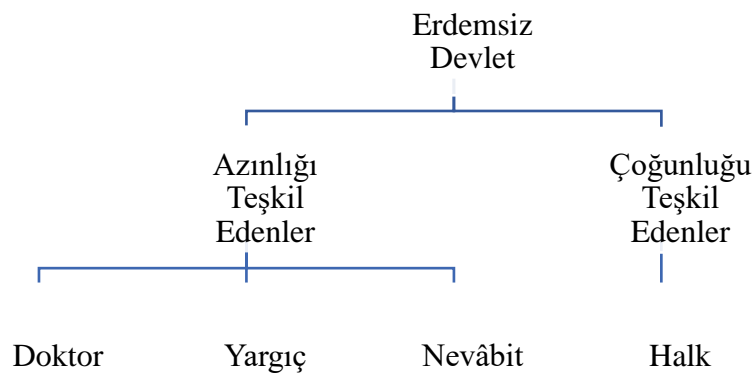
⁴⁵² İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 42-43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77.

olursak, İbn Bâcce için erdemsiz toplumların erdemli olma şansı ancak orada bulunan nevâbitin varlığına bağlıdır. Bu nedenle İbn Bâcce'nin nevâbit kuramı onun siyaset felsefesinin en orijinal yönünü temsil etmektedir.

İbn Bâcce büyük olasılıkla nevâbit kavramını kullanırken Fârâbî'den etkilenmiştir. Ekili alanda kendiliğinden biten otlara atfen bu kavramı kullanmış olması bunun bir göstergesidir. Ancak o, Fârâbî'nin erdemsiz bireyler için kullandığı bu metaforu toplumun uyumsuzları ve muhalifleri olarak gördüğü erdemli bireyleri tanımlamak için kullanmıştır. Ayrıca İbn Bâcce'nin nevâbiti fert ve toplum arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından da büyük önem teşkil etmektedir. Onun açısından toplumun hem düşünce yapısına hem davranış kalıplarına hem de inanç ilkelerine karşı bir tutum sergileyen nevâbit, bulunduğu devletin ya da toplumun bir ürünü değildir, çünkü o kendi kendini eğitmek kaydıyla doğru görüşü benimseme lütfuna mazhar olmuştur.

Burada erdemli kişi ya da kişilerin erdemsiz devlette ne işi olduğu sorusu akla gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Fârâbî erdemli insanın erdemsiz bir topluma neden düşmüş olabileceği hakkında ilginç tahminlerde bulunarak bunu ya birlikte yaşayacakları erdemli bir şehrin olmayışı ya da erdemli şehrin olmasına rağmen düşman saldırısı ve bazı felaketlere dayandırarak bazı açıklamalar yapmıştır. Ancak İbn Bâcce'nin bu konu hakkında herhangi bir açıklaması yoktur. Çünkü onun asıl amacı erdemli insanın oraya nasıl düştüğünü tespit etmek değil, aksine bulunduğu erdemsiz toplumu nasıl mutluluğa ulaştıracağı ya da en azından toplumsal mutluluğu sağlayamıyorsa kendi mutluluğunu nasıl elde edebileceği ile ilgilidir. Ayrıca İbn Bâcce nevâbiti erdemsiz toplumun vazgeçilmez unsurlarından bir tanesi olarak gördüğü için de böylesi bir açıklamaya ihtiyaç duymamış olabilir.

Bütün bu verdiğimiz bilgiler ışığında İbn Bâcce'nin erdemsiz devletin unsurlarını içeren tabloyu bir inceleyelim:



Hem düşünceleri hem de davranışları itibarıyla hakikati amaçlamayan halk, erdemsiz devletin çoğunluğunu teşkil etmektedir. Onlar, hakikat olduğunu düşündüğü ancak gerçekte

öyle olmayan şan, şöhret, iktidar gibi cahilce şeyleri amaç edinenlerdir. Bundan dolayı toplumda hastalıklar ve adaletsizlikler ortaya çıkmaktadır. İşte toplumdaki bu hastalıkları ve adaletsizliği ortadan kaldırmak için doktorluk ve yargıçlık müessesine ihtiyaç duyulmaktadır. Doktor ve yargıçların sayısı ise toplumdaki bireylerin ihtiyaçlarına göre artıp azalmaktadır. Böylesi bir artış ve azalış ise oradaki halkın erdemsizliği ile doğru orantılıdır. Erdemsiz devletin halkı, toplumdaki doktor ve yargıçlara özel itimat göstermekle beraber onları en şerefli iki sınıf içerisinde görmektedirler. Doktor ve yargıçların toplumdaki asıl görevi ise halkın yanlış beslenme, yanlış turum ve davranışlardan meydana gelen hastalıkları ve adaletsizliği en aza indirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

Erdemsiz toplumun sakinleri yapmış oldukları hataları alışkanlık haline getirerek kendileri gibi olmayan ve kendilerine hakikati hatırlatan herkesi varlıklarına karşı bir tehdit olarak algılar ve onları yok etmek isterler. İşte nevâbit onlarla aynı değerleri paylaşmadığı için hem felsefi hem de siyasî anlamda halkın en büyük düşmanıdır. İbn Bâcce'ye göre toplumda felsefenin, aklın, hak ve hakikatin temsilcisi olan nevâbit ki, filozof da diyebiliriz, küçük bir azınlıktır. Ancak uygun zaman ve şartların oluşması ile bu nevâbitler toplumda çoğalmayı başarırlarsa erdemli bir toplum inşa edebilecek yetkinliğe sahip olurlar. İbn Bâcce'nin Platon ve Fârâbî'nin aksine azınlığı teşkil eden söz konusu erdemli bireylere toplumu değiştirme imkânı tanıyor olması, birey ve toplum ilişkilerine sadece yöneten-yönetilen bağlamından bakmadığını göstermektedir. Ona göre birey de önemli bir konuma sahiptir. Burada dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta vardır ki o da İbn Bâcce'nin birey kurgusu günümüzdeki birey anlayışından farklıdır. Çünkü İbn Bâcce'de birey tamamen toplumdaki bağımsız değildir. İbn Bâcce'nin birey hakkındaki görüşleri gerçek mutluluğun toplumda elde edilebileceği görüşüne binaen Platon, Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde iken bireye de küçük bir mutluluk atfetmesi yönüyle modern dönem siyaset anlayışı ile bağlantılıdır. Onun, Platon ve Fârâbî geleneğinin bir aşama üzerine çıkarak en azından bireye küçük de olsa bir mutluluk atfediyor ve zor olsa da ona toplumu değiştirme hakkı tanıyor olması siyaset felsefesi açısından kendisinin orijinal bir yönüne işaret etmektedir.

İbn Bâcce, nevâbiti sûfilerin toplumda düşünceleri itibarıyla yalnız kalan insanları tanımlamak için kullandığı gurabâ kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde kullanarak şunları söylemektedir:

Erdemsiz toplumda doğru yönetim bireysel yönetim ile gerçekleşir ne millet ne de şehir onların görüşlerini paylaşmadığı sürece buradaki bireylerin sayısı bir ya da birden fazla olsun birbirine eşittir. Bunlar sûfilerin garipler (el-gurabâ) olarak zikrettiği kişilerdir. Çünkü onlar, her ne kadar kendi

ülkelerinde, komşu ve arkadaşlarıyla beraber olsalar da görüşlerinden dolayı gariptirler. Onlar kendi ülkelerinde olsalar bile fikirleriyle başka mertebelere seyahat ederler.⁴⁵³

Toplumda düşünceleri itibarıyla yalnız kalmış insanın sayıca çokluğu ya da azlığı İbn Bâcce'ye göre çok da önemli değildir. Çünkü onlar düşünceleri bakımından bir birliği temsil etmektedirler. İbn Bâcce'nin burada dikkat çekmek istediği diğer bir konu ise düşüncelerinden dolayı garip olan insanların her ne kadar kendi ülkesinde ve kendi komşu ve arkadaşlarıyla beraber de olsalar bu kişilerle aynı görüşü paylaşmadığından dolayı buldukları yere ait olmadıklarıdır. Zira insanın bir yere aidiyeti sadece maddî olan şeylerle ilgili değildir. Nitekim toplumun garipleri olan nevâbit de ne kadar kendi ülkesinde yaşıyor olsa da fikrî olarak başka memleketlerin ve mertebelerin insanıdır. Daha önce gurabâ kavramının Fârâbî tarafından da erdemsiz toplumun erdemli yabancılarını tanımlamak için kullandığına değinmiştik. Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir ki nevâbit ve gurabâ Fârâbî'ye göre birbirlerinin zıttı iken, İbn Bâcce'de eş anlamlı kavramlardır.

Mütevahhid, müfred ve suedâ, İbn Bâcce'nin nevâbit ile aynı anlama gelecek şekilde kullandığı diğer kavramlardır. Ancak İbn Bâcce bunlar içerisinde nevâbiti nitelemek için en çok mütevahhid kavramını kullanmaktadır. İbn Bâcce'nin asıl amaçladığı şey toplumun mutluluğudur. Çünkü İbn Bâcce de başta Platon, Aristoteles, Fârâbî olmak üzere diğer birçok filozof gibi insanın sosyo-politik bir canlı olduğunu düşünmektedir. Ancak mütevahhidin başına doğasının dışında bir iş gelmiştir ki, o da ne gerçek mutluluğu amaçlamayan ne de aklî ilkeler doğrultusunda organize edilen bir toplumda yaşamak zorunda kalmasıdır:

Burada mütevahhidin tedbîrini hedefliyoruz. Onun başına doğasının dışında bir iş geldiği aşikârdır. Biz burada tıpkı doktorun erdemsiz şehirlerde bulunan hasta insana sağlıklı olmak için ne yapması gerektiğini söylemesi gibi ona varlığını mükemmel hale getirmesi için nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini açıklayacağız... Buna benzer şekilde biz bu yazıyla nevâbitin mutluluğu nasıl kazanacağını, ya da düşüncenin gayesini veya onun mutlu olmasını engelleyen şeyleri nasıl gücü ölçüsünde bertaraf edeceğini ortaya koyacağız...⁴⁵⁴

Görüldüğü üzere insanın toplumsal bir varlık olması ne kadar doğasına uygun ise gerçek mutluluğu hedefliyor olması da bir o kadar doğasının onun için zorunlu kıldığı bir şeydir. O halde böylesi bir durumla karşı karşıya gelen nevâbit nasıl bir yol izlemelidir? Bu gerçekten cevaplanması zor ve bir o kadar da önemli bir noktaya dikkatleri çekmektedir. Şu hâlde, nevâbit için tercih edebileceği iki seçenekten bahsedebiliriz: Ya nevâbit gerçek özüne

⁴⁵³ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid" s. 43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77-78.

⁴⁵⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid" s. 43; Türkçe çev., s. 32; İngilizce çev., s. 78.

ilişkin gerçek mutluluktan ya da tabiatının getirdiği toplumsallık yönünden vazgeçecektir.⁴⁵⁵ İbn Bâcce nevâbit için en doğru seçeneğin toplumsallık yönünden vazgeçmesi olduğu kanaatindedir. Onun bu tarz bir yaklaşımını ise bireyin mutluluğunu toplumun ipoteğinden kurtarmak olarak da yorumlamak mümkündür.⁴⁵⁶ İbn Bâcce burada sadece nevâbitin karşı karşıya geldiği sorunun ne olduğunu dillendirmemekte, aynı zamanda onun gerçek mutluluğa nasıl ulaşabileceğinin ve bu yolda önüne çıkan engelleri nasıl bertaraf etmesi gerektiğinin de açıklamalarını yapacağını söylemektedir.

İbn Bâcce'nin erdemsiz toplumunda faziletin temsilcisi olan kişi ya da kişiler için birkaç önerisi vardır. O, bunlardan ilkini şu şekilde sıralar:

Mütevahhidin durumundan anlaşılacağı üzere, onun, ne cismanîlikle ne de cismanîliğe benzer ruhanî gayeler edinilenlerle birlikte olması gerekir. Bilakis, onun ilim erbabıyla arkadaş olması gerekir.⁴⁵⁷

İbn Bâcce'nin insanın gayelerini üç kısma ayırdığını ve bunları maddeyle ilişkili olup olmamalarına göre cismanî suretleri hedefleyenler, özel ruhanî suretleri hedefleyenler ve genel ruhanî suretleri hedefleyenler şeklinde üç kısma ayırdığından daha önce bahsetmiştik. İşte İbn Bâcce genel ruhanî suretleri hedefleyerek maddî ilgilerden tamamen kendini soyutlayabilen nevâbitin cismanî ve özel ruhanî suretleri hedefleyenlerle arkadaşlık etmemesi gerektiğini düşünmektedir. Onun ancak kendisi gibi ilim erbabı kişilerle arkadaşlık etmesi en doğru olanıdır. Çünkü İbn Bâcce'ye göre nevâbit aynı fikirler etrafında toplandığı sürece sayıca çokluğu ya da azlığı hiç önemli değildir.

Toplumda mütevahhidin, kendisi gibi arkadaşlık edeceği kişi ya da kişiler yoksa nasıl bir yol izleyecektir? Bu noktada ise iki seçenek vardır ki bunlar ya hicret ya da i'tizaldir. İbn Bâcce hicret etme noktasında şöyle demektedir: “Ya da eğer mevcutsa ilimlerin bulunduğu yönetimlere (erdemli devlet) hicret etmesi gerekir.”⁴⁵⁸ Erdemsiz bir yönetim altında bulunan bireyin erdemli yönetimlerin bulunduğu yerlere hicret etmesi bahsi hatırlayacağımız üzere Fârâbî'de de mevcuttur. Hicret etme ve ilim erbabı kişilerle arkadaşlık etme bahsi aslında erdemli bireyin erdemsiz toplumda bozulma riskinin en aza indirilmesi için alınmış bir tedbir gibi görünmektedir. Fârâbî hicret edecek erdemli bir yönetim olmadığı durumda erdemli birey için başka bir öneri ortaya koymaz. Çünkü erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan birey zamanla bulunduğu topluma ayak uydurarak onlar içinde âdeta eriyip gidecektir. Böyle olmaktansa ölüm onun için yaşamaktan daha iyidir. Ancak İbn Bâcce Fârâbî gibi düşünmez.

⁴⁵⁵ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 263.

⁴⁵⁶ Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 157.

⁴⁵⁷ İbn Bâcce, “Tedbirü'l-mütevahhid” s. 90; Türkçe çev., s. 128.

⁴⁵⁸ İbn Bâcce, “Tedbirü'l-mütevahhid” s. 90; Türkçe çev., s. 128.

Erdemli bireyin hem arkadaşlık edeceği ilim erbabının olmayışı hem de hicret edeceği erdemli devletin günün şartlarında bulunmayışı İbn Bâcce'ye nevâbit için yepyeni bir teori ortaya koymasının yollarını açmıştır ki, o da İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin en orijinal yönünü ifade eden i'tizal teorisidir.

İbn Bâcce hicret edilmesi gereken erdemli bir devletin var olmadığı durumda nevâbit için i'tizal yani toplumdaki uzaklaşmayı öngörmektedir:

İlim erbabının bazı toplumlarda çok az bazılarında ise hiç olmaması durumunda, mütevahhidin mümkün olduğunca diğer insanlardan uzak durması gerekir.⁴⁵⁹

Erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalmasının yanında çevresinde kendisi gibi düşünen birinin varlığından da yoksun olan nevâbit için İbn Bâcce en iyi yolun toplumdaki kendisini soyutlamak olduğunu söylemektedir. Nevâbit hayatını devam ettirmesini sağlayacak olan zorunlu ihtiyaçlar dışında bulunduğu toplumla mümkün olduğunca diyaloga girmemelidir ki en azından kendi özüne uygun olan gayesini gerçekleştirebilsin. İbn Bâcce'ye göre de insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Ancak bulunduğu toplum onu özüne ilişkin olan gayeye ulaştırmakta yetersiz ise işte o zaman nevâbit için kötü bir topluma katılmaktansa inzivaya çekilerek genelde erdemli devletin kurulması için bir umut ışığı olarak kalmak, özelde ise küçük de olsa kendi mutluluğunu temin edebiliyor olmak en iyisidir. Böylelikle nevâbit en azından kendi doğasına ilişkin olan gerçek gayesini korumuş olacaktır. İbn Bâcce'nin mütevahhid için münzevi bir hayatı tercih ediyor olmasının arkasında tıpkı Platon ve Fârâbî gibi onun kötü toplumun etkisinde kalarak bozulacağı ihtimali yatmaktadır. İbn Bâcce'nin bahsi geçen iki filozofun aksine nevâbitin apolitik ve asosyal bir yaşam tarzını seçmesiyle ancak bulunduğu kötü toplumda bozulma ihtimaline karşın bir tedbîr alabileceğini öngördüğünü söyleyebiliriz. Şu hâlde, İbn Bâcce inzivanın özü bakımından gerçekten iyi olup olmadığı hususunda şöyle diyecektir:

Burada da açıklandığı üzere insan doğası gereği siyasî bir varlıktır. Ve siyaset ilminde de açıklandığı üzere toplumdaki uzaklaşmak (ya'tezil) tamamıyla kötüdür. Ancak bu, özü gereği böyledir; arizî olarak ise tabii olan pek çok şeyde olduğu gibi iyidir.⁴⁶⁰

İbn Bâcce aslında i'tizalin, yani toplumdaki uzaklaşmanın özü gereği iyi bir şey olmadığını farkındadır. Ancak o, özü gereği iyi olamayan şeylerin de bazı şartlar altında iyi ve yararlı olduğunu düşünmekte ve bu durumu ekmek ve afyon örneğinden yola çıkarak örneklendirmektedir. Kişi özü gereği iyi ve yararlı olmasına rağmen bazı hastalık

⁴⁵⁹ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid" s. 90; Türkçe çev., s. 128.

⁴⁶⁰ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid" s. 90; Türkçe çev., s. 128.

durumlarında ekmekten tamamen vazgeçip öldürücü bir zehir olan afyon kullanmak suretiyle hastalıktan kurtulabilmektedir. İşte, nasıl ki afyon kullanmak bedeninin tabii durumundan saptığı hastalık durumunda arizî olarak faydalı oluyorsa, aynı şekilde, kişinin bazı durumlarda kendisini toplumdan soyutlaması da buna benzer şekilde bazı şartlar altında iyi olabilmektedir. Çünkü söz konusu kişi gerçek doğasına uygun olmayan bir toplumda yaşamak zorunda kalmıştır. Bu nedenle özü gereği kötü olan i'tizal, onun için arizî olarak yararlı hale gelmiştir. Ama burada dikkat etmemiz gereken çok önemli bir nokta vardır ki, o da İbn Bâcce'nin toplumdan uzaklaşmayı arizî olarak iyi gördüğü ve tercih ettiği'dir. Onun nevâbit için öne sürmüş olduğu bu i'tizal teorisini tamamıyla istenen ve ideal bir yaşam tarzı olarak algılamak yanlıştır. Nitekim toplumdan uzaklaşmak İbn Bâcce için asıl hedeflenen olmayıp, sadece erdemli devletin oluşmasına ön ayak olacak bir ara dönemi ifade etmektedir.⁴⁶¹

İbn Bâcce'ye göre nevâbitin tedbiri de tek bir şeyi amaçlamaktadır ki, o da erdemli şehri kurmaktır.⁴⁶² Bu şehir görüşü ve eylemlerinde tam bir birlik içerisindedir. Bu nedenle orada akılların ve aynı görüşü paylaşanların birliğinden de bahsedilebilir. Şartlar yerine geldiğinde yani toplumda nevâbitler çoğaldığı ve onların fikirleri bulunduğu toplumda yaygınlaşmaya başladığında ise bu dönem sona erecek ve kişi kendi doğasına uygun olanı yaparak topluma yeniden karışacaktır.

Erdemli yaşam tarzını ruhun doğal durumu olarak değerlendiren İbn Bâcce, geriye kalanları ise ruhun doğal olandan saptığı hastalık durumları olarak görmektedir.⁴⁶³ İ'tizal ruhun bu hastalık durumlarından kurtulmasını sağlayacak olan bir yöntemdir. Bu nedenle nevâbitin zorunlu ihtiyaçları dışında toplumdan uzak kalması İbn Bâcce'ye göre ne siyaset ne de tabiat ilminde açıklanmış olanlarla çelişmektedir.⁴⁶⁴ Çünkü İbn Bâcce'ye göre erdemsiz toplumda nevâbit sadece kendi yönetimiyle meşgul olan bir kişi değil, aynı zamanda erdemli devlete varlık kazandıracak olan kişidir:

Şüphesiz diğer dört (erdemsiz) yaşam tarzında nevâbit bulunur. Ve onların varlığı, başka yerde de açıkladığım üzere, erdemli devletin oluşmasının varlık sebebidir.⁴⁶⁵

İbn Bâcce'de erdemli devlet, ulaşılmaması gereken bir idealdir. İşte onun bu idealini gerçekleştirecek olan yegâne unsur ise nevâbit'tir. İbn Bâcce, Fârâbî'nin aksine sûdur teorisini benimsememiş görünmektedir. Bu nedenle olacak ki o, üstten gelen bir hiyerarşi noktasında Fârâbî kadar net değildir. İbn Bâcce'ye göre ittisâlin yolu insanın aklî merhaleleri kat

⁴⁶¹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 294.

⁴⁶² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 218.

⁴⁶³ İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", s. 91; Türkçe çev., s. 128.

⁴⁶⁴ İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", s. 90; Türkçe çev., s. 128.

⁴⁶⁵ İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", s. 42-43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77.

etmesiyle mümkündür.⁴⁶⁶ Bu durum aynı zamanda toplumda bireylerden başlamak suretiyle erdemli devlet idealini gerçekleştirmek istediğinin de bir göstergesidir. İbn Bâcce'nin nevâbit için ortaya koymuş olduğu i'tizal teorisi kişinin tamamen kendi yönetimiyle meşgul olarak bir züht ve sürgün hayatı yaşaması demek değildir. Nitekim ileride daha geniş bir şekilde ele alacağımız üzere İbn Bâcce'nin Gazzâlî üzerinden mutasavvıfları eleştirmesi bu noktada bizlere önemli ipuçları vermektedir.

İbn Bâcce'ye göre i'tizal, nevâbit için daha insanî ve akılsal bir yaşam sürmek demektir. Nevâbit olabildiğince asosyal ve asiyasal olarak yaşamını devam ettirmeye çalıştığı bu süre zarfında nazarî ilimlerle hemhal olarak aklî bir yükselişe geçecektir. İşte nevâbit nazarî aklın derecelerinin en üst noktasına ulaştığında da saâdeti elde etmiş olacaktır. Zaten özel anlamıyla nevâbit nazarî ilimlere yönelen kişi demektir.⁴⁶⁷ Nazarî ilimleri elde eden nevâbit tam anlamıyla erdemli devletin ontolojik sebebi olmaktadır. İbn Bâcce, nevâbitin erdemsiz bir toplumu erdemli bir yapıya dönüştürmesinin ne kadar zor olduğunu farkındadır. Ancak kendisi bu noktada ümitvardır. Platon'un ünlü mağara benzetmesinden yola çıkarsak, İbn Bâcce'nin nevâbiti çıktığı karanlık mağaraya geri dönüp oranın sakinlerini de aydınlatmakla yükümlüdür. Ancak burada Platon ve İbn Bâcce'nin erdemli insanların gerçek mutluluğu elde edip edemeyecekleri noktasında önemli bir fark vardır. Platon erdemli bireyin toplumu topyekûn erdemli hale getirmediği sürece gerçek mutluluktan bir pay alamadan ölüp gideceğini savunur. Aynı düşünce Fârâbî tarafından da sürdürülmüştür. Ancak İbn Bâcce, toplum topyekûn erdemli hale gelmese de bireye küçükte olsa bir mutluluk atfetmektedir. İbn Bâcce'nin bireye atfettiği bu mutluluğu değerlendiren Steven Harvey, İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin aksine siyasî mutluluğu değil de salt fikrî yani entelektüel mutluluğu mümkün gördüğünü söylemektedir.⁴⁶⁸ Harvey'in bu söylediklerinde haklılık payı vardır, ancak İbn Bâcce'de siyasî mutluluk fikri de mevcuttur. Nitekim İbn Bâcce'nin erdemli bir devlet ütopyasına sahip olması bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Câbirî, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin nevâbiti hakkında güzel bir benzetme yapmakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

“(Fârâbî) Fâzıl Medine derken akıl şehrini kastediyor ki bu şehrin insanları faziletli olmak sebebiyle diğer azınlığı da aralarında yaşatıyordu. Faziletli olanların dışında kalan o küçük azınlık gül bahçesinin orasında burasında bitiveren ama bahçenin özüne ve şekline zarar vermeyen ayrık otları gibi görülerek muhâfaza ediliyordu... Ancak İbn Bâcce'ye göre fâzıl medine “mükemmel” olmalıydı. Çünkü bu ayrık

⁴⁶⁶ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 214.

⁴⁶⁷ İbn Bâcce, “Tedbîrî'l-mütevahhid”, s. 91; Türkçe çev., s. 130.

⁴⁶⁸ Steven Harvey, “The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah”, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charlest E. Butterworth, Harvard University Press, Massachusetts 1992, s. 228.

otları az da olsa çoğalmaya ve senelerin geçmesiyle de şehri fâzıl olmayan bir şehre çevirmeye muktedir idiler. Oysa şimdi nevâbit, diken bahçelerindeki gül goncalarına benziyordu, fâzıl olmayan bir şehirde faziletin temel unsurlarıydılar.⁴⁶⁹

Nevâbit, ister Fârâbî'nin benzetimiyle gül bahçesinde diken, isterse İbn Bâcce'nin kullanımıyla diken bahçesinde gül olsun, mensubu oldukları toplumda yalnız ve yabancıdır. Öyleyse nevâbit ne yapmalı ki hem kendisini yetiştiresin hem de fazıl olmayan şehirde faziletin temsilcisi olabilsin? İşte İbn Bâcce, Platon ve Fârâbî'nin çok da ilgilenmediği bu konuya en önemli eserlerini hasrederek âdeta siyaset felsefesinde büyük bir boşluğu doldurmuş gibidir.

İbn Bâcce nevâbit noktasındaki görüşleriyle kendisinden sonraki filozofları da önemli derecede etkilemiştir. Özellikle Endülüs filozoflarından olan İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Meymûn'da bu etki açık bir şekilde görülmektedir.

İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzân* adlı felsefî romanının başkarakterleri olan Hayy ve Absal da toplumun düşüncelerine karşı olmaları ve sonunda toplumdan ayrılarak kendi başlarına yaşamalarından dolayı bazı düşünürlerce nevâbit olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷⁰ Her ne kadar İbn Tufeyl onları nevâbit olarak isimlendirmemişse de Hayy ve Absal'ın toplumdan uzakta bir yerde yaşamlarını sürdürmek istemeleri bu kavrama bir atfın olduğu düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

İbn Rüşd Platon'un *Devlet*'i üzerine yapmış olduğu şerhte nevâbit ile ilgili kendi düşüncelerine yer vermekte ve bu konu hakkında Platon'un aksine İbn Bâcce'nin görüşlerine yakın görüşler serdederek şunları söylemektedir:

Olur da şans eseri erdemsiz şehirde gerçek bir filozof yetişirse onun durumu vahşi hayvanlar arasında kalmış insanın durumuna benzer. O ne oradakiler gibi zorunlu olarak vahşice davranabilir ne de bu vahşi hayvanların saldırılarına karşı kendinden emin olabilir. Bu nedenledir ki o, kendisini izole ederek yalnız bir hayat sürer. Bundan dolayı bu kimse, daha önce değinildiği gibi, ancak şehirde elde edilecek olan en yüksek mükemmellikten de yoksun olacaktır.⁴⁷¹

İbn Rüşd'ün bu eserinin orijinali kaybolduğu için nevâbit kavramını kullanıp kullanmadığı ile ilgili net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak E.I.J. Rosenthal'ın yapmış olduğu çeviriye dayalı olarak kendisinin filozof kavramını kullanmayı tercih ettiğini tahmin etmekteyiz. İbn Rüşd, yukarıda tıpkı Platon gibi filozofu vahşi hayvanlar arasında kalmış kişiye benzetmektedir. Ayrıca o sonunda filozofun kendisini toplumdan izole etmesini tercih etmesi noktasında ise İbn Bâcce çizgisinde ilerlemektedir. Ancak İbn Rüşd filozofun

⁴⁶⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 34.

⁴⁷⁰ Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy" s. 402.

⁴⁷¹ Erwin I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Platon's Republic Edited with an Introduction*, Cambridge at the University Press, 1969 Cambridge, s. 183.

şehirde tek başına gerçek mutluluğa erişemeyeceği noktasında da İbn Bâcce'nin sıkı bir takipçisidir.

İbn Bâcce'nin nevâbit konusunda etkilediğini söylediğimiz diğer bir filozof ise Yahudi âlim İbn Meymûn'dur. İbn Meymûn *Delâletü'l-hâirîn (Şaşkınlara Rehber)* adlı eserinde filozof ile ilgili şu ifadeler yer vermektedir:

Filozoflara göre insanlar şüphesiz evcilleşmiş ve vahşi hayvanlar olarak iki kısma ayrılır. Yalnız yaşayan yetkin insan ise onlardan gelecek olan zarardan kendisini korumayı arzular. Onlarla ancak zorunlu olduğu bazı durumlarda iletişim kurar.⁴⁷²

İbn Meymûn'un nevâbite işaret ettiği diğer bir eseri ise *Mişna Torah*'tır. Harvey'in aktarımından anlayacağımız üzere söz konusu eserde İbn Bâcce'nin *Tedbîrî'l-mütevahhid* adlı eserinin etkisi daha canlı bir şekilde görülmektedir:

İnsanın doğası karakter özellikleri bakımından arkadaşlarından, komşularından ve mensubu olduğu şehrin insanlarından etkilenir. Bu nedenle kişi daima erdemli insanlarla iletişime geçmeli ve hikmetli kişilerle düşüp kalkmalıdır ki onların fiillerini öğrenebilsin. Sonra kötü/erdemsiz kişilerden de uzak durmalıdır ki onların fiillerinden etkilenmesin... Bununla beraber eğer onun bulunduğu şehrin gelenekleri kötü ve oranın mensupları doğru yolu takip etmiyorlarsa, o kişi erdemli kişilerin olduğu ve kendilerini iyi yöneten bir yere hicret etmelidir. Eğer bildiği ve duyduğu bütün şehirler erdemsiz ise bu durumda tek başına yalnız yaşamalıdır. Eğer kötü ve günahkâr insanlar onun kendileri gibi olmadığı ve kendi gelenekleri ile yönetilmediği sürece şehirde yaşamasına izin vermiyorsa o halde mağaralara, çöllere ve dağlara sığınmalıdır.⁴⁷³

İnsanın doğal olarak çevresindeki kişilerden ve yaşadığı toplumdan etkilendiğini vurgulayan İbn Meymûn, tıpkı İbn Bâcce gibi kişinin erdemsiz bir yönetim altında kalması durumunda neler yapması gerektiğini sıralar ki, bunun başında erdemli insanlarla düşüp kalkmak ya da erdemli yönetimin olduğu bir yere göç etmek ilk sırada gelmektedir. Bu iki seçeneğin yokluğu ise İbn Meymûn'u tıpkı İbn Bâcce gibi son seçenek olarak gördüğü kişinin kendisini toplumdan soyutlayarak tek başına yaşamasına ve yönetmesine götürmektedir. Zaten İbn Meymûn bizzat eserlerinde İbn Bâcce'ye iyi bir konum atfederek bahsetmektedir. Ayrıca İbn Meymûn'nun akıl, ittisâl noktasında olduğu kadar astronomi ve metafizik noktasında da İbn Bâcce'den etkilendiği açıktır.⁴⁷⁴

⁴⁷² İbn Meymûn, *Guide of the Perplexed*, translated from the original Arabic text by M. Fienlander, Varda Books, 2012 USA, s. 226; Harvey, "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah", s. 230-231.

⁴⁷³ Harvey, "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah", s. 231.

⁴⁷⁴ Alfred L. Ivry, "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, s. 61.

Görüldüğü üzere İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temel taşı oluşturulan nevâbit algısı İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Meymûn gibi en önde gelen filozofların düşüncelerini derinden etkilemiştir. Ayrıca İbn Bâcce'de erdemli devletin varlığı için nevâbitin zorunlu bir unsur olarak kabul edilmesi bizlere onun birey-toplum ilişkisine ne kadar önem verdiğini de göstermektedir. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi yapmadığını, sadece bireyin öz yönetimi ve mutluluğuyla ilgilendiğini düşünen birçok araştırmacı onun birey-toplum arasında kurmuş olduğu bu ilişkiyi göz ardı etmişlerdir. İbn Bâcce'ye yöneltilen eleştiriler kısmında bu konu hakkında detaylı bir açıklama yapacağız.

2.5. İttisâl ve Mutluluk

Düşünce tarihinde Peripatetik felsefenin kurucusu Aristoteles ve onun takipçileri aklın bilgi üretmede yetersiz kaldığı kuvve halindeki bir akıldan söz ederken onu dışarıdan etkin bir hale getirecek aktif bir aklın yani Faâl Akıl'ın varlığından da bahsetmişlerdir.⁴⁷⁵ İbn Bâcce de bu düşünceyi benimseyerek sisteminde Faâl Akıl'a önemli bir yer atfetmiştir. Öyle ki, onun felsefesi bilgi, varlık, ahlâk ve siyaset bağlamında Faâl Akıl ile doğrudan ilişkilidir. Fakat İbn Bâcce'nin Faâl Akıl'dan kastının ne olduğu ve insan akılı ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu açık değildir.⁴⁷⁶ Her ne kadar durum böyle olsa da İbn Bâcce'nin Faâl Akıl ile ittisâl konusunda verdiği bazı bilgiler bizim için önemli ipuçları taşımaktadır.

İbn Bâcce'ye göre insanın gerçek mutluluğa ulaşması aklın yetkinliği ile doğrudan ilişkilidir. Söz konusu insan aklının yetkinliği ise potansiyel akıl, teorik akıl ve müstefâd akıl olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Potansiyel akıl kişinin duyu organları vasıtasıyla dışarıdaki nesnelere algıladığı ilk aşamadır ki, cumhur yani halk daha çok bu akıl düzeyindedir. Teorik akıl potansiyel aklın bir üst mertebesini oluşturur ve bu seviyede olan kişi tabiat ve matematik bilimleri gibi teorik alanlarla uğraşmaktadır. Aklın en üst mertebesi ise müstefâd akıl düzeyidir ki, insan bu seviyeye ulaştığında şeyleri oldukları hal üzere bilmektedir. İşte bu düzeye ulaşan kişiyi İbn Bâcce su'edâ olarak adlandırmaktadır. Aslında su'edâ filozofa işaret etmektedir. Filozof ise erdemsiz toplumda fazileti temsil eden nevâbite denk gelmektedir. İşte müstefâd akıl düzeyine ulaşan insan Faâl Akıl ile ittisâl ederek gerçek mutluluğu elde etme imkânına sahip olmaktadır.

İbn Bâcce, Faâl Akıl yerine daha çok Fâil Akıl terimini kullanmayı tercih etmiştir. İnsanî akıl düzeyinin en üst noktası olan müstefâd akıl, kişinin Faâl Akıl ile ittisâl ederek nihaî mutluluğu kazandığı yerdir. Hatırlayacağımız üzere İbn Bâcce ruhanî suretlerin çeşitlerine değinirken Faal Akıl'ı maddeden tamamen uzak genel ruhanî suretler içerisinde

⁴⁷⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 239.

⁴⁷⁶ Bk. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 193.

saymıştı.⁴⁷⁷ Zaten insan bu akılla ittisâle geçtiğinde ruhanî bir boyut kazanmaktadır. İbn Bâcce insanın Faâl Akıl ile ittisâlini Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sinâ'da olduğu gibi ışık metaforunu kullanarak açıklamaktadır. Faâl Akıl burada karanlıkta görülmeyen şeyleri görünür kılan yani bilfiil aklın makulleri görmesini sağlayan bir ışık nispetindedir.⁴⁷⁸ Aslında İbn Bâcce'ye göre buradaki ittisâl kelimesi bilmek ile aynı anlama gelmektedir.⁴⁷⁹ Çünkü bilmek İbn Bâcce'ye göre mutlak bir yetkinlik ve mutluluk anlamlarına gelmektedir. İnsanın mutluluğu ise cismanîlikten ruhanîliğe doğru bir yol alması ve müstefâd akıl düzeyine ulaşmasıyla mümkündür. İbn Bâcce şöyle demektedir:

Müstefâd akıl her yönden bir ve maddeden tamamen uzaktır. Tabiatıta var olan çelişki onda söz konusu değildir. Hayvanî nefsin fiillerinde olan zıtlık da onda mevcut değildir. O çok sayıda heyûlânî makûlleri düşünen nâtıka gibi zıtlık içerisindeki şeyleri de düşünüyor değildir. O ebedi olarak birdir...⁴⁸⁰

Müstefâd akıl tamamen maddeden uzak ruhanî bir yapıya sahiptir ve Faâl Akıl ile ittisâl ettiğinde ise bir birlik ortaya çıkacaktır. Çünkü müstefâd akıl aynı zamanda çokluk da içermemektedir. İbn Bâcce'de mutluluk bir varlığın veya şeyin kendine özgü olan işlevini en iyi derecede yerine getirmesiyle doğrudan ilişkilidir.⁴⁸¹ O halde insanın kendine özgü en temel işlevi nedir? Hiç şüphe yok ki İbn Bâcce bu soruyu akletmek ve düşünmek olarak yanıtlayacaktır. İşte müstefâd akıl insanın düşünce ameliyesini gerçekleştirip Faâl Akıl ile ittisâle geçtiği yerdir. Bu nedenle ona göre mutluluk rastlantısal olmayıp düşünce ameliyesi ve farkındalık ile elde edilip kazanılacak bir şey olmasının yanında sadece insana has kılınmıştır.

Aristoteles, Platon ve Fârâbî gibi gaye-güdücü ahlâk geleneğini benimseyen İbn Bâcce, genellikle gerçek mutluluğu es-saâdetü'l kusva (en yüce saâdet)⁴⁸² veya el-gayetü'l-kusva (nihaî amaç) şeklinde zikretmekte⁴⁸³ ve onu kemâle ermek olarak görmektedir:

Bizâtihi ve ilk hedeflenen hikmete gelince o, bir şeyin durumu değil aksine mutlak bir kemâlâttir. Yeme, içme, barınma, binek vb. gibi istifade edilen ve zatıyla istenilen şeyler cismanî suretlerin gayelerine nisbet edilir... Doğru olan ve bizzat istenen ise ruhanî suretlerin durumudur.⁴⁸⁴

İnsan yaratılmışlar arasında en değerli konumda bulunmasına rağmen hem iyiyi hem de kötüyü tercih edebilmesi yönüyle nötr bir durumdadır.⁴⁸⁵ İnsanın hikmeti elde etmesi

⁴⁷⁷ Bk. İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid", s. 50; Türkçe çev., s. 42.

⁴⁷⁸ Bk. İbn Bâcce, "İttisâlü'l-'akl bi'l-insân", s. 168.

⁴⁷⁹ Bk. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 196.

⁴⁸⁰ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 141.

⁴⁸¹ Halime Dalahmetoğlu, *İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Mutluluk (yayınlanmamış yüksek lisans tezi)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 6.

⁴⁸² İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 134.

⁴⁸³ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid" s. 79; Türkçe çev., s. 104.

⁴⁸⁴ İbn Bâcce, "Tedbîrî'l-mütevahhid" s. 76; Türkçe çev., s. 98.

gerçek bir mutluluktur ve ona ulaşması ancak erdemli davranışlar sergilemesiyle mümkündür. İbn Bâcce'ye göre insan bu mutluluğa ne cismanî ne de hayvanî yetkinliği amaçlayan fiilleriyle ulaşacaktır. Çünkü bir ve gerçek gaye olan mutluluk dışında tüm gayeler başka şeyler amaçlamasından dolayı hizmetçi konumundadırlar.⁴⁸⁶ İnsanın düşünce yetisini kendi maddî hazları doğrultusunda kullanarak hareket etmesi kişiyi ancak insan kılıklı hayvan yapacaktır.⁴⁸⁷ İbn Bâcce zenginlik, kılık-kıyafet, güzel takılar ve teknik aletler gibi dış görünüş itibarıyla insanın özel ruhanî yönünü yücelten şeyleri de gerçek mutluluğa götüren şeyler kategorisine dâhil etmemektedir. Çünkü bunlar insanın özüne ait olmayıp hatta öyle olmadığı halde en yüce gaye (es-saadetü'l kusva) zannedilen şeylerdir.⁴⁸⁸ İnsanın özüne yani aklına uygun davranması ona gerçek mutluluğun kapısını açacaktır. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, insan cismanîliğe ne kadar uzak olur ise akla yani ruhanîliğe o kadar yakın ve mutlu olacaktır:

Bundan dolayı kim cismanîliğini ruhanîliğinden bir şeye tercih etmiş olursa gayetü'l kusvâyı idrak etmesi mümkün olmaz. O halde, cismanî olmayan kişi mutludur. Ve her mutlu kişi mutlak ruhanîdir.⁴⁸⁹

Cismanîlik oluş ve bozuluşa dayalı varlığı temsil ederken aklî varlık sürekliliği ve kemâli temsil etmektedir.⁴⁹⁰ İnsanın maddî bir yönü yani bedeni vardır ancak o akla sahip olması yönüyle gerçek bir ruhanî olmaya adaydır. İşte maddî yani cismanî yönünden sınırlanabilen, duygularının esiri olmaktan kurtulabilen ve akla uygun davranışlar sergileyerek Faâl Akıl ile ittisâle geçen insan hem gerçek bir ruhanî olabilmekte hem de gerçek mutluluğu elde edebilmektedir. İbn Bâcce'nin mutluluk anlayışı bir gayeyi amaçlaması yönünden de önemlidir. Bu gaye kişiyi iki aşırı uçtan uzak tutarak onun ortayı bulması ile ilgilidir. Nitekim Hz. Peygamber de işlerin en iyisi orta olanıdır buyurmuş ve bu noktaya dikkat çekmiştir.⁴⁹¹ Gaye, İbn Bâcce için tıpkı Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi bir erdemi ifade etmektedir. Geleceğe yönelik gayelerin çok olduğunu söyleyen İbn Bâcce sözlerine şöyle devam etmektedir:

⁴⁸⁵ Kemal Sözen, "Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa 2006, c. I, s. 398.

⁴⁸⁶ İbn Bâcce, "fi'l-Gâyeti'l-insâniyye", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 199, s. 101.

⁴⁸⁷ Bk. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 235.

⁴⁸⁸ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 134.

⁴⁸⁹ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 79; Türkçe çev., s. 104.

⁴⁹⁰ İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid", s. 77; Türkçe çev., s. 98.

⁴⁹¹ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 117.

Bu gayelerden biri özü gereği yukarıda değinilen gibidir. Bu gayeyi gerektiği gibi yerine getirenler en erdemli olan kişilerdir. Eğer gaye anlatıldığı şekilde değilse noksan ve düşüktür.⁴⁹²

Görüldüğü üzere gaye gerektiği gibi yani ifrat ve tefritin ortası gözetilerek yerine getirilirse yapılan fiil erdemli bir hale gelmektedir. Bu durumun aksi ise bir noksanlığın ve düşüklüğün göstergesidir. Ayrıca İbn Bâcce paragrafın ilerleyen kısmında bahsi geçen gayeyi savunan kişilerin eylemleri doğal olarak o gayeye yönelik ise onların eylemlerinin rüşd, kendilerinin de râşidûn olarak, eğer bu şekilde değilse o eylemin dalâl ve abes olarak isimlendirildiğinden bahsetmektedir.⁴⁹³

Hatırlanacağı üzere İbn Bâcce'ye göre tedbîr kavramı fiillerin belirli bir gayeye yönelik yapılması demektir.⁴⁹⁴ Nasıl ki tabiattaki her varlığın bir gayesi vardır, insanın gayesi de kendi tabiatının gerekliliği olan gerçek mutluluğu elde etmektir. Zaten fiillerin tedbîr edilmesi de bir gayeyi zorunlu kılmaktadır. İşte insanın bu gaye doğrultusunda yaptığı eylemler doğru ve yanlış olarak nitelenebilmekte yani ahlâkî bir boyut kazanabilmektedir. İbn Bâcce'nin tedbîri insana özgü bir terim olarak kabul etmesi bunun bir sonucudur. Çünkü yönetim ile ilgili olan fiil, insanî bir fiil ile hemen hemen eş anlamlıdır.⁴⁹⁵ İbn Bâcce, mutluluğu gerek Platon ve Aristoteles gerekse İslâm filozofları gibi insanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik ve iyilik durumu olarak görmektedir. Yetkinlik ise hiçbir şeye gereksinim duymayarak kendi kendine yeterli olmak durumudur. Bu yetkinlik insan için kullanıldığı zaman aklın yetkinliğini temsil etmektedir. Zaten insan aklın yetkinliğini amaçlayan fiilleriyle gerçek mutluluğa ulaşabilecektir. Buradan hareketle İbn Bâcce aklı şöyle nitelemektedir:

Akıl Tanrı'nın yarattıkları arasında en sevdiği şeydir. İnsanı diğer yaratılardan ayıran da bizatihi akıldır. İnsan ve akıl arasında durumları cihetiyle hiçbir fark yoktur. Ona sahip olan insan, bu yönüyle Tanrı'nın en çok sevdiği şeydir... İlim insanı Tanrı'ya yakınlaştırırken cehalet ondan uzaklaştırır.⁴⁹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Bâcce'nin akla dayalı bir sistemi vardır. İnsan, aklı sayesinde Tanrı'nın en sevdiği varlık olmaktadır.⁴⁹⁷ Nitekim İbn Bâcce'nin deyimiyile insan cismanî olmak yönüyle bir varlıktır, ruhanî olmak yönüyle en şerefli konuma yükselir ve aklî

⁴⁹² İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 118-119.

⁴⁹³ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 118-119.

⁴⁹⁴ Bk. İbn Bâcce, "Tedbîrü'l-mütevahhid" s. 37; Türkçe çev., s. 18; İngilizce çev., s. 72-73.

⁴⁹⁵ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 233.

⁴⁹⁶ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 141.

⁴⁹⁷ Aklın değerine verilen öneme binaen aynı hadisin Gazzâlî tarafından kullanımı için bk. Kemal Sözen, "Hz. Peygamber'de Aklın Değeri", *II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 1999, s. 72.

olmak yönüyle de erdemli bir varlık olur.⁴⁹⁸ Ayrıca akıl insana bir sorumluluk yüklediği için dünya ve ahiret mutluluğunu kazanabilmenin temelinde akıllı olma şartı yatmaktadır.⁴⁹⁹

Konu İbn Bâcce'nin mutluluk anlayışı olunca şüphesiz akıllara gelen ilk soru insanın mutluluğa toplumsal olarak mı yoksa bireysel olarak mı ulaşacağı sorusudur. Bu konu üzerinde fikir beyan eden araştırmacılardan bir kısmı ise İbn Bâcce'nin hem toplumsal hem de bireysel anlamda bir mutluluk anlayışının olduğunu düşünürken, diğer bir kısmı İbn Bâcce'nin nevâbit düşüncesinden hareketle onun sadece kişinin mutluluğuyla ilgilendiğini öne sürmüşlerdir. Biz İbn Bâcce'nin sadece kişinin kendi yönetimi ile ilgilendiği kanaatinde değiliz. Çünkü İbn Bâcce'nin asıl hedeflediği şey toplumsal mutluluktur. Kişinin kendi yönetimiyle de asıl hedeflediği şeyin toplumsal mutluluğu yakalamak olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Ancak olağanüstü bir durumda yani kişi erdemsiz bir toplumda yaşamak zorunda kaldığında o, kişiye bir mutluluk atfeder ki buradaki mutluluğun gerçek bir mutluluk olmadığı açıkça hissedilmektedir.⁵⁰⁰ İbn Bâcce insanların farklı yaratılışlarına da dikkat çekerek şöyle demektedir:

Açıktır ki, amaç tabîî olarak arzulanır. Bu amaca ulaşmak ise ancak siyasal bir toplum içerisinde mümkün olacağı için insanlar mertebeleri bakımından birbirlerinden farklı yaratılmışlardır. Ta ki bu amaca ulaşılacak bir şehir onlar aracılığıyla kurulsun ve kemâle ersin.⁵⁰¹

Daha önce İbn Bâcce'nin insanı doğası itibarıyla toplumsal bir varlık olarak tanımladığına değinmiştik. İşte o, aynı görüşünü burada da sürdürerek insanların dereceleri bakımından farklı yaratışta olmalarını tabîî bir durum olarak kabul ederek toplumsal birlik ve beraberlik kurgusuyla erdemli bir şehir planı çizmektedir. Öyle görünüyor ki, İbn Bâcce toplumsal hayatın gerekliliği noktasında gerek Platon ve Aristoteles'le gerekse İslâm filozoflarıyla aynı fikri paylaşmaktadır. İbn Bâcce'nin insanın doğası bakımından toplumsal bir varlık olduğu söyleminden yola çıkan Cabirî, bu konu hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“İbn Bâcce kesinlikle şunu demek istiyor; etkin akla doğrudan varış, ancak toplumsal bir beraberlikle mümkün olur. Bu şu anlama gelir: İttisâl ancak toplu bir şekilde gerçekleşir ve ancak böyle bir ittisâl ile şehir kemâle erer.”⁵⁰²

⁴⁹⁸ İbn Bâcce, “Tedbîrî'l-mütevahhid” s. 79; Türkçe çev., s. 104.

⁴⁹⁹ Sözen, “Hz. Peygamber'de Aklın Değeri”, s. 72.

⁵⁰⁰ İbn Bâcce, “Tedbîrî'l-mütevahhid” s. 43; Türkçe çev., s. 30; İngilizce çev., s. 77-78; Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 297.

⁵⁰¹ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 139.

⁵⁰² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 218.

İbn Bâcce’de aklın birliği önemlidir. Çünkü bu birlik aynı zamanda hakikatin birliğini de temsil etmektedir. İnsan aklının en üst seviyesi olan müstefâd akıl aracılığıyla Faâl Akıl ile ittisâle geçmek suretiyle bir birliktelik yakalar. Bu tarz bir birliktelik ilim birliğinin yanında erdemli şehrin kurulmasını da sağlamaktadır. İşte nasıl ki ittisâl gerçekleştiğinde aklın birliği söz konusu oluyorsa aynı birlik sayıca çok olmalarına rağmen ittisâli gerçekleştiren nevâbitler için de geçerli olmaktadır. İbn Bâcce için erdemli şehir nazarî bilgiyle inşa edilebilen bir şeydir. Nitekim nevâbit erdemsiz toplumda bu bilginin taşıyıcısı ve sahibi olduğuna göre erdemli şehrin hem varlık sebebi hem de mutluluk kaynağı olmaktadır.

İbn Bâcce’nin mutluluk anlayışını incelerken üzerinde durmamız gereken diğer bir nokta ise hazzın neliği sorunudur. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, hazzın gerçek mutluluk olup olmadığı meselesidir. İbn Bâcce hazzın derecesi ne kadar yüksek olursa olsun onun gerçek mutluluk olamayacağı hususunda net bir tavır sergilemektedir. Bu bağlamda o, mistikleri Gazzâlî üzerinden sert bir üslup ile eleştirmektedir. Bu konuya değinmeden önce hazzın İbn Bâcce’de ne ifade ettiğine bakmamız gerekmektedir.

İbn Bâcce’nin hazla ilgili görüşlerine daha çok *Risâletü’l-Vedâ* adlı eserinde rastlamaktayız. O bu eserde lezzet ve haz kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmış görünmektedir. Hazzın birçok çeşidinden bahseden İbn Bâcce, onu temelde tabiî/pratik hazlar ve makul/teorik hazlar olarak iki kısma ayırmaktadır. Tabiî hazlar bedensel arzuların tatmin olması ile ilişkilidir ve yeme, içme, evlenme yani cinsel duygular buna örnek olarak verilebilir.⁵⁰³ Tabiî hazların en önemli özelliklerinden bir tanesi kendilerinden önce zıtlarının var olmasıdır. İbn Bâcce bu durumu yemek ve içmekten duyulan hazzın oluşması için kişide önce açlık ve susuzluk hissinin var olması gerektiği ile örneklendirmektedir.⁵⁰⁴ Bu noktada kişinin açlık ve susuzluk durumunun derecesi elde edilecek hazzın çokluğu ve azlığı ile bir paralellik göstermektedir.⁵⁰⁵ Yani kişi ne kadar aç ve susuz olursa duyacağı haz da bir o kadar yüksek veya az olacaktır. Makule dayalı hazlar ise kişinin ruhanî yönüyle ilgilidir. Akli hazlar, duyusal hazlar ve tahayyüle dayalı hazlar bu sınıfa girmektedir.⁵⁰⁶

Tabiî hazlar zıtlarıyla varlık kazandığı için bir zamana tâbidir.⁵⁰⁷ Zamana bağlı oldukları için söz konusu hazlar sürekli olamazlar. İbn Bâcce hazların zamana bağlı olduğu için onlardaki değişimden şu şekilde bahsetmektedir:

⁵⁰³ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, s. 129.

⁵⁰⁴ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, s. 129.

⁵⁰⁵ Aydınlı, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, s. 251.

⁵⁰⁶ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, s. 130.

⁵⁰⁷ İbn Bâcce, “Risâletü’l-Vedâ”, s. 129.

Şu hâlde hazlar bir etkilenimdir. Etkilenim ise bir değişime işaret eder ki bu değişim tamamıyla bölünebilen türdür. Bu ise ancak bizim bedenimizde bulunan bir durumdur.⁵⁰⁸

Tabîî hazları maddî hazlar olarak da zikreden İbn Bâcce, değişimin konusu olan bu hazların insanların gerçek gayesiymiş gibi bir etkiye sahip olduğuna dikkat çekmekte ve onların amaç haline getirilmemesi noktasında insanları uyarmaktadır.⁵⁰⁹ İbn Bâcce daha sonra hazların gerçek mutluluk olup olamayacaklarını nedenleriyle birlikte açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenle o, zamana bağlı oldukları için değişimin konusu olan tabîî hazları bir yönüyle sürekliliği ifade eden gerçek mutluluk olarak görmemektedir. Aynı şekilde makul/teorik hazlardan duyusal hazlar ve tahayyüle dayalı hazlar da değişime konu olduklarından ve süreklilikleri söz konusu olmadığından dolayı ne gaye ne de gerçek mutluluk olmaları mümkün değildir. İbn Bâcce makul/teorik hazlardan sadece aklî hazların bir sürekliliğinden bahsetmekte ve onu en üstün haz olarak nitelendirmektedir.⁵¹⁰ Aklî hazlar, konusu gerçeklik olan ilimlerden elde edilmekte ve müstefâd akıl düzeyinde en üst seviyeye ulaşmaktadır.⁵¹¹ Zaten müstefâd akıl düzeyi nevâbitin küllî bilgisinin de elde edildiği yerdir. İbn Bâcce her ne kadar aklî hazların sürekliliğinden ve bazı üstünlüklerinden bahsetse de onların gerçek mutluluk olamayacaklarının altını çizmektedir. İbn Bâcce bu konu hakkında şunları söylemektedir:

Biz ilmi haz için talep etmeyiz. Bilakis haz gerçeklikten ayrılmayan bir kârdır. Çünkü haz daima başka bir şeyin gölgesi durumundadır ki o şeyin elde edilmesiyle kâr mukabilinden bir hazza da ulaşılır. Bu yönüyle haz o şeyin zorunlu bir gölgesi gibidir.⁵¹²

Görüldüğü üzere haz kendi kendine yeterli değildir ve varlığı itibarıyla her zaman bir şeye muhtaçtır. Bu nedenle ancak bir şeyin gölgesi olup gerçek anlamda bir gaye olma özelliğinden yoksundur. Nasıl ki yemenin ve içmenin gerçek gayesi haz değil sağlıktır, işte ilmin elde edilmesindeki asıl amaç da haz olmayıp hakikati elde etmektir.⁵¹³ Eğer hakikate ulaştığımızda bir haz elde ediyorsak bu haz bir kâr ya da gölge olarak düşünülebilir. Ancak onun gerçek mutluluk olmadığı açıktır.

İbn Bâcce mutluluğu aklî bir yetkinlik olarak değerlendirmiş ve buradan hareketle nevâbitin bu mutluluğa ulaşması için birtakım bilgi ve algı derecelerinden geçerek müstefâd akıl derecesine ulaşması gerektiğinden bahsetmiştir. Öyle ki, bu derecede nevâbit maddî

⁵⁰⁸ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 122.

⁵⁰⁹ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 120.

⁵¹⁰ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 122.

⁵¹¹ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 122, 130.

⁵¹² İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 123.

⁵¹³ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 122.

dünyayla bağlantısını tamamen keserek akıllar âleminin bir parçası haline gelmektedir. İbn Bâcce'nin Gazzâlî üzerinden sûfileri eleştirmesindeki asıl sebep de işte burada gizlidir. İbn Bâcce, sûfilerin aksine nevâbitin gerçek mutluluğa ilahî feyz, sûfi müşâhede ve mistik vecd gibi akıl dışı metotlarla değil de ancak teorik bilginin öngördüğü rasyonel metotlarla ulaşılabileceğini iddia etmiştir.⁵¹⁴ O, bu bağlamda Gazzâlî'yi hedef alarak sûfileri şu şekilde bir eleştiriye tâbi tutmuştur:

Ebû Hâmid Gazzâlî olarak tanınan şahsın Munkız adlı eseri bize ulaştı. O bu eserinde hayatının bir kısmından bahsederek inzivaya çekildiği bir zamanda bazı ilâhî olaylar müşâhede ettiğini ve onlardan büyük haz aldığını söyleyerek, anlatamayacağım haller yaşadım demektedir. Ancak bunların hepsi hakikatin görüntüsü olup zanna dayalı şeylerdir.⁵¹⁵

İbn Bâcce'ye göre Gazzâlî'nin inzivaya çekilerek mistik bir tecrübeyle elde ettiği şey hakikat değil, ancak hakikatin bir görüntüsü olabilir. Çünkü Gazzâlî'nin yaşamış olduğu akıl dışı böylesi mistik bir vecd hali kesinlikle insanın gerçek gayesi olmaktan uzaktır. İbn Bâcce bu paragrafın ilerleyen kısmında Gazzâlî'nin vâkıf olduğunu iddia ettiği hazzı dünyanın görkemli şehirlerini görmekten elde edilen hazzı benzetmesi yönüyle gerçeğin bilgisine ulaşmanın nihaî amacını da haz almak olarak gördüğünü söylemektedir. Böylesi bir haz İbn Bâcce'ye göre gerçek bir gaye olmadığı gibi, sıradan bir gaye olmaya bile lâayık değildir.⁵¹⁶ Gazzâlî'nin yaşamış olduğu mistik tecrübeye *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinde de atıf yapan İbn Bâcce orada da kendisine şunları söylemektedir:

Bundan dolayı sûfi, en yüce mutluluğa öğrenim olmaksızın adanmakla ve mutlak olanı bizzat zikretmekle gerçekleştireceğini öne sürer. O bunu yapmakla üç yetiyi bir araya getirmeyi mümkün kılar ki bunların hepsi zandır. Ve onların zannettikleri fiil tabii olanın dışındadır.⁵¹⁷

İbn Bâcce'ye göre sûfiler teslimiyet düşüncesinden yola çıkarak öğrenime ihtiyaç duymaksızın gerçek mutluluğa eriştiklerini sanırlar. Ancak gerçek onların sandıkları gibi değildir. Çünkü doğası gereği akıllı bir canlı olan insanın bir anlamda hem pratik hem de teorik bilgiyi elde etmesi belirli bir süreç ve aşama gerektiren öğrenime dayanmaktadır. Kaldı ki sûfilerin tam bir teslimiyet ve sezgi ile elde ettiklerini iddia ettikleri şey, İbn Bâcce'nin akla dayanan insanî tedbîr anlayışıyla da taban tabana zıt görünmektedir. Çünkü tedbîr, özü itibarıyla aklî bir yapıya sahiptir ve bir çaba gerektirir. Bu açıdan bakıldığında öğrenmeyi,

⁵¹⁴ İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı, (yayınlanmamış doktora tezi)*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015, s. 158.

⁵¹⁵ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 121; Gazzâlî'nin kendi söylemleri için bk. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl (Hakikat Arayışı)*, çev. ve thk. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 39-46, 60-72.

⁵¹⁶ İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", s. 124.

⁵¹⁷ İbn Bâcce, "Tedbîrû'l-mütevahhid" s. 55; Türkçe çev., s. 54.

araştırmayı ve insanî çabayı önemsizleştiren sûfiler insanın yönetim bilgisi üzerinde de yıkıcı bir etki yaratmaktadır.⁵¹⁸ İbn Bâcce'nin paragrafta sûfilerin birleştirdiğini düşündüğü üç yetiden kastı, özel ruhanî suretlerin formlarıdır. İşte sûfiler, hataya düşmenin mümkün olduğu bu üç yetinin birleşimiyle bir vecd hali yaşayarak kendilerinden geçtiklerinde gerçek mutluluğa eriştiklerini zannederler. Burada, İbn Bâcce'ye göre, sûfilerin en büyük hatası, maddeden tamamen uzak olan genel ruhanî suretleri idrak edemediklerinden özel ruhanî suretleri onun yerine ikame etmeye çalışarak gerçekliği madde ile karışmış bir şekilde algılamaktan öteye gidememeleridir. İbn Bâcce'nin genelde sûfileri özelde ise Gazzâlî'yi şiddetle eleştirdiği diğer bir husus ise kişinin yani nevâbitin aklı sayesinde ulaştığı teorik/nazarî bilgiyi yok saymalarıdır:

Eğer bu gaye onların zannı üzerine olsaydı mütevahhidin idraki bizzat olmayıp araz yoluyla gerçekleşmiş olurdu. Ki o, bunu şehirde idrak eder ve hiçbir çalışma yapmaksızın insanların en şerefli olarak kalırsa onun varlığı da batıl olurdu. Ayrıca onun öğrenim yoluyla elde ettiklerinin yanında nazarî hikmeti temsil eden üç ilim (matematik, fizik, metafizik) ve hatta zanna dayalı sanatlarla birlikte nahiv ve onun cinsinden olanlar da bâtıl hâle gelirdi.⁵¹⁹

İnsanın en şerefli payeye erişmesi için bir çabanın gerekliliği, İbn Bâcce açısından çok önemli görünmektedir. Öyle ki, böylesi bir çabanın yokluğu söz konusu olduğu zaman yaratılmışların en şerefli olmanın da bir anlamı kalmayacaktır. İbn Bâcce sûfilerin yöntemlerinin matematik, fizik ve metafizik olmak üzere teorik alandaki yıkımlarının yanı sıra nahiv ve sanatlar gibi pratik alandaki yıkımlara da neden olacağı görüşündedir. Bu durum insanın hem teorik hem de pratik alanını hiçe saymaktan başka bir şey değildir.

İbn Bâcce ve sûfiler denilince akla gelen ilk sorulardan bir tanesi de her iki tarafın inziva noktasındaki görüşlerinin aynı olup olmadığıdır. Genel olarak sûfilerin toplumdan el ayak çekerek bir inziva hayatı yaşamayı tercih etmelerinin temelinde İbn Bâcce'nin nevâbit için öne sürdüğü inzivayla tam olarak bağdaşmadığını söyleyebiliriz.⁵²⁰ Çünkü İbn Bâcce'de inziva, nevâbitin başına doğasının dışında bir iş geldiğinde yani hali hazırda onun kendi yetkinliğini kazanacağı bir erdemli toplumdan yoksun olduğunda ön görülen ve aklî bir çabanın yanında aklî bir yükselişi de içeren bir eylemdir. Ancak sûfilerin inziva anlayışı aklî bir yükselişten ziyade mistik bir tecrübeyi öngörmesinin yanında kendisini tamamıyla Tanrı'ya adama hissiyle gerçekleştirilen bir eylemdir. Kaldı ki İbn Bâcce'ye göre sûfiler rasyonel temellere dayanmayan yöntemler kullanarak hem yanılmakta hem de yanılmaktadır.

⁵¹⁸ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 160.

⁵¹⁹ İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid" s. 55-56; Türkçe çev., s. 54.

⁵²⁰ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 159.

Buradan hareketle İbn Bâcce'nin ve sûfilerin inziva konusundaki değerlendirmelerinin gerek amaç gerekse yöntem açısından birbirinden farklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁵²¹

Câbirî İbn Bâcce'nin sûfilere karşı söz konusu eleştirilerini göz önüne alarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“O halde biz, sûfilere özgü müşâhedeyi güçlü hayalin bir çeşidi olarak gören samimi rasyonalist bir tavrıla karşı karşıyayız. Bu tavrın sahibi tasavvufu insan doğasından çıkış olarak görüyor. Akli ve sosyal yönüyle ‘insan tabiatından huruc’ anlamına gelen tasavvufu filozofumuz reddediyor; sunduğu felsefenin tüm çıplaklığı ile. Düşmanca veya rakip biri gibi değil, filozof olarak özel bir epistemolojik temelden koşturduğundan ötürü tasavvufu reddediyor.”⁵²²

Aslına bakılırsa Câbirî'nin yapmış olduğu bu değerlendirmede haklı olduğunu düşünmemek elde değildir. Çünkü İbn Bâcce sûfilerin yöntemlerini insanın doğasından sapması olarak değerlendirmiştir ki, bu anlamda mutluluk sûfilerin savunduğu müşâhede gibi mistik yöntemlerle değil de ancak insanî bir akla ve çabaya dayanarak elde edilebilecektir.

Akla bu denli önem veren İbn Bâcce'nin tarihî süreçte din ve vahiy hakkında neler düşündüğü büyük merak konusu olmuştur. Bazıları onu müfrit bir rasyonalist olarak tanımlarken bazıları da ilahî bir imkân alanının varlığından bahsetmesinden dolayı dine de bir yer açtığını iddia etmişlerdir. Biz de bu nedenle İbn Bâcce'nin siyaset-din ilişkisine nasıl baktığını inceleyelim.

2.6. İbn Bâcce'de Siyaset-Din İlişkisi

Akıl, İbn Bâcce'ye göre bilgi edinme yollarından bir tanesi hatta en önemlisidir. Ancak o, bazı küçük hacimli risâlelerinin yanında *Risâletü'l-veda* ve *İttisalü'l-akl bi'l-insân* adlı eserlerinde insan aklının giremeyeceği bazı alanlar olduğundan da söz etmiştir.⁵²³ Hatta böylesi bir tutum bazı araştırmacılarca İbn Bâcce'nin mistik bir yönünün olduğunun bile iddia edilmesine sebep olmuştur. İbn Bâcce her ne kadar Fârâbî ve İbn Sinâ kadar dini ve felsefeyi açık bir şekilde uzlaştırma çabası içerisinde olmasa da ilâhî imkân alanı ve peygamberlik hakkındaki söylemleri bize kendisinin din hakkında neler düşündüğü ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu nedenle biz İbn Bâcce'nin dine yaklaşımını ilâhî imkân alanına ve peygamberliğe atfettiği konumdan yola çıkarak ele alıp analiz etmeye çalışacağız. Ancak burada şunu itiraf etmemiz gerekir ki, böylesi bir analiz hem İbn Bâcce'nin söylemlerinin

⁵²¹ S. S. Hawi de İbn Bâcce'nin sûfilerin yöntemlerini benimsemediğini ve onun akli önceliğini düşünmektedir. Detaylı bilgi için bk. S. S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1974, s. 71-74.

⁵²² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 208.

⁵²³ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 251.

kapalılığı hem de kendisinin temel görüşlerini serdettiği *Tedbîrü'l-mütevahhid*, *Risâletü'l-veda* ve *İttisalü'l-akl bi'l-insân* adlı eserlerinin aksine, insan aklı üzerine yazdığı bazı küçük hacimli risâlelerinde bilgi edinme yollarıyla ilgili çelişkili gibi görünen birtakım ifadeler kullanması nedeniyle oldukça zordur.

İbn Bâcce kendi düşünce sisteminde dine yer açmak için işe imkân alanını genişletmek ile başlamakta ve buradan hareketle peygamberlik müessesini açıklamaya çalışmaktadır:

Geçmişteki salih insanlar, tabî ve ilahî olmak üzere iki tür imkân alanından bahsetmişlerdir. Öyle ki tabî alan ilim yoluyla idrak edilir ve insan ona kendi başına anlamak için güç yetirebilir. Ancak ilahî olana geldiğimizde ise o bir bağışla idrak edilir. Bundan dolayıdır ki, Tanrı insan topluluklarını ilahî imkândan haberdar etmek için peygamberler ve elçiler göndermiştir. Çünkü Tanrı, insanların katında bağışların en üstünü olan ilmi tamamlamak istemiştir. Bu yüzden Tanrı'nın gönderdiği dinler ilme teşvik etmektedir. Nitekim bizim dinimizde de buna delalet eden ayetler bulunmaktadır. Tanrı indirdiği kitapta buyurdu ki: “İlimde derinleşenler derler ki: O'na inandık, hepsi Rabbimizin katındadır.” Bundan kasıt ilahî imkândır. Tanrı dedi ki: “Tanrı'dan hakkı ile korkanlar âlimlerdir.” Çünkü kim Tanrı'yı hakkı ile bilirse en büyük bedbahtlığın O'nun gazabına uğramak ve O'ndan uzak olmak olduğunu bilir. Ve en yüce mutluluğun da O'nun rızasını kazanmak ve O'na yakın olmak olduğunu bilir.⁵²⁴

İbn Bâcce'nin imkân alanını ikiye ayırarak tabî imkânı insanın aklına ve çabasına hasrederken ilâhî imkân alanını kişinin kendi aklı ve çabasının dışında tutarak Tanrı'ya hasretmesi bilgi edinme yollarına vahyi de ilave ettiğinin bir göstergesidir. Nitekim İbn Bâcce'nin ilâhî imkân alanına yerleştirdiği peygamberlik İslâm dininde de kişinin kendi yetkinlikleriyle elde edeceği bir müessese olmayıp, Tanrı'nın takdirine bırakılan bir alandır. Ancak İbn Bâcce'nin yukarıdaki söylemlerini dikkate aldığımızda akıl ve vahiy birbirine zıt iki alan olmaktan ziyade birbirlerini teyit eden ve tamamlayan alanlardır. Çünkü Tanrı, peygamberleri ve elçileri vasıtasıyla ilmi tamamlamak istemiştir. Tanrı'nın vaz ettiği bu dinler aynı zamanda ilmin en büyük teşvikçisidir.

İbn Bâcce'nin dinin ilme teşvik etmesi bağlamında Kur'ân'dan bazı ayetleri kullanması oldukça dikkat çekicidir. Çünkü onun seçmiş olduğu söz konusu ayetler ilmin desteklendiği oranda aklın da desteklendiği bir alt yapıya sahiptir.⁵²⁵ İbn Bâcce paragrafın ilerleyen kısmında Kur'ân ayetlerinin yanında Hz. Peygamberin bir hadisine de başvurmuştur. İçerik olarak hadis kısaca Tanrı'nın aklı yaratması, ona gelmesini ve dönmesini emrettikten sonra akıldan daha sevimli bir şey yaratmadığını söylemesi ile ilgilidir. İbn Bâcce'nin sözünü ettiği hadis aklın Tanrı katındaki konumuna dikkat çekmekle beraber aslında insanın akılsal

⁵²⁴ İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, s. 141.

⁵²⁵ Âl-i İmrân 3/7; Fâtır 35/28.

yetilerini harekete geçirerek rasyonel bir yolla hakikatin bilgisine ulaşılabileceği anlamına da gelmektedir.⁵²⁶ İbn Bâcce'nin vahyi bir bağış olarak görmesinden hareket eden Yaşar Aydın, bunun kayıtsız şartsız bir bağış niteliği olmayıp insanî çabayı da göz önünde bulunduran bir karşılık verme olarak değerlendirmiştir.⁵²⁷

İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinde sadık rüyadan ve kehanetten bahsettiği kısım din dolayısıyla da peygamberlik hakkındaki görüşleri açısından önemlidir. Çünkü peygamberler de sadık rüyalara ve gelecek ile ilgili bazı bilgilere sahip olan kişilerdir.

Bu tür şeyler (sadık rüyalar ve kehanetler) insanın hür iradesi ile gerçekleşmez ve burada sözü geçen şeyin de (irade) onun üzerinde bir etkisi yoktur. Ayrıca nadir zamanlarda ve nadir insanlarda gerçekleşen bu tür şeyler ne bir disiplin/sanat oluşturabilir ne de insanî yönetimin bir konusu olabilir. Bu nedenle bu konu üzerinde tartışma yapmak gerekli değildir. Bu tarz şeyler ilahî ilhamlara dair örneklerdir.⁵²⁸

Bu söylemlerden yola çıkarsak İbn Bâcce'nin sadık rüyaları ve kehanetleri ilâhî imkân alanı içerisinde değerlendirdiğini açıkça görmekteyiz. Burada dikkat etmemiz gereken en önemli husus, İbn Bâcce'nin insan iradesinin ve insanî yönetimin konusu olmayan şeylerden bahsederken bunların herhangi bir disiplin oluşturamayacaklarına vurgu yaparak konuyu daha fazla açıklama ihtiyacı bile duymamasıdır. İbn Bâcce burada açıkça peygamberlikten bahsetmemekle birlikte aslında daha önce değindiğimiz ve peygamberliği de onun içine dâhil ettiği ilâhî imkân alanına işaret etmektedir. Eğer bu alan insan iradesinin ve insanî yönetimin dışarısında yer alıyorsa peygamberlerin toplumu yönetmesi ve yönlendirmesi tam olarak ne anlama gelmektedir? Ayrıca bu ilâhî imkân alanı sadece peygamberlik müessesesi ile sınırlı mıdır? Eğer sınırlı değilse neden sûfilerin metotları olan keşf ve ilham bu ilâhî imkân alanı içerisinde değerlendirilmesin? İbn Bâcce'nin siyaset-din bağlamında cevaplanması gereken bu ve buna benzer sorularını çoğaltmak mümkündür. Ancak bu soruların cevaplanması bir hayli karmaşık ve zor görünmektedir. İbn Bâcce'nin insanın yönetimine ilişkin ele aldığı *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinde peygamberliği de içine alan ilâhî imkân alanından üstü kapalı bir şekilde bahsetmesi ve asıl vurguyu insanın akli sayesinde gerçekleştirdiği tedbîr kavramına yapması bir hayli ilginçtir. Çünkü o, birazdan değineceğimiz risâlesinde ilâhî imkân alanına giren ve insanın hiçbir etkisinin olmadığı, Tanrı'nın bir bağışı olarak nitelendirdiği ilahî armağanlardan bahsetmiştir. İlyas Özdemir, İbn Bâcce'nin yukarıdaki söylemlerinden yola çıkarak onun peygamberliği insanî yönetimin dışında tuttuğunu ve bu

⁵²⁶ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 175.

⁵²⁷ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 251.

⁵²⁸ İbn Bâcce, "Tedbîrû'l-mütevahhid" s. 52-53; Türkçe çev., s. 48.

bağlamda da erdemli şehrin kuruluşuna yardım eden Fârâbîci peygamberlik anlayışından farklı bir yere sahip olduğunu söylemiştir.⁵²⁹

İbn Bâcce'nin ilâhî imkân alanından üstü kapalı bir şekilde bahsettiği diğer bir eseri ise *İttisâlü'l-'akl bi'l-insan* risâlesidir ki o burada şunları söylemektedir:

“...Bu bahsedilen şey tabîî hayata nispet edilmesinden daha yücedir. Bu mutluluk durumlarından bir durumdur ki tabîî hayatın yapısından arındırılmış bir hale gelir. İlahî haller denilen bir yapıya bürünür ki Tanrı bunu kullarından dilediğine verir.”⁵³⁰

Burada İbn Bâcce'nin tabîî hayata nispetle daha yüce bir alandan bahsettiğini görmekteyiz. Macid Fahri, İbn Bâcce'nin bu söylemlerini sûfiliği kabulüne dair açık bir itiraf olarak değerlendirmiş ve kendisinin *Risâletü'l-Vedâ* adlı eserinde sıkı bir şekilde takip ettiği Yeni Eflatuncu görüşüyle açık bir şekilde çeliştiğinin altını çizmiştir.⁵³¹ Fahri, İbn Bâcce'nin sözü edilen iki eserinde çelişkiye düştüğü noktada İbn Rüşd'ü takip ediyor görünmektedir. Nitekim İbn Rüşd de *Telhîsü Kitâbi'n-nefs* adlı eserinde İbn Bâcce'yi aynı noktadan bir eleştiriye tâbi tutmuştur.⁵³² İbn Rüşd gibi Macid Fahri'nin de asıl görüşlerini insanın aklına ve çabasına dayanan tabîî imkân alanı üzerine inşa eden İbn Bâcce'yi bu alanın yanında insanın herhangi bir etkisinin olmadığı ilâhî imkân alanından bahsetmesi yönüyle bir eleştiriye tâbi tuttuğu açıktır. Ancak burada dikkat etmemiz gereken bir husus vardır ki, o da İbn Bâcce'nin bizim yukarıda değindiğimiz üzere *Risâletü'l-Vedâ*'da da iki çeşit imkân alanından bahsetmiş olmasıdır. Bu durum ya yeterince fark edilmemiş ya da İbn Bâcce'nin temel görüşleri esas alındığı için dikkate alınmamıştır.

Macid Fahri, İbn Bâcce'nin insanın entelektüel ve ruhanî gelişmesinde son merhaleleri tamamen beşerî alana bırakmayıp ilâhî bir alandan da bahsetmesine binaen kendisinin tasavvufa teslim olduğunu söyler.⁵³³ Ancak İbn Bâcce'nin son merhalede tasavvufa teslim olduğunu söylemek oldukça zordur. Kaldı ki kendisi daha önce değindiğimiz üzere tasavvuf ehlini Gazzâlî üzerinden sert bir eleştiriye tâbi tutmuştur. İbn Bâcce'nin ilâhî imkân alanına yer açması kanaatimizce toplumda gerçekliğini koruyan peygamberlik olgusunu açıklamaya çalışmasından kaynaklıdır.

İbn Bâcce'nin peygamberlik ile ilgili görüşlerinin diğer bir kısmına ise insan aklı üzerine yazdığı ve şu an Berlin'de Bodleian Kütüphanesi'nin yazma eserler kısmında yer alan

⁵²⁹ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 27.

⁵³⁰ İbn Bâcce, “İttisâlü'l-'akl bi'l-insân”, s. 172.

⁵³¹ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 132.

⁵³² Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 133.

⁵³³ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 138; Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 132.

küçük risâlesinden ulaşıyoruz.⁵³⁴ İbn Bâcce'nin *Kitabü'n-Nefs* adlı eserini tahkik eden ve İngilizceye çeviren M. M. H. Mâsumî, İbn Bâcce'nin bu küçük risâlesini "İbn Bâjjah on the Human Intellect" adlı makalesinde tahkik ederek hem Arapça hem de İngilizce olarak yayınlamıştır. Ayrıca Mâsumî "İbn Bajjah on Prophecy" adlı makalesinde de İbn Bâcce'nin peygamberlik hakkındaki söylemlerine yer vermiştir. Biz de İbn Bâcce'nin peygamberlik ile ilgili söylemlerinin yer aldığı söz konusu risâleyi bu iki makaleden referansla aktarıp inceleyeceğiz.

İnsan aklı üzerine yazdığı küçük risâleye İbn Bâcce mütehayyile gücü ve akıl arasındaki ilişkiye dikkat çekerek başlamakta ve şunları söylemektedir:

Nefsinde bulunan akıl ve mütehayyile gücü arasındaki güzelliklere bir bak... Mütehayyile gücü hakkında en hayret verici şeyler vahiy ya da çeşitli kehanetler vasıtasıyla ortaya çıkar. İnsan aklının mütehayyile gücüne sunduğu şeyin aklın kendisinden kaynaklanmadığı gibi akıl tarafından harekete geçirilmediği de açıktır. Ancak bu insan aklında onu daha öncesinde bilen ve onu yaratabilecek bir fail tarafından gerçekleşebilir. Tanrı bütün bunları yaratmaya kadirdir, Tanrı'dan başka ilah yoktur ve O iradesiyle pasif kürelerde dilediğini yapmak için aktif küreleri harekete geçirir. Örneğin O, evrende ne ortaya çıkmasını isterse önce bilgiyi meleklerle ve onlar aracılığıyla da insan aklına ulaştırır. Ve her insan kendi kapasitesine göre bu bilgiyi idrak eder. Bu durum Tanrı'nın kendilerine doğru yolu gösterdiği ve kendisine, peygamberlerine ve kitaplarına karşı samimi olmasının yanında kendisini memnun edecek şekilde davranan salih kullarına melekleri vasıtasıyla evrende vuku bulacak hayret verici olayları ve evrendeki hadiseleri rüyalar ve başka şeyler yoluyla taşımasıyla açıklanır.⁵³⁵

Mütehayyileyi beş duyu ile algılanan şeylerin kavranmasını sağlayan bir idrak gücü şeklinde tanımlayan İbn Bâcce, bu yönüyle Aristocu geleneği devam ettiriyor gibi görünmektedir.⁵³⁶ Kişi bu güç sayesinde algıladığı şeylerin suretlerini elde ettikten sonra bunları hayal edebilmektedir. İbn Bâcce duyu idrakiyle aklî idrak arasına yerleştiği mütehayyile kuvvetinden bahsederken ondan gelen bilgilerin ise çoğu zaman yanlış olmakla beraber bazen doğru olabileceğini söylemektedir.⁵³⁷ İşte İbn Bâcce'nin yukarıdaki söylemlerinden yola çıkarsak vahiy ve kehanet gibi şeyler de mütehayyile gücünün ortaya çıkardığı hayret verici olaylardan başka bir şey değildir. İbn Bâcce söz konusu hayret verici şeylerin ortaya çıkmasının kendilerinden kaynaklı olamayacağını altını çizerek bu durumu gerçek bir fâile yani Tanrı'ya dayandırmaktadır. Aslında İbn Bâcce'nin bu söylemleri

⁵³⁴ Bodleian Kütüphanesin'de İbn Bâcce'nin birçok eserinin el yazma nüshası "Mecmu'at min Kalam Ibn Bâcce" şeklinde isimlendirilmiş ve hala orada mevcuttur. Detaylı bilgi için Bk. M. M. H. Mâsumî, "Introduction", İbn Bâcce, *İlm al-Nafs*, çev. M. M. Hasan Mâsumî, English Translations and Notes, Pakistan Historical Society Puplicaton, Karachi 1961, s. 10-12.

⁵³⁵ M. M. Hasan Mâsumî, "İbn Bâjjah on the Human Intellect", *Islamic Studies*, no. 2, 4 (1965), s. 127, 131.

⁵³⁶ Ali Durusoy, "Hayal", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 1.

⁵³⁷ İbn Bâcce, *İlm al-Nafs*, çev. M. M. H. Mâsumî, English Translations and Notes, Pakistan Historical Society Puplicaton, Karachi 1961, s. 106-108.

mütehayyile kuvvetine gelen bilgide insanın bir payının olmadığına, yani Tanrı tarafından bahşedildiğine işaret etmektedir. Ayrıca İbn Bâcce, Tanrı'nın sadık kullarına sadece gelecekte vuku bulacak olayları değil, aynı zamanda geçmişte yaşanmış olayları da bildirebileceğinden bahsederek bu tarz bilgileri Tanrı'nın istediği kullarına melekleri aracılığıyla bildirdiği gaybî bilgi alanına dâhil etmektedir.⁵³⁸ Burada dikkat etmemiz gereken en önemli nokta İbn Bâcce'nin mütehayyile kuvvesine gelen bilgileri herhangi bir derecelendirmeye tâbi tutup tutmamasıdır ki, böylesi bir derecelendirme yaptığı aşağıda göreceğimiz üzere kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Bâcce'nin doğal imkân alanının yanında bir de ilâhî imkân alanından bahsettiğine ve peygamberliği de ilahî alan içerisinde yer verdiğine daha önce değinmiştik. İbn Bâcce peygamberlik hakkındaki görüşünü insan aklı üzerine yazdığı risâlesinde de pekiştirerek şunları söylemektedir:

İnsanın bilgisi, var olanların hepsini mükemmel varoluşlarıyla birlikte yüce Tanrı'nın bir armağanı olan aklında görmesidir. İşte insanî mükemmelliği elde edenler Tanrı'nın ve O'nun yarattıklarının bilgisinin keyfini çıkarır. Bilginin kendisi onların sureti olur ki bu aklın yetkinleşmesidir. Nasıl bir yetkinleşme ama! Nasıl da harika! Öyle harika ki o "akıl" olarak isimlendirilir. İşte bu bağışla o (akıl) şeyleri görür. Yüce Tanrı'nın bu armağanı farklı derecelerde farklı insanlardadır ki bu armağanın en büyüğü peygamberlerdedir. Onlar bu yüce bilgiyi herhangi bir öğrenme ve çaba olmaksızın kendi mükemmel basiretleriyle görürler. En mükemmel algılanabilir bilgi Tanrı'nın bilgisidir ki bu hiçbir zaman bitmeyecek ve onları Tanrı'yı bilmeye yönlendirecektir. Tanrı melekler vasıtasıyla onlara evrende olmuş veya olacak olan olayları kendileri henüz şahit olmadan ve gözleriyle görmeden kalplerinin basiretiyle görürler.⁵³⁹

İbn Bâcce, peygamberin hiçbir çaba ve öğrenmeye gerek duymaksızın elde ettiği yetkinliği akıl olarak isimlendirir. Paragrafta İbn Bâcce'nin peygamberin mütehayyile kuvvesi aracılığıyla elde ettiği söz konusu yetkinliği yine mütehayyile kuvvesinden bilgiler edinenlerin yetkinliğine oranla en üst konuma yerleştirdiğine şahit olmaktayız. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce'ye göre mütehayyile kuvvesiyle elde edilen bilgilerden en üstünü peygambere ait olan bilgidir. Bu durum aynı zamanda mütehayyile kuvvesiyle elde edilen bilgilerin bir derecelendirilmeye tâbi tutulduğunun da göstergesidir. O halde peygamberler İbn Bâcce'ye göre geçmişte ve gelecekte vuku bulacak olayların bilgisine kendileri şahit olmaksızın ulaşırlar. Peygamberden sonra ise derece bakımından kimler gelmektedir? İbn Bâcce sözlerine şöyle devam etmektedir:

⁵³⁸ Mâsumî, "İbn Bâjjah on the Human Intellect", s. 128, 132.

⁵³⁹ Mâsumî, "İbn Bâjjah on the Human Intellect", s. 128-129, 132-133.

Derece bakımından peygamberlerden sonra Tanrı dostları gelir ki onlar peygamberlerden Tanrı'nın, meleklerinin, kitaplarının, peygamberlerinin, kıyamet gününün ve en hoşnut edici şeyin bilgilerini aldıktan sonra Tanrı'nın bağışlamış olduğu basiretle kendileri bilgi edinmeye devam ederler... Ayrıca bu samimi insanlar rüyalarında görülmeyenin bilgisine de birazcık vâkıf olurlar. Tanrı'nın bu sadık dostları peygamberin sahabelerini ve ahirette gerçek mutluluğu arzularak Tanrı'ya karşı doğru ve samimi olanları kapsar.⁵⁴⁰

İbn Bâcce derece bakımından peygamberleri en üst konuma yerleştirdikten sonra Tanrı'nın sadık dostları olarak tanımladığı bazı kişilerden bahseder ki, bu kişiler önce peygamberden aldıkları bazı bilgilerle sonra da kendi basiretleri sayesinde görülmeyenin bilgisinden biraz da olsa nasiplenenlerdir. Söz konusu kişilerin buldukları konuma herhangi bir çaba ve öğrenme olmaksızın mı geldikleri net olmamakla beraber İbn Bâcce'nin söylemleri buna işaret etmektedir. Onların görülmeyenin bilgisine birazcık vâkıf olmaları ise kendilerinin peygamber gibi bilgide tam bir kesinliğe ulaşamadıklarının yani edindikleri bilgide doğruluk payı olabileceği gibi yanlışlığın da söz konusu olabileceği anlamına gelmektedir.

İbn Bâcce'nin derece bakımından ikinci sırayı Tanrı'nın dostları olarak nitelendirdiği kişilere vermesi bir hayli ilginçtir. Ancak bundan daha da ilginç olanı, Aristoteles'in örneğinde bahsettiği bir grup insanı hiyerarşik açıdan Tanrı'nın sadık kulları olarak bahsettiği kişilerden daha aşağı bir konuma yerleştirmesidir. Siyaset felsefesinin temellerini insan aklı ve çabası üzerine inşa eden İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinde hür iradenin etkisi olmadığı için sadık rüya ve kehanet gibi şeylerin herhangi bir disiplin oluşturamayacağından bahsederken akıl üzerine yazmış olduğu küçük risâlesinde kehanet ve sadık rüya yoluyla bazı bilgiler elde eden insanları neden bilgiyi kendi çabasıyla elde eden insanlardan üstün tuttuğunu anlayabilmek oldukça zordur:

Tanrı'nın sadık kullarından sonra bir grup insan gelir ki onlar Tanrı'nın kendilerine lütfettiği basiretle aşama aşama gerçek bilgiye ulaşırlar ki bu bilgi onları Tanrı'nın, meleklerinin, peygamberlerinin ve ahiret gününün bilgisine de ulaştırır... Aristoteles gibi olan bu insanlar az sayıdadır.⁵⁴¹

Öyle görünüyor ki, bilgiye aşama aşama ulaşan söz konusu kişiler İbn Bâcce'nin erdemli insanlarını yani kendisinin aynı anlama gelecek şekilde kullandığı filozof, nevâbit ya da mütevahhidî temsil etmektedir. Burada dikkat etmemiz gereken en önemli noktalardan birisi de Aristoteles gibi filozof yaradılışlı insanların sayıca çok az olduğunun zikredilmesidir. Çünkü hatırlanacağı üzere aynı İbn Bâcce yukarıdaki söyleminin aksine *Tedbîrû'l-mütevahhid*

⁵⁴⁰ Mâsumî, "İbn Bâjjah on the Human Intellect", s. 129-130, 133-134.

⁵⁴¹ Mâsumî, "İbn Bâjjah on the Human Intellect", s. 129-130, 133-134.

adlı eserinde sadık rüya ve kehanet gibi şeylerin nadir insanlarda ve nadir zamanlarda ortaya çıktığından bahsetmişti. İbn Bâcce'nin bu iki farklı söylemi ilk aşamada bir çelişki olarak görülse de kendisinin çoğu eserinin günümüze ulaşmamış olmasından dolayı bu konu hakkında net ifade kullanmak mümkün değildir. Bununla beraber kanaatimizce İbn Bâcce'nin ilâhi imkân alanına yer açması, toplumdaki peygamberlik olgusunu açıklamaya dönüktür. Ayrıca İbn Bâcce'nin peygamberin hiçbir çaba ve öğrenmeye gerek duymaksızın elde ettiği yetkinliği akıl olarak değerlendirmesi de tabii imkân alanı ile ilâhi imkân alanını birbirinden tamamıyla zıt iki olarak görmediğinin bir göstergesidir.

Siyaset-din ilişkisi bağlamında üzerinde durmamız gereken diğer bir husus ise din-felsefe ya da vahiy-akıl uzlaştırması bağlamında İbn Bâcce'nin söylemlerini nasıl değerlendirmemiz gerektiğidir. İbn Bâcce, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi din-felsefe arasında büyük bir uzlaştırma çabası içerisinde değildir. Ancak biz kendisinin din ile felsefe arasında bir çelişki olduğunu düşünmediği kanaatindeyiz. Hem dini hem de akli ilmin tamamlayıcı unsurları olmalarını kabul etmekle birlikte İbn Bâcce'nin her dinî anlayışı da kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü İbn Bâcce'nin genel görüşlerinden yola çıktığımızda kendisinin akla dayalı din anlayışına sahip olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. İbn Bâcce'nin felsefi sisteminde bilimsel ve laik bir yönün olduğunu söyleyen Cabirî, laikliği din-felsefe uzlaştırması yönünden şu şekilde bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır:

“İbn Bâcce'nin ‘laikliğinden’ kastettiğimiz; din ile felsefeyi uzlaştırma derdinden tam anlamıyla azât olmasıdır. Bu, İbn Bâcce'nin felsefesini dine karşı aykırı bir durum aldığı anlamına gelmiyor. Hayır! Sadece şu anlama geliyor ki, İbn Bâcce'nin söylemi dinin meselelerine ispat ve iptal açısından yaklaşmıyor, felsefeyi başka bir şey gibi değil sadece felsefe olarak ele alıyor.”⁵⁴²

Câbirî'nin İbn Bâcce'nin din-felsefe uzlaştırması hakkında yaptığı bu değerlendirmesinde haklılık payının yüksek olduğunu düşünmekteyiz. İbn Bâcce'nin erdemli şehrin yöneticisini Fârâbî gibi filozof-peygamber olarak sunmaması bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Ayrıca İbn Bâcce felsefeyi dinî bir perspektiften de değerlendirmemektedir. O, peygamberlik ve kehaneti insan iradesini aşan doğa-ötesi bilgi formları olarak kabul etmektedir.⁵⁴³ Ancak burada İbn Bâcce'nin peygamberliği Faâl Akıl ile irtibatlandırması Fârâbî'nin peygamberlik düşüncesiyle bir benzerlik olduğunu gösterse de onların peygamberlik noktasındaki düşüncelerinin temelde farklılaştığını söylemek mümkündür.

⁵⁴² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 206.

⁵⁴³ Özdemir, *İbn Bacce'nin Müttevahhid Kuramı*, s. 26.

İbn Bâcce'nin vahyin, dolayısıyla da peygamberlik müessesesinin varlığını kabul ettiği açıktır. Nitekim tabîî imkân alanının yanında ilahî bir imkân alanından da bahsetmesi bunun bir göstergesidir. İbn Bâcce'nin vahyi ilâhî imkân alanına dâhil ederken Gazzâlî üzerinden şiddetli bir eleştiriye maruz bıraktığı müşahedeyi neden bu alana dâhil etmediği, sorulması ve cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Aslında Câbirî'nin de dikkat çektiği üzere İbn Bâcce müşahedeyi vahiy olarak kabul etmediği için onu insanın kazanıp gayret etmesine dayandırıyor olabilir.⁵⁴⁴ Oysa vahiy üzerinde insanın ne bir etkisi ne de gayreti söz konusudur. Ayrıca İbn Bâcce'ye göre haz kategorisinde yer alan müşahede gerçek mutluluk olamazken, bunun aksine vahiy Tanrı'nın ilmi tamamlamak adına insanlığa bahşettiği büyük bir armağandır.

2.7. İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesine Yöneltilen Eleştiriler

Tarihi süreçte İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi üzerine birbirinden farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Bazıları kendisinin sadece kişinin yönetimi ile ilgilendiğini, bu yüzden bir siyaset felsefesi yapmadığını savunurken bazıları ise bunun tam aksine bireyle olduğu kadar toplumla da ilgilendiğini öne sürerek bir siyaset felsefesi yaptığını iddia etmişlerdir. İbn Bâcce özelinde çokça tartışıl原因 diğer bir konu ise kendisinin son merhalede tasavvufa meyledip meyletmediği ile ilgilidir. Kimi düşünürler bu bağlamda kendisinin katı bir rasyonalist olduğunu iddia ederken kimileri ise hayatının son merhalesinde tasavvufa teslim olduğunu söylemişlerdir. Aslında İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkında birbirinden farklı söz konusu iddiaların ve eleştirilerin ortaya çıkmasının birçok nedeni olabilir. Ancak bunlardan en önemlileri İbn Bâcce'nin ağır ve kapalı bir dil kullanması, tarihî süreçte eserlerinin çoğunun kaybolması veya günümüze ulaşan eserlerinin bir kısmının eksik olması ve İbn Bâcce'nin bir konu hakkında konuşurken başka bir konuya geçerek sistematik bir yol takip etmemesidir. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd başta olmak üzere İbn Bâcce hakkında yazan hemen hemen her düşünür öyle ya da böyle saydığımız üç nedenden kaynaklı yaşadıkları zorlukları dile getirmeyi ihmal etmemişlerdir.⁵⁴⁵ Nitekim biz de bu çalışmayı yaparken aynı zorluklarla karşılaştığımızı itiraf etmeliyiz. Bundan dolayı olacak ki, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkında konuşmak, konuyla ilgili kendisinin nihaî görüşünü tespit ederek bir sonuca ulaşmak ve kendisinin siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yerini tespit etmek oldukça zordur. İşte biz bu bölümde İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine getirilen olumlu ya da olumsuz söz konusu yaklaşımları incelemeyi amaçlıyoruz. Bunu yaparken öncelikle İbn

⁵⁴⁴ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 210.

⁵⁴⁵ Rosenthal, "The Place of Politics in The Philosophy of Ibn Bajja, s. 36; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 193.

Bâcce'nin siyaset felsefesi yapmadığını öne süren E. Rosenthal ve Steven Harvey gibi araştırmacıların görüşüne yer vermeyi düşünüyoruz. Daha sonra İbn Bâcce'nin en az Platon ve Fârâbî kadar siyaset felsefesi yaptığını öne süren bazı araştırmacıların tespitlerine ve değerlendirmelerine yer vereceğiz.

E. Rosenthal, İbn Bâcce'nin nevâbit hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak felsefe ve siyaset düşüncesini inceleyen ilk araştırmacılar içerisinde yer almaktadır. E. Rosenthal'ın, İbn Bâcce'nin felsefesi hakkında iki önemli iddiası vardır. Bunlardan ilki İbn Bâcce'nin bir siyaset felsefesi yapmadığını ileri süren görüşüdür. Rosenthal bu iddiasını şu şekilde gerekçelendirmektedir:

İbn Bâcce daha çok mutluluk ve bireyin mükemmelliği ile ilgilenmiştir. Siyaset onun felsefesine ister olumlu ister olumsuz yönde bu amaç doğrultusunda girmiştir. Devlet ve toplumun kökeni, gelişmesi ve amacı gibi konular ancak onu bireyin mutluluğu/mükemmelliği anlama çabası ve bunu daha ileriye götürmek kaydıyla ilgilendirmiştir... Siyaset ile ilgili terimler onu kendi başına bir fenomen olarak ilgilendirmez. Platon bir vatandaşın iyilik ve kötülüklerini araştırırken asıl amacı şu sorulara yanıt bulmaktı: Adalet nedir, en iyi hükümet kimdir ve erdemli devlete nasıl ulaşılır? İbn Bâcce ise şu soruları sorar: Bireyin amacı nedir ve filozof bu amaca nasıl ulaşır?⁵⁴⁶

İbn Bâcce'nin toplumun mutluluğundan ziyade bireyin mutluluğunu öncelediğini söyleyen Rosenthal bu nedenle olacak ki İbn Bâcce'nin apolitik bir tutum içerisinde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Bâcce'nin Platon gibi devletin ve yönetimin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirileceği gibi sorularla ilgilenmemesi de bu durumun bir kanıtı niteliğinde sunulmuştur. Rosenthal'ın Platon ve İbn Bâcce özelinde dikkat çektiği diğer bir nokta ise, Platon'un aksine İbn Bâcce'nin filozofunun topluma karşı bir sorumluluk duygusu beslemiyor olmasıdır. İbn Bâcce'nin bireye toplumun dışında bir mutluluk atfetmesine binaen insanın nihaî amacının sadece toplum içerisinde gerçekleşebileceğini savunan Platoncu ve Aristotelesçi antik gelenekle olduğu kadar onlarla aynı düşüncüyü paylaşan İslâm felsefesi geleneğiyle de çeliştiğini söyleyen Rosenthal, bu nedenle İbn Bâcce'yi bambaşka bir konuma yerleştirmiştir.⁵⁴⁷ Böylesi bir tutum İbn Bâcce'nin Platon'dan kendisine kadar gelen ve İbn Rüşd ile de devam eden siyaset felsefesi geleneğiyle olan bağının koparılması olarak değerlendirilebilir. İbn Bâcce'nin siyaset bilimiyle en asgarî düzeyde iştigal ettiğinin altını çizen Rosenthal ayrıca, onun kendinden önceki Fârâbî, İbn Sinâ ve sonraki İbn Rüşd'ün aksine gerçek mükemmelliğin ve mutluluğun sadece ideal devlette mümkün olduğu görüşünü

⁵⁴⁶ Rosenthal, "The Place of Politics in The Philosophy of Ibn Bajja, s. 39.

⁵⁴⁷ Rosenthal, "Ibn Bajja: Individualist Deviation", s. 159.

benimsemediğini de söylemektedir.⁵⁴⁸ Rosenthal'ın ikinci önemli iddiası ise İbn Bâcce'nin aşırı rasyonalist bir tutum sergilediğini söylemesidir. O, İbn Bâcce'nin neden aşırı rasyonalist olarak isimlendirilebileceğini şu şekilde açıklar:

İbn Bâcce, Platon ve Aristoteles'e olduğu kadar İslâm'a ve onun belirlediği toplumsal sorumluluklara ve kurallara da sırtını döndü... Onun bu toplum dışı veya toplum karşıtı tutumu şeriatı tek taraflı kullanımı yani ilahî inayetin yardımıyla insanın tek başına doğal yetenekleri sayesinde gerçek bilgiye ulaşması ve gerçekliği kavraması ile ilgili uygulaması ile uyum gösterir. Eğer ki Orta Çağ İslâm dünyasında bir rasyonalist varsa o da İbn Bâcce'dir. Bu aşırı rasyonalist ve toplumsal sorumluluklara olduğu kadar toplumsal görevlere de karşı tutumuyla İbn Bâcce felasife'nin içerisinde tek başına durmaktadır.⁵⁴⁹

İbn Bâcce'nin tamamen toplum dışı veya toplum karşıtı bir tutum içerisinde olduğunu söyleyen E. Rosenthal kendisinin bu yönüyle hem antik geleneğin hem de İslâm geleneğinin karşısında yer aldığı söyler. Ayrıca Rosenthal, İbn Bâcce'nin Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Haldûn başta olmak üzere her iki dünyadaki mutluluğun en iyi şekliyle din tarafından sağlanacağı görüşünü benimsemediği ve İslâm dininin insana yüklediği toplumsal sorumlulukları da göz ardı ettiği için katıksız bir rasyonalist olarak adlandırılmayı hak ettiğinin altını çizer.⁵⁵⁰ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce tarafından insanın nihaî mutluluğa ulaşması için ilahî kanun şart koşulmamıştır. E. Rosenthal, İbn Bâcce'nin Faâl Akıl ile ittisâl noktasında Fârâbî ile ortak yönleri sahip olduğunu söyler, ancak onu burada diğer felsefecilerden ayıran yön, şeriatın siyasî yönünü ve onun kişi üzerindeki eğitici değerini göz ardı etmiş olmasıdır.⁵⁵¹

Steven Harvey de İbn Bâcce'nin sadece birey ile ilgili düşünceler serdettiğini ileri sürerek tıpkı Rosenthal gibi kendisinin siyaset felsefesi yapmadığını düşünmektedir. Harvey'in bu noktada en dikkat çeken açıklaması ise şöyledir:

Görünüşte Orta Çağ siyaset felsefesinin standart kaynak kitapları içerisinde olmasına rağmen İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'ini siyaset felsefesi çalışmaları arasında görmek oldukça zordur. Bu eserde farklı siyasî yöntemlerle ve hükümlerle ilgili bir tartışma olmadığı gibi ne yasaların sınıflandırılmasına ne şehrin amacına veya gerçek bir amaca yönelik de bir şeyler yoktur. Ayrıca erdemli yönetimin bileşenlerinden de bahsedilmemiştir. Bu eserde yöneticiler, yasa koyucular ve hatta sıradan vatandaşlar için bile bir yönlendirme yoktur.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Rosenthal, "İbn Bâjja: Individualist Deviation", s. 158.

⁵⁴⁹ Rosenthal, "İbn Bâjja: Individualist Deviation", s. 173-174.

⁵⁵⁰ Rosenthal, "İbn Bâjja: Individualist Deviation", s. 162-164.

⁵⁵¹ Rosenthal, "The Place of Politics in The Philosophy of Ibn Bajja", s. 41.

⁵⁵² Harvey, "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah", s. 206-207.

Tedbîrû'l-mütevahhid'deki asıl amacının pratik ve orijinal olduğunu vurgulayan Harvey yine de İbn Bâcce'nin sadece nevâbitin mutluluğu ile ilgilenmesine istinaden siyaset felsefesiyle iştigal eden birisi olarak görmediğini söylemektedir. Bu bağlamda da hemen hemen E. Rosenthal'a benzer iddialarda bulunmakta ve bu iddialarını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Harvey yukarıdaki açıklamalarının yanında İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid'*ini neden siyaset felsefesinin temel kaynakları arasında görmediğini İslâm siyaset düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen İbn Bâcce'nin şariat ve yasa arasındaki ilişkiyi, dinin toplumdaki yeri, peygamberliğin doğası ile ilgili temel sorularla ilgilenmemesine de bağlar.⁵⁵³ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, Harvey'e göre İbn Bâcce, Orta Çağ siyaset felsefesinin neredeyse hiçbir konusuyla ve sorunuyla ilgilenmemiştir. Bu nedenle İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi yaptığını söylemek oldukça zordur. Michael S. Kochin de tıpkı Rosenthal ve Harvey gibi İbn Bâcce'nin nevâbit öğretisinin siyaset felsefesinin dışarısında yer aldığını söylemektedir.⁵⁵⁴

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi yapmadığını düşünenlere özellikle de E. Rosenthal'ın İbn Bâcce hakkındaki söz konusu iddialarına karşılık, kendisini O. Leamen, J. Lomba, M. Abbas, Câbirî, Yaşar Aydınlı gibi birçok araştırmacı ciddi bir eleştiriye tâbi tutmuştur. O. Leamen, Rosenthal'ın İbn Bâcce hakkındaki görüşlerine katılmadığını belirttikten sonra onun iddialarına karşı çıkan bir makale kaleme almıştır. Leamen'e göre İbn Bâcce ne Antik geleneğe ne de İslâm geleneğine karşı çıkmış ve onlardan tamamıyla farklı bir yol seçmiş bir kişidir. Leamen öncelikle İbn Bâcce'nin kendinden önceki siyaset felsefesi yapmış filozoflarla olan bağı göstermeye çalışarak şunları dile getirir:

Şu kabul edilebilir ki İbn Bâcce Platon ve Fârâbî ile insanın gerçek amacı açısından hemfikirdir. Ancak İbn Bâcce onlardan bir adım öteye giderek düşünceleri toplum tarafından dikkate alınmayan ve hayatı tehlike altında olan erdemli insanın erdemsiz toplumda ne yapacağı ile ilgilenir.⁵⁵⁵

Leamen, İbn Bâcce'nin nevâbit için ortaya koymuş olduğu mükemmelleşme çabasını klasik siyaset felsefesi çizgisinden ayırmadan ele almakta ve bu yönüyle İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi yaptığını işaret etmeye çalışmaktadır. Ona göre İbn Bâcce'yi diğer filozoflardan ayıran asıl yönü, kendisinden önce çok da değinilmemiş bir konuyu açıklamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle İbn Bâcce, Platon ve Aristoteles'in takipçisi olmakla birlikte Fârâbî ve İbn Rüşd'ün siyasî görüşlerinden de çok uzak bir yerde değildir.⁵⁵⁶ Leamen, İbn Bâcce'nin insanın doğası gereği siyasî bir varlık olduğunu da kabul ettiğini

⁵⁵³ Harvey, "The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah", s. 207.

⁵⁵⁴ Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy", s. 407.

⁵⁵⁵ Oliver Leamen, "İbn Bâjja on Society and Philosophy", *Der Islam*, 57 (1982), s. 113.

⁵⁵⁶ Leamen, "İbn Bâjja on Society and Philosophy", s. 118.

söyleyerek Rosenthal'ın bu noktadaki görüşlerini de aşırı bulmaktadır. Leamen'in Rosenthal özelinde eleştirdiği diğer bir nokta ise İbn Bâcce'yi aşırı rasyonalist olarak tanımlamasıdır. Muhakkak ki İbn Bâcce dinin bağlayıcılığı ve onun getirdiği yükümlülükler hakkında çok fazla bilgi vermemiştir, ancak bu durum İbn Bâcce'yi tamamen din dışı bir kurguya yerleştirmeyi gerekli kılmamaktadır. Nitekim İbn Bâcce aşırı rasyonalist olsaydı, düşünce sisteminde peygamberlik kurgusu olmazdı.⁵⁵⁷

İbn Bâcce'nin eserlerinden bazılarını İspanyolcaya çeviren J. Lomba da nevâbit figürünün Platoncu ve Aristotelesçi geleneğin dışarısında tutulmaması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁵⁸ Öte yandan Makram Abbes, Rosenthal'ın İbn Bâcce'nin nevâbit figürünü bireyci bir okumaya tâbi tutmasını sert bir şekilde eleştirmektedir. Ayrıca Makram Abbes İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eserinin ana temasının nevâbitin kendini toplumdan soyutlamasından daha çok yönetim ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁵⁹

Macid Fahri ise Endülüs'teki felsefî düşüncenin seyrinden bahsettiği bir eserinde İbn Bâcce'nin başlıca meselesinin tıpkı Fârâbî ve İbn Sinâ gibi ahlâkî bir yapıda olduğunu söyledikten sonra İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid*'de insanın entelektüel gelişiminin son merhalesinin tamamıyla beşerî olmadığına işaret ettiğini belirterek şunları söyler:

“...*Tedbîrû'l-mütevahhid*'de kısaca kapalı bir şekilde söylendiği gibi, insanın ruhanî ve entelektüel gelişmesinde son merhaleler tamamen beşerî değildir; onun tamamlanması Tanrı'nın seçkin kullarının kalbine attığı ve Gazzâlî'nin sûfî conteksde “bütün bilgi şekillerinin anahtarı” olarak tavsif ettiği bir nurun akıtılmasıyla hâsıl olur... Son merhalede zihnin ilâhî aydınlanmaya bağlanmasına binaen İbn Bâcce'nin, tenkidinden geri kalmadığı, tasavvufa teslim olduğu söylenebilir.”⁵⁶⁰

Görüldüğü üzere Macid Fahri'ye göre İbn Bâcce ilâhî bir aydınlanmayı kabul etmesinden dolayı tasavvufa teslim olmuştur ve bu bağlamda İbn Bâcce mutluluk noktasında Gazzâlî üzerinden sert bir eleştiriye tâbi tuttuğu tasavvuf ehlinin yolundan gitmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca Macid Fahri, İbn Bâcce'nin *Tedbîrû'l-mütevahhid*'de nevâbit için öğütlemiş olduğu inzivanın açık bir şekilde sûflerin de dünyadan el etek çekme olarak niteledikleri inzivayla aynı şey olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶¹ İbn Bâcce'nin *İttisâlu'l-akl bi'l-insân* adlı eserinde teorik bilgi derecesinin üzerinde ilâhî denilmeye lâyık olan kutlu bir derecenin varlığından bahsettiğini söyleyen Fahri, bu durumu da İbn Bâcce'nin sûfilîği

⁵⁵⁷ Leamen, “İbn Bajja on Society and Philosophy”, s. 119.

⁵⁵⁸ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 3.

⁵⁵⁹ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 4.

⁵⁶⁰ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 237-238.

⁵⁶¹ Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 132.

kabulüne dair açık bir itiraf olarak değerlendirmektedir.⁵⁶² Öte yandan Muhammed Şerif ve Seyyid Hüseyin Nasr da İbn Bâcce'nin söz konusu eserinin mistik bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Ancak M. Şerif, İbn Bâcce'nin Gazzâlî'ye hayran olmasının yanında onun yolunun yani sûfîzmin insanı Tanrı'ya götüreceğini savunduğunu söylerken,⁵⁶³ Nasr tam tersine İbn Bâcce'nin mistisizminin akılcı olması yönünden Gazzâlî'ninkinden farklı bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁴

S. Munk, İbn Bâcce'nin saf bir rasyonalist olmamasına rağmen Endülüs felsefe geleneğinde sûfîliğin karşısında rasyonel felsefe çizgisinde ilerlediğini söyleyen ilk araştırmacılardan birisidir.⁵⁶⁵ Aynı şekilde de Boer de İbn Bâcce'nin akıl ve nefis noktasındaki görüşlerine değinirken insanın kemâlini dinî ya da mistik hayallerden ziyade rasyonel bilgiye dayandığını söyler.⁵⁶⁶ İbrahim Agâh Çubukçu da bu noktada S. Munk ve de Boer ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte İbn Bâcce'nin *Tedbirü'l-mütevahhid*'de siyaset felsefesi yaptığını da altını çizmektedir. Ona göre İbn Bâcce, tasavvufa ve keşfi bilgiye karşı bir tutum sergileyerek Aristoteles'e yakın görüşler benimsemiştir. Ayrıca Çubukçu, İbn Bâcce'nin inziva noktasındaki görüşlerini ise şöyle yorumlamaktadır: “Bu türlü münzevîler, tasavvufî anlamda yalnız yaşayanlara benzemezler. Kötü fiil ve hareketlerden kaçınmak anlamında münzevidirler.”⁵⁶⁷

Görüldüğü üzere Çubukçu'ya göre münzevilik toplumdan bir kaçış değil, kötü fiil ve davranışlardan bir kaçıştır. Bu nedenle İbn Bâcce'yi tasavvufî ilişkilendirmek yerinde bir tutum değildir. Burhan Köroğlu da İbn Bâcce'de sufîlerinkine benzer bir tarzda uzlete çekilmek kaydıyla mutlak hakikate ulaşmak gibi bir düşüncenin kesinlikle olmadığı noktasında Çubukçu ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca “İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi” başlıklı bir çalışma yapan Köroğlu, İbn Bâcce'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin birbiriyle ne kadar ilişkili olduğunu bizlere göstermektedir. Köroğlu, İbn Bâcce'nin nevâbit öğretisi noktasında da şu tespiti yapmaktadır:

“Mezkûr filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını düşünürlerken, İbn Bâcce'nin erdemli insan için ferdî planda aklı geliştirmeye, toplumsal planda da

⁵⁶² Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 132.

⁵⁶³ Mâsumî, “İbn Bâjjah”, s. 524; Türkçe çev., s. 661.

⁵⁶⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin to the Present*, State Universty of New York Press, New York 2006, 114, 152.

⁵⁶⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, “İbn Bâcce ve Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967), s. 154. Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 171.

⁵⁶⁶ T.J. de Boer, *Târihu'l-felsefe fil-İslâm*, Dârun Nahdati'l Arabiyye, Beyrut, s. 304; İngilizce çev., *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones, Dover Puplicaton, New York 1967, s. 179.

⁵⁶⁷ Çubukçu, “İbn Bâcce ve Felsefesi”, s. 154.

toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil optimist gerçekçiliğine işaret eder.”⁵⁶⁸

Köroğlu’na göre İbn Bâcce’nin nevâbit algısı optimist olduğu kadar gerçekçi bir boyuta da sahiptir diyebiliriz. Bununla beraber İbn Bâcce, zihni ve ahlâkî tekâmül projesi aracılığıyla toplumu daha sağlıklı bir şekilde dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

İbn Bâcce’nin en temel eserlerini Fransızca’ya çeviren ve yorumlayan C. Genequand ise başta Macid Fahri olmak üzere İbn Bâcce’nin düşüncelerini tasavvuf ile ilişkilendirilerek mistik bir şekilde yorumlayanlara karşı çıkmaktadır. İbn Bâcce’nin toplum dışında bir mutluluk arayışını klasik felsefe geleneğinin dışında değerlendirmeyen C. Genequand, ayrıca İbn Bâcce’nin düşüncesinin merkezinde metafizikten çok ahlâkın yer aldığını söyler.⁵⁶⁹ Bu nedenle E. Rosenthal’ın İbn Bâcce’nin *Tedbîrî’l-mütevahhid* adlı eserini “metafizikçinin kendini yönetimi” olarak adlandırması ona göre yanlıştır.

Et-Türâs ve’n-nehda (Felsefî Mirasımız ve Biz) adlı eserinde Mağrib ve Endülüs’teki felsefî birikimi yeni ve doğru bir okuyuşa tâbi tutmayı hedeflediğini söyleyen Câbirî, İbn Bâcce’yle başlayan Endülüs felsefe geleneğini “bilimsel bir felsefe” olarak nitelendirmektedir.⁵⁷⁰ Ona göre İbn Bâcce hem kelâm ilminin hem de Yeni Eflatunculuk’un Meşrikî kalıbının irfanî temellerinden kurtulmayı başararak din-felsefe uzlaştırmısından âzade laik bir felsefe ortaya koymayı başarmış bir kişidir. Câbirî, İbn Bâcce’nin asıl orjinelliğinin *Tedbîrî’l-mütevahhid*’de saklı olduğunu ve onun tedbîr ile hem insan aklının tedbîrini hem de mükemmel şehri bulmayı hedeflediğini söylemektedir.⁵⁷¹ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce’nin kişinin tedbîri kadar toplumun tedbîriyle ilgilendiği Câbirî tarafından da kabul edilmektedir. Câbirî, İbn Bâcce’nin Mağrib ve Endülüs düşünce hayatı için ne anlama geldiğini ise şu sözlerle dile getirir:

“Biz daima şunu dile getirmiştik ki Mağrib ve Endülüs’teki felsefe ekolü İbn Bâcce ile başlayıp İbn Rüşd ile doruğa çıkmış tek bir ekoldür. Oysa şu anda esas söylemek istediğimiz; İbn Bâcce’ye özgü felsefî söylemin doğal ve kaynakal çerçevesinin bu ekolde zirveyi teşkil ettiğidir. O söylemin mensûp olduğu bütünün ulaştığı zirvedir bu. Açıkçası, İbn Rüşd’ü kastediyorum. O halde yapmamız gereken, İbn Bâcce’yi kendinden sonrakilerle okumaktır, öncekilerle değil... Bu iddiamız sebepsiz değil. Zira İbn Bâcce “devamı” olan bir filozoftur. Oysa onun “öncesi” yoktur. İbn Bâcce’nin söylemi yeni bir felsefî söylemin başlangıcıdır.”⁵⁷²

⁵⁶⁸ Köroğlu, “İbn Bacce’nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi”, s. 65.

⁵⁶⁹ Özdemir, *İbn Bacce’nin Mütevahhid Kuramı*, s. 6.

⁵⁷⁰ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 186.

⁵⁷¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 203.

⁵⁷² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 197.

Câbirî'ye göre İbn Bâcce, Mağrib ve Endülüs'te yeni ve benzersiz bir ekolün başlamasını sağlayan filozoftur. Çünkü İbn Bâcce, Orta Çağ felsefesine hâkim olan din-felsefe uzlaştırma çabasından uzak olmasının yanında felsefeyi sadece felsefe için yapan ender kişiler arasında yer almaktadır. Nitekim o, bu yönüyle Endülüs'te İbn Tufeyl ve İbn Rüşd başta olmak üzere önde gelen filozofları etkileyerek bilimsel ve rasyonelist bir felsefenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Doğu'daki felsefenin bu ister İsmâîli felsefe, isterse Kindî, Fârâbî veya İbn Sinâ'nın olsun dinî bir atmosferde geliştiğini iddia eden Câbirî, Endülüs felsefesinin bunu aşarak özgün bir boyuta eriştiğini de vurgulamadan edemez.⁵⁷³

İbn Bâcce'nin felsefesini "Filozofun Metafizik Sığınağı: İbn Bâcce" adlı başlık altında inceleyen Zerrin Kurtoğlu ise onun siyaset felsefesi yapıp yapmadığı noktasında şu ifadeleri kullanmaktadır:

"...Söz gelimi, Fârâbî'nin siyaset felsefesi ne kadar siyasalsa, İbn Bâcce'nin mütevahhid öğretisi de o kadar siyasaldır. Çünkü her ikisi de, siyasal öğretilerinde 'olan'a değil, 'olması gereken'e yönelmişler ve olması gerekeni de insanın toplumsal değil, bilakis metafizik yaşamında aramışlardır."⁵⁷⁴

Fârâbî kadar İbn Bâcce'nin de siyasetle ilgilendiğine değinen Kurtoğlu, ikisi arasındaki farkı siyaseti farklı açılardan değerlendirmelerine bağlar. Bu anlamda Fârâbî'nin toplumsal kurgudan hareketle oluşturduğu öğretisi "siyasal felsefe" olmaya aday iken; felsefî bir misyon ile hareket eden İbn Bâcce'nin öğretisi "felsefî siyaset" olarak değerlendirilmeye adaydır.⁵⁷⁵ Ayrıca Fârâbî'de kişinin mutluluk ve mükemmeliği elde ettiği noktada devreye giren siyaset, İbn Bâcce'de tam tersine bu noktada çekilip yerini metafiziğe terk etmektedir,⁵⁷⁶ ki zaten Kurtoğlu'na göre siyaset felsefe nezdinde İbn Bâcce'nin bireye yaklaşımı "bireyin mutluluğunu toplumun ipoteğinden kurtarmak" olarak değerlendirilebilir.

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerini dile getiren Yaşar Aydınlı ise E. Rosenthal'ın İbn Bâcce'yi "Individualist Deviation/Bireyci Sapma" başlığı altında alarak yapmış olduğu felsefeyi de antisosyal ve antipolitik olarak değerlendirmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.⁵⁷⁷ Çünkü ona göre İbn Bâcce'nin gerçek manada asıl hedeflediği şey, tamamen bireyin kendi mutluluğu değildir. Nitekim kendisi de bu noktada inzivayı yani toplumdan ayrılmayı sadece erdemli bir devletin günün şartlarında olmadığı zarurî bir durumda gerekli görmüştür. Bu anlamda inziva hayatı asıl istenilen değil, ancak ve ancak erdemli bir devletin

⁵⁷³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 186.

⁵⁷⁴ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 181.

⁵⁷⁵ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 182.

⁵⁷⁶ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 170.

⁵⁷⁷ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 296.

kuruluşuna yönelik bir amaç taşıyan ara-durum olma niteliği taşımaktadır.⁵⁷⁸ Aydınli ayrıca İbn Bâcce'nin klasik görüşten saptığına dair olan iddialara da şöyle cevap vermektedir:

“İbn Bâcce'nin, en yüksek mutluluğu bireysel yaşayışta görüp, siyasal ve sosyal katılımı dışlayan bir öğreti geliştirmiş olması, İslâm Felsefesi Tarihi açısından, hiç şüphesiz, son derece ilginç olurdu. Ne var ki İbn Bâcce'nin konuya yaklaşımı hiç de böyle değildir. O da, fert ve toplum ilişkilerinde, yaygın Helenistik öğretiyeye sıkı sıkıya bağlı görünmektedir...”⁵⁷⁹

İbn Bâcce'nin genel politik bilgileri bakımından Platoncu ve dolayısıyla Fârâbîci bir gelenek içerisinde yer aldığını söyleyen Aydınli, toplumsal hayatın zorunluluğu noktasında da İbn Bâcce'nin gerek Helen dünyasının filozoflarıyla gerekse İslâm filozoflarıyla aynı çizgide olduğunu vurgulamaktadır. İbn Bâcce'nin onlardan ayrıldığı tek yönü kendisinden önceki söz konusu filozofların tâlî bir mesele olarak gördüğü ve çok da ilgilenmediği bir konuyu politik araştırmasının ana konusu yapmış olmasıdır.⁵⁸⁰ Zaten bu konu da erdemsiz toplumda nasıl erdemli kalılabileceği ile ilgilidir.

Tedbîrü'l-mütevahhid'i siyaset felsefesi açısından derin bir incelemeye tâbi tutan Rima Pavalko, İbn Bâcce'nin filozofun toplumdaki yerini yeniden ele almış olsa da bu durumun onun eski siyaset felsefesi geleneğine ters düştüğü anlamına gelmediğini söylemektedir.⁵⁸¹ Zaten İbn Bâcce kendisi şehrin sakinlerinden her birisi doğru yönetimin prensiplerinden nasiplenmediği sürece insanın gerçek mutluluğa ulaşamayacağını söyleyerek tamamen toplum dışı bir siyaseti öngörmemiştir. İbn Bâcce'nin felsefesini “Yalnızlığın Felsefesi” olarak tanımlayan Mustafa Yıldız, ise İbn Bâcce'ye İslâm siyaset felsefesi geleneğinde bireyin mutluluğuyla ilgilenmesine binaen özgün bir yer atfetmiş ve onun yaklaşımını individüalist bir içerikte olduğunu söylemiştir.⁵⁸²

İbn Bâcce'yi nevâbit/mütevahhid kuramı bağlamında inceleyen İlyas Özdemir ise söz konusu kuramın apolitik bir sonucu olduğunu düşünmekle birlikte hareket noktası açısından politik bir yapıya sahip olduğu kanaatine varmıştır.⁵⁸³ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, İbn Bâcce'nin felsefesi kişinin mutluluğunu esas aldığı için apolitik bir yapıya sahip iken ilkesel olarak siyasî doğruluk düşüncesini ortaya koyması ve bireyin yaşadığı toplumdan memnuniyetsizliğini dile getirmesi açısından politiktir. Ayrıca bu kuram temelde entelektüel mutluluğu hedeflemekte ve seçkin bir kesime metafiziksel bir amaç bildirmektedir. İbn

⁵⁷⁸ Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 294.

⁵⁷⁹ Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 291.

⁵⁸⁰ Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 256.

⁵⁸¹ Pavalko, *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, s. 205-211.

⁵⁸² Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”, s. 122-124.

⁵⁸³ Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 181.

Bâcce'nin nevâbit için yalnızca akıl yarasını önerdiğine değinen Özdemir, bu yönüyle onda Fârâbîci yasa koyucu-peygamber-filozof öğretisinin söz konusu olmadığına da değinmektedir⁵⁸⁴ ki zaten vahiy de İbn Bâcce için siyasî bağlarından kurtarılarak salt metafiziksel bir işvele ele alınmıştır. Ayrıca Özdemir, İbn Bâcce'nin nevâbit kuramının tamamlanmamış bir proje olarak kaldığını söylemektedir.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 178.

⁵⁸⁵ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 179.

SONUÇ

Siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız İbn Bâcce Endülüs'te yetişmiş en önde gelen İslâm filozoflarından birisidir. Bir taraftan erdemli bir devlet ütopyasına sahip olan İbn Bâcce, diğer yandan da son derece gerçekçi bir tavırla erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalan erdemli insanın kendisini nasıl yöneteceği, bulunduğu erdemsiz toplumu hangi yollarla erdemli hale getirebileceği ve gerçek mutluluğa nasıl ulaşabileceği gibi konularla da yakından ilgilenmiştir. İbn Bâcce'nin, ele almış olduğu konular açısından siyaset felsefesi geleneği içerisinde yer aldığını, dolayısıyla en az Fârâbî kadar siyaset felsefesi ile ilgilendiğini söyleyebiliriz.

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temel konusu insanın yönetimi/tehbîri ve mutluluğudur. Tehbîrin düşünce ameliyesi sonucunda gerçekleştiği kanaatinde olan İbn Bâcce, bu nedenle onun ancak insana özgü olduğunu vurgulamıştır. O tehbîri birçok eylemin belirli bir amaç doğrultusunda bir düzen gözetilerek gerçekleştirilmesi olarak nitelemiştir. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu noktasında kendisinden önceki filozoflarla hemfikir olan İbn Bâcce, onun cismanî, hayvanî ve aklî gayelerinin neler olduğuna da işaret etmiştir. O, bir bakıma erdemli bir devlet ütopyasına sahiptir. Öyle ki, onun erdemli devletinde en küçük yanlış düşünce ve davranışa rastlamak mümkün değildir. Bu nedenle ancak böylesi bir devlette gerçek mutluluk tam anlamıyla mümkündür. Ayrıca İbn Bâcce daha önce Platon ve Fârâbî'nin mutluluğun ancak toplum içerisinde kazanılabileceği düşüncesinden dolayı herhangi bir mutluluk atfetmediği erdemli bireye, kendi deyimiyle nevâbite küçük de olsa bir mutluluk atfetmiştir. İbn Bâcce'ye göre başına doğasının dışında bir iş gelen ve kendisine hicret edebileceği alternatif bir erdemli devlet olmayan nevâbit için söz konusu mutluluğa ulaşmak, inzivaya çekilmek ile mümkün olacaktır. Kanaatimizce sûfilerin toplumdan el ayak çekerek bir inziva hayatı yaşamayı tercih etmeleri ile İbn Bâcce'nin nevâbit için öne sürdüğü inziva aynı şeyi ifade etmemektedir. Çünkü İbn Bâcce'de inziva başlı başına hedeflenen bir şey olmayıp iyi insanın kötü bir toplumda yok olmasını engellemeye dönük ara bir dönemi ifade etmektedir. Zaten İbn Bâcce'nin, Gazzâlî üzerinden sufilerin mutluluk anlayışını sert bir eleştiriye tâbi tutması, inzivadaki amaçlarının aynı olmadığını da bir göstergesidir.

İbn Bâcce nevâbiti aynı zamanda erdemli toplumun inşasını sağlayacak tek umut kaynağı olarak görmüştür. Fazilet sahibi bireylerin toplumda yer edinip çoğalmasıyla erdemli bir devletin kurulma ihtimalinin ümidi içerisinde olan İbn Bâcce, bu vesileyle siyaset felsefesinde yeni bir çığır açmış gibi görünmektedir. Çünkü İbn Bâcce bireye yani nevâbite erdemli bir devleti inşa etme şansı vermiştir. Nevâbit, kendini yönetmekle işe başlamıştır,

ancak toplumda bu kişilerin sayısı çoğaldıkça erdemsiz devlet erdemli bir devlete dönüşebilecektir. Nevâbitin erdemsiz toplumda yapacağı şey, kendini yöneterek elinden geldiğince mutluluğa ulaşmaya çalışmaktan ve erdemli devletin kurulmasına vesile olacak umut ışığı olmaktan başka bir şey değildir. İbn Bâcce nevâbitin yaşam tarzıyla erdemli devletin yaşam tarzı arasında bir paralellik görmüştür. Ayrıca onun bireyi inşa çabası aynı zamanda bir toplumun da inşa çabası olarak görülebilir. Aslında İbn Bâcce'nin tedbîrden kastı ne sadece birey ne de toplum odaklıdır. Onun tedbîrinin amacı hem bireyi hem de toplumu hedef alması yönünden iki veçheye sahiptir. Siyaset felsefesi açısından birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yeni bir bakış açısıyla ele alan İbn Bâcce, bu yönüyle özel bir yere sahiptir.

İbn Bâcce'nin siyaset-din ilişkisi konusunda ortaya koyduğu görüşler de oldukça önemli bir yere sahiptir. Akli, bilgi edinme yollarından en önemlisi olarak gören İbn Bâcce, bazı küçük hacimli risalelerinde aklın yanında başka bilgi edinme yollarından da bahsetmiştir. O, bilgi edinme yolları hususundaki görüşlerini serdetmeye imkân alanını tabîî ve ilâhî imkân alanı şeklinde iki kısma ayırarak başlamıştır. İnsanın aklını ve çabasını tabîî imkân alanı içerisinde değerlendiren İbn Bâcce, vahiy ve kehanet gibi şeyleri ise insanın aklının ve çabasının söz konusu olmadığı ve tamamen Tanrı tarafından bahşedildiğini düşündüğü ilâhî imkân alanı içerisine dâhil etmiştir. Bazı araştırmacılar İbn Bâcce'nin ilâhî bir imkân alanından bahsetmesine binaen kendisinin tasavvufa teslim olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu görüşe katılmak mümkün görülmektedir. Çünkü İbn Bâcce'nin ilâhî imkân alanına yer açması kanaatimizce toplumda gerçekliğini koruyan peygamberlik olgusunu açıklamaya yöneliktir. Ayrıca İbn Bâcce akıl ve vahyi birbirine zıt iki alan olmaktan ziyade birbirlerini teyit eden ve tamamlayan alanlar olarak görmüştür. Bununla beraber vahyin, Tanrı'nın ilmi tamamlamak adına insanlığa bahşettiği büyük bir armağan olduğuna işaret eden İbn Bâcce tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olarak gördüğü keşf ve ilham noktasında aynı fikirde değildir. Kaldı ki İbn Bâcce, tasavvuf ehlini Gazzâlî üzerinden sert bir eleştiriye tâbi tutmuştur.

İbn Bâcce'nin ortaya koymuş olduğu siyaset öğretisi günümüz açısından da hâlâ önemini korumaktadır. Çünkü günümüzde hem insanlık hem de İslâm coğrafyası fikrî, sosyal, ekonomik ve siyasî birçok sorun ile karşı karşıyadır. Bu durum insanların hayatında hem büyük çatışmalara hem de toplumsal sorunlara sebep olmaktadır. Bu bakımdan İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi bireyin, ailenin ve toplumun mutluluğu ve teşekkülü açısından önemli bir yere sahiptir. Onun ister kişinin isterse toplumun yönetimi olsun aralarında kesin bir ayırım yapmayarak bir siyaset felsefesi yaptığı görüşündeyiz. Çünkü İbn Bâcce'nin nezdinde kişinin

kendini yönetimi siyaset ile iç içedir ve asıl amacı kişinin yönetiminden yola çıkarak erdemli toplumun inşasını sağlamaktır.

İbn Tufeyl, İbn Meymûn ve İbn Rüşd başta olmak üzere İbn Bâcce kendisinden sonraki filozofları da derinden etkilemiş bir şahsiyettir. Ayrıca İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi onun bilgi, varlık ve ahlâk görüşleri ile ayrılmaz bir niteliktedir. Felsefi görüşleri her ne kadar özgünlük arz etmesine rağmen de İbn Bâcce'nin keşfedilmesi ancak yakın tarihlere gerçekleşmiştir. İslam felsefe geleneğinde onun yeri ve önemini tespit edebilmek için mevcut çalışmalara ilâveten daha birçok özgün çalışmanın yapılması gerektiği kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Adalıoğlu, H. H., “Siyâset-nâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, ss. 304-306.

Ağaoğluları, M. A., *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara 1989.

Akarsu, B., “Sokrates'te Erdem Düşüncesi”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 13 (1962), ss. 57-73.

..... *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

..... *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.

Aktürel, T., “Önsöz”, Platon, *Sokrates'in Savunması* içinde, çev. Teoman Aktürel, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul ts.

Akyol, A., “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim: *Tedbîrû'l-mütevahhid Merkezli Bir İnceleme*”, İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-mütevahhid (Bireysel Eğitim Okumaları)* içinde, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017, ss. 183-218.

Alon, I.- Abed, Ş., “*Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*”, Gibb Memorial Trust, Cambridge 2017, c. I.

Alon, I., “Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as "Opposition".” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, no. 2 (1989), ss. 222-251.

Al-Qādî, W., “The Earliest "Nâbita" and the Paradigmatic "Nawâbit".” *Studia Islamica*, no. 78 (1993), ss. 27-61.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2017.

..... *Oikonomika: Antik Dönem Ekonomi Kavramı üzerine 1*, çev. Burak Takmer, Kabalcı Yayınları, Antalya 2016.

..... *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Arslan, A., *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

..... *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Atar, F., “Tedbir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 258-259.

Ayaz, A., *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

- Aydın, M. S., “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı”, *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* içinde, çev. Mehmet S. Aydın-A. Şener-M. Rami Ayas, Büyüyenay, İstanbul 2012, ss. 13-34.
- “İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, drl. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1984, ss. 434-359.
- Aydınlı, Y., “İbn Bâcce”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 348-353.
- *İbn Bâcce'in İnsan Görüşü*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Bircan, H. H., *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Birsin, M., *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Bolay, S. H., “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. II, ss. 238-242.
- *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Basım, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Câbirî, M. Â., *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2013.
- Can, N., *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- Canatan, K., *İslâm Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.
- Cevizci, A., *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- *Felsefeye Giriş*, 5. Basım, Nobel Yayıncılık, Ankara 2015.
- Crick, B., “Politics as a Form of Rule: Politics, Citizenship and Democracy”, *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, ss. 67-87.
- *In Defense of Politics*, Continuum International Publishing Group, London 2005.
- Çağrı, M., “Saadet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, ss. 319-322.
- “Adâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. I, ss. 343-344.
- “Fazilet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, ss. 268-271.
- “Fazl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, ss. 271-272.
- “Tedbirü'l-Menzil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 260-261.
- “Tedbirü'l-Medîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 259-260.
- *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 7. Basım, Dem Yayınları, İstanbul 2016.
- Çam, E., *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 2011.
- Çetinkaya, B. A., “Fârâbî'nin Medeniyet Projesinde Siyaset İlmi ve Medîne/Şehir”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum (Bildiriler)*, ed. Ejder Okumuş-İlyas Burak, Eskişehir 2016, ss. 265-280.
- *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Çilingir, L., *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

- Çubukçu, İ. A., “İbn Bâcce ve Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967), ss. 152-154.
- Çuhadar, C., “Siyaset Kavramının Felsefî Kökenleri”, *Dini Araştırmalar*, 10 (2007), ss. 153-167.
- Dalahmetoğlu, H., *İbn Bâcce ve İbn Tufeyl’de Mutluluk (yayınlanmamış yüksek lisans tezi)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Dâver, B., *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.
- De Boer, T. J., *Târihu’l-felsefe fi’l-İslâm*, Dârun Nahdati’l Arabiyye, Beyrut 1954.
- *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones, Dover Pulpation, New York 1967.
- Demirkol, M., “Nasîreddîn Tûsî”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan yayınları, 2017 İstanbul, c. VI, ss. 809-842.
- Deniz, G., *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 3. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Downie, R. S., “Authority”, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford University Press, New York 1995, ss. 68-69.
- Dunlop, D. M., “İbn Bâdjja”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden E. J. Brill, London 1986, c. III, ss. 728-729.
- “İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge University Press, London 1945, ss. 61-81.
- Durak, N., *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.
- Durusoy, A., “Hayal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, ss. 1-3.
- El-Askerî, E.H., *el-Furûq fi’l-Luğa (Arab Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü)*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2009.
- El-Kefevî, E., *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Beyrut 1998, c. I.
- Ertuğrul, İ. F., *Lûgatçe-i Felsefe (Felsefe Terimleri sözlüğü)*, hzl. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya 2015.
- Fahri, M., *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev., Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- Fârâbî, *el-Medineti’l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- *el-Medineti’l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- *es-Siyasetü’l-medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın-A. Şener-M. Rami Ayas, Büyüyenay, İstanbul 2012.

- *es-Siyasetü'l-medeniyye*, Meclisu Daireti'-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1345.
- *es-Siyasetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- *Fusûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İFAV) Yayınları, İstanbul 2017.
- *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2015.
- *İlimlerin Sayımı (İhsâül-'ulûm)*, çev. Ahmet Arslan, 5. Baskı, Divan Kitap, Ankara 2015.
- *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. A. Nasrî Nadir, Daru'l Meşrik, Beyrut 2002.
- *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Abdolvâhid Vâfî, Nahdatu Mısır, ts.
- *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Ali Bumelham, Dâru ve Mektebetu'l Helâl, Beyrut 1995.
- *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1968.
- *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-sa'âde)*, çev. Ahmet Arslan, 4. Baskı, Divan Kitap, Ankara 2015.
- "Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde)", çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- *Tahsilü's-sa'âde*, Meclisu Daireti'-Maarifi'l Osmaniyye, Haydarabat 1345.
- Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muhît*, thk. Mahmud Mesud Ahmed, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, 2009, c. II.
- Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, c. II.
- *Mizanü'l Amel (Amellerde İlahi Terazi)*, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınevi, İstanbul 1971.
- *Gazzâlî, el-Münkız mine'd-dalâl (Hakikat Arayışı)*, çev. ve thk. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2015.
- Gewirth, A., "Siyaset Felsefesi", çev. Ahmet Keskin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2011), ss. 349-379.
- Goodman, L. E., "İbn Bâcce", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leamen, çev. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Görgün, T., "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 543-555.
- Güçlü, A. vd., *Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları*, Ankara 2003.
- Hançerlioğlu, O., *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Harrison, L. vd., *Politics: The Key Concepts*, Routledge, London 2014.

- Harvey, S., “The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bâjjah”, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charlest E. Butterworth, Harvard University Press, Massachusetts 1992, ss. 199-233.
- Hawi, S. S., *Islamic Naturalism and Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1974.
- Heffening, W., “Tadbîr”, *E.J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam: 1913-1916 S-Tabia*, Ed. M. Th. Houtsma, A.J. Wensicnck, H.A.R. Gibb, W. Heffening, Leiden 1987, c. VII, s. 595.
- Heywood, A., *Key Concepts in Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2000.
- *Politics*, 2. Baskı, Palgrave Micmilan, China 2002.
- *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, İstanbul 2017.
- Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Homiak, M., “Ahlâkî Karakter”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmed Cevzici, Etik Yayınları, İstanbul 2003, c. I, ss. 135-141.
- Höffe, O., “Adalet”, çev. Necmettin Kâmil Sevin, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Hume, D., *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Ivry, A. L., “The Guide and Maimonides’ Philosophical Sources”, *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, ss. 58-81.
- İbn Ahmed Ezherî, M., *Tehzîbü’l-lüğâ*, thk. Muhammed Avad Meri’b, Dâru İhya el-turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2001, c. II.
- İbn Bâcce, “fi’l-Gâyeti’l-insâniyye”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 99-104.
- “İttisâlü’l- ‘akl bi’l-insân”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 155-173.
- “Kavlun Yetlû Risâletü’l-Vedâ”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 147-152.
- “Risâletü’l-Vedâ”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 113-143.
- “*Tedbîrü’l-mütevahhid (Bireysel Eğitim Okumaları)*”, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- “*Tedbîrü’l-mütevahhid*”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 37-96.

- “Ve Ketebe radiyallahü ‘anhü ilâ el-Vezir Ebi'l-Hasen b. el-Îmâm”, *Resâilu felsefiyye*, nşr. Cemaleddin Alevî, Dârus- Sekafe, Beyrut 1983, ss. 88-96.
- *İlm al-Nafs*, çev. M. M. H. Mâsumî, English Translations and Notes, Pakistan Historical Society Puplication, Karachi 1961.
- İbn Ebî Usaybia, ‘*Uyûnü’l-enbâ’ fi tabakâti’l- etebbâ*, thk. N. Rızâ, Menşûrât Dâr Mektebetü'l Hayat, Beyrut ts.
- İbn el-Îmâm, “Mülhak”, *Resâilü İbn Bâcce el-Îlâhiyye*, nşr. Macid Fahri, Daru’n-Nehar, Beyrut 1991, ss. 175-179.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1989, c. I.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-âyan*, Mektebetü Nahdati’l Mısıryye, Kahire 1948, c. IV.
- İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., c. I-XIII.
- *Lisanü’l-Arab*, hzl. Yusuf Hayyat-Nedim Mar’aşlı, Dâru Lisani’l-Arab, Beyrut 1970, c. III.
- *Lisanü’l-Arab*, Müessesetü’l-a’lemi li’l-matbuat, Beyrut 2005, c. III.
- İbn Meymûn, *Guide of the Perplexed*, traslated from the original Arabic text by M. Frienlander, Varda Books, 2012 USA.
- İbn Miskevyyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, 2. Baskı, Büyüyen Ay, İstanbul 2013.
- *Tertîbu’s-Sa’âdât ve Menâzilu’l-Ulum*, çev. Hümeyra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- *Kitâbu’s-Şifâ, Fizik II*, çev. Muhiddin Macid-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Tufeyl-İbn Sinâ, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Baranzade Reşid, hzl. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, 1996 İstanbul.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni’s-Safâ ve Hullâni’l-Vefâ*, neş. Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut 1957, c. I-V.
- Kallek, C., “Nevâib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIII, ss. 33-34.
- “Mâverdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, ss. 180-186.
- Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi vd., 6. Basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2016.

- Kapani, M., *Politika Bilimine Giriş*. Bilgi Yayınevi. Ankara 1997.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, c. I.
- Kaya, M., "Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVI, ss. 41-58.
 *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
 *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, hzl. Mustafa Koç, 4. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Kindî, "Fi'l-hudûd ve'r-rusûm (Tarifler Üzerine)", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
 "Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri)", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 294-313.
- Kirman, M. A., *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016.
- Kochin, M. S, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 60, no. 3 (1999), ss. 399-416.
- Korkut, Ş., *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yayınları, Ankara 2015.
- Koroğlu, B., "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Ahlâk Düşüncesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (1996), ss. 45-65.
- Köse, H. M., "Siyaset", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, ss. 294-299.
- Kurtoğlu, Z., *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Kutluer, İ., "Medeniyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, ss. 296-297.
 "Düşünme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, ss. 53-57.
 "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), ss. 79-99.
 "Miftâhu's-sa'âde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXX, ss. 18-19.
- Küyel, M. T., "İbn Sînâ'nın Al-'Akl Al-Fa'âl'ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyâset", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, drl. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1984, ss. 671-706.
- Leamen, O., "İbn Bajja on Society and Philosophy", *Der Islam*, 57 (1982), ss. 109-119.
- Leftwich, A., "The Political Approach to Human Behaviour: People, Resources and Power", *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, ss. 100-118.
- Lerner, R. Mehdi M., "Introduction", *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, New York 1993.

- Locke, J., *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, Book I. II., Cambridge 1988.
- Makkarî, *Nefhu't-tib*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut 1968, c. I.
- Maraş, İ., “Endülüs Bölgesi İslâm Filozofları”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2014, ss. 97-118.
- “Mutluluk” *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, ss. 233-246.
- Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Mâsumî, M. M. H., “İbn Bâjjah on the Human Intellect”, *Islamic Studies*, no. 2, 4 (1965), ss. 121–136.
- “İbn Bâjjah”, *A History of Muslim Philosophy*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, ss. 642-662.
- “İbn Bâjjah”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. I, ss. 506-526.
- “Inroduction”, İbn Bâcce, *İlm al-Nafs*, çev. M. M. H. Mâsumî, English Translations and Notes, Pakistan Historical Society Puplications, Karachi 1961, ss. 1-10.
- Mautner, T., *Dictionary of Philosophy*, Penquin Books, England 2005.
- Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Dâru İbni Kuteybe, Kuveyt 1989.
- *el-Ahkâmü's-sultâniyye, İslam'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976.
- *Edebü'd-dünya ve'd-din*, thk. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1415/1995.
- Mehdi, M., *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.
- More, T., *Ütopya*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014.
- Mustafa, İ. vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1972 Kahire, ss. 478-479.
- Mutçalı, S., *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 2015.
- Nasr, S. H., *Islamic Philosophy From Its Origin to the Present*, State Universty of New York Press, New York 2006.
- Neccar, F. M., “İslâm Politika Felsefesinde Siyaset”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Niyazi, M., *İslâm Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, 10. Basım, İstanbul 2015.

- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Ocak, H., “İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies (JIRS)*, 6 (2014), ss. 85-118.
- Oktay, A. S., “Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk İlmi ve Ahlâk Terbiyesi Hakkındaki Görüşleri”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 7/12 (2002), ss. 185-233.
- Omay, M., “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme”, *Sosyoloji Dergisi*, 18 (2009), ss. 1-14.
- Özalp, H., “Endülüs'te Aklî Düşünce”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 109-132.
- Özdemir, İ., *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2015.
- Özdemir, M., *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2016.
- *Endülüs*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih ve Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, c. III.
- Parensen, J., *Islamic Philosophy of Virtuous Religions*, N.Y.2006.
- Pavalko, R., *The Political Foundation of Ibn Bâjjah's Governance of The Solitary (Tadbîr al-Mutawâhhid)*, (yayınlanmamış doktora tezi), Maryland 2008.
- Peters, F. E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.
- *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015.
- *Sokrates'in Savunması*, çev., Teoman Aktürel, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul ts.
- *The Republic*, çev. Allan Bloom, 3. Basım, Basic Books, New York 1968.
- *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Rosenthal, E. I. J., “İbn Bâjja: Individualist Deviation, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge at the University Press, New York 1958, ss. 163-174.
- “The Place of Politicts in The Philosophy of Ibn Bajja”, *Studia Semitica*, v. II, Cambridge at The University Press, Cambridge 1971, ss. 35-48.
- *Averroes' Commentary on Platon's Repuplic*, Edited with an Introduction, Cambridge at the University Press, 1969 Cambridge.
- Ross, W. D., *Aristoteles*, çev. Özcan Kavasoglu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

- Gafarav, A., “Nasîreddîn Tûsî'nin Felsefesinde Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan yayınları, 2017 İstanbul, ss. 843-867.
- Saruhan, M. S., “Ahlâk ve Erdemin İnşası”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 329-354.
- “İbn Miskeveyh”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. VI, ss. 393-422.
- *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem, İnsan*, Yayınevi, Ankara 2010.
- Sözen, K., “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Ahlâkın Yeri ve Önemi”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum (Bildiriler)*, ed. Ejder Okumuş-İlyas Burak, Eskişehir 2016, ss. 250-264.
- “Hz. Peygamber'de Aklın Değeri”, *II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Yayınları, Isparta 1999, ss. 65-80.
- “Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal, Harran Üniversitesi İlahîyat Fakültesi, Şanlıurfa 2006, c. I, ss. 395-408.
- Strauss, L., “What is Political Philosophy”, *The Journal of Politics*, The University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Science Association, 19/ 3 (1957), ss. 343-368.
- Swift, A. “Political Philosophy and Politics”, *What is Politics: The Activity and its Study*, ed. Adrian Leftwich, Polity Press, Cambridge 2004, ss. 135-146.
- Şeşen, R., “Câhız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, ss. 20-24.
- Şirvani, H. H., *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara 1965.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye (Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi)*, çev. Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- *Miftâhu's-sa'âde*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. I-III
- Tehânevî, *Keşşâfü Istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Duhrûc, Mektebetu Lübnan Nâşirun, Beyrut, 1996, c. I.
- The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage*, ed. N.S. Doniach, Oxford University Press, London 1972.
- The Penguin English Dictionary*, ed. Robert Allen, Penguin Books, London 2003.
- Toksöz, H., *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016.

- Toktaş, F., “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi,” *Dîvân Dergisi*, 1 (2002), ss. 247-273.
- “İbn Sînâ’nın “Risâle Fî ‘İlmi’l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik Ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2016), ss. 7-52.
- “İslâm Siyaset Teorisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Haldûn”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015, ss. 549-557.
- Toku, N., *Siyaset Felsefesine Giriş*, Çizgi Kitapevi, Konya 2015.
- Tortuk, B. B., *İbn Haldûn ‘un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012.
- Tretera, I., “Political Philosophy”, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford University Press, New York 1995, ss. 693-697.
- Tuncel A.- Gülenç K., “Giriş”, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizeke*, ed. Ahu Tuncel-Kurtul Gülenç, 3. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.
- Turgut, A. K., “İbn Haldûn Düşüncesinde Tabiat-İnsan İlişkisi”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015.
- “Meşşâî Filozofların Devlet Anlayışları ve Demokrasi Hakkındaki Görüşleri”, *Bilimname*, 24/1 (2013), ss. 153-175.
- *İbn Nefîs’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014.
- Tusî, N., *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, 3. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Türkben, Y., *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (TDK), 11. Baskı, Ankara 2011.
- Türker, Ö., “İslâm Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013), ss. 49-57.
- Türköne M., *Siyaset*, Lotus Yayınevi, İstanbul 2003.
- Uyanık, M., *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Ülken, H. Z., “İbn Sînâ’nın Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 22-23 (1981), ss. 55-82.
- *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- Vural M., “Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), ss. 375-389.

- Walzer, R., *Al-Fârâbî on the Perfect State (Ebu Nasr al-Fârâbî's Mabâdi ara ahl al-madîna al-fâdila)*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- Yavuz, S., "İslâm Tipolojileri Bakımından İbn Haldûn ve Fârâbî", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2015.
- Yavuz, Y. Ş., "Halku'l-Kur'ân" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, ss. 371-375.
- Yıldız, M., "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 1/55 (2012), ss. 99-126.
- Zapçı, F., "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 7. Baskı, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 457-515.
- Cündioğlu, D., "İnziva ve Nevabit", <https://www.youtube.com/watch?v=24c5TLhy3sM> (27.02.2018).

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Emine ŞALI
Doğum Yeri - Tarihi	Ordu-1992
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Kumru Anadolu İmam Hatip Lisesi, Ordu 2011.
Lisans Diploması	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İngilizce İlahiyat Bölümü, Ankara 2016.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya 2019.
Tez Konusu	İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesi
Yabancı Dil / Diller	İngilizce-Arapça
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	