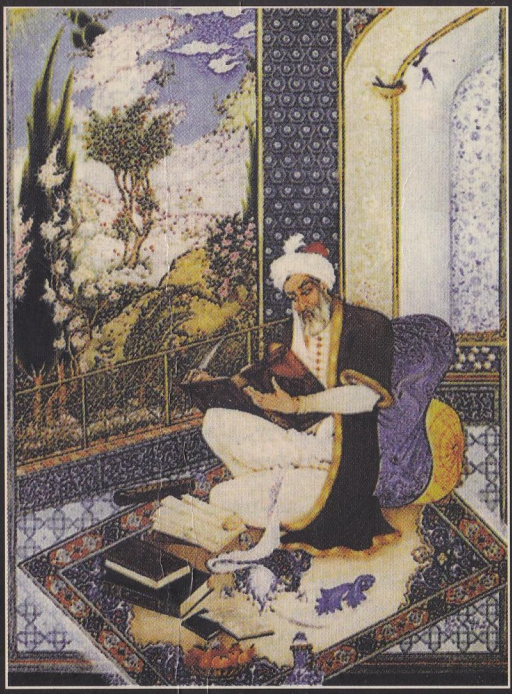
İSLAM FELSEFESİNDE SİYASİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

CHARLES E. BUTTERWORTH



PINAR YAYINLARI

Michael Bloustein Maryland: Annapolis'te St. John's College öğretim üyesi. Konusu Ortaçağ'da Aristo'yu yorumlamış müslüman ve yahudi alimler.

Charles E. Butterworth (editör): Maryland Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi. Paris, Tunus, Cezayir ve İstanbul'da ders verdi. İbn Rüşd uzmanı olup özellikle onun Aristo'nun *Organon*'una yazdığı şerhleri çevirip eleştirmiştir.

Hillel Fradkin: Milwaukee/Wisconsin'de Lyude and Harry Bradley Vakfı program asbaşkanı. Chicago Üniversitesi'nde Sosyal Düşünce Paneli'ne sık sık katılır. Felsefe tarihi ve çağdaş İslâm pratiği konulu çok sayıda makalesi vardır.

Miriam Galston: George Washington Üniversitesi'nde Hukuk Fakültesi doçenti. Siyaset felsefesi tarihine olan ilgisi sürekli olmakla birlikte, yasa, şirket kuruluşu ve hayatı, icra ve iflas hukuku gibi konularda da ders verir. Eserlerinden bir tanesi *el-Fârâbî: Mükemmelliğin Siyaseti* adını taşımaktadır.

Steven Harvey: Kudüs'te yayınevi sahibi. İbn Rüşd ve Meymûnî hakkında makaleleri vardır. *Falakera Sorunu Nasıl Yorumladı: Yahudi Tarihine Giriş* adlı eseriyle tanınmaktadır. En son, yaymevi olarak, Kalonimus'un İbrânice İbn Rüşd çevirisini yayınladı.

James W. Morris: Oberlin Üniversitesi'nde İlahiyat Fakültesi doçenti. Paris, Londra, Philadelphia ve Princeton'da İslâmi düşünce hocalığı yaptı. Konusu İslâm felsefesi, Şiî düşüncesi ve tasavvuftur. *Molla Sadrâ'ya Giriş* ile *Mekke İlhamları* (ortak) eserlerinden ikisidir.

John Walbridge: *Bahai Ansiklopedisi* projesi editörü ve *Encyclopaedia Iranica*'da yardımcı editör. Hüseyin Ziyâî ile Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî'nin *Aydınlanmacı Düşünce Doktrini*'ni çevirdi. Halen Muhammed Bâkır es-Sadr ve 1850 Sincan Bâbî isyanı konularını araştırmaktadır. Eserlerinden biri, Kutbuddîn-i Şirâzî'yi ele aldığı *Tasavvuf Işıkları*'dır.

Paul E. Walker: Chicago Üniversitesi Orta-Doğu Tetkikleri Departmanı yedek üyesi. İlgi konuları, İslâm felsefesi, Şiizm ve Fâtımî tarihi olup İsmâilî mütefekkirlere dair pek çok makalesi yayımlanmış bulunmaktadır. Sicistânî'nin *Hikmet Pınarı* adlı eserinin İngilizce çevirisini yaptı. Ayrıca Sicistanî hakkında da bir eseri vardır. Yine, din tarihi alanında Fâtımîlerle ilgili bir eseri daha yayımlanmıştır.

Hüseyin Ziyâî: Ucla'de (University of California at Los-Angeles) İran Dili Kürsüsü doçenti (Şark Dilleri ve Kültürleri Fakültesi'nde). Özel ilgi konusu İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesi, özellikle de aydınlanmacı felsefe doktrinidir. Eserlerinden ikisi, *Sühreverdî'nin Mantık Tezleri* ile *Bilgi ve Aydınlanma* adını taşımaktadır.

İSLAM FELSEFESİNDE SİYASİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

Charles E. BUTTERWORTH

Türkçesi:
Selahattin AYAZ

pınar yayınları:115
islam düşüncesi:33

ısbn 975-352-106-5

birinci basım
ocak 1999

dizgi-içdüzen: umran
kapak: umran
baskı: yıldızlar matbaacılık
cilt: savaş ciltevi

pınar yayınları
beyazsaray, zemin kat no: 31
beyazıt/istanbul
(0212) 518 15 15-533 72 02

İçindekiler

SUNUŞ 9

KİNDÎ: İSLÂM FELSEFESİNDE SİYASETİN İZLERİ 17

Aristo'nun Tükenmeyen Mirası 18

Kindî'nin Aristo'yu Okuyuşu 19

Neden Aristo? Neden Kategoriler? 23

Erdem ve Pratik Sorunlar 31

Acemiler İçin Psikoloji 35

Tab'-ı Beşer ve Gerçekçilik 37

Sokrat'ı Kindî'den Dinlemek 45

Sokrat'ın Arapça'sı 47

Bir Sorgulama ve Sonuçları 50

RÂZÎ'DE DÜNYA GÖRÜŞÜ VE SİYASET 61

Tıp ve Felsefe 62

İnanıyor muydu, İnanmıyor muydu? 66

Râzî Ahlak Kuramı (Siyasi Önermeler İçin Kaynak) 67

a) Doğa ve Fıtrat (Tıb, Tab' ve Tabiat) 67

b) Kelâm ve Hayat (Filozofların Yolu-Entellüktüel Yaşam) 68

Râzî, Vahiy ve Nübüvvet Üzerine Tez 72

FÂRÂBÎ'NİN ÖNERİSİ VAROLUŞUN SİYASETİ: GAYE VE İNSAN . 83

Giriş/Pratik Felsefeye Dair Birkaç Söz 83

Mutluluğun Teori ve Pratiği 84

Kemâlin Gizemli Yüzleri 87

Mutlak Erdem-Göreceli Erdem 87

Hayatın Gayesi ve Siyasi Toplum 89

Filozof-Sahte Filozof 91

Hayatın Dillendirilişi 93

Geleneksel Ahlaka Dair 94

Nübüvvete Dair 95

Fârâbî'de Bilim Tanımı 96

Fârâbî ve Aristo Felsefesi 98
Tasnif-i İlim ve ve Faal Akıl 100
Yunan Ahlakı Üzerine Tez (*Nicomachean Ethics*) 102
Pratik Bilginin İlmî Statüsü 105
Sosyal İlim 106
Pratik Teori Yaratır mı? 108
Teori ve Sorunlar 109
Aşkın Akıl Tezi Üzerine (Fârâbî Metafiziği) 110
Siyaset Ama Yönetim Değil 113
Fârâbî Praxis'ini Anlama Sorunu 115
Fârâbî'de Filozof ve Pratik 118
Teorinin İkna ve İsbat Sorumluluğu ve Pratiğe Saygı 119
Özet ve Sonuçlar 121

İBN SÎNÂ: FELSEFENİN İSLÂM'DAKİ YERİ
YASA YAPICILIĞIN KAYNAKLARI 133
Başlarken, Tarihsel Çerçeve 134
İbn Sînâ Stratejisine Bakış, Tefsirde Otorite Sorunu 138
Vahiy ve İlham 140
Nübüvvetin İki Yüzü 142
Vahiy ve Yasa 145
Yasayıcılığın Kaynakları 146
Siyasi Ortam ve Felsefi Oryantasyon 146
Nübüvvetin Üç İşlemi 150
Savunmalar ve Eleştiriler 151
Soyut Nübüvvet 152
Nübüvvet ve İstidat 153
İbn Sînâ ve Ma'kûlât 154
Neden Bahsediyor? 156
Yasayıcılığın Kaynakları 156
Muhayyile ve Risâlet 157
Nübüvvet ve Keramet 159
Akıl ve Ruhun Fonksiyonları Olarak Vehim ve İlham 161
Madde ve İrade 161
Filozoflar Peygamber Olabilecekler mi? İbn Sînâ'nın Sınırları ... 163

İBN BÂCCE: BİREYİN KENDİ KADERİNİ TAYİN HAKKI 171
Sunuş 171
Şu Zehirli Dünya 173
İbn Bâcce ve Felsefe 176

İnsan ve Davranış 179
İnsan ve Aksiyon 181
Ruh Fonksiyonunun Tanımlanışı 184
Çevresel Şartların Felsefesine Giriş 185
Sonuçlar ve Son Söz 187
İbn Bâcce'deki Dönüşümün Esrarı 189
Akıl, Bilgi, Toplum ve Birey 190

İBN TUFEYL: EBSAL İLE SELEMÂN'IN DİYALOĞU
HAYATI ŞUUR MU YARATTI? 201
Sunuş 201
Apolitik Hikmete Giriş mi? 202
Dehâ ve Siyaset 206
İbn Tufeyl ve Gazâlî 211
Hayat Tarzı ve Felsefi Görüş 211
Eşyanın Tabiatına Doğru 213
Hayy Kimin Ürünüdür? 215
İnsan Sosyal mi, Değil mi? 217
Ana Sorunsal/Hayy Diyalektiği 218
Sonsöz ve Sonuçlar 219
a. Âlî ve Ulvî 220
b. Ruh ve Siyaset 221
c. Kaos Felsefesi 222
d. Hasım Tanımlar 223

İBN RÜŞD: SİYASET VE HİTABET 227
Sunuş ve Ayrılık Noktaları 227
İlk Hükümler: Tür ve Hedef 230
Hitabet *Organon*'un Neresinde? 231
Pratiğe Yönelik Teori 232
Hangi Paradigmadan Yola Çıkmalı? 233
Demagojiyi Hitabet'e Taşımak 235
Hitabetin Kapsamı, Hitabetin Siyaset Oluşu 236
Aristo'yu İbn Rüşd'den Öğrenmek 238
Kıyas ve Kapsam Sorunsalı 239
İbn Rüşd'e Göre Teori ve Pratik 240
Yöntem Olarak Hitabet 242
Duygulara Hitap Sendromu 243
İnsan, Gerçek ve Adalet 244
Sanat, Yasa ve Hüküm 246

Aristo Ne Diyor? 249
Hitabet ve Kelâm (Kıyas ve Tevâtür) 255
İbn Rüşd Farkı 256
Çözüm Arayan Kıyas Sorunsalı 259
Sonuçlar ve Son Söz 261

SÜHREVERDÎ: AYDINLANMACI FELSEFE DOKTRİNİ 267
Sunuş 267
Lider Bahsinde Ayrılışlar ve Siyasilik Sorunsalı 272
Sühreverdî Külliyatına Giriş 272
Siyasi Bir Öğretinin Başlangıç Noktası mı? 276
Hikmetin Tarihi 278
Bilgeler ve Ermişler 284
Halep'te Ölüm 286

KUTBUDDÎN-İ ŞİRÂZÎ: KAOS İÇİN FELSEFE 301
Sunuş 301
Kutbuddîn'in Siyasi Kariyeri 303
XIII. Yüzyıl İranı'nda Siyaset Felsefesi 305
Büyük Uyum Felsefesi 307
Billûr Tâc/Sunuş 310
Billûr Tâc'da Siyasi Polemik 311
Billûr Tâc Mantığının Anlaşılmasına Dair 312
Siyaset Felsefesi'nin Tanımı (Hikmet-i Medenî) 314
Billûr Tac'da Devlet ve Yasa Tezi 315
Aydınlanmaya Yazılan Şerhte Siyasi Tez/Sunuş 317
Çağdaş Yönetimin Sorunları ve Şeriat Sorunsalı 318
Sultan, Teb'a ve Şeriat 318
Sonuçlar 322

Sunuş

Ele alış tarzına göre Batı'nın İslâm felsefesine duyduğu ilginin başlangıcı; XIII. yüzyıla, yani Thomas Aquinas (*Summa Theologica/Külliyat-ı İlahiyat*) ile diğer Latin skolastlarına veya XVI. yüzyılda kilise alimlerine, XVII. asırda görmeye başladığımız Edward Pocoocke gibi henüz palazlanmamış oryantalistlere ya da XIX. yüzyıla, yani Steinschneider ve Renan'ın yaptığı Fârâbî ve İbn Rüşd çevirilerine dayandırılabilir. Şimdilerde bilinmesi gereken vakıa ise, başlangıç tarihi pek mühim olmayan bu ilginin artık yaygın bir hale geldiğidir. Bugün pek çok akademik dergide İslâm felsefesine ve İslâm filozoflarına ait veya onlara dair sürekli yazılar yayımlanmakta; bu devasa sahanın alimleri ve temaları konusunda her yıl yeni eserler neşredilmektedir. Bunun yanında, bugün istisnasız hemen her Batı toplumunda İslâm felsefesi tetkikatına yönelik ilim cemiyetleri de bulunmaktadır.

Yine de belirtmek gerekir ki bütün bu kapsamlı bilimsel faaliyetin konusu, münhasıran, İslâm felsefesinin *metafizik*, hatta *dinî* cephesidir. Bu devasa mevzuun siyasi cephesi konusunda pek birşey söylenmemektedir. Bu ise önemli bir ihmal teşkil eder; zi-

ra bu şekilde bu disiplinin tam bir fotoğrafı elde edilmiş sayılamayacağı keyfiyeti bir yana, İslâm felsefesinin siyasi cephesi hiç de azımsanamayacak bir cephedir; bu da iki. Ve bizce şeriatın hakim olduğu bir toplum yapısının temel taşları olarak İslâm'ın büyük hüccetlerinin, kendi konumlarını değerlendiriş biçimlerini anladığımızda, İslâm felsefesi ile İslâm siyaseti arasındaki gerçek bağıntıyı görmeye başlamışız demektir. Ayrıca bu tür bir çaba, bize bir yandan bugün kendilerini İslâm devleti diye vasfeden devletlerin anlaşılmasında, diğer yandan da bizim gibi kendilerini laik diye nitelendirenlerin tahlilinde yardımcı olacaktır. Ve nihayet bu tür bir bakış açısı, bu tür bir başlık, bizlere; Yunan felsefesinin önce İslâm alemine sonra da, o kanaldan bize, yani hristiyan alemine akışını bihakkın izleme imkanı tanıyacaktır sanıyoruz.

İşte bu son mülahaza, yani Ortaçağ İslâm felsefesinin Yunan ilmine mecralık edişi ve onu geliştirişi, bizim açımızdan bugün her zamankinden daha önemlidir.

Bu keyfiyetin önem arzetmesinin bir nedeni de, çağdaş İslâm aleminde, böyle yabancı (ve herhalde pagan) bir kaynağın İslâmi düşünceye müessir olmuş olabileceği ihtimalini reddeden bir kısım alimlerin olmasıdır.

Bu iddia karşısında dikkatli olmak zorundayız; zira bu iddia, müessir olmak veya olmamak noktasında kalmayarak bir gerçeği reddetmenin ötesine taşmaktadır. Şöyle ki; bu alimlere göre "İslâm felsefesi Batı felsefesinden bütünüyle farklıdır!"

Buradan hareketle de İslâm'ın hakim olduğu bir dünyada Batı tarz ve teamülünün, Batı değerlerinin hiçbir yeri olamayacağı savunulmaktadır. Bir yandan da aynı konu Batı'da karşımıza çıkar gibidir. Yani şu: Batı'da bir iddia vardır ki, buna göre İslâm felsefesi kritik dönemeçleri alamamış, almakta zorlanmış ve bugün Batı'yı nimetlere boğan teknolojiyi yaratan felsefe türünden bir felsefe olma mertebesine çıkamamış, ulaşamamıştır.

İşte bu tür işaretler bizim tâ başa, "beşerî tefekkürün ana te-

mellerine" ve "insani meselelerde ilahi müdahaleden eserler aranması" meselesine götürmektedir. Mesela şu kónunun araştırılması gerekmektedir: Acaba belli bir dil kullandığında ve tabii buna bağlı olarak insanı, belli kültürel imaj ve çevreler yardımıyla muhatap aldığımızda Tanrı -gerçi başka zamanlarda başka dillerle de vahiy inmiştir ama- beşeriyetin diğer ve ekseri kısmını hitap, yani kitap dışı bırakmakta değil midir? Bundan daha da belirgin olmak üzere, kendimize ayrıca şu soruyu da sormalı değil miyiz: Acaba "Bazı düşünce biçimleri dünya meselelerinin anlaşılmasına müsait değildir." önermesi mantıki midir? Mantıki ise bu önerme ile ne kastedilmiş olabilir? Sonra, salt soyut düzlemin, yani zaman ve mekan şartlarından bütünüyle arınmış düzlemin, çağa uygun (yani modern) olanı saptamasına imkan var mıdır?

İşte elinizdeki eser bu ve benzeri sorulara cevap vermeye çalışmaktadır. Bu cevaplar, yani makaleler, 1988 Güz'ündeki 'İslâm Felsefesi ve Siyaset' konulu seminerde verilen konferanslardan seçilmiştir. Konferanslar Amerikan Beşerî Bilimler Cemiyeti ile H.B. Earhart Foundation'ın (H.B.E. Vakfı) himayelerinde gerçekleşmiştir, ki her iki kuruluşa da minnettarlığımız sonsuzdur.

Seminer, ele alış tarzı bakımından İslâm alimlerini üç gruba ayırmıştır:

Birinci grupta Ortaçağ İslâm felsefesinin temellerini atanlar yeralmaktadır: Ebû Yûsuf Yâkub el-Kindî, Ebû Bekîr er-Râzî, Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî ve Batı'da Avicenna diye bilinen Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ. İkinci grup, ilhamını büyük ölçüde İbn Sînâ'dan alan ve siyasetten çok metafiziğe (ilahiyat felsefesine) yatkın olan ziyacıları (ışık, nur felsefecilerini) içermektedir: Şihâbüddin Yahya es-Sühreverdî, Ebû Yâkub es-Sicistânî, Kutbuddîn-i Şirâzî ve büyük XII. yüzyıl mistiği Muhyiddin-i Arabî. Üçüncü grup alimlerin özelliği ise İslâm aleminin Batı sınırlarından gelmeleri ve ikincileri yani ziyacıları dengeleyici, bir nevi gemleyici, olmalarıdır: Ebû Bekr Muhammed İbn Yahyâ İbn

Sâ'iğ İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed İbn Tufeyl ve Batı'da Averroes diye bilinen İbn Rüşd, yani Ebû Velid Muhammed bin Ahmed İbn Rüşd. Bu son gruptaki alimlerin herbiri ***kesin hatları ile siyasi***dirler ve eserlerinde gerek Fârâbî ve İbn Sînâ'ya gerekse de diğer Şark alimlerine, mütefekkirlerine sık sık dönüş yaparlar. Bu dönüşlerde, İslâm aleminde felsefi cereyanların cevelanına, devr-i dâimine dair işaretler, hüccetler buluruz.

Şimdilerde genellikle kabul edilen bir düşünüşe göre İslâm kültürüne siyaset Fârâbî ile girmiştir ve diğerleri, yani İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbnTufeyl ve İbn Rüşd ilk hızlarını, ilk ilhamlarını ondan ve Eflatun ile Aristo'dan alırlar. Bu ilmî görüşün; elinizdeki eserde makaleleri bulunan ve bu alimlerin felsefesini ele alan yazarlarımızca (Galston, Morris, Harvey, Fradkin ve Blaustein) paylaşıldığını göreceksiniz.

Mirriam Galston, Fârâbînin *insan saadeti* konulu felsefesini incelerken yalnızca onun tüm felsefe külliyatını elekten geçirmekle kalmıyor, mantık konulu tezleri ile fizik ve metafizik'i ele alan eserlerine de başvuruyor. Okuyucu, bu tahlilde; onun, gerek siyaset gerekse de insan mutluluğu konusundaki görüşlerinin esaslı biçimde süzgeçten geçirildiğini hissedecektir.

İbn Sînâ'nın; geleneksel ve genel kabule mazhar olmuş teolojik (kelâmcı) görüşleri muhafaza ederken, temeli Fârâbî tarafından atılmış siyasi felsefeyi nasıl ilerlettiğini anlatan yazarımız James W. Morris de Galston gibi çok kapsamlıdır. Morris bu zor işi yaparken evvelce hiç müracaat edilmemiş kaynakları da karıştırıyor. Bir yandan İbn Sînâ'nın bütün düşlerini gerçekleştiremediğini istemeye istemeye teslim eden Morris, diğer yandan da onun siyasi İslâm felsefesinin yoluna nasıl yeni kilometreler eklediğini gösteriyor.

Stephen Harvey ise İbn Bâcce'nin harc-ı âlem yaşayış tarzı ile son derece soyut ve maneviyata dair eseri *Tedbîr'ül-Mutevahhid* (Yalnızın Yargısı) arasındaki çelişkiye dikkat çekiyor. İbn Bâcce'nin Fârâbî'ye duyduğu açık minnettarlıktan kalkarak ve ikin-

ci derece, yani atıfla bahseden *dipnot literatürünü* de karıştırarak, okuyucuyu, *aktif siyasi hayatın gerekleri* ile *ebedi saadet arayışıyla çizilen yol* arasındaki çelişkileri bir kez daha gözden geçirmeye davet ediyor.

Hillel Fradkin'in makalesi pek çok bakımdan farklılıklar taşımaktadır. Mevcut literatürün, dolayısıyla da cari bakış açılarının yetersizliklerine nazik bir biçimde değinen ve sırt çeviren Fradkin, İbn Tufeyl'in o pek sırlı felsefi eseri *Hayy b. Yakzan*'ı* (Haberdar'ın Hayat Dolu Evladı) ısrarla tavsiye ediyor. Makalesini, sözkonusu eseri okuma metodolojisi olarak kavramlayan Fradkin, detayların önemine işaretle, anlaşılması gerekenin, anlatılan felsefi hikaye değil, bizzat İbn Tufeyl'in kendisi olduğunu vurgulamaya çalışıyor.

Yazarlarımızdan Michael Blaustein'ın incelediği konu, İbn Rüşd'ün; *Aristo Hitabetine Şerh Düşmek-II* adlı, aslında pek dikkat çekmeyen bir eserinde ele aldığı hitabet metodu konusudur. İbn Rüşd'ün, ilk cildinde *ilkel*, üçüncü cildinde ise *gelişmiş önermeler mantığını* incelediği bu eserinde Blaustein'e göre, Aristo aşılıyor ve hitabet, Aristo'dakinin daha üstünde bir yerlere, daha ileri bir konuma getiriliyor.

Elinizdeki eserdeki makalelerin herbiri, ya Fradkin'de olduğu gibi daha önce öne sürülmemiş bir fikri taşıdıkları veya bugüne kadar ilim çevrelerinde kabul görmüş yerleşik bir inanışı değiştirdikleri için son derece önemli ve orjinaldir. Bir diğer önemli husus da şudur: Bu eserde ele alınan ve siyasetle bağlantısı başarıyla sergilenen dört düşünürün (ilk iki ile son iki) bu cephesi esasen bugüne kadar ya ihmal edilmiş ya da hepten reddedilmişti.

Yayıncımız Charles E. Butterworth ile Paul E. Walker Fârâbî'ye giden yolu (Kindî-Râzi) açmaya çalışıyorlar; Kindî'nin ve Râzî'nin (I, II. bölüm) siyasi konuları nasıl ele aldığını gösterme-

*Hayy b. Yakzan. İnsan Yay.

ye, neden bütünüyle siyasi kabul edilebilecek bir tesir geliştirmekten uzak durduklarını anlatmaya, izaha çalışıyorlar. Butterworth, Kindî'nin eldeki eserlerinin esasen siyasi bir teori şekline yetecek külliyette olduğunu savunurken; onun, herhalde siyasi cereyanların dışında kalma arzusuyla sadece -ve İslâm aleminde herhalde ilk defa- siyasi gruplaşmaların bir listesini yapmakla yetindiğine işarette bulunuyor.

Kindî'nin ön plandaki ilgi konusu bireysel tefekkürdür; nasslı ve nassız (kitaba/tedrise dayalı olan ve olmayan) düşünüş biçimleri arasındaki gerilimdir. Tuhaftır ki Kindî, kitaba dayalı olmayan (vehbî) tefekkürün yolunu açmaya çalışırken, kitabi düşünüşün yargılarından da taviz vermeye niyetli gözükmüyor.

Râzî külliyatını geniş bir tetkike tâbi tutan Walker onun, özellikle nübüvvet (peygamberlik) konusundaki mütalaalarına ilgi duyuyor. En şiddetli muhalifi Ebû Hâtim-i Râzî ile aralarındaki münazaradan, Râzî'nin neden tam tamına siyasi denebilecek bir felsefe geliştirmediğine ilişkin ipuçları elde ediyoruz.

Eserin son iki bölümü, her ikisi de İbn Sînâ'nın aydınlanmacı felsefesinden fevkalade ilham almış iki Doğulu düşünüre ayrıldı: Sühreverdî (Ziyâî makalesi). Sühreverdî'yi ne kadar iyi tanıdığını hemen anladığımız Hüseyin Ziyâî, onun *mistik* (tasavvufi) gibi görünen fikirlerinin siyasi otoriteyi (Selahaddin-i Eyyûbî) nasıl korkuttuğunu anlatıyor bize. Eyyubî, onu astırırken, fikirlerinin kafi derecede siyasi mahiyetli olduğunu düşünmüş olmalıdır. Bu güzel makalede Ziyâî, aslında hepimize ait bir görevi de yerine getiriyor: Henry Corbin'e teşekkür görevimiz; zira Sühreverdî'yi (Sühreverdî külliyatını) bize o kazandırdı!. Bundan da önemli olmak üzere Ziyâî (Corbin'in yapmadığını yaparak) Sühreverdî felsefesinin siyaset düzleminde neye tekabül ettiğini ve Eyyubî'yi hangi gerekçelerle gazaplandırmış olabileceğini de izaha çalışıyor!

Konusuna son derece hakim bir başka yazarımız, son makalemizi kaleme alan, Prof. Walbridge ise bizi, sürekli yeni baskıla-

rı yapılan bir başka külliyata, Şirâzî'ye götürüyor: *Billur Tâc.* Walbridge bize, Şirâzî felsefesinin bir üçgenin ağırlık merkezi olduğunu gösteriyor:

1) Fârâbî'nin siyaset felsefesi;

2) 'Prens'e Mektuplar' türünden Makyevelist felsefe, mesela Nizâm'ül-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'si;

3) Pratik siyasi görüşler, mesela uzun zaman ders aldığı Nâsıreddîn-i Tûsî.

Bütün bu güçlü yazarları, ele alınan konu kadar, hatta ondan da fazla birarada tutan birşey daha vardır ki, o da hepsinin aynı rahleden geçmiş olmalarıdır: Prof. Muhsin S. Mehdi. Ortaçağ İslâm felsefesi konusundaki çalışmaları ile, konunun tam anlamıyla yeniden gözden geçirilmesine, hatta yeniden ele alınmasına ihtiyaç olduğunu gösteren şu meşhur hoca! Avrupa ve Amerika'da İslâm felsefesinin değişmez dekanı bilinen Mehdi Hoca'nın eserlerine atıflar, benzer çalışmalarda olduğu gibi, bu çalışmada da hayli fazladır! Biz bu vesileyle kendisine olan şükran borcumuzu dile getirirken, elinizdeki eseri oluşturan çalışmaları da ona ithaf ediyoruz!

Bu eserdeki yazıların sahipleri olan bizler, herbirimiz, Prof. Mehdi ile direkt teması olmuş kişileriz ve onun bilgi denen değere yaklaşımını bilen ve ona hayranlık duyan kişileriz. Birlikte katıldığımız konferans ve seminerlerden başka, onun gözetiminde doktora tezleri verdik ve kendisinden, derin ilminden birşeyler öğrenme sürecimiz hiç aksamadı, kesintiye uğramadı. Kendisi bize timsal olarak; herşeyden önce, ilim adamlığının engin gereklerini, bilgi arayışının şevk ve heyecanını ve câri kanaatlerin sorgulanma zorunluluğunu öğretti. Sözlerinden ve özellikle de yazılı eserlerinden; hakim inanışları -akademik (ilmî) ya da siyasi- sorgulama gereğinden daha az önemli olmamak üzere, bu görüşleri insanlara cazip gösterenin ne olduğunu araştırmak gerektiğini öğrendik! İşte biz bu kitabı, ona, borçlu olduğumuz teşekkür karşılığı adıyoruz!

Muhsin Hoca 21 Haziran 1926'da Irak, Kerbela'da doğdu. Ortaokulu Bağdat'ta bitirdi. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde İş İdaresi eğitimi bursu ile Lübnan'a gitti ve ek dersler alarak Felsefe Fakültesi'ni de bitirdi. Bağdat'ta bir yıl süreyle iktisat öğretim üyeliği yaptıktan sonra bir başka burs kazanarak Chicago Üniversitesi'ne yüksek iktisat öğrenmeye gitti. Orada (1948) Arnold Bergstrasser, Yves Simon ve özellikle de Nabia Abbott ve Leo Strauss'ın etkisinde kaldı. Artık iktisat gitmiş felsefe gelmişti; özellikle de İslâm felsefesinin köklerine inme, onu karanlık ve muğlaklıktan kurtarma tutkusu!

Mehdi Sosyal Bilimler Konseyi'ne üye nasbedilmişti. 1954'de doktorasını verdi; tez başlığı 'İbn Haldun'da Tarih Felsefesi; Kültür Bilimi'nin Felsefi Temeline Bir Bakış' idi. Chicago'dan Almanya'ya, Freiburg Üniversitesi'ne geçen ve orada iki seminere ('Siyaset Bilimi-Wissenschaftliche, Politika ve Oryantalizm-Orientalisches Seminar) katılan Prof. Mehdi, oradan Bağdat'a dönerek Hukuk ve Edebiyat fakültelerinde öğretim üyeliğine başlıyordu...

1957'de Chicago'ya dönen Prof. Mehdi burada Şark Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde yardımcı doçent olarak göreve başladı. 1969'a kadar burada kaldı ve Fârâbî'yi inceledi; telif ve tercümeler yaptı ve derin tetkiklere girişti. Bu süre zarfında değişik üniversitelerin ayartıcı tekliflerine sürekli hayır diyen Mehdi, o tarihte Harvard'a hayır diyemedi. O günden bugüne James Richard Jewett Arap Dili Kürsüsü'nde Harvardlılara ve başka talebelere hizmet sunuyor. Sayısız eserler verdi.

H.B. Earhart ve Lynde and Harry Bradley vakıfları ile Harvard Üniversitesi Orta Doğu Tetkikleri Enstitüsü'ne minnettarlığımız sonsuzdur. Ayrıca, yayına hazırlama safhasında, eseri doğuran konferans fikrinin sahibi ve hazırlıkların cömert sponsörü Maryland Üniversitesi Yönetim ve Siyasal Fakültesi'ne de teşekkürü bir borç biliyoruz.

Kindî
İslâm Felsefesinde Siyasetin İzleri

Charles E. Butterworth

Sunuş

Ebû Yûsuf Ya'kûb İbn İshak el-Kindî'nin doğum yeri Basra'dır. Öğrenimini Bağdat'ta görmüştür. Bağdat'ta yaşamış ve orada ölmüştür (H 252/ M 866). *Arap kavminin filozofu* diye nam salan Kindî, Kıftî'ye göre[1] Yunan, Fars ve Hint bilimlerini Arap alemine taşımış, büyük bir astronomi alimi olarak da ün salmıştır. Kıftî, bir başka otoriteye dayanarak[2] "Kindî tıp ilminde de bir otoriteydi. Yunanca felsefi eserlerin tercümesi ve neşri ile iştigal ederdi; ama genel olarak felsefe, matematik, mantık ve geometri bilimlerinde de söz sahibiydi." diyor. Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntahab-ı Sivân'il-Hikme*'sinde de[3] Kindî'nin halife Me'mûn ve halife Mu'tasım zamanlarında Abbasi sarayında hocalık ve müneccimlik yapmış olduğu yazılıdır. Sayısız esere imza atan Kindî'nin geleneksel İslâmi tedrisat gördüğü şüphelidir; ama gerek kelâm gerekse de fıkıh sahalarını esaslı biçimde tarayan görüşleri, felsefi eserleri tartışılmaz şekilde gözler önündedir.

Biyografi yazarları, nedense, Kindî'nin dehâsına, eserleri ile

muhatap olanlar kadar inanmamaktadırlar. Mesela Kıftî'yi ele alalım: Ona bakılırsa bütün İslâm aleminde Kindî kadar derin ve geniş bir felsefi dehâ yoktur, daha fazla eser vermiş bir mütefekkir de bulunmayabilir; ama bu "Kindî yetersizdir!" hükmünü değiştirmez. Kıftî'ye göre bu yetersizliğin sebebi Kindî'nin hüccetlerindeki kifayetsizliktir, daha çok edebî, şiirsel olan üslûbudur! Dahası, Kindî'nin mantık ilmine hakimiyetini sorgulamamakla birlikte Kıftî, onun kıyas ilminde geri kaldığını sert bir biçimde vurgular! Yani emsallerle timsalleri tefrik ilminde onu zayıf bulur.[4]

Çağdaş bilim Kindî'yi halen tasdik etmiş değildir. Bunun bir önemli sebebi de, herhalde onun yazdığı bilinen 270 adet eserin ancak onda birinin günümüze ulaşabilmiş oluşudur. Bir sebep de, belki, kendisinin herşeyden önce *fi'l-Felsefet'il-Ûlâ* (Felsefeye Giriş) adlı metafizik eserin yazarı olması, öyle bilinmesidir. Sokrat konulu tek eseri hep gözardı edilmiş, ahlak konulu birkaç eserinin de alıcısı, kendi fikirlerinden ziyade ona ilham kaynağı olmuş atıf eserlerle, kaynaklarla ilgilenen filologlar (dil-bilimciler) olmuştur.

Aristo'nun Tükenmeyen Mirası

Kindî'nin Aristo'yu nasıl okuduğuna bakmadan önce, daha sonra geniş biçimde ele alacağımız Sokrat esintisine dair bir iki laf edelim. Kindî'de siyaset tohumları, özellikle Sokrat konulu tek eserinde ve bunun dışında da iki geniş incelemesinde göze çarpar. Kindî'de siyaset, Aristo'nun ayağı yere basan, emin söyleminden (discourse) Sokrat'ın ihtiyatlı ve kayıtlı tetkikine geçişte görülür. Bir başka biçimde söyleyecek olursak, Kindî Eflatun ve Aristo'yu anlayıp Sokrat'ı övme peşindedir. Sokrat kimdir? Sokrat da işte o, 'bedendi, ruhtu' (fizikti-metafizikti) mütalaasını bırakıp insandan, insanın günlük hayatından ve gailelerinden bahsetmek hususunda acelesi olan kişidir!

Kindî bir yandan böyle bir tercihte bulunmak suretiyle felse-

fi tetkiklerinin sahasını, cephesini daraltırken diğer yandan da vahy'i mütalaa ve tasdik imkanına kavuşmuş olmaktadır. Kendisinin bu tercihe verdiği manayı hiç bilemeyeceğiz; ama, bugün elimizde olmayan risalelerinde, mesela *Risâlet'ül-Kübrâ fi's-Siyâse*'sinde (Yönetim Bilimi), mesela *Risâle fî Riyâset'il-Âmme*'sinde (Kamu Yönetimi Risalesi) değinmiş, izah etmiş olmalıdır. Ancak anladığımız kadarıyla Kindî'nin Aristo ve Sokrat anlayışı Râzî'yi etkilemiş (Sokrat'ı inceleyen önemli eseri *Kitâb'us-Siyret'il-Felsefiyye*-Felsefi Yaşantı); aynı tesir, çeşitli mecralardan geçerek nihayet Fârâbî'nin kişiliğinde İslâm siyaset felsefesinin kurulmasına yolaçmıştır.

Aşağıda, önce Kindî'nin Aristo denemesinin (*Risâle fî Kemmiyyet-i Kütüb-i Aristûtâlîs ve-mâ Yuhtâcu İlaih fî Tahsîl'il-Felsefe*-Aristo Külliyâtı ve Felsefe Öğrenimindeki Yeri) kendisini, İslâm siyaset felsefesi için Aristo dışında bir yer aramaya nasıl ittiğine değineceğiz. Daha sonra da onun beşerî, bireysel sorunlara dönüşü demek olan *Risâle fi'l-Hîle li-Def'il-Ahzân*'ını (Def'-i Hüzün Risalesi) ele alacağız. Sözkonusu kitapta ele alınan sorunlar; yazarının, tartışmalı olduğuna **dipnot 3'de** değindiğimiz *Müntahab-ı Sivân'il-Hikme* adlı eserde kendisi adına kayıtlı sözleri iyice anlamaya çalışmamızı da zorunlu kılıyor. İşte bu sözlerle *Risâle fî Elfâz-ı Sukrât* (Sokrat'ın Deyişleri) adlı risalesi bizce Kindî'nin siyaset teorisinin temel taşlarını teşkil etmektedir.

Kindî'nin Aristo'yu Okuyuşu

İstanbul, Ayasofya Müzesi'nde bulunan el yazması bir eserde (kayıt no: 4832; ks. 27a-30a) *Kemmiyyet-i Kütüb-i Aristûtâlîs* (Aristo Külliyatı) geniş biçimde ele alınır. Sözkonusu yazma önce Guidi-Walzer, daha sonra da Ebû Rıza tarafından[5] olmak üzere iki defa yayımlanmıştır. Orijinal el yazmasında metin oniki bölüme ayrılmış olup izah yoktur; ama bu durum bir istifham yaratmamaktadır. Guidi ile Walzer, önsözlerinde, bu oniki bölümün aslında üç ayrı kümeden oluştuğunu söylerler. Bize kalırsa

bölüm sayısı beştir.[6] Ebû Rıza ise kitabı bölümlere ayırmaya çalışmayarak, yazarın konudan konuya geçer gibi göründüğü her noktada yeni bir paragraf tertip etmiştir.

Eserin beş bölüme ayrılması durumunda Kindî'nin Takdim'i I. bölüm olarak kabul edilecektir. O zaman II. bölüm, "Aristo'ya göre filozofluğa giden yol şu dört sınıf kitabın mütalaasından geçer..." açıklaması ile başlayan ve bu kitapların listesini veren bölüm olacaktır. Kategorileri kısaca tanıtan Kindî bu bölümü bitirirken Aristo'nun ahlak konulu eserlerinden ve fikirlerinden bahseder.

Bunun peşinden, konunun hayli dağıtıldığı bir bölüm (III) geliyor. Burada Kindî matematik tahsil etmenin önemini vurgularken, insan bilgisinin tüm nesnelerinin *matematik* ve *öz* (cevher, kâinatın özü) kategorilerinden ibaret olduğunu söyler, öz'e ve vasıflarına değinir. Sonra buradan hareketle, ilm-i nebevî'nin/vahiy bilgisi'nin insan bilgisinden üstün olduğunu ve ayrıca, edinilmesinin de (zikir) fazla bir gayret istemediğini söyler. Daha sonra matematik mevzuuna dönen Kindî, bu bölümü bitirirken matematik tahsilinin yararlarını ve kaçınılmazlığını yineler.

IV. bölüme başlarken Aristo'nun gayelerine değineceğini söyleyen Kindî, *gayeler/hedefler* anlaşılmadan Aristo'yu anlamanın da, ilim tahsil etmenin de mümkün olmadığını söyler. Bunları kısım kısım açıklar ve V. bölümde son mütalaalarını serdeder.[7]

Birinci kısım yani Takdim/Sunuş, aslında dört bölüme ayrılabilir: 1) Kindî'nin okuyucuya/ilim talebesine seslenişi (Ebû Rıza nüshası 363:6-8); 2) Okuyucudan ricası (ER 363/8-10); 3) Sözkonusu ricaya icabetin felsefe öğrenimi bakımından taşıdığı anlam ve ağırlık (ER 363: 11-364:4); 4) Kendisinin aynı prensibe nasıl bağlı kaldığının anlatımı (ER 364: 5-9). Kindî, öğrencinin, kendisine, Aristo'nun ne gibi konulara kafa yorduğunu, izah aradığını, sorduğunu kabul ederek (yani bunu öğrencinin felsefe ya da Aristo konusundaki ilk sorusu kabul ederek) Aristo'nun kaç

eser verdiğini ve bunların birbirini hangi sırayla izlediğini anlatmaya girişir. Buradaki hedefi, kısaca, Aristo'nun, felsefe öğrenimi açısından kaçınılmazlığı anlamına gelen, en esaslı eserlerini, yani ihmale gelmeyecek olanlarının bir listesini ve tanıtımını vermektir.[8]

Kindî okuyucusuna şöyle der: "Bu ilk taleb'e cevap vermek yanında, muradımız; biraz da onu aşmak ve eşyanın (şeylerin/nesnenin) tabiatı ile hayrın mahiyeti ve hayrın hayır namına aranmaklığı mevzuuna, 'kendi içinde yeterli bir değer' teşkil etmekliğine değinmektir". "Bence" diyor Kindî; "bu talep ile işe girişmek (Aristo dökümü yapmak) akıllıca bir iştir; zira (Aristo, yani) felsefe öğrenimi, hakikat'i başka suretlerde ve başka sünnetlerde (saha/pratik/teâmül) arayanların arayışları ile fevkalade ahenkli ve çakışan bir uğraştır. Bu da insan zekasının, insan ruhunun uyanık tutulması ile ilgili mütalaaların ait bulunduğu sahada cereyan eder".[9]

Yani Kindî, Aristo için felsefenin mana ve mahiyetinin ne olduğunu anlatmaya çalışırken, iki konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır: a) Bu türden farklı bir zihnî yapının edinilmesi; b) Bu tür çabaların değerinin anlatılması. Felsefeyi veya onun Aristocasını 'beşer aklının en üstün arayışı' kabul etmediğini en baştan beyan eden Kindî, Aristo naklinin Aristo eleştirisi ile gelecek yararı sağlayamayacağını da söylüyor; yani 'eleştirel bir perspektif'i anlayış açısından kaçınılmaz buluyor.

İşte Kindî'nin hayati önem izafe ettiği bu ulvi arayışın özü, bütün eserin nüvesi kabul edilebilecek III. bölümde izah edilmektedir, bunu biz de inceleyeceğiz. Ancak eserin farklı bölümlerinin ayrıntılı bir analizine girişmeden önce Kindî'nin başvurduğu üslup özelliklerine dikkat çekmek istiyorum ki bu özellikler okuyucunun onun mantık silsilesini bir sıra içinde ve kopuksuz izlemesini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda fikirlerine bir yükseklik de kazandırmaktadır. Mesela, II. bölümden III. bölüme geçerken, "İşte Aristo'nun bu saydığımız eserleri, felsefe tahsilini

kemale erdirmek isteyen öğrencinin matematikten hemen sonra öğrenmesi gereken eserlerdir." (*fe hâzihî a'dâdu mâ-kaddemnâ zikra min-kütübih'illetî yahtâc'ul-feylesûf'ut-tâmm ilâ-iktınâ'-i 'ılmihâ ba'de 'ılm'ir-riyâze*) der. (369:14-15)

Bu beyan bir yandan argümanda bir dönüm noktasına işaret ederken diğer yandan II. bölümün, Aristo'nun eserlerinin bir *dökümü* olduğunu vurgulu bir tarzda anlatmaktadır. Yine III. bölümden IV. bölüme geçerken, konu değişimini haber veren bir ifade -geride kalan konunun vasfedilmesi- kullanır. Buradaki sözleri, yani "bizi insanın varoluş gayelerini vasfeden nihai ilme götüren yollardan hangisini ya da ne sıra ile hangilerini geçeceğimizi de kararlaştırdıktan sonra..." sözleri okuyucunun ikinci merakını da gidermektedir; yani Aristo'nun eserlerinin bir sıraya, tasnife sokulması keyfiyet ya da gereğini.

III. bölümdeki geniş izah içinde geçen şu söze dikkat ettiğimizde ise, Kindî'ye has 'standart geçiş ifadesi' yeni bir anlam kazanmaktadır: "İlm-i ilahiden (vahiyden) daha düşük mertebedeki bu beşerî bilimlere..." (*el-'ulûm'ul-insaniyyet'illetî... el-maksûrat'ul-mertebe 'an-mertebet'il-'ılm'il-ilâhî*).[10] Buradan da Kindî'nin, bu eserdeki 'sıralamadan' iki şeyi hedeflediği anlaşılır: 1) Aristo'nun eserlerinin göreceli önemi/önem sırası; 2) İlahi (vahyî) ilim-beşerî ilim (sosyal bilim) ayırımı.

Bu sıralama hadisesinin iyice kavranabilmesi için bir de eserin bütünündeki mantık halkalarının iyice anlaşılması gerekir; bunun için de Kindî tarzı düşünüşün yapısına eğilmek gerekecektir. Ne talebesinin ilk sorusu (bir felsefe öğrencisi açısından Aristo'nun elzem eserleri, 363:8-9) ne de kendisinin bu ilk taleb'e verdiği cevap (öğrenciye Aristo'dan gereken satırlar, 364:10-11) ile sınırlı kalmak istemediğini II. bölümde, yani Aristo külliyatının ön anlatımında görüyoruz. Bunu söylerken, bu fihrist işleminin kendisinden ya da varsa, malül bulunduğu kusurlardan bahsetmeyi murat etmiyorum. Şu var ki, Kindî, felsefenin 'olmazsa olmazı' (sine gua non) Aristo'nun bilimsel ve kelâmi eserlerinin

listesini yapmada hayli başarılıdır.

Hiç şüphe yok ki, gerekçe göstermeksizin *Hitabet* ve *Poetika* (Nazım) adlı eserleri 'mantık' grubunda sayması; *Parva Naturalia* (Tabiat Risalesi) külliyatına dahil eserlerin listesini eksik yapması ve *Hayat ve Nefes* adlı eseri zikretmeyişi şaşırtıcıdır. Ancak ben bu gibi eksik ve kusurlarla değil, Kindî'nin genel Aristo yorumuyla alakalıyım.

Neden Aristo? Neden Kategoriler?

Mesela, Kindî, cevabına başlarken der ki: Aristo'nun eserleri aslen dört gruptur ve felsefeyi öğrenmek ve yapmak isteyen öğrenci, verilen sırayı da takiple sorumludur; ama bundan önce matematik öğrenmelidir. Başka türlü söylemek gerekirse, öğrenci, Aristo'yu anlayabilmek için, Aristo'nun doğrudan bahsini etmediği bir ön çalışmaya girişmek zorundadır![11]

Yukarıda, Kindî'nin eserini izah ederek bölümlerken demiştik ki; Kindî bundan başka iki durumda daha felsefe öğrencisine matematiğin yolunu işaret eder: III. bölümün başında ve sonunda (ER 369:14'ten 370:8'e ve 376:12'den 378:14'e). Kindî, adeta Eflatunlaşarak, "matematik bilmeden Aristo'dan nasiplenmenin imkanı olmadığını" söyler. (ER 369:14'ten 370:8'e, öz. 369:15'den 370:3'e)

Daha sonra da iddiasının kapsamını genişleterek "matematiksel bilimleri bilmeden maddeyi, nicelik ve niteliği kavramanın imkanı olmadığını" söyler ve "Öz'ün (cevherin) bilgisi ise kemiyet (miktar, nicelik) ve keyfiyet (evsaf, nitelik) yoluyla bilindiğinden, onu matematik bilmeden bihakkın tanımaya ve tanımlamaya imkan yoktur!" der. Sonuç çok çarpıcıdır: "*Kim ki özü, miktarı ve vasfı bilmez, işte o felsefeyi bilmez, felsefeden anlamaz!*" (378:5-8; 336:12-378:4 ve 378:6-14)[12]

Şimdi, Kindî'nin ayırdettiği dört grup eser (mantık, fizik, psikoloji, metafizik), belki ilki, yani mantık grubu hariç, ya *bilimsel*

ya da *spekülatif*tir (scientific/ilmî, theoretical/zannî). Ancak böyle bir bölümleme Aristo felsefesinin pratik cephesini ihmal ile malüldür, yani ahlak ve siyaseti. Hiç şüphe yok ki Kindî, II. bölüm sonunda (369:1-11) Aristo'nun etik (ahlaksal) yazılarını gündeme getiriyor. Ama yine, mesela Aristo siyasetini Kindî'de bulamıyoruz. Tâ IV. bölümde, Aristo'ya tümden tekrar bakışında büyük üstadın *Politika*'sından bahis bulabilmekteyiz.

Kindî, burada da galiba Aristo'nun *Bûlîtîkî*'sinden (Arapça yazılış SA.) Eflatun'un *Devlet Adamı* felsefesini anlıyor (384:11-18, öz. 16-18).[13] Dahası, Aristo'nun *psikoloji* dairesindeki yazılarının ayrı bir grup olarak mülahazası, Aristo'nun kendi görüşü, yani "ruhla ilgili mütalaaların, tabiatla ilgili genel mütalaaların bir cüz'ü, uzantısı, ayrılmaz bir parçası olduğu" yolundaki görüş ile çelişki teşkil etmektedir! Gerçi Kindî'nin dili de; bu tür bir ayırımın aslında mantıki olmadığına, kendisinin de bu sorun'un farkında olduğuna şehadet eder gibidir:

"Üçüncü grup da; haddizatında bedene ihtiyaç duymayan, onsuz da olabilen, ama hep de bedenlerle birlikte varolan (ve öyle de algılanan), ona şu ya da bu şekilde merbut kemmiyet ya da keyfiyyetin *tabiatsızlık* halinde de kendiliğinden varolacağı ile alakalıdır". (ER, 364:15-365:1;368:12-13)

Kindî; Aristo'nun *psikoloji* konulu eserlerinin bir dökümünü verdikten ve onun 'bedene/tabiata ihtiyaç duymayan ve onunla kâim (var) olmayan kemmiyet' konulu tek eseri (*Metafizika*) bulunduğunu açıkladıktan sonra (368:12-15, 16-17), ahlak konulu eserlerinin döküm ve izahına geçiyor. Ona göre bu grup eser; mantık, fizik, psikoloji ve metafizik gruplarını müteakip, sıranın sonuncusu olarak şuurlu bir biçimde, yani bu bilinçle ve hedefle kaleme alınmıştır.

Ahlak yazılarının nefs/ruh ile alakası bulunmakla birlikte bunlar sonuç cümleleridir ve bunlarda ifade olunan fikirlerin anlaşılabilmesi için *Aristo metafiziğinin* tam anlamıyla hazmedilmiş olması gerekir. Ahlak yazıları metafizik öğretimin uzantısı ve

ürünüdürler (369:1-3). Bunlar *ruhun ahlâkı* (tab' ve davranışı, yani *ahlâk'un-nefs*) ile ve onun *beşerî ahlak*la (*fazîlet'ül-insâniyye*) buluşmaya ve kaynaşmaya uygun tarzda yönetilmesi ile alakalı görüşlerden oluşmaktadır.[14] Arkasından, Aristo'nun ahlak felsefesinin bir özetini yapmak istermişçesine, sözkonusu *beşerî fazilet*'in bu alemde "insanın hedefi ve gayesi", gelecek alemde ise "saadet-i ebediyyesinin teminatı" olduğunu iddia eder (369:5-6). Daha sonra da, gelecek alemden bahsederek -ve belki yine o temel hedefe atıfta bulunarak- ısrarla der ki: "İşte, *yerine* ikâme olunabilecek matah birşey olmadığı gibi onun kadar hayırlı birşey de yoktur; *o olmadığı zaman* umulacak başkaca bir hayır da bulunmamaktadır!"[15] (369:6-7)

Aristo'nun *Oğlumun Ahlâkı* (*Nicomachean Ethies*) adlı eserine şöyle bir göz gezdirecek olursak (I. kitap, X. bölüm; 1100a10'dan 1101a22'e), orada da, Kindî'nin bahsettiği beşerî haslet ya da fazilet'in, kişinin hem bu dünyada hem de gelecek alemde 'hedefi ve gayesi' olması cihetine atıf sezinleyebiliriz; ama Aristo'da *bulamayacağımız* şey, "gelecek hayat anlayışının izahı ya da ayrıntılandırılmış tasviri"dir. İşte *bu tipleme* Kindî'ye aittir. Kindî diyor ki: "Aristo'nun ahlaki öğretisi aslen üç ana kitapta serdedilmiş olmakla beraber diğer eserlerine de, yani konu aralarına da dağılmış, dağıtılmış, serpiştirilmiş bulunmaktadır". Bu üç eser Kindî'ye göre şunlardır: 1) Aristo'nun oğlu Nikomakus'a öğüt bâbında kaleme aldığı 11 bölümlük bir eser; 2) Benzeri, ama daha az bölümleri olan bir başka eser; 3) Bir dostu için kaleme aldığı üçüncü bir eser. (369:12-3, 8-11, Ebû Rıza'dan okursak).[16] Ancak, 'diğer' dediklerinin kapsamını dar bulduğundan olsa gerek, bunları daha fazla zikretmiyor.

Bir ikinci husus da şudur: Kindî; büyük vurgularla ele aldığı bu iki şey, yani insan erdemi ile ahiret hayatı sırasında pek zorunlu ya da vurgulu bir *bağıntı* kurmuyor, ki bu bir paradoks, yani beklenenin tersine bir keyfiyettir. Mesela IV. bölüm sonunda Aristo'nun eserlerinin dökümünü tekraren verirken onun *ahlâk*

*öğretisi*nden yeniden bahseder; ama yine bu bağıntı konusunda tek söz etmez! Sadece Aristo'nun 'ahlaki, siyasi eserleri ile güttüğü gaye'ye atıfta bulunur (*ğarazuhû fî-kütübih'il-hulkiyyet'is-siyasiyye*) ve bu eserlerin ilkinin, oğlu Nikomakus için yazdığı kitap olduğu yolundaki inanışını yineler. (384:11)

Kindî'ye göre bu kitap; "ruhun ahlaki öğrenimi, ahlaken tenviri (itiyatlarının, davranış alışkanlıklarının ıslah ve imarı) ile, yani daha yüksek davranış biçimlerine alıştırılması, yaklaştırılması ve kötülüklerden uzak tutulması" ile alakalıdır. Aristo'nun, bu eserinde, ihtiyâr dışı, yani yönetimle, siyasetle alakalı cepheyi farklı bölümlere ayırdığını da iddia eden Kindî şöyle der: "Benim kasdettiğim, ayrı ayrı olmak kaydıyla, öznel (şahsi) eğitimsel ve sosyal cephelerdir!"[17]

Aristo'nun bu ilk eserde sık sık sözünü ettiği, gündemde tuttuğu 'erdem'den açıkça bahsettiğinde bile Kindî artık o faziletin gelecek hayatla olan ilgisini anmıyor, toparlayarak şunu söylüyor: "Bu kitap bize mutluluğun faziletten ayrı birşey olmadığını anlatıyor, yani bedende fazilet, ruhta fazilet ve onların dışında olanda fazilet!" (384:14-15)

Aristo'nun ahlaka dair yazılarının bir ilk müzakeresini müteakip Kindî öğrenciye "Artık bir talebenin matematik öğrendikten sonra *felsefe* tahsili için ihtiyaç duyacağı kitapları biliyorsun." der. Arkasından da matematik öğreniminin gerekçelerini uzun uzadıya sıralar ve kaçınılmazlığını isbatlamaya girişir (369:14- 370-8). Bu sırada bütün matematiksel birimleri sıralar ve *aritmetiği* (sayısal hesap bilimi) bunların en üstüne yerleştirir. Ve der ki: "Sayısal hesap bilimi olarak *aritmetik* bize sayılabilen herşeyin, kemmiyet arzeden bütün keyfiyetlerin bilgi ve şuurunu bahşeder. Demek ki aritmetik bütün ölçümlü bilimlerin fevkindedir, neden? Zira sayı (rakam) bir kenara atılırsa, tüm rakamsallar ihmal edilmiş olur!" (370: 7-8)

Anlaşıldığı kadarıyla bu mantık Kindî'yi genel planda *'bilinenlik, bilinebilirlik'* gibi konulara taşımaktadır; çünkü görüyo-

ruz ki artık o, daha evvel zikrettiği herşeyin başka türlü bir tahlil ve özetine girişmektedir. İşte bu yeni toparlamada, Aristo'nun *Kategoriler*'indeki bilgi temeldir. Kindî'nin tabiriyle:

> İmdi artık aşikardır ki, zikrini ettiğimiz şeyleri araştıranlar *öz/cevher* ve *vasıf bilgisi* ile karşı karşıya kaldıklarını bileceklerdir. (370: 9-10)[18]

Sonra da şöyle der: "Ve bu araz'ın (öz'ün büründüğü vasıflar) ilk ikisi, kemmiyet (nicelik, miktar) ve keyfiyyettir (nitelik, özellik)".[19]

Kindî; bu ilk iki özle değişik ilişkiler içinde düşünerek *bağıntı* hariç diğer tüm vasıf ya da kategorileri istihraç etmektedir (371:4-372:1). Anlaşıldığı kadarıyla, *bağıntıya*; maddeden bağımsız olduğu için, öz'ü miktarlandırarak ya da nitelendirerek (ona kemiyet/keyfiyet kazandırarak yahut atf ve izafe ederek) varılamamakta, çıkarsanamamaktadır.[20] (370:14-371:3)

Bu tür bir mantık iki gayeye hizmet eder: 1) Kindî'nin Aristo'nun *Kategoriler*'ini kolay anlaşılır felsefi bir paradigmaya* indirgemesine yardımcı olmak; 2) Asıl iddiasına giden yolu açmak, yani "ne özün ne miktarın/niceliğin, ne de keyfiyetin/niteliğin (*quality*), kısacası felsefenin *matematiksiz* bilinemeyeceği" iddiasının, isbatına doğru adım adım, emin bir yoldan gitmesine imkan sağlamak. Ne var ki işte bu dönemeçte Kindî o mantık silsilesini terkedip farklı bir yola girmekte. Aristo'nun *Kategoriler*'i konusundaki şu son sözleri, konuyu hangi mantıkla ele aldığını açık bir surette göstermektedir:

> Tüm felsefi bilgiyi ihata eden temel bilgi '*madde* (öz) bilgisi', '*vasıf* (quality) ve *nicelik* (quatity) bilgisi' olduğuna ve temel olarak da madde vasıfları ile bilindiğine -yani müşahade olunur hale geldiğine- göre, ben derim ki duyu onunla (öz'le, madde ile) direkt olarak muhatap değildir, onu doğrudan idrak etmez; nicelik ve nitelik aracılığıyla idrak eder, onunla bilir; yani demek ki kemiyet ve keyfiyet bilgisi olmayanlar 'öz /cevher bilgisi'ne vâsıl olamazlar![21] (372:2-5)

* Paradigma, bir sorunun daha iyi anlaşılmasını ya da parçalanarak daha kolay çözümlenmesini sağlayan indirgeyicilere verilen isimdir. (ç.n.)

Bu yargının anlamını iyice barizleştirmek için de "Felsefi bilginin hak, kâmil ve kavî olan kısmı cevher (öz) bilgisidir." der (372:5-6).[22] Bu hüküm, daha evvel söylenmiş olanları toparlayıp, tekrar ve tekit eder gibi gözükse de öyle değildir; burada, bir dizi yeni mülahaza gündeme sokulmaktadır, yani -mesela- bizim ayrık (müşahhas) *öz* bilgimiz ile *aslî öz* bilgimizin kaynağı ve aslî özleri nasıl bilebildiğimiz gibi konular....

İkincil özler, birincil (yani fer'î/ayrık) özlerin ait olduğu tür ve cins, grup ve kategorilerdir.[23] Bunlara dair bilgi ve şuur zaman içinde *süreklilik* arzeder; bunlar üniversellerdir. Zamandan etkilenmezler (bireysel farklılıktan etkilenmedikleri gibi); mesela tek tek *insanlar* gider gelir ama *insan* ismi ve tiplemesi baki kalır! Yine de ikincil kategorilere birincil özlerden hareketle varırız; yani geçici olmayana geçici olandan hareketle varıyoruz. Geçici olanı da duyu ile biliyoruz. (372:6-9)

Bir yandan *birincil deneyim*in (tek tek örneklerle karşı karşıya oluşumuzun) *sürekliliği*, yani bu suretle *ikincil deneyimin* (kategorik mücerretlere varmamızın) *nitelikliliği de kesin gibi iken, birincil deneyimin duyuma bağlı* olması sakınca ve tehdit teşkil etmektedir. Dolayısıyla her zaman hata olabilecek ve münferit kemiyet veya keyfiyetleri yanlış duyumlama ya da algılama ihtimali bulunacaktır; yani bu durum birinci ve ikinci tür bilgiye ulaşmamızı şüpheye düşürecektir. Oysa bütün *ilim* sürecinin bir şubesi bilgi edinilmeyi kolaylaştıracak stratejiler geliştirmek, diğer şubesi ise bu bilgiyi muhafaza çabasıdır. (372:9-16)[24]

Böyle olunca da beşerî ilim yahut beşerî bilgi pamuk ipliğine bağlı bir keyfiyet gibi gözükmektedir.

Kindî'nin bu noktada bize söylediği bir başka şey açısından ise beşerî bilgi yahut bilimin statüsü iyice şaibeli bir hale gelmektedir; zira, ilahi ilim (*ilm-i ledün*) çok kısa sürede ve zahmetsiz (nakli) elde ediliyor. Dahası *ilm'el-yakîn* (kesin bilgi) olduğu için onunla muhatap olanlar istisnai derecede temiz ve yine istisnai derecede hidayet sahibi kimseler oluyor. Bu nedenlerle de insan-

lar bu tür bilgi sahiplerine rağbet etmektedirler. (372:6-373:11)

Bu anlatım bize ilahi ilim ile beşerî ilim arasındaki *mahiyet farkını* ve her ikisinin *nisbî* saygınlık derecesini doğru biçimde vermekle birlikte, ilahi ilmin *muhtevasını* vermiyor; çünkü, başlangıç cümlelerine bakılırsa, ilahi ilim birincil ve ikincil (ayrık ve kategorik) bilgiye -beşerî bilimde olduğu gibi- yer vermektedir... Şu farkla ki, ilahi ilim bu bilgiyi insana *zahmetsiz* biçimde ulaştırıyor; yani kalben ve ruhen arınmış olanlar, yani Allah'ın rasulleri ve iman sahipleri bu bilgiye bir *tedrisat*tan geçmeden vâsıl olurlar; bu bilgiye varmak için ne Aristo'nun eserlerine ne de onların ön koşulu olan matematiksel bilimlere ihtiyaç vardır!

Beşerî bilim tâlipleri, yani filozoflar ile ilahi ilim tâlipleri/talebe-i ulûm arasındaki ikinci bir fark da şudur: Talebe-i ulûm; meseleyi, felsefi sorunu, son derece *fasîh*, yani kısa, özlü ve veciz bir biçimde ortaya koyar, önerir. Bunun örneği de Kur'ân-ı Kerim'in Yâ-Sîn Suresi'nin 78-82'inci ayetleridir (373:12-374:4).[25] Ayrıca Kindî'nin bu *ilahi cevap*la ilgili mütalaaları meseleyi bir adım daha öteye götürmekte ve bizi ilahi ilim ile beşerî ilim arasındaki bir diğer farktan da haberdar etmektedir; yani beşerî ilim meseleyi ilahi ilim (vahiy) kadar *sarih bir biçimde* ortaya koyamayacağı gibi, *o derinlikte de va'z edemez*!

Bunun sebeplerine gelince: Beşerî dil kifayetsiz, beşerî-zihnî iştigaleler sathidir ve beşerî akıl her konuyu ihata edememekte, kısmî kalmaktadır. Oysa Muhammed'in cevabında; "kozmosun bir yaratık olduğu mevzuuna (önermesine) kapı açılırken, bu önerme ile çelişmenin bir fiyatının olabileceği" de ima olunmaktadır (376:7-11, öz. 10-11, ayrıca 374:4-375:5 ve 375:6-18). Ne var ki Kindî beşerî felsefenin neden bu kapsamda olamayacağını, yani bu konuların neden *ayrılık sebebi* olduğunu izah etmemiştir.

Şimdi, beşerî felsefenin, özellikle de Aristo'nun eserlerindeki düşünüş biçiminin -ki farklı eserlerde ve tezlerde bir miktar ele alınıp açıklanmıştır- bir özelliği şudur: Dünya (ve alem/koz-

mos/kainat) zaman içinde hâsıl olmuş değil ezelidir; herhangi birşeyin hiçbir şeyden (bir yokluk/ademiyet halinden) meydana, yani vücuda gelmesi de imkansızdır. İşte Kindî, sözünü, beşerî önermeler ile ilahi önermeler arasındaki bu farkı zikretmeyerek ya da belirtmeyerek sürdürebiliyor, yani beşerî bilimin yolunun Aristo'yu dikkatle izleyerek matematik (fizik vs.) öğrenmekten geçtiği önerisine devam ediyor. Bu şekilde sıhhatli ve sağlam (doğru ve kat'i) önermelere varılabilecektir. (376:12-13; 378 9-14 ve 372:5-6)

Bir de bu görüşü sürdürme arzusu, belki de onun bir *başka şeyi* teşhisteki gönülsüzlüğü ya da basiretsizliği ile çakışıyor; ki bu da Aristo'da iyiliğin *kendisi adına* aranır, arzu edilir birşey oluşudur! Sonra, şu sorun da gözardı edilemez: Evet, ilahi ilim çok cezbedici, çok inandırıcı olabilir, ama onu kabule hazır olmanın kriterini bilebiliyor muyuz? Tam tersine, Kindî'nin naklettiği kadarı ile vahy'in vahiy hakkında söylediği şey, bizim bu tür ilahi bilgiye hiç de öyle doğrudan ve zahmetsiz varabileceğimizi göstermiyor! Yani artık Muhammed olmayacağına göre, ona geleni şimdi biz yine beşerî ilmin bize kazandırdığı hünerlerle anlamaya çalışmak durumundayız, değil mi?...

Bu noktada bir başka ilginç paralellik vardır: Kindî'nin, "iyilik adına iyilik" kavramı ile 'insan mutluluğu' konularındaki suskunluğu aslında birbirinden bağımsız şeyler değildir. Hiç şüphe yok ki onun 'insan mutluluğu' (dünya saadeti) konusundaki suskunluğunun nedeni *Aristotelyen ahlak ve politika doktrinini* yeterince kavrayamamış oluşudur.

Bir yandan Aristovari bir beşerî felsefenin temelde ilahi düşünüşten pek farklı olmadığını göstermeye çalışırken, onun pragmatik eserlerini arka plana iterek dikkkati sadece teorik eserlerine teksif etmek bizce hem Aristo'ya hem de vahy'e haksızlık teşkil etmektedir. Anladığımız kadarıyla vahiy, hiç olmazsa Kindî'nin bize tanıttığı cepheleriyle, sadece denmese de büyük ölçüde 'dünyevi meselelere' ışık tutmaktadır.[26]

Erdem ve Pratik Sorunlar *

Risâle fî'l-Hîle li-Def'il-Ahzân (Kederden Uzak Durmanın Çareleri Adlı Risale), yine İstanbul Ayasofya müzesindeki el yazması eserin (no: 4832) içerisindedir ve 23a ilâ 26b no'lu folyoları (bend) işgal etmekte olup, "Aristo'nun Eserlerinin Saptanması" bölümünden hemen önceki bölümdür. Bu bölüm; ilk defa 1938'de Helmut Ritter ve Richard Walzer, daha sonra da Muhammed el-Turaihî (1962) tarafından olmak üzere en az üç kere yayımlanmıştır. Dördüncü yayımlanışı da, -yanılmıyorsam- 1972'de, Abdurrahman el-Bedevî tarafından yapılmıştır.[27]

İlk yayıncılar, özellikle de Walzer, metnin özde bir Grek (Kadim Yunan) modele dayalı olduğu inancındadırlar:

> Bence burada hıfzolunan metnin, kesinlikle Kindî'ye ait denebilecek bölümleri önsöz ile sonuç (kapanış) bölümleridir, ki her ikisi de ayrıca 'renksiz' (içine birşey katılmamış) olarak vasfolunabilir; yine, temelini teşkil ettiği anlaşılan Süryanice çevirinin uğradığı kayıpları da hesaba katarsak, bu metnin pek çok noktada Grek aslından koptuğu kanaatindeyiz. Yani, büyük bir ihtimalle *Risâle fî'l-Hîle li-def'il-Ahzân*, VI. yüzyılda, diğer popüler Grek klasikleri gibi, Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmiş, VIII. asırda da Arapça çevirisi tedavül eder hale gelmiştir, ki yazarımızın kullandığı kaynak da, anlaşılan budur. Onun için biz deriz ki: 'Hüznün İzalesine Dair Marifetname', tarihî perspektifte, muhteva ve ifade açısından, Yunan felsefesinin bir ürünüdür ve netice itibariyle bir Yunanca metni bize olduğu gibi, yani sadık bir biçimde aktarmaktadır.[28]

* Erdem (ahlak, fazilet) felsefenin ezeli iştigallerinden biri olup göreceliği, zaman, şart ve çevre bağımlılığı yanında; mutlaklığı, yani kendi içinde bir değer ifade etmekliği de tartışılmıştır. Bu bağlamda; din ahlaka mutlaklık (değişmezlik) izafe etse yahut getirse bile, faydasından (utilite) yani sonuç bağımlılığından da bahsetmekle felsefenin küçümseyici nazarlarına muhatap olmuştur. İşte bu bölümde tartışılacak olan konu budur. Pek tabiidir ki, dikkatli ve araştırmacı bir zihin, felsefenin *ahlak* kavramından, mesela *hukuka* (şeriat, yasa) bir yol gidip gitmediğini de merak edecektir. (ç.n.)

Walzer, bir sonraki cümlesinde duruma sarahat kazandırmak amacıyla şu kaydı getiriyor: "Bizce, bu metinde metnin gerçek sahibini bulmaya yarayacak ipuçları eksiktir". Arkasından, "Yine de," diyor; "alışılmış bazı işlemlerle bu bilmeceyi de çözebiliriz". Bunun peşinden Kindî metnindeki görüşlere benzer görüşler ihtiva eden metinleri -ki bunlar, sayıları hayli kabarık olağanüstü metinlerdir- birbiri ardınca sıralıyor; sıralıyor da yazarımızın bu noktada ne yapmak istediği yine de pek açığa çıkmıyor!..

Hem bu eser (*Risâle fî'l-Hîle li-Def'il-Ahzân*) hem de 'Aristo mecmuasının (külliyatının) tam teşhisi (sayım dökümü)' ile hemhâl (aşina) olanların zihinlerinde değişik soruların uyanacağı şüphesizdir. Galiba Kindî, "Aristo, insanın hedefine, yani erdem'e giden yolda kifayet edecek bir hüccettir!" demek istemektedir. Ona göre -takdiminden öyle anlaşılıyor- Aristo'nun *pratik doktrini*, metafizik bilgisi ile donanmayı gerektirmektedir; ama bir konuda şüphesi var gibidir. (Kindî'den anladığımız Aristo'dur): Yani, acaba insan bu bilgiye giden kapıları bilmekte midir, (şayet biliyorsa) açıp içeri girebilecek midir? Bir de şu var: bu tür bilgiye giden öteki bilim (ilm-i ilahi, peygamber bilgisi, vahyî bilgi) hem *aklın ötesinde* cereyan etmektedir, hem de *pratik uygulanabilirliği* düşüktür. Bu yüzden bir başka bilim, beşerî olan, olabilen bir bilim gereklidir; Kindî'nin eserinden çevirisini okuduğumuz gibi, *o düzeyde* bir mantiki yol ki ne metafizik, ne de ilahi ilham, yani vahiy.

Walzer Kindî tezini onüç bölüme ayırıyor. Kindî'nin 'Sonsöz'ünü alıyor, son bölümde, (R-W XIII. 16-22, yani el yazmasında 47:1-7; AB'de 31:11-32:6) ama 'Takdim'ini almyor (R-W 31:3-7; AB 6:3-8). Ayrıca tezin, üç ana bölümden oluşur şekilde düşünülmesini öneriyor.[29]

İlk bölümde, *mutluluk arayışı yolu* ile hüzünden kaçınmanın kaideleri veriliyor. Walzer'a göre (s. 12 ilâ 16) temelde Eflatun ve Aristo'da geliştirilen temalara dayalı olan bu bölümde Kindî, "insanlara, mutluluk ve cevelân (hareketlilik, dinamizm) hedefleri-

ni 'bedenî alem'den (cismaniyetten) değil 'manevi alem'den (ruhaniyetten, ruh dünyasından) seçmelerini" öneriyor. İkinci bölümde eserin adı olan hedefin *vasıtaları* yahut o vasıta demek olan sanat veya tarzın anlatımı, tasvir ve tarifi veriliyor. Walzer'ın kavrayışına göre burada Kindî hüznü altetmenin yollarını sıralıyor (yalnız Walzer sayısını belirtmemiş, bkz. s. 16-25). Ve nihayet, III. bölümde, Walzer'a göre, Kindî şu temel soruya dönüyor: "Acaba *mutluluk* arayan insanın hedefi olması gereken *değerler* hangi değerlerdir, bu değerler nelerdir?" Aslında eserin en başında, ilk olarak sorulan bu soru şimdi Walzer'a göre bir başka perspektiften sorulmaktadır; haz (keyif) arayışının beyhudeliği anlaşılmış olarak... (bkz. s. 25-30)

Bir metottan (tahlil yönteminden) bahsetmemekle birlikte, neşir (editörlük) tarzından ve konuların sıralanışından anlaşılıyor ki, Abdurrahman Bedevî'nin (AB) zihninde de[30] eser üç bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde son derece akıcı bir üslüpla yapılmış bir 'ana uhdeler' (açılış) kısmı olup burada iki temel prensip vaz'edilir: 1) Gerek çok arzuladığımız gerekse de şiddetle kaçındığımız şeyler birer sosyal şartlanma eseridir; 2) Bedenin değil daha ziyade ruhun şifaya ihtiyacı olduğu kabul edilmelidir.[31]

Abdurrahman Bedevî'ye göre *Risâle*'nin özü, insanın iç sıkıntısını (depresyon, depresif ruh hali, demoralizasyon) gideren, yahut insana teselli yolunu gösteren on tür düşünüşün sayım dökümüdür ve yine ona göre eserin sonuç bölümü apayrı bir kısımdır. Bense başka bir bölümleme önereceğim, ki bunun belirleyicisi, ruh sıkıntısının giderilmesi açısından herbir yönteme izafe edilen önem ya da binen yüktür;[32] yani bana göre giriş ile sonuç -ilk bölüm ile IV. bölüm- ayrı bölümlerdir. Aşağıda dipnotta (32) izhar ettiğim II. bölümüme göre de ben Walzer ile Bedevî'nin I ilâ IV. bölümleri anlayış tarzına katılmaktayım; yani mezkur bölümler, bir yandan teessürün (moral bozukluğunun) kaynaklarını tefrike gayret ederken diğer yandan da bizi üzüntü-

ye garkeden amillerin gideriminden doğacak hissedilir ıstıraba dayanma gereğini gündeme getirmektedir. Yalnız ben V. bölümün değerlendirilmesinde onlardan ayrılıyorum: Bence bu bölümün de konusu aynıdır, yani o iki konu.

Kindî mezkur bölümüne (V) kederi bileşenlerine ayırarak başlıyor: a) İç amillere bağlı kısım; b) Dış amillere bağlı kısım; yani içten kaynaklanan kısım ve dıştan kaynaklanan kısım. İlkinin tedavisi bellidir: Kişisel ye'simize konu olacak hal ve hareketlerden kaçınmamız gerekir (R-W, V.1-2, 2-6; AB 12:11-13, 13-17). İkincisi daha karmaşıktır ve daha yüksek düzeyde bir analiz ister: Ertelenebilen dış amiller ve ertelenmesi mümkün olmayan dış amiller.

Ertelenebilir (geciktirilebilir) beladan olabildiğince uzak kalmak gerekir; ertelenebilir olmayan konusunda ise sükûnet esastır, panikten kaçınmak, etrafı velveleye vermemek icap eder. Bunun da iki sebebi vardır: 1) Beklenen bela hiçbir zaman tecelli etmeyebilir (vesvese); 2) Tecelli bizi güçlü bulmalıdır; yani beklenen şey vaki olduğunda bizi, başa gelebilecek olanı düşüne düşüne heder olmuş, telef olmuş, bîtap düşmüş, yıpranmış bir halde bulmamalıdır (R-W, V.6-7, 7-18; AB, 12:17-13:2 ve 13:2-14. sayfalar). Kindî bu bölümü, teselli edici bir tarzda ve güçlü bir tavsiye ile bitirir: 1) Her güçlüğün, her kederin, her belanın bir süresi vardır ve en güçlü teselli kişinin kendini ona *kaptırmamasında* yatar; 2) İşte bu tavrın bize kazandıracağı, metanetin bize bahşedecegi tâkat ile, itidali kaybetmeden ve kontrolü elden bırakmadan bulacağımız bir yolla bu süreyi kısaltmak da belki elimizde olacaktır; "Mutlu olmak varken neden me'yus olalım?" der Kindî. (R-W, V.18-25, öz. 19-21;AB, 13:14-14:4, öz. 13:16-18)[33]

Benim toplam muhtevadan tertibini yukarıda gösterdiğim III. bölümde de Kindî on aygıt sayıyor ki bunlar ya üzüntüyü engelliyor, ya da vâki olduğunda, kaçınılmaz hale geldiğinde bireye teselli veriyor. Bunların sıralanması tam olmayıp arada kaçaklar,

konudan uzaklaşmalar vardır. Bu uzaklaşmaların bir nedeni de Kindî'nin ikide bir argümanına yükseklik kazandırması ve bunu da araya kıssalar ve teşbihler sokarak yapması; yani maneviyata hitap düzeyini yükseltirken lafı uzattıkça uzatması ve geçişleri muğlaklaştırmasıdır. Şu da var ki bunlar Kindî'nin psikolojik tezini daha rahatlıkla okunur kılmaktadır. Mesela XI. bölümde (AB'de 23'ün 5nci sayfasından 28'in 2. sayfasına kadarki kısımdır) bir deniz yolculuğu anlatılır. Walzer ve Bedevî'nin her nedense hemen hiç alıntılamadıkları bu kıssa, bu tezde merkezî bir yer işgal etmektedir ve bu yüzden de tahlili hak etmektedir.[34]

Acemiler İçin Psikoloji

Kindî tezi son derece mahdut bir bakış açısı içermektedir ve kederi defedecek 'aygıtlardan' bahsedildiğinde bile teknik nitelikli yahut kapsamlı olmaktan uzaktır. Nihayet, hepimizin aşina olduğu beşerî bir fenomene yine herkesin bildiği, hemhâl olduğu ve belki herkesin başından her zaman geçen şeyler açısından yaklaşmaktadır. İşte Kindî 'ruh sıkıntısının' mahiyetini teşhise çalışırken, 'beşerî ortak deneyimler' diyebileceğiniz şeye müracaat yahut rücu etmektedir. Hâlik'ın faaliyetlerinden (R-W, X, 1-15; AB, 22:1 ilâ 23:4) yahut ahiret yurdu'ndan (R-W, XI, 53-57, XIII. 17; AB, 27:13-17, 31:12) bahsettiğinde bile bunu ayetlerle değil, insan topluluğunun ortak malı olmuş kanaatlerle ifadelendirmekte, o şekilde dile getirmektedir. Nihayet sözünü ettiği *zühd* (asceticism) de dünya dışındaki bir hayatın *tür* ve gayeleri ile değil, *insanın gerçek ihtiyaçları* konusundaki umumi hükümlerle koşulludur.

Ancak Kindî de tâ baştan tezin *mahdutluğunu* ikrar ediyor ve bunu izaha da çalışıyor. Buna göre, onun yapmaya kalkıştığı şey; keder savacak, onun boşluğunu gösterecek ve aynı zamanda ondan gelecek ıstıraba, hissedilir acıya dayanmayı öğretecek argümanlar ileri sürmek, önermelerde bulunmaktır. Kederi yahut ke-

derlenmeyi *beşerî zül* sayan Kindî, okuyucusunun erdemlerini vurgulayarak, tüm seviyesizliklere karşı donanımlı olan erdemli kişinin ye'se karşı da uyanık bulunacağına olan itimadını dile getirerek diyor ki: "Ben eserin adına bakarak ümitleneceğiniz kadarına muadil bir yardımı bu suretle verdiğim inancındayım". (R-W, 31:6-7, 3-6; AB, 6:7-8, 3-7)*

Tezinin sonunda "Biraz muğlak mı (âfâkî) olduk acaba?!" diyerek özür de dileyen Kindî konunun gündeme getirilmiş olduğuna, sonsuz yaklaşım imkanı sunuşuna atıfla tesellide bulunuyor ve burada belirlenen *hedefin* yeterli olduğunu savunuyor. Bu hedef de *kişinin* keder belasından kendini savunmak üzere *emir* bileceği bazı telkinatın bulunması ve *o model* (on metot) bazında "nihayet ebediyyen kalacağımız saadet yurdunun (cennet) kapısının gözlenmesidir". (R-W, XIII. 19-21,16-17; AB, 31:14-32:3, 31:11-12)

Başka bir deyişle, burada okuyucunun (muhatabın) kendi kelimeleriyle sorduğu soruya verilen cevap, 'Aristo' risalesindeki cevaptan farklıdır. Buradaki sorun üzüntünün giderilmesi sürecinde çekilen hissedilir acılardır. Ancak *kederin mahiyeti* derken, tahlil yoluyla çözümleme yaratılırken, kişi, dolaylı yoldan (erdemsizlik belasını tanırken) insanın hayattaki gayesi yahut erdem konusunda da bilgilenmiş olmaktadır. Buradaki tahlilin ağırlık merkezi de; "ille başkalarının rağbet ettiği değerlere rağbet etme, benimsediklerini benimseme, *hedef* güttüklerini hedef gütme endişesi ile yanıp tutuşmamak", daha çok "aşkın, yani *ruhun* kurtuluş ve yükselişine yönelik bir görüş, tavır, hayat tarzı benimseme" gereğidir.

Kindî söze girerken herşeyden önce kederin bir tanımını veriyor; şu varsayım üzerinde: Hastalığın ne olduğunu bilmeyen *acıyı* dindiremez (R-W, 1.1-2; AB, 6:9-10). Ona göre cevap basit-

* Parantez içinde geçen üstüste iki noktalar fasikül ile sayfa sayısını ayırmaktadır; buna göre ilki solda, ikincisi sağdadır. Romen rakamları *bölüm* anlamındadır. (ç.n.)

tir: "Keder ruhun bir patolojik hali olup sebebi de ya değer verdiğimiz birşeyleri kaybetmemiz ya da başkalarının sahip olduğu şeylerin bizi yoldan çıkarmasına izin vermemiz, yenik düşmemizdir". (R-W, I. 2-3; AB, 6: 11-12)

Kimsenin her istediği şeyi elde edebileceğini ya da elde tutabileceğini düşünmek mümkün olmadığına göre, en iyisi bu tür tutkulardan azade bulunmaktır. Bunun bir yolu da dikkat ve ihtimamızı maddi objelerden manevi aleme aktarmamızdır.

İşte Kindî böyle diyor; sanki manevi alemin nesnelerine ulaşmak daha kolaymış, ya da onları elde tutmak sorun değil imişçesine; yani maddi alemi etkileyen neş'et ve bozulma kuralları (kevn ve fesat) entellektüel objeler üzerinde müessir olamayacağına göre, bu ikincilere sarılmamız bizi hüsrandan berî tutacaktır. Ayrıca, bu tür (manevi, ruhsal) değerlerin devredilmesi de sözkonusu olmayıp münhasıran bize aittir.

Yani diyor ki Kindî: "Eşyanın tabiatına nüfuz ile korunalım, arzularımız (hevâ) anlayışımız'ın çerçevesini aşmasın. Doğal olmayan, doğal olarak vâki de olamaz" (R-W, I. 15-16; AB, 7:12-13). "Doğal olmayanın peşinden koşan, olmayanı istemektedir". (R-W, I.19-20; AB, 8:3-4)[35]

Tab'-ı Beşer ve Gerçekçilik

Diyebiliriz ki Kindî bizden "*dünyayı algılayış biçimimizde tutarlı*" olmamızı istemektedir. Eşyanın olduğundan farklı olmasını bekleme hakkına sahip değiliz. Avâmın hevâ ve heveslerine kapılmamalı, ulvi duyguları hüccet edinmiş ruhu yüce hükümdarları (havâssı) rehber edinmeliyiz; ki bunlar sahip oldukları şeyleri olduğu gibi kabul eder, ellerinde olduğu sürece ondan rıza ve kanaat ile istifade edip, olmayacağı bir günün gelebileceğinden de gafil bulunmazlar.

Böyle bir tavır bize göre kadercilik olsa da Kindî bunu değişik bir ışıkta görmektedir: "İstediğimizi bulamazsak, bulduğumuzu

istemeliyiz; kahır yolunu değil sürekli kanaat yolunu seçmeliyiz" (R-W, II.11-12; AB, 9:7-8). Bunun da yolu "ruhu yücelerin sîretini seçmek, her koşulda halimizden nasıl memnun olabileceğimizi, yaşama sevincimizi nasıl muhafaza edebileceğimizi öğrenmek"tir. Bu tür düşünüşle varacağımız noktaya gelince, bu, hakkı hiçbir zaman verilmeyen bir yargıdır: "Alışkanlıklarımızı ıslah etmeliyiz, buna mecburuz, aslolan budur". (R-W, II.15-16; AB, 9:12-13)

Kindî o yol demek olan yöntemi tasvir yerine, süflilerin huy ve adetlerinin neler ve nelere sebep olduğunu tasvir ediyor. Hafiften ağıra doğru *insanı küçülten saikler*, keyif düşkününden başlayarak sırasıyla tanıtılıyor: Kumarbaz, kabadayı, sapık vs. Bunların sevinç ve keder kaynaklarını anladığımızda kendimize de dolaylı yoldan bir yol çizmiş olacağız. Bu insanlar çirkin, nahoş olanı arzu ederler; bir başka deyişle genellikle kabul bulan, rağbet olunan şeyler çirkin ve nahoş şeylerdir. Bu insanlar sadece 'yanlış sevinç ve keder kaynakları'na saplanıp kalmamakta, bunlardan koptuklarında, koparıldıklarında da mahzun olmaktadırlar.

Özet olarak, duyulara hitap eden şeyler 'tabiaten' değil, 'itiyaden' kaçınılacak ya da arzulanır şeylerdir.[36] Duyu ve alışkanlıklarımız bizi mutlu ya da mutsuz kılabildiğine göre, yapmamız gereken şey iyi alışkanlıklar; elde olanla yetinmeyi ve elde olmayana teessürlenmemeyi öğreten alışkanlıklar edinmektir. Ancak bu alışkanlıkların neler olduğu anlatılmamış, isimlendirilmemiş, sayılmamış, sıralandırılıp tanıtılmamış.

Bunun yerine Kindî bu ulvi alışkanlıkların bize vereceği acıyı savunuyor; çıkış noktası da, bedensel bir ıstırabı dindirmek için tevessül ettiğimiz, seve seve katlandığımız acılardır; yani "Ruh daha mı az önemli?" diyor. Ayrıca Kindî "ruha bir yol çizmek için yapılması gerekenin sadece alışkanlıklarımızı süfliden başlayarak ulviye doğru mertebe mertebe tırmandırmak" olduğunu söylüyor. Ama özde *sabır* vardır; kaçırdıklarımız ve elde edip kaybet-

tiklerimiz konusunda *metanet* vardır. (R-W, IV.11-19; AB, 12:1-10)

Ancak bu noktaya kadarki argümantasyon pratik değil teoriktir. Kindî; insanların nasıl hüzne garkolduğunu ve itiyatlarını, *dünyaya bakış* ve onu algılayış tarzlarını ıslah suretiyle bu açmazdan nasıl kurtulacaklarını hikaye etmiştir. Bu değişim süreci radikal bir yapıda olup çoğu insanın her tür düşünüş ve fiiliyatını toptan değiştirip değiştiremeyeceği ise şüphelidir. Ayrıca Kindî böyle bir değişim için bir *program da önermiş değildir.* Kısacası Kindî, bu ana kadar, hüzün giderici pratik bir metot keşfetmiş değildir.

Bunun sebebi belki de önerilen zihinsel sıçramanın *boyutlu* oluşu; kişiden çok fazla şey talep edişidir. Dahası, acaba *insan* hüzünsüz olabilecek midir? V. bölüm bir telkinle kapanır: "Kişi, hüznü kısa ömürlü kılacak bir yol bulmak zorundadır".[37]

Bundan sonra sıralanan *metodlara* gelince; bunlar bizim hüzne boğulmamızı engelleyecek, hatta, hüzünle gelen *kayıplara* engel olamamakla birlikte, esbâbını gidermemize yardımcı olabildikleri oranda *mutluluğu* tatmamıza da vesile olabilecektir.

On yol sıralayan Kindî arada kıssalar aktarıyor, bir misal veriyor ve Allah'ın nasıl rezzâk olduğunu anlatıyor. Bu ara pasajlar, müzakerenin tahlil düzeyini yükseltmektedir. Bu on yol özetle şunlardır:

1. Geçmişte bize ve başkalarına ârız olmuş hüzünlerin şöyle bir hatırlanması ve bir pensip: Kimse beladan muaf olamayacağına göre, kayıplarımıza hayıflanarak kendimizi heder etmemeliyiz. (R-W, VI.1-15; AB, 14:5-15:8)
2. Kayıplara uğradığı halde aynı derecede hüzünlenmeyenler vardır. Demek ki hüzün *izafi bir anlayış meselesi* olabilmektedir. (R-W, VI.16-29; AB, 15:9-16:9)[38]
3. Feleğin cevrini eşyanın tabiatından sayalım ve kayıptan kurtuluşun olmadığını rıza ve tevekkül ile kabullenelim. (R-W, VI.30-36; AB, 16:10-17:1)
4. Dünyaya gelince; başlangıçta mal ve mülkiyet birdi, iktisap ise ondan bir cüzdü. Ondan gelenin -kaybedildiğinde- ona gitmiş olacağı

düşünülürdü. Başka türlü düşünmek, ona gidenin (kaybedilenin) başkasınca iktisabını görerek kederlenmek insana yakışmaz. (R-W, VII.1-13; AB, 17:2-18:1)

5. Mal-mülk gerçekte Allah'tandır, bir *emanettir*; geri aldı diye yerinmek yersizdir. (R-W, VIII.1-15; AB, 18:2-18)
6. Allah insandan herşeyini almaz, alsa bile bize en değerli varlığımızı bırakır; ruhumuzu. (R-W, VIII.16-22; AB, 18:19- 19:7)[39]
7. Hüznün önünün alınması (yani hüzünsüzlük, hüzünsüz hayat arayışı) boş bir arayıştır ve *kendi içinde* bir çelişkidir. Elde birşeyin olmaması da elde olanın elden gitmesi de hüznü tekrar ve tekrar yaratır. (R-W, IX.1-11; AB, 19:8-20:7)
8. Ölüm ise insana daha az acı verir; kim bilir belki de bu daha çekilir bir hayata geçiştir. (R-W, XIII.1-31; AB, 28:3-30:8)
9. Elde kalanla avunmak, elde kalanla avunmayı tercih etmek bir *kurtuluş* olabilir. (R-W, XII.1-3; AB, 30:9-11)
10. Elden giden, geride kalan hüzün ihtimalinin azalması anlamına gelebilir. (R-W, XIII.3-15; AB, 30:10-31:10)

Kindî, bu on yoldan birincisini "*ve min-latîf'il-hîle*" (en güçlü savunma yolu) diye vasfeder.[40] Burada esas olan "geçmişte gerek kendi başımıza gerekse de başkalarının başına gelmiş musibetleri ve ondan sonra *normal hayat*a nasıl avdet etmiş olduğumuzu" hatıra getirmektir. Sonra da İskender'in ölmeden önce annesine yazdığı mektuba atıfta bulunur (hücceten):

"Anneciğim, ölümüme kahretmek yerine n'olur bayındır bir kent inşa ettir ve bütün *bahtı aydınları* senenin belirli bir gününde orada biraraya getir de beni ansınlar!"

Oysa o gün kimse gelmez. O zaman anne anlar ki bahtı aydın birilerini bulmak gerçekten zor bir keyfiyettir.

Bu misal ile hemen arkasından zikredilen 'metod'un (hîle) ortak mantığını şu şekilde formüle etmek mümkündür: "Küskünlük, olayların kendinde değil kişinin onları anlayış ve kendine ifade ediş (formülasyon) biçiminde yatar.";[41] yani üzüntü 'zaruri/kaçınılmaz bir sonuç' değildir. Nitekim, aynı yoldan, yahut olaydan (kayıplardan) gamlanmayanlar buna örnektir. Kendi kendimize müessif yahut abes olanı empoze etmenin alemi yok-

tur!

Aslolan şudur: "Maddi dünya ile onun nesnelerinin baki olamayacağının idrakine varmalı, makul davranmalı"yız; yahut - Kindî'nin 3. metotta gözettiği gibi- "insan hayatının kederden berî (azade) olamayacağının" idrakine ulaşmalıyız. Bu mantık, I. ve II. bölümlerdeki teorinin pratik ifadesidir. Burada metafizik hiçbir konuya girilmeden bir *kabulde* bulunulmaktadır: "Esasen insan, şeylerin *var* ve *yok* oluşuna (varlık/yokluk mantığına) değin *esaslı bir bilgiye* sahip değildir!"

Kindî'nin; bizi, "gözle görülür, elle tutulur maddi dünya nesnelerine bağımlılıktan kurtulma prensibi yoluyla" teselli eden bir dizi düşünceyi (tefekkür tarzını) içeren girişinden sonra, argümantasyon* V. bölümün teorik düzeyine yükseliyor. Maddi dünya objeleri ile aramızdaki bağ o objelere bağlı (olanlardan doğan) musibetlerin anlaşılması yahut hatıra getirilmesi ile adamakıllı erimektedir.

Kindî mantığına göre 'varlık' madde ise, herkesindir; *elde bulunduğu süre içinde* kişinin malıdır. Oysa *'manevi varlık'* kişinin her zaman *öz malıdır* ve işte bu varlığın kaybı bizim için gerçek bir kayıptır ve bu tez açısından da *"teessüre yol açacak yegane kayıp türüdür"*. (R-W, VII.1-5; AB, 17:2-7)

Bu noktada misal verilmemekle birlikte akla ilk gelen *değerler* (yani gerçek/manevi değerler) yüreklilik ve hilmdir. İşte bu tür değerlerde hâsıl olan kayıplar *teessüre değer* kayıplardır; ayıplanmaz ama bir diğer yandan bu tür kayıplara ilişkin *kişisel sorumluluk* da sözkonusudur. Herkesin malı olduğunu bildiğimiz maddi değerler için ise -kaybı halinde- *küskünlük* reaksiyonu göstermek gereksizdir. Filvaki bu cephede, bizden çıkan başkasına gitmektedir ve küskünlüğümüzü, elalemi kıskanmanın ötesinde mütalaa etme imkanı pek yoktur.

Herkesin *ortak malı* olarak düşünebileceğini söylediğimiz

* Argümantasyon: Fikir (yahut mantık) yürütme. (ç.n.)

şeylerin, "Allah'ın, istediğinde kendine rücûunu da telep edebileceği *geçici maddi varlıklar*" olduğunu düşünmek de mümkündür. O zaman buna, bizden alınıp can düşmanımıza verilse bile, yerinmek gerekmez. Aslında buna yerinenler, Allah'ın, kendilerine isabet eden keremine *şükretmeyenlerdir*.

Bu mantık pasif bir kabul içermektedir ki, Kindî'nin böyle bir kabulün akla gelmesine karşı çektiği bir set, bir savunma hattı da yoktur. Hatta sözkonusu maddi varlığın; Yüce Veren'in iyi niyetli, hâlis, yahut layık bir kulu olup olmadığını düşünmemize bile mahal bırakmamaktadır. Onun aklı fikri 'ol geri alma'nın yanlış anlaşılıp yanlış saptanmamasında, imana zarar vermemesindedir...

"Saçmalık yahut yersizlik, anlamsızlık bizim kendi tavrımızdadır." der Kindî; dikkatle tefekkür eden bu sonuca rahatça ulaşabilecektir. Ancak bu noktada hal müşküldür: Bir yandan kederin (kadere küskünlüğün) kaynağı olarak 'maddi varlık kaybı'nı, yahut 'nasipsizliği' teşhis ederken, diğer yandan kendimizi bu üzüntüye terketmememiz, yenilmememiz, teslim olmamamız gerektiğini söylüyoruz çünkü. Eşyanın tabiatını, yani ele geçenin elden gidebileceğini hatıra getirirsek, kendimize ne kadar aksini telkin etsek de üzüleceğimiz açıktır. Bu bir çelişkidir, sözkonusu telkin acı veren bir telkindir ve o prensip kolay kolay edinilemez...

Bu durumda Kindî şu yolu seçiyor: Elde olanın kaybı halindeki küskünlük reaksiyonu, '*zarurî*' değil '*ârızî'dir, yani kural değildir*. Stratejimiz ise 'dış objelere' olan bağlılığımızın, dolayısıyla bağımlılığımızın azaltılması yahut yok edilmesi, giderilmesidir. (R-W, IX.1-11; AB, 19:8-20:7)

Yani galiba gelip gelip Kindî tezinin en başında formülasyonunu bulan sorunsala çatıyoruz: Acaba ne yapıp edelim de, insanın elinden her vesile ile çıkan *maddi dünya nesneleri*nin yerine *manevi dünya nesneleri*ni (fikirsel, ruhsal değerleri) ikâme edebilelim? İşte bu sorunu açmak ve okuyucuyu rahatlatmak için

Kindî üç misal anlatıyor:

1. Neron'un kaybettiği Kristal Kubbe ve akıl hocasının boşa giden tesellici telkinatı;

2-3. Sokrat'ın, maddi dünya nesnelerine bağımlılığa karşı iki savunması...

Herbir kıssa şu hisse ile biter: "Az üzülmek isteyen az dünya istesin!" (R-W, IX.25; AB, 21:11-12). Galiba, bunlar öyle güzel kıssalar ki, okuyucuda daha fazla kıssa okuma arzusu uyandırıyor. Ancak Kindî *didaktik* yani *hoca* rolünü hatırlayıp burada keser ve *el-Hâlik*'ın (yaratıcı) ne demek olduğuna geçer...

Biz genel olarak "Allah hiçbir mahlukatında kusur halketmemiştir." demez miyiz? O herbir mahlukunun ihtiyacını ayrı düşünür; ancak insan ihtiyacı aşarak, ihtiyaç ile ilişkisi meşkuk şeylerin peşine düşer. İşte 'insan hüsranı'nın nedeni bu anlaşmazlık, bu ihtirastır: *İnsan tekâsür hastasıdır!..*

O halde, kendi kendimizi nasıl avladığımız zâhir oldu: Dediğimiz -yani kanaatimiz- odur ki, *tekâsür* (mal-mülk fazlalığı) ile iştigal insanı ancak *daha bedbaht* kılmaktadır (R-W, X.1-15; AB, 22:1-23:4). Ancak Kindî -bahsi geçen- on noktada durmadan yeni bir kıssaya geçer, bundan hissemiz ise daha da ileridir: Sadece lüks varlıklar değil *her tür maddi varlık*, yani servet insan için bir *fitnedir*. Bizim bu *lefî husr** gemisindeki gayemiz ise kısa bir yolculuktur; *fîhâ hâlidûn***, yani ebedi kalıcı olacağımız 'meserret yurdu'na (yahut azap döşeğine) bir *geçiştir* (R-W, XI.1-3; AB, 23:5-7). Gemi mola verdiğinde kısa bir süre *dünya metaına* karışıp, onunla halvet edip dönenler, daha geniş, daha ferah kamaralarda yerlerini alırlar...

Bir kısmı, emval ile kısa bir süre halvet edip çevrenin güzelliğine aygın baygın bakanlar daha az rahat döşeklere rücû ederler.

* *"İnsan mutlak bir hüsrandadır!"* (Asr, 103/2). (ç.n.)

** Gerek cennet gerekse de cehennem hakkında kullanılan, "*Orada ebedi kalacaklardır.*" mealindeki bu cümle, Kur'ân-ı Kerim'in pek çok ayetinde geçmektedir. (Mesela Bakara, 2/25, 39... ç.n.)

Şunu da bunu da diyen diğer bazıları, seyahatlerini, kamaraları şununla bununla iyice daralmış olarak, arkalarına nadiren yaslanabilir halde sürdürür; *dünya metâına*, iskeleden iyice uzaklarda, gemiyi de yolculuğu da unutacak biçimde *râm olanlara* gelince, bunlar bugünü de yarını da unuturlar. Kaptanın sirenini duyar da dönebilirlerse ne mutlu; ancak bu durumda, yalnızca nefes almalarına elveren kamaralara avdet edebilirler.

Hiç duymayanlar da yok mudur? Tabii vardır, işte bunlar gerçekten "*ashâb-ı helaktirler*"; kaybolur, bin türlü eleme düçar olurlar, debelenir de debelenirler. Eli kolu, sırtı kucağı emvâl ile bağlı dönenler, yolda en büyük değerlerini, yani canlarını kaybederler. Bunlardan yalnız ilk iki grup canlarını kurtarır, o da ikinciler adamakıllı rahatsız olmak suretiyle...

Kindî'ye göre bu seyahat bizim 'dünya hayatımız', tekâsür ehli de bizim yolda karşılaştığımız "*nankör budalalar ve zulme dalıp kendi nefislerini unutanlardır*" (R-W, XI.48-49; AB, 27:7-8).[42] Dolayısıyla, *sâlihler* "dünyevi ihtiyacın ihtirasa tebeddülüne izin vermeyen, *geçici hazlara* hayatlarında yer bırakmayanlar"dır. Yolcular elbetteki *ebedi yurda* (ahiret yurduna) göç etmektedirler, adım adım; ama acaba ne yana?

Sözünün bir yerinde Kindî hepimizin *gerçek dünya*'ya gittiğimizi söyler (R-W, XI.48; AB, 27:7). Bir başka noktada da bu yolculuğun bizi "*layık olduğumuz yere*" ileteceğini ifade eder (R-W, XI.54; AB, 27:14). Neyse, şunda şüphe yoktur: Gidilen yer aynı olsun ayrı ayrı olsun, oraya maddi ihtiraslardan sıyrılarak varılacaktır. Kindî bunun ötesinde birşey söylemez, tezin kalan kısmında bu konuda irşad olduğu da söylenemez.[43]

Bu mesel; yolculuğu ve gayenin yolculuk esnasındaki davranışlara olan bağlılığını vurguluyor. Ancak gemiyi devlete, kaptanı da yönetime benzetmek pek aydınlatıcı oluyor denemez. Burda gemi yalnızca bir ulaşım aracıdır, kaptanın da polislik yaptığı söylenemez. Ayrıca *geminin rotas*ından bahis de yoktur.

Hele hele gemiyi beden'e, yolcuları ruh'a, kaptanı da Tanrı'ya

teşbih etmekten umulacak medet hiç yoktur. Karşımıza hep aynı sorun çıkar: Geminin nereye, hangi menzile gittiği belirsizdir. Gemi durur, kalkar ama yolcuyu *öz yurdu*na ulaştırır. Beden o yurda ulaşmadan ruhu terkeder ve aşağıda, dünyada, ne kadar acı çekerse çeksin ruh kaybolmaz, ölmez, helak olmaz. Ve, nihayet kaptan, Tanrı'lık vasıflarından çok uzak birisidir.

Ancak düdüğünü çaldığı oranda kaptanı nebîye benzetebiliriz ve tıpkı peygamber gibi o da ısrarsızdır. Bir kere çalan düdüğü yahut öten boruyu duyup da dünyevi meşgalelere takılıp kalanlar helaklerine terkedilirler. Ancak bu çağrı sadece bir düdüktür: 'Amanın, kalkıyoruz!' Başkaca muhteviyatı yoktur. 'Şunu getirin, şunu götürün!' gibi öneri yahut *telkinat yoktur;* kaptan sadece seslenir.

Kim bilir, belki de daha detaylı bir düşünüşe gerek yoktur. Bu alegori (mesel, teşbih) hiç süphesiz *insanın yeryüzü macerası*na dikkat çekmekte, onu anlatmaktadır. Bu tezde peşine düşülen gaye, sonumuzu öğrenmekten ziyade yolumuzu düzeltmektir. Kindî, bizi huzura da ulaştıracak bu oryantasyon için gerekli alışkanlıkları sözkonusu etmiştir de şu noktaya kadar sözleri biraz fazla *zühd ve cazibe* (meczupluk) sahasına düşmüştür. Herkesin Sokrat olmasını istemek makul bir talep olamaz, ayrıca -ihtimal hesabıyla- kaçımız kendimizi bir gün, Neron'u bekleyen sorunlarla karşı karşıya bulabiliriz ki...

Bu darb-ı mesel eser kapsamında böyle zahmetli düşüncelere kapı açsa bile, hisse kısa ve açıktır: Kendimizi gayemizden, yani *hayata küskünlük duymama* hedefinden koparmayarak yaşamalı, başkalarının başına gelen nice hallere de ilgisiz kalmamalıyız, görmezlikten gelmemeliyiz. Eserin kendisi gibi kıssa da hisse de, bir ucu Şam'da bir ucu Halep'te şeyler değildir, son derece kısadır...

Sokrat'ı Kindî'den Dinlemek

Bu darb-ı meselden anladığımız kadarıyla seyahatimiz sırasındaki hürriyetimiz sınırsızdır, tamdır. İşte bu hürriyeti kullanış tar-

zımız ya hedefimize ulaşmamızı sağlayacak ya da bütün yol boyunca acı çekmemize, hatta helakimize neden olacaktır. Kendimize ve başkalarına hiçbir rahatsızlık vermeden yol almamız ise, bir *çevreye karşı duyarsızlık* alameti olacaktır. Bunu bir kenara yazdık mı, Sokrat'tan aldığımız derslerin tadı bir başka olacaktır. Rahat yolculuk edenlerin Neron'a değil Sokrat'a benzeyecekleri açıktır; çünkü bunlar kendilerini, nefislerini dünya malı peşinde heder etmeyenlerdir. Gerçi elbetteki dünya metâını tamamen inkar etmemektedirler; ama akılları tamamen onda olmayıp o hırs ve tamahla kendilerini kaybetmez, mal mülk kaybı ile hüzünlenmez, kahırlanıp kederlenmezler.

Kindî'nin bir kıssası daha vardır ki, bundan, kendisinin, aslında aynı tez kapsamında sorulabilecek daha kapsamlı sorulara muhatap olmak istemediğini anlıyoruz. Bu kıssada insan midesine inen bir lokmanın, sonunda insanı nasıl yaratabildiğine ibretle dikkat çekiliyor ki herhalde anlamamız istenen şudur: Zaman zaman durup, her değişikliğe nasıl tepki gösterdiğimizi ve daha sonra pek çok değişimden nasıl olumlu biçimde etkilendiğimizi düşündüğümüzde aceleci bir yaratılışta olduğumuz açığa çıkacak ve böylece durumumuzu daha objektif bir biçimde kavrama imkanımız olacaktır.

Hayat değişim demektir, zaruri biçimlerde; kayıp ve ziyan demektir, ıstırap demektir, istenmeyen biçimlerde. Bu bütün mahlukat için, her bedenin her azası için böyledir. Ancak bir perspektiften; anlayıp kavrayamadığımız bir perspektiften, yani *hayatın tamamiyeti açısından* bütün bu değişimler, ağızdaki lokmanın başına gelenler misali, hayırlıdır. Demek ki biz encâmımızla ilgili tahminlerde bulunmayı, kader falcılığını bırakıp, başladığımız yolculuğun yükünü hafifletecek prensipler aramalı, onların peşine düşmeliyiz. İşte Kindî'den bunları anlamak mümkündür.

Bu manada bu tez (Hüznü Giderici Düşünce Tarzı) daha evvelki eserinde (*Aristo'nun Eserlerinin Tam Dökümü*) izah ettiği '*erdem felsefesi*'ni teyit edicidir. *Beşerin yeryüzündeki mevcudiye-*

tini nihai bir gayeye hamletmediğimiz, onu bilemediğimiz sürece erdem, özellikle de ahlak, gaye olmalıdır. Burada, sözü edilen faziletin en yakın olduğu tanım itidaldir (hilm); ama gördük ki bundan hareketle bir başka erdeme, yani *cesaret*e ulaşmak da mümkündür. Bir de Kindî *adalet*ten; mahdut bir biçimde, "*servetin belli insanların elinde toplanmasından sakınma*" bağlamında bahseder.

Kindî kıssasından almamız gereken ilk ders bu erdemlerin dünya maceramızı daha çekilir ve daha kolay kılacağı ile, nerede olduğunu bilmediğimiz 'esas yurdumuz'a varacak şekilde bizi koruyacağıdır. Hikmet sahipliğine gelince, bu tezde, sözkonusu keyfiyetten çok uzaklarda bulunduğumuz şeklindeki bir hükmün dışında bir ipucu yoktur. Kindî, gerek kendi hal ve şartlarımızın gerekse de çevremizdeki insanların hal ve şartlarının ıslahı konusunda bir metodoloji önermemektedir. Onun doktrininde kişi uyumla, şahsi intibakla sorumludur. Ortam sabit bir veri olup değiştirmeye uğraşmak beyhudedir. Ona göğüs germek; durumumuzu ıslah edecekse onu ıslaha çalışmak yerine kendisiyle barışmak gerekir. Anlayacağınız Kindî sessiz bir boru öttürüyor: Kişisel eğitim (ümmetin tek ferdinin eğitimi) için, servet delisi olmayın! Ancak *siyasi platform*a çıkıp toplumsal önerilerde bulunmuyor...

Sokrat'ın Arapça'sı

İstanbul Topkapı Müzesi'ndeki el yazması eserden (Köprülü, no: 1608, fasikül: 48-51) çıkardığımız Kindî'ye ait Arapça *er-Risâle fî-Elfâz-ı Sukrât*, yani 'Sokrat'tan Hikmet Dolu Sözler' ile Sicistânî'ye maledilen *Müntehâb-ı Sivân'il-Hikme* adlı eserde bulduğumuz 'Kindî'den Seçmeler'in ortak yanı her ikisinin de erdemden, özellikle de sosyal erdemden, yani ahlaktan bahsetmeleridir.[44]

Her iki risalede de gerek Sokrat gerekse de Kindî "her türlü dünya gailesinden kendini soyutlamış, mal mülk derdinden aza-

de, onun girdabından uzak bir hayatın tadına varmış hür ve bağımsız kişilikler" olarak resmolunmaktalar. Yine her iki divanda da Aristo konusunda etüdlerle hayata küskünlük sendromu konusunda hükümler vardır. Ancak sorunu çözmek üzere değil; hikmet ile vahiy ilişkisi çözümlenmiyor, ama ruhun öz yurdunun ne mahiyette olduğu, yahut oraya sağ salim nasıl ulaşılabileceği sorunsalı çözüm buluyor mu dersiniz? Hayır, bu da, bu bilmecede çözümlenmiyor...

'Sokrat'tan Seçme Sözler'in Sokrat'ı, neredeyse bizim meşhur künik (inançsız alaycı) Diyojen'dir. O kadar ki bu Sokrat, kral bilmem kime "Gölge etme, başka ihsan istemem!" diyor. Ve yine bu Sokrat dostlarının sözlerinde *sahtelik* buluyor, onların değer verdiği şeylerin değersizliğini dile getiriyor. Ona göre *iktisaptan kaçınmak* gerekir; çünkü yeni iktisaplar yeni kederlenmeler demektir, her iktisap yeni bir hüzne talip olmaktır. Oysa hayatın gayesi bugünün cazibesini terkedip yarının ahiretine talip olmaktır (45:11-14);[45] yani Kindî'nin Sokrat'ı, 'Kedere Karşı Koymanın On Yolu' adlı eserde övülen manevi değerleri telkin eden Sokrat'tır.

Adalete gelince; bu, sadece servet çılgınlığından kaçınma ile oluşmaz. Adalette kişinin suç işlemekten, haddi aşmaktan, taciz ve tecavüzde bulunmaktan içtinabı (kaçınma) vardır. Adil kişi için gaye altın gümüş yığmak değildir, hikmettir; zira hikmetle huzur ve hilm (itidal) gelir. Oysa altın ve gümüşle ancak zorluklar, eza ve endişe hâsıl olur. (45:15-17, 46: 2-5, 11-13)

Hikmet sahibi kişinin adaletten anladığı ruhunun (nefsinin) dengelenmesi, hatta eza ve endişe getiren iktisap arzularından sıyrılması için nefsaniliğin, her türlü şehevatın körlenmesidir (46:14-17, 17-19, 19-21); yani adalet adetâ hükmeden bir erdemdir; kaynağı hikmette olup tüm sosyal erdemlere, özellikle de ılımlılığa, sulh ve sükunete (hilm) hükmeder. Ancak Kindî'deki hilm meczupluğa açılan bir kapı gibidir, burasını da belirtmiş olalım...

Bu Sokrat'ın insanlardan beklediği şey şudur: Bedenî arzulardan, şunun bunun sahip olduğu şeylerin zihnimizi meşgul etmesinden bizi uzak tutacak sebeplere sarılalım. İşte bu önemlidir. Kindî'de bireysel boyut o denli hakimdir, ki siyasi spekülasyona yahut tercihlere hiç girilmiyor, giremiyoruz. Zaman zaman başımızı kaldırdığımızda bir kral, sultan, hükümdar yahut bir kapıkulu, bir köle, teb'a falan görüyoruz. Sokratımız ise sürekli olarak herşeyin gerçek değerini ölçüp biçiyor, insanların uğruna kendilerini heder ettikleri şeylerden uzak duruyor, sultanlar ve teb'aları ise kendilerini şehevâtla, tekâsürle oyalıyor, gaflete garkoluyorlar.

Bir yandan da aklımıza Sokrat'ın bu aldırışsızlıkla, insanlardan ve hayattan kopmuş olabileceği ihtimali gelmiyor değil doğrusu. Mesela bir keresinde[46] kendisini ölüme mahkum eden kralla konuşur. Kral sorar: "Neden tanrı fikri bazı insanlara yaramaz sence? Ayrıca, yaradığı kimlerdir?" Sokrat da der ki: "Bana yaramaz mesela, ama sana yarar!" Açıklaması istenince de şöyle cevap verir: "Filozofa yaramaz; ama filozof olmayana yarar!"

Sokratın tam açıklaması şu:

> Zira filozof Allah'ı hak bilir, O'nu memnun edecek olanı da bilir. O'na karşı kulluk vecîbelerini yerine getirmek için O'ndan korkması gerekmez; oysa öteki, araya vasıta (put vs.) girmeden kendini şerre kulluktan alıkoyamaz.[47]

Kindî'nin Sokrat'ı, hitabet sanatından bîhaber olmakla kalmaz, kimseyi fikirlerini isbatla yükümlü de tutmaz, kendisini ve söz sanatına ihtiyacı olduğunu düşünmez. Neye inanıyorsa söyleyip, hiç kimseyle hiçbir yerde hiçbir zaman karşılaşmamış gibi yoluna devam eder. Başkalarını değiştirmek; ister onları aynı şekilde düşünmeye teşvik, isterse de onların işlerini, siyasetlerini hâle, yola koymak suretiyle olsun, onu hiç ama hiç alâkadar etmemektedir... Daha da fenası, yoluna çıkıp kendisiyle hasbihale tutuşanların basitliğine güler gibidir.

'Kindî'den Seçme Sözler'de bulduğumuz Kindî'ye gelince; bu,

sohbetlerini hatırlayanların gözünde siyaset hocalığını hatırlayanların indinde olduğundan daha hoş, daha makbul bir şahsiyettir. Sohbetlerinde son derece samimi, cana yakın ve heyecanlıdır ve her hasbihalcisinin de kendisi gibi düşünmesi onu ilgilendirmektedir. Gününe kafa tutarken kendisine de itiraz edebilmekte ve bu durum da hoş bir atmosfer yaratmaktadır.

Bu Kindî insan aklının değerini takdir ve bütün dinleyicilerine de takdim ve telkin eden birisidir. Ayrıca kendi fikirlerinin ne denli alışılmadık fikirler olduğunun da bilincindedir ve her türlü gerekçeyi, izahı, teşbihi vermeye, -varsa- her paralelliğe işaret etmeye hazırdır. (8-10, 105-106)[48]

En çok da bilgi ve anlayışa önem vermektedir, Eflatun'un *Apology*'sinden (Savunma) tanıdığımız Sokrat'la da aynı inanıştadır: "Bir tek şey biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir!"[49]

Ortak yanlarına gelince, buradaki Kindî, yukarıda ele aldığımız Sokrat gibi, *adalet*i her türlü dengenin mihveri ve miyarı kabul etmektedir. Ancak Kindî insani hallere, dürtü ve duygulara, hayatı yaratıyor, sıhhati sağlıyor diye daha bir sıcak bakmaktadır. Hatta, direnç sağladığı için, gazap (öfke bile) savunulmakta; ancak kavgaya, hır-güre, savaşa yol açmasından hiç bahsedilmemektedir (G. Atiyeh, 26 ve 101). Cesaretin, yani yiğitliğin değil de medeni cesaretin, nezaketin (necdet) tamamlayıcısı olarak zikrediliyor.

Bir 'Sorgulama' ve Sonuçları

Bir istisna (sorgulama) dışında, burada tipi çizilen kişi, gerek siyaset gerekse de siyaseti alakadar edecek olgulara değin söyleyecek birşeyi olmayan birisidir. Bu adam *beşerî erdemler* üzerinde durmakta olup, bunları da kendi idrakinde bir *hiyerarşiye* -şöyle böyle- oturtmuştur: Hilm ile cesaret hemen hemen aynı önemdedir. Ancak bunlardan da üstün olan fazilet *adalet*tir, adaletin de üzerinde *hikmet* yahut *ilim* vardır. Hilm ve cesaret hırs ve ar-

zu'nun gem'idir; yine nefisten feragatin, diğergamlığın zemini olup her türlü bedenî haz ve konfordan uzak kalmanın verdiği sıkıntılara karşı bir zırh ve kaledir. Adalet, bu ikisini can kafesinde barındıran ya da o kafeste tutan haslettir. Hikmet yahut ilim ise bizi, 'kainat ve mevcudat düzeni' (mahlukatın hiyerarşisi, tabakât-ı mahlûkât) konusunda uyanık tutar. (Atiyeh, no: 108)[50]

Kindî'nin aslında *apolitik* bir tip çizdiğini söylemiştik, şu istisna ile ki bir defasında sorgulandığı rivayet olunur; işte burada gerek kendisine tevcih edilen soruyu gerekse de bu soruya verdiği cevabı politik olarak nitelemek mümkündür. Sözkonusu soru şudur: Hangi kısım insanda ne tür bir erdem bulmak, teşhis etmek mümkündür ve acaba bunlar arasında nasıl bir *önem sırası* yapabiliriz? (Atiyeh, no: 102). Kindî'ye göre insanın en kavîsi (*akvâ'n-nâs*) "nefsine en çok hâkim olanıdır"; yani "şehvetini frenleyip öfkesine dur diyebilendir"; yani Kindî'ye göre hilm'in anahtarı 'nefse hakimiyet'tir, buradan da cesaret doğar. Cesaret bir 'üst insan'ı yaratır, ama yetmez. O halde insanın efdali, en makbul olan insan (*ahkem'ün-nâs*) "nefsini en iyi tanıyan ve onu tedavi edecek en acı reçetelere dahi sabır gösterebilen kimsedir".

Görülüyor ki bir erdem bir başka erdemi yaratabiliyor, ama ona yetmiyor, o seviyede daha başka şeyler gerekiyor. Muhatabı Kindî'ye bu kez "Peki, en adil insan (*a'del'ün-nâs*) kimdir?" diye sorar. Kindî bu soruya "Sırât-ı müstakîmdeki kişi!" cevabını verir. Ona göre en adil insan "Hakk'a baş eğen ve O'na sabredip O'ndan hiçbir şartta ayrılmayandır".

Sonra hasbihalci; Hakk'ı en ziyade tefrik edeni, O'na en çok bağlı kalanı, O'nunla en ziyade tenvîr olanı sormak, yani bir bakıma Kindî'nin *Eflâtun* listesindeki erdemleri sıralamasına zemin hazırlamak yerine şunu sorar: En halim insan (*e'aff'un-nâs*) kimdir? Bu son soru bizi *baştaki* konuya, yani arzuların kontrolü meselesine götürür ve dolayısıyla da en önde gelen fazilet hilm olur ve bu da cesaret, nefsi tanıma ve adalet şeklinde belirir. En itidal sahibi (ölçülü) insanı tanımlarken Kindî şöyle der: "O ar-

zularına ket vurmayı bilir; arzulardan kendi dünyasına, fiziki ve manevi varlığını ayakta tutmak için gerekli ilham ve çabadan fazlasını asla ithal etmez!" (*'alâ şarîtati nâmûs'il-akl ve nâmûs'il-vaz'*, yani "akıl sıhhatini ve bedenî varlık veznini muhafazayı gerektirenden fazlasını istimal etmez", ne şehvetten ne de servetten yana).

Yani adalete yardımcı bilgiden gide gide bir başka şeye yahut keyfiyete yaklaşıyoruz, ki bu da *aklın icaplarına* ve *otoritesini vahye dayandırmayan emirlere* itaatın gerektirdiği bir *nefsi dengeleme olgusu*dur. Bu geçişte anahtar kavramlar *nefs bilgisi* ve *nefse hakimiyet*tir. Ancak bu derece *bireye dayalı* (psikoloji sahasındaki) bir analizde Kindî kişiyi koşullayan âmiller, bâhusus *yasal çerçeve* konusunda hayli muğlak, yetersiz kalmaktadır. Kaldı ki siyasete (beşerî ilişkiler parametresine) en yakın anlatı da budur Kindî'de...

Kindî bizi, felsefeyi; yani bir bakıma 'ilm-i beşer'i (insan ilmini) bir yandan o ilmin gerekleri diğer yandan da en yüce temsilcilerinin neler söyledikleri bakımından iyice anlamamız gerektiğine ikna ediyor. Bunun için de ilk yapılması gereken Râzî'nin *Felsefe ve Hayat*'ına ve hemen arkasından da Fârâbî'nin *Eflâtun ve Aristo'ya Dair*'ine bakmaktır...

Ve tabii, pek tabiidir ki, Kindî'nin deşip de dağlamadığı yara açısından, yani *beşer ilmi* ile *ilm-i ilahi* arasındaki ilişkinin tam bir izahı bakımından Fârâbî'nin *Kitâb'ud-Dîn*'ine dönmeliyiz. Özellikle de bu kitapta o dehânın *vahiy* etkisindeki bir topluma *siyaset bilimi*nin nasıl seslenebileceği konusundaki bölüme. Ve tabii, yine de müteşekkiriz Kindî'ye: Açtığı konu başlıklarına yetişememekle birlikte ne de olsa bir 'felsefe ağırlıklı politika'ya, yani 'siyaset felsefesi'ne olan ihtiyaca ışık tutan bir öncü olma özelliği bütün berraklığıyla gözler önündedir...

Kindî'nin kafası *Allah'ın ne dediği ve diğer yasayıcıların*, alim, müctehid, şeyhülislâm, sultan, emîr ve padişahların, kol kesen, kelle alanların *ne dediği* ile o kadar doludur ki ortamdan, siyasi

hal ve şartlardan hiç bahsetmemekte ve *değişim* denen paradigmayı gündeme hiç getirmemektedir*. Bunlar arasında bir orta noktanın, bir tavizleşme yahut ortaklığın bulunması da ancak *gaye*de tahakkuk etmektedir, çıkış noktaları ayrı olsa bile gaye kişinin saadetidir. *En büyük beşerî değer* gibi bir parametreden girdiğiniz zaman meseleyi anlamaya başlarsınız; ki *hikmet*in gayesi veya yararı, erdemin yahut erdemlerin *servetten üstün* olduğu keyfiyeti de işte o zaman ortaya çıkar.

Biz nihai olarak, yani son tahlilde, bu ikisi arasında nesnel (özde) bir çelişki betimleyebilsek bile, ortak yönleri ihmale gelir türden değildir. Kindî'nin de gelişimine hiç şüphesiz katkıda bulunduğu *siyaset felsefesi*, bir yandan felsefenin bir yandan da dinin kişisel gelişim ile *devlet yönetimi* (ve herhalde sosyal değişim) üzerindeki, *ortak* olarak anlaşılabilecek tesirlerine bakar; o kadar ki, neredeyse bu ikisini ayıran çizgi kaybolup gider...

Eğer bugüne kadar Kindî(nin eserlerini) neşr yahut şerhetmiş olanların önyargılarına kapılacak olursak, onun, *kişisel gelişimi* vurgularken çevre şartlarına *itirazsız teslimiyet* göstermesinde, daha geniş soru ve sorgulamalara açtığı parantezler anlaşılmayabilir. Kindî tipik bir *Mu'tezilî* değildir; o kadim Yunan düşünürlerinin fikirleri ile, daha anlaşılır *yeni nesil* tefekkür ürünlerinin ortasını, bileşkesini bulmaya çalışmaktadır. Yunan'da dile getirilen *üstün insan* tiplemeleri ile vahiy etkisindeki kendi toplumunun üstün insan tiplemelerine olan duyarlılığıyla Kindî; iki dünya görüşünün birbirini *kişisel gelişim* açısından nasıl tamamladığını düşünürken ihmale gelmez birisi olarak görülmektedir. Ve tabii, kişisel kusursuzluk derken, akla gelebilecek diğer paradigmalarla birlikte adı anılmaya değer birisidir o.

* Kindî'ninki bir *doğa tezi*dir: Doğada (yani fizik ve sosyal süreçlerde) hata olmadığına göre, kusur kişidedir. (ç.n.)

DİPNOTLAR

1. Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, Târîh'ul-Hukemâ, yay. Julius Lippert, Leipzig, 1903, Dieteriche'sche Verlagsbuchhandlung, s. 366-378.
2. İbn Celâl el-Endülüsî, Târîh, s. 368. bkz. George Atiyeh, al-Kindi: The Philosopher of the Arabs, Ravalpindi, 1966, Islamic Research Institute, s. 6, dn: 3.
3. Müntahab-ı Sivân'il-Hikme, yay. O.M. Dunlop, La Hey, Mouton, 1979, s. 113.
4. Târîh, s. 367-368. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, "al-Kindi and Ptolemy", kyn. Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma, Istitutoper l'Orient, 1956, sayı: 2, s. 436-456.
5. a. M. Guidi-R. Walzer, "Studi su al-Kindi I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele", kyn. 1937 tarihli Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, sayı: 6, cilt: 6; b. Resâil'ül-Kindî'yil-Felsefiyye, yay. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rıza, Kahire, 1956, Dâr'ul-Fikr'il-Arabî. Kindî'nin bu eserine atıfta bulunurken, verdiğimiz sayfa numaraları Ebû Rıza (Resâil'ül-Kindî el-Felsefiyye, yay. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rıza Kahire, 1956) baskısına ait olacaktır.
6. Beş Bölüm Önerisi

	G(uidi)-W(alzer)	M(uhammed) E(bû) R(ıza)
I. BÖLÜM (Giriş)	I	363:6-364:9
II. BÖLÜM (Aristo Külliyatı Dökümü)	II-III	364:10-369:13
III. BÖLÜM (Çeşitli mütalaalar)	IV-VII	369:14-378:14
IV. BÖLÜM (Aristo'nun Amaçları)	VIII-XI	378:15-384:18
V. BÖLÜM (SONUÇLAR)	XII	384:19-21

ÜÇ BÖLÜM ÖNERİSİ

	G-W	MER
I. BÖLÜM (Giriş)	I-III	363:6-369:13
II. BÖLÜM (Aristo özeti ve Kindî ilahiyatı)	IV-VI	369:14-375:11
III. BÖLÜM	VII-XII	375:12-384:21

7. Bizim beş bölümlük tasnifimiz ile Guidi-Walzer'in tasnifi arasındaki fark, eserin IV-VII. bölümlerini farklı anlayış biçimimizde, yani burada değinilen konuları tasnif biçiminde yatmaktadır. Onlarda Giriş I-III. bölümlerdir; biz ise bunu ikiye ayırdık. Onlar Takdim'i, bölüm olarak almamış, IV-VI. bölümleri de Kindî'nin eserinin II. bölümü kabul etmişlerdir, ki burada Aristo'nun kategorileri, beşerî felsefenin sahası ve faydası ile bunun karşısında vahyin manası tartışılmaktadır. Onlar kendi VII. bölümlerini Kindî'nin eserinin III. kısmına muadil görüyorlar;

bense 'matematikten ve faydasından bahsettiği' için II. kısım olarak kabul ettim.

8. "Tesbîtehâ 'anhâ" (bunları şöylece tesbit etmek) (ER, 363: 10) Guidi-Walzer'de yanlış olup "tebeyyünehâ 'anhâ" (açıklığa kavuşturmak) denilmiştir (I/6). Bizce, Ebû Rıza nüshası daha doğrudur. (Guidi-Walzer referansları Romen, Ebû Rıza referansları ise Arap rakamları iledir).
9. G-W (I/8-9), "ve inticâ'il-muhyî min'el-akl" (şuuru ayakta tutmak) bizce doğrudur. Ebû Rıza nüshasındaki okunuş (ve inticâ'il-muhyî min'el-fi'l; fiili ayakta tutmak, işlerle ayakta kalmak, hayatiyet sağlamak) ise yanlıştır. (ER, 363:13).
10. el-Maksûde değil (Ebû Rîde, 372:16), el-maksûra okumak gerekir (Guidi-Walzer, VI/3).
11. Aristo, Metafizika adlı eserinde, matematiği üç soyut anlam sahasından biri olarak kabul ettiğini söyler: Matematik, fizik, ilahiyat (theology). Guidi-Walzer'a göre Kindî'nin bu önerisi "Herhalde VI. yüzyıl alimlerinden birinin malı olup fevkalade akademik mahiyetlidir!" (s. 378; bkz. "New Studies on al-Kindi", Richard WALZER, Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy, Cambridge, Harvard Unv. Press, 1962, s. 175-205, blh. 177-178).
12. Ebû Rıza, "la yezûl" (zail/yok olmaz) diye okumuştur (378:7, ayrıca dipnot 12); oysa doğrusu "lâ yüdrak"tir (idrak edemez) (Guidi-Walzer, VII/22).
13. Ebû Rıza, "Bûlîtîkî yazılışı yeterince sarihtir, bu Aristo'nun Politika'sıdır (hüve Kitâb'us-Siyâse)." diyor! (s. 348, not: 6). Kesinlikle bilinen ise; "politika"nın Arapça bir terminolojisine bugüne değin rastlanmamış oluşudur! Bir de şu vardır: Kindî Kitâb'ul-Mûsîkâ'da (Müzik Kitabı) Aristo ile çelişir: "İlim ve amel faziletin başıdır. İlm fizik, matematik ve uluhiyet (veya ulvîlik/ilahiyat) diye; amel de ruhun yönetimi, evin/hane yönetimi ve mülk yönetimi diye üçe ayrılır". (Topkapı, Revan Köşkü, el yzm. 1729, s. 50, Butterworth tercümesi) Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts VI, Istanbul-Materilas for al-Kindi and Serakhsi", Journal of the American Oriental Society, no: 76 (1956), 27b ve not: 6.
14. "Tettahid bihâ" okunuşu doğrudur (ER 369:5); Guidi-Walzer "tettahız bihâ" şeklinde okumuşlardır (III/ 39).
15. Dişil tekil zamirler olan elletî ve hânın ilgili olduğu isim herhalde dâru münkalebih olsa gerek (ahret); fakat fazîlet'ül-insâniyyeye ait de olabilir, yani 'insanın bu alemdeki hedefi' olan 'ahlak' yahut 'ahlak standardı'.
16. Ebû Rıza'daki 'ketebetün ilâ ba'z-ı ihânih'e (369:11) ilâveten Guidi-Walzer'den 've kitâb' (II. bölüm, s. 43). Aksi takdirde bir sonraki satırdan -bu üçü yanında başka birtakım eserleri de mevcuttur- (ve lehû gayr-i hâzih'is-selâset'il-makalâti kütübün kesîrah) birşey anlamamız mümkün olmayacaktır. Buradaki ihvan'dan da 'kardeş' değil 'arkadaş' anlamak gerekir.
17. el-Ğarbiyye okunuşu yanlıştır (ER, 384:13); 'el-mürebbiyye'nin (G-W, XI/14) tamamı da şu şekilde ortaya çıkacaktır: 'Ve kassem'es-siyâse fîhi 'alâ envâ'ihâ a'nî'l-hassa ve'l-mürebbiye ve'l-medeniyye bi-mâzâ tetaffassal" (şahsa/tab'a, terbiyeye ve medeni davranışa dair kısımların tafsilatının hedeflenmesi).
18. "Cemî'ul-ma'lûmât... innemâ hüve ilm'ül-cevher ve mahmûlât'il-cevher": "Bilgi, aslen, sadece öz ile özün arazları (evsaf; renk şekil, vs.) bilgisinden ibarettir". Ebû Rıza'daki 'evvel' lafzına gerek yoktur (yani, "bilginin ilki/başlangıcı"). Bu, hükmün gücünü azaltsa da, Kindî'nin mantığına aykırı birşey değildir, akışı değiştir-

mez.

19. 370:11 Ebû Rıza'nın çoğulu (cevherler) tekil (cevher) olarak düzeltmesi gereksiz ve bir önceki kullanıma da terstir.
20. Guidi-Walzer'in "fe-innehâ gayr-i müfârikatin tînetün fî-vaz'ihâ" okuyuşu yanlıştır (V, 7). Ebû Rıza'daki "fe-innehümâ gayr-i mukârinetin tînetün fî-vasfihimâ" tercih edilmelidir (371:2-3).
21. el-Ma'lumât'ul -ûlâyı 'temel/ilk bilgi' diye çevirdim. 'İlk bilinen şey' kavramı hayli muğlak, müşkil bir kavramdır. Ayrıca Kindî 'malumat' ile 'ilm' kavramlarını bu bağlamda aynı anlamda kullanıyor, ben de ona göre tercüme ettim. (Butterworth)
22. Ebû Rıza'nın okuyuşu doğrudur (ilm'ül-cevher); Guidi-Walzer'in tashihi yahut tasrihi (ilm'ül-cevher'is-sânî) ise gereksizdir (V/18). Burada Kindî özün kendisinin ne menem şey olduğunu tartışıyor. Ve felsefenin öz bilgisinden yola çıktığını mehaz alarak, bir yandan ayrık ve aslî öz arasındaki ayırımı, diğer yandan da her ikisini bilme yöntemlerindeki farklılığı irdeliyor.
23. bkz. Charles Butterworth vşrk. Telhîsü Kitâb'il-Ma'kûlât li-İbn Rüşd (Kahire, GEBO, 1980) adlı eserde İbn Rüşd'e ait "Aristo'nun Kategorilerine Dair İkinci Eleştiri" adlı makale. Ayrıca Edward Booth, Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers, Cambridge University Press, 1983.
24. bkz. Muhammmed Abdülhâdi Ebû Rıza, Resâil'ül-Kindî'yil-Felsefiyye, 106:5-107:10. (Kitâb'ul-Kindî fî'l-Felsefet'il-Ûlâ), İngilizce tercümesi: Alfred Ivry, al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'kûb İbn Ishâk al-Kindi's Treatise "On First Philosophy", (Albany, Suny Press, 1974). Bu eserde Ebû Rıza'nın sayfa düzeni, yanlarda (geçişlerde) rakamla gösterilmiştir.
25. Allah, burada, nasıl yaratıldığına dikkat çekmek suretiyle insanın kendini beğenmişliğine set çekmektedir.

İnsan bizim onu fışkıran bir sudan yarattığımızı bilmiyor mu sence, ki aşikar hasmımız oluyor!

Bize akıl vermeye kalkışıyor! Nasıl yaratıldığını unutarak! Diyor ki: "Nasıl yani, çürümüş taze toprağa karışmış kemiklere can verecek kim olabilir ki?"

De ki: "Kim yoktan herşeyi yaratmışsa!" ve yine de ki: "Kim her yaratılan hakkında bilgi sahibiyse!"

O ki, yemyeşil ağaçtan ateş halkeder de size ihsan eder.

Yeri ve gökleri yaratan, onları mı benzer surette yeniden yaratamayacakmış!? Yemin ederim ki O, kâmilen alim bir yaratıcıdır!

O birşeyin olmasını istedimi ona hitaben "Ol!" demesi kafîdir. O da hemen olur! (Yâsîn, 36/77-82)

26. Walzer'a göre Mutezilîlikten kaynaklanan bir ele-alış (tanıtım) tarzıdır. "New Studies on al-Kindî", Greek Into Arabic, s. 177-187. Acaba Kindî neden Mutezililiği tercih etmişti? Walzer'da da bu soruya cevap verilmemektedir. Acaba Kindî neden felsefe ile çelişen bir vahiy anlayışı belirttikten sonra, bu çelişmenin bariz neticelerinden kaçıyor?
27. H. Ritter-R. Walzer, "Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale in edito di al-Kindi (Temistio Peri alupias?)," Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, c. 8, 1938 (16). s. 5-62. Çeviri İtalyanca olup, aslı da uzun bir takdimle basılmıştır. Arapça harfler latin harfleri ile okunmuştur (transcription); basım bu şekildedir.

Bu tezi felsefi bulmayan Ebû Rıza (bkz. Resâil'ül-Kindî'yil-Felsefiyye) bu bölümü (Hüznün Giderilmesine Dair) atlamıştır. Abdurrahman Bedevî ise Resâil'ül-Felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve Ibn Bâcce ve İbn Adiyy adlı eserine almıştır (Beyrut, ts., Dâr'ul-Endülüs, s. 6-32). Bizce Bedevî'nin yayını Ritter'inkinden iyi, ama "sözün Arapça'sını doğru yazmak" dediği tashih merakı doğrusu tahrife kadar varıyor...

Nicholas Rescher de al-Kindi, An Annotated Bibliography (Pittsburg, University of Pittsburgh Press, 1964, s. 34) Muhammed Kâzım el-Turaihî'nin yayınına dikkat çekmektedir: el-Kindî; Feylesûf'ul-'Arab'il-Evvel (el-Kindî; İlk Arap Filozofu), Bağdat, Mektebet'ül-Ma'arif, 1962, s. 110-125. Bu eserin bir nüshasını -maalesef- bulamadık.

28. Ritter-Walzer, s. 9-10. Walzer, filolog olmasının kararını etkilediği düşünülmesin diye, Ritter'in hükmünü de eklemektedir (s. 10, dipnot: 5):

Baştan aşağı Hellenik tesir kokan bu kitap; bu cepheden, bu felsefenin İslâm ile kazandığı ikinci mana ve yaşadığı ikinci hayat açısından, son derece kayda değer bir eserdir.

Sonra da Aristo'nun Eserlerinin Tam Dökümü'ndeki 'İlm-i İlâhi' bölümüne atıfla, "Şu da var ki, Aristo'daki, vahy-i ilahinin tesirine değin bölüme kelâm konulu uzun bir pasaj eklenmiştir." der.

29. I. bölüm: Hüzünden Kaçınmanın Bağlı Olduğu Kaideler (R-W, I-IV, 31:8 ilâ 35:6; 6:9 ilâ 12:10);

II. bölüm: Hüzünden Kaçınma Yöntemlerinin Sıralanışı (R-W, V-IX, 35:7 ilâ 41:7; AB, 12:11 ilâ 21:17);

III. bölüm: Hüzünden Kaçınmak İçin Zikrine Sarılınacak Mevzular (R-W, X-XIII, 41:8 ilâ 47:7; AB, 22:1 ilâ 32:6).

30. Bu dipnotta AB şifresini izleyen ilk sayılar Bedevî'deki sayfa ve satırları, ikinci dizi sayı da aynı yazarın aynı konu ve başlıklara Histoire de la Philosophie en Islam (İslâm Felsefesi Tarihi), c. II'de verdiği yeri (sıra ve sayfayı) ifade etmektedir. Ritter-Walzer'in tekabül eden bölüm ve sayfalarını da işaret ettik. Buna göre:

I. Takdim (AB, G:1-12:10, 457-460; R-W, I-IV, 31:3-35:6);

II. Hüznü Gideren On Yöntem (AB, 12:11 ilâ 31:10, yani İslâm Felsefesi, s. 450-469; R-W, V-XIII. 15, 35:7 ilâ 46-21);

III. Sonuç (AB, 31:11-32:6, s. 469; R-W XIII. 16-22, 47:1-7).

Bedevî Kindî adlı eserinde İslâm Felsefesi'nde konuyu kapsamlı bir şekilde ele aldığını söylerse de (bkz. yukarıda dipnot: 27) İslâm Felsefesi'ne baktığımızda dediği sadece şudur: "Muhtevayı tam ve kendi kelâmımızla yansıtmaya çalıştık". (İF, s. 469). Ayrıca İFT'deki on paragraf Kindî'deki on paragrafın tıpkısı değildir; buna dikkat edilmesi gerekir. Kindî'de nakil, İFT'de 'anlaşılan' yazılmıştır (yani tahlil vardır). İFT'de Bedevî Kindî'nin kaynaklarını teşhise çalışır: 1) Neron ve kristal kubbe konusunda (R-W, IX, 12-29; AB, 20:7-21:17); 2) İskender'in annesine yazdığı mektup konusunda (R-W, VI. 3-15;AB, 14:8-15:8). Sonra da Risale'ye paralellik arzeden muhtemel Arapça kaynakları sıralar (İFT, s. 469-473, 473-477).

31. Bedevî'nin kelimeleriyle, "sevinç gibi hüzün de izafidir" (s. 459). Kindî ise şöyle der: "Demek ki duyulara hitap eden sevgili yahut mekruh şey, kendi olmaklığı zaviyesinden öyle değildir, kişide zuhur edişi zaviyesinden odur, öyledir, menşei örf ve teamüldür" (R-W, III, 14-15; AB, 10:11-12). Kindî 'örf' de değil 'örfler' di-

ye çoğul kullanıyor.

32. Buna göre;

I. Takdim/Giriş (R-W, 31:3-7; AB, 6:3-8);

II. Teessür Kaynakları (Üzüntü Odakları); ve Giderimin İçerdiği Istıraba Dayanmayı Kabullenme Gereği (R-W, I-V 31:8-36:10; AB, 6:9-14:4);

III. Üzüntüden Uzak Durma Metodolojisi (R-W VI-XIII, 15, 36:11-46:21; AB 14:5-31:10);

IV. Sonuçlar (R-W, XIII. 16-22,47:1-7; AB, 31:11-32:6)

33. Burada Kindi 'tevessül'den (vasıtayı, metodu bulmaktan) ilk defa bahseder: "Feyenbağı en-nectehide fi'l-hîle li't-telattuf li-taksîr-i müddet'il-hazn". Ancak, önce 'tahlil' (analiz) ve 'taktik', bunu unutmayalım; "bunlar olmadan (anlayışı pekiştirip yaklaşım saptamadan) vasıta icat etmekten sözedilemeyeceğini'" söylediği kesindir. Vasıtalar ise telkinat bölümünden sonra anlatılmaktadır.

34. Walzer bu kıssayı özet olarak verdikten sonra, Themistius'un Erdem Üzerine adlı eserine (sadece Süryanicesi vardır) atıfta bulunarak, bu eserde sinikler (alaycılar, künikler), peripatetikler (bilgi/ilim ekolü) ve epikürlerin (zevk/haz ekolü) bir gemiye binmiş yolculara benzediğini söylüyor. Aslında benzerlik yok pek tabii; Walzer'in söylemek istediği şudur: Ancak Themistius'da konuşan (diyalogda bulunan) karakterler karada konuşuyorlar (26-28). A. Bedevi ise hikayeyi kendi kelimeleri ile anlatıp geçmektedir (465-467).

35. Doğal; fi'l-i tab'. Olmak; mevcûdân (Bedevi) doğrudur, mevcûd (R-W) okuyuşu yanlıştır.

36. Dipnot 31. Ayrıca R-W, III.1-13; AB, 9:14-10:10.

37. bkz. Dipnot 33.

38. Bu ikisi hatırlama ile çok ilgilidir. 2'ye başlarken Kindi, "Ve en-netezekkâr" (ve yine hatırlayalım ki); bundan sonrakilere başlarkense "Ve yenbağî en-yekûne minnâ 'alâ-bâl" (Ve hiç hatırdan çıkarmamak gerekir ki) der

39. Bedevi'ye göre, ayrı bir madde sayılamayacak bu maddenin 5 ile 6'nın aynı sayılması gerekir. Ancak kendisi V. bölümde listeye hüznün tahlili ile başladığı için onun bu maddeye kadar olan listesi bizim verdiğimiz listeden hep 1 madde öndedir.

40. R-W, VI.1; AB, 14:5. Kindi, bilebildiğimiz kadarıyla hile sözcüğünü (taktik) kitabın başlığı dışında bir burada bir de bundan hemen sonra yeralan telkinde kullanıyor: "Hüzün süresini azaltacak bir hileye mutlaka ulaşılmalıdır". (R-W, V.21; AB, 13:17-18)

41. "Ve izen innem'el-hüzne vaz'un lâ-tab'!" (R-W, VI.20; AB, 15:14)

42. Walzer'in okuyuşu (el-müşâbih/ve misâl) yanlış olup Bedevi doğru okumaktadır (el-müşebbih/misâl). Burada zulüm, nefse zulüm'dür ve kaynağı da tekâsürdür; lütfen dikkat edelim. (R-W, 31:6 ile AB, 6:7'deki zulümden bahsediyoruz).

43. Alıntılarla; 1. "Ve yurtlarına vâsıl olmak üzere gemiye bindiler, gaye buydu." (R-W, XI.3; AB, 23:7); 2. "Gemiyi de yerini de, yurdunu unuttuğu için unutmuş olarak." (R-W, XI, 22-23; AB, 25:2-3); 3. "Gaye edindiği yurdu unutturacak surette tekâsüre dalarak..." (R-W, XI.23-24; AB, 25:3); 4. "İstirahat mahallerinde, yurtlarını akıldan çıkararak..." (R-W, XI. 33; AB, 26:1-2); 5. "Hedef edindikleri yurtlarını unutmuşlardı." (R-W, XI.36; AB 26:6); 6. "İşte böylece istirahat mahallerine avdet edemediler." (R-W XI. 42; AB, 26:14); 7. "O öz yurduna huzur ve sükun için-

de ulaştı." (R-W, XI.47; AB, 27:6); 8."İstirahat mahallimizden (gemideki yerlerimizden) öz yurdumuzadır." (R-W, XI.53-54; AB, 27:14); 9. "Ve işte bu suretle yurtların en güzeline -kalıcı yurda, muttakilerin yurduna- ulaşmış olacağız". (R-W, XIII.17; AB, 31:12). 4. durum hariç istirahat yeri ile gidilecek yer karışmaktadır.

44. Risâle fî-Elfâz-ı Sukrât, Topkapı Müzesi, Köprülü, el yzm. 1608, fsk. 48-51, Mâcid Fahri tarafından yayımlanmıştır: "el-Kindî ve Sukrât", Dirâsât fi'l-Fikr'il-Arabî, (Beyrut, Dâr'un-Nehâr li'n-Neşr, 1970), s. 43-46. Bunda 37 anekdot vardır. 'an-Elfâz'il-Kindî (Kindî'den Vecizeler), D.M. Dunlop'un Müntahab baskısında (dipnot: 3) paragraf 239-248, satır 2465-2667'dir. Aynı konuda bkz. Geore Atiyeh, al-Kindî: The Philosopher of the Arabs, s. 217-238, (Arapça), s. 239-257'ye (İngilizce) tekabül eden bölümlerdir.
45. Verdiğimiz sayfa sayıları Mâcid Fahri'dendir.
46. En uzun kıssada (aslında Diyojen'e aittir diyebildiğimiz kıssa) Sokrat, başında durup gölge eden (İskender herhalde) bir kralla konuşur. Üç bölümdür, iki ve üçte Sokrat'ın dünya metâına değer vermeyişi vurgulanır. (M. Fahri, 43:20-44:12)
47. MF, 44:15-24, blh. 20-24
48. G. Atiyeh'ten.
49. Eflâtun, Savunma, 20c-246, blh. 20d ve 23b.
50. Ayrıca bkz. M. Fahri, Sokrat'tan Seçme Sözler, 45:27-46:1.

Râzî'de Dünya Görüşü ve Siyaset

Paul E. Walker

Bir rivayete göre[1] Râzî[2] etkileyici bir görünümü ve endamı da olan, başı oldukça büyük bir alimdi. Çevresi hep öğrencilerden bir hâle ile kuşatılmış olurdu, bunlardan kendisine en yakın çemberdekiler ilimde en fazla yol katetmiş olanlardı. Dolayısıyla onunla muhatap olmak, kendisine bir mesele danışmak isteyenler önce çemberin en geniş halkası ile muhatap olmak, arz-ı hallerini önce bu çemberdekilere iletmek zorunda idiler. Oradan tatminkâr bir cevap gelmezse bir iç çembere ve nihayet talebelerden meseleyi halleden çıkmazsa üstadın kendisine kadar intikal etmekteydi...

Bütün bu lahutiliğine rağmen Râzî insanlardan soyutlanmış mükbir biri değildi; tam tersine, bir tıp ve ictihad kutbu da olan bu seçkin insan, herkesle rahatlıkla kaynaşabiliyor, fakir fukaraya sahip çıkıyor, onlara sürekli erzak ve ilaç infakında bulunuyordu. Bunu yaparken bir yandan da, doktor ve akıl hocası olarak hanların, sultanların sofrasından, zenginlerin cemaatinden eksik olmazdı...

En az iki hastanenin başına getirildiğini biliyoruz: Bunlardan biri doğup büyüdüğü Rey'de, diğeri de Bağdat'ta, yani İslâm ale-

minin o vakitki başkentinde bulunmaktaydı. H. 251/M. 865[3] doğumlu olan Râzî bir zaman edebiyatla, daha sonra da müzikle meşgul olmuş;[4] ilaveten felsefe ve siyaset sorunlarına[5] da kafa yormuştur. Tahminî 30 yaşlarında Rey'den Bağdat'a gitmiş, burada daha sonraları kendisine kutup ünvanını getirecek olan tıp tahsiline başlamıştır.[6] Tabip olarak ünlendikten sonra Rey'e dönmüştür.

Çok geçmeden Abbasi halifesi Muktefî (601-607) kendisini tekrar başkente çağırarak sarayın hastanesine başhekim tayin etmiştir. Râzî Muktefî'nin ölümünden sonra tekrar Rey'e dönmüştür. 925'deki ölümüne, yani 60 yaşına kadar gerek burada gerekse de başka yerlerde doktor ve hoca olarak çalışmış, pek çok hastaya bakmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.[7]

Tıp ve Felsefe

Gerek Râzî'nin kendi nesli gerekse de ondan sonra gelen pek çok nesil onun tababetine (doktorluk mesleğine olan vukuf ve hakimiyetine) hayran olmakla birlikte genel olarak bilime, özellikle de felsefeye olan düşkünlüğü de büyük takdirler ve takdir kitleleri oluşturmuyor değildi. Ölümüne kadar gerek Rey'de, sultanın sarayında şifahi, gerekse matbuatta yazılı olarak pek çok fikir teatisi (münazara) gerçekleştirmiştir. Şimdi elimizde olmayan bazı bildirilerde; o zamanlar Bağdat Mutezilîlerinin önde gelenlerinden olan Ebû'l-Kâsım-ı Belhî'nin kendisine ait metafizik konulu bir esere karşı yayımladığı tekzibi reddedişi gibi bazı reddiyeleri bulunmaktaydı.[8]

En acımasız muarız ve münekkidi, İsmâilî hatip Ebû Hâtim-i Râzî ile sultanın huzurunda pek çok kez atışmış; sultanın, teb'anın ve o günün düşünürlerinin fevkalade duyarlı olduğu konularda uzun münazaralarda bulunmuştur. Râzî'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatlığında herhalde biraz şaibe (gölge) vardı; bunun da sebebi hür, bağımsız ilmî araştırmaya verdiği değerdi. Kendi-

sinin bu keyfiyeti gizlemeye çalıştığına dair bir delil de yoktur.

Râzî'nin ilmî kariyeri son derece parlak, alimler arasındaki yeri son derece mümeyyizdi. Vefat ettiğinde, toplam 200 mektubu, tasvirnamesi ve (bazıları birkaç ciltten oluşan) kitabı vardı. Yaşlılığında kısmî felçten mustaripti ve gözleri de pek görmüyordu. Ama o kütebâsı ile yazmayı sürdürdü.[9] Belki, yani var idi ise eğer, tek mutsuzluk konusu, bütün başarılarından sonra bazılarının; ona hâlâ *filozof* sıfatını, halka karışması ve normal bir hayat sürmesi nedeniyle çok görmeleriydi.[10] Bizce Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî şikayet etmeseydi iyi olurdu, çünkü İslâm tarihinde adı *küfür* ile bu denli birlikte anılmış bir başka alim yoktur.

Birçok İslâm aliminin Râzî'yi *küfür* ve *bid'at* ile suçlamış olması, konusu *İslâm ve siyasi düşünce* olan bir kitapta önemlidir; zira, gerçekten de, gerek o çağda (X. yy.) gerekse bugün bir düşünürün fikir ve yazılarının 'din-i İslâm' ile bir alakası olduğunu düşünen yoktur. Ancak bu *küfür* karışık bir mesele olup faktörlerden biri de *cemaattan kopukluk*tur. Onun *imamı* Eflatun'dur;[11] ama felsefesi, arzettiği özellikler bakımından İslâm dünyasını etkisinde bulunduran her iki ekolden (dünyaya bakış tarzından), yani *Neoplatonizm*'den ve *Aristotelyenizm*'den farklıdır.[12] Kendisinden sonraki herhangi bir İslâm düşünürünün ona yakıştıramayacağı bir kötü sıfat düşünülemez; *yükezzibü bi'd-dîn* (dinle alay eden biri) gibi.

Ama ortada bir de vakıa var, yani bu adamın İslâm tefekkürüne olan tartışılmaz katkısı; peki bu ne olacak? Daha işin başında, başka bir nedenle adını zikredemesek bile, bir 'antitez' (negatif ses) olarak, 'İslâmi siyaset felsefesi tezi'nin gelişimine katkısı inkar edilemez. Tabii bu kadar basit bir durum da sözkonusu değil, ayrıca...

Bu adam, halka ve taarruza bu kadar açık bir hayat yaşamışsa, kendisine saldıranların arka planını iyi değerlendirmek gerekir; pek tabii bu suretle ona da gerçek aynasında bakmış oluruz.

Acaba *diğer taraf* hayatta olmadığı (yani fizikman ifnâ olunduğu, üremediği) için mi onun "Peygamber bilgisi diye ayrı bir bilgi türü yoktur, mucize dediğimiz şey de garâibâttan değildir." gibi tezleri yaşamıyor artık[13] ve de duyulmuyor? Yani acaba Râzî'ye saldırmadan önce onun fikirlerini bizim için özetleyen Ebû Hatim er-Râzî (*A'lâm'un-Nübüvve* yazarı) Râzî'den neden bu kadar rahatsızlık duyuyordu? Sonra, neden Râzî'ye zındık diyenlerin üçü de İsmâilî'dir?[14]

Râzî'nin muarızlarını yerleştirebileceğimiz kesin cepheler maalesef yoktur. İslâm düşünce tarihinde *her* düşünürün eleştirdiği (tekzip) *tek* düşünür herhalde odur. *Tıp* alanındaki başarılarını inkar yönüne ise hiç gidilmiyor.

Bu eleştirmenlerin bir kısmı ciddi, bir kısmı ise tuhaftır. Mesela, Meymûnî *Şaşkınlara Rehber* adlı eserinde yeryüzünde hayrın şerre oranını hesaplarken Râzî'yi kaynak olarak zikreder.[15] Hiç şüphesiz Râzî'nin İbn'ür-Râvendî ve İbn'ül-Verrâk ile birlikte 'tekfir' edilmesinin en önde gelen nedeni, nübüvveti reddetmesiydi.[16] Meymûnî Râzî'ye *genel planda* fazla değer vermediği için, pek tabii ona olan müracaatı da son derece sınırlıdır. Meymûnî doktorluk yaptığı saraydan *Rehber*'in İbranice'ye çevirisini yapan İbn Tibbon'a yazdığı bir mektupta; Râzî'nin *fi'l-İlm'il-İlâhî* (Uluhiyete ve Vahye Dair) adlı eserinin hiçbir felsefi değeri olmadığını, esasen Râzî'yi ancak ve ancak bir doktor olarak düşünmek gerektiğini vurgular.[17] Başta İsmâilî teolog Hamîdüddîn-i Kirmânî (dipnot 14) olmak üzere pek çok yazar Meymûnî ile aynı görüştedir. Kirmânî *Kitâb-ı Tıbb-ı Rûhânî*'ye (Psikiatri El Kitabı) yazdığı tekzibde (reddiye) Râzî'nin 'tıp sahasında eşsiz' olduğunu vurguladıktan sonra, "Ruh sahasında ise, ondan bundan işittiğini papağan gibi tekrarlayan biri..." der.[18]

İtikatta kendisine izafe olunan bu kadar *zaafa* rağmen, Râzî'yi acaba tıp alanındaki başarısı mı hayatta bırakıyordu? Belki de... Râzî şu veya bu olabilir; ama *ekstremist* (aşırı uç) değildi; mesela Ebû Hâtim gibi, mesela daha sonraki nesilden bazı yazarların

hep *okuyucu gözünde* olmak istedikleri gibi.

Ne yazık ki Râzî'yi hep muarızlarından, münekkit ve mükezziblerinden dinlemek zorundayız, tek kaynağımız bunlardır. Belki eserleri ortadan kalkalı çok da oldu, yani vâkıa yeni değil; şu ya da bu nedenle ve herhalde '*makbul olmamak*' keyfiyetiyle yokedilmiş eserler bunlar. Yalnız, anladığımız kadarıyla onu eleştirenlerin elindeki Râzî metinleri *ilk elden* (orijinal) metinlerdir ve onlar bu metinlere sahiptiler. Geriye kalan *Tıbb-ı Rûhânî* (Psikiyatri El Kitabı) ve *Kitâb'us-Siyret'il-Felsefiyye* ana müracaat ve referans kaynaklarımız olmak zorundadır. İşte oradaki değer (ilmî, fikrî) *yansıyan değer*den yukarıdadır ve oradaki doneler *bizzat* Râzî'ye aittir. Diğer doneler; dolaylı, eleştirisel, rivayetçi doneler ancak ikincil derecede önemli addolunmalıdır...

Ve şurası da çok önemlidir: Râzî aslında bir siyaset alimi (filozofu) değildir. Bu konuya *hasrettiği* bir eser olmuş olsaydı, orada *nübüvvet*e hiç mi hiç yer vermemiş olacağını da mutlak'a yakın bir ihtimalle biliyoruz. Bu husus pek tabii ki özel surette araştırılmaya ihtiyaç göstermektedir. Ama daha önce belirtilmesi gereken husus *Eflâtun*'u çok önemseyen birinin *siyaseti* neden fazla önemsememiş olduğudur.[19] Gerçekten Râzî *Devlet*'in (*Republic*) ve *Yasayıcı*'nın (*Laws*) Eflatun'unu hiç tanımıyor, onunla hiç karşılaşmamış olduğu belli. O sadece *Timaeus*'un (*Diyalog*) Eflatun'unu tanıyor. Zaten ileri sürdüğü görüş ve iddiaların çoğunu *Timaeus*'da bulmak mümkün. Pines'ın çıkardığı doneler Râzî'nin *Diyalog*'a olan yakınlığı ile *Devlet*'e olan uzaklığını ortaya sermektedir.[20] Bir başka örnek de Râzî'nin 'acı ve haz' öğretisi, yani "hazzın aslî, ıstırabın, azabınsa ârızî" olduğu görüşü. Kraus'a göre Râzî bu noktada da *Timaeus*'la büyük bir paralellik arzetmektedir.[21]

Râzî acaba *Diyalog*'u nereden edindi ve ona bu derece önem vermesinin sebebi ne olabilir? Bu eserin Arapça'sını (yani tamamını) bulması imkansız, o zaman Galen'in yahut Plutark'ın 'timens' şerhlerini orijinalinden okumuş olduğunu düşünmek

mümkün.[22] Kendisinin bir *Diyalog*bir de Plutark şerhi (yani Plutark şerhinin şerhi) var diye bilinmekte; fakat şerhettiği şeyin (bu iki eserin) muhteviyatı bilinmemektedir.[23]

Acaba *Eflâtun* tam İslâm aleminde yer etmeye başlarken *Râzî* neden bu kadarcıkla yetindi? Biz onda İslâm alemini derinden tesiri altına almış iki perspektifi bulamıyoruz: 1) Neoplatonik Arapça kaynaklarda gözlemlediğimiz *Teolocya* türünden vurgulu Platoncu metafizik ve teolojik yorum; 2) Eflâtun'un, Fârâbî'yi de etkileyen sosyal ve siyasi öğretisi...

Râzî'deki tuhaf paradoksu (Eflatun'a tam yönelmeyerek verdiği şaşırtmacayı) böylece gördük; artık onu, sağ salim elimize ulaşmış *Tıbb-ı Rûhânî* ile *Siyret'ül-Felsefiyye* (Felsefecilerin Yolu) bazında anlamaya çalışalım. Her iki eser de 'ahlak' teorisini ilgilendirir. Yalnız bu eserlerde sunulan görüşler ya da öğreti *İslâmi midir değil midir* konusuna girmeyeceğiz; çünkü burası ayrı bir araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Hem kendi çağdaşları hem de modern Râzî kritikleri bu keyfiyeti baştan safdışı bırakarak mülahazaya girişirler.[24]

İnanıyor muydu? İnanmıyor muydu?

Bunun içindir ki, Râzî'nin *sosyal davranış* ve *siyaset* konusundaki görüşlerini taradıktan sonra bu meseleye tekrar döneceğiz. Belki de *nübüvvet teorisi*ne (risalet konusundaki anlayışına) -ki esasen bu da muğlak bir keyfiyettir- dayandırılarak adama fazlaca yüklenildi.

Önce Râzî'nin, kelimelerinden değil tavrından hareketle formüle ettiğimiz *siyaset felsefesi*ne bir göz atalım; sonra da kendisine isnat edilen 'redd-i İslâm'ı çevre şartları ve muhteviyatı açısından anlamaya çalışalım. Belki nihayet, Râzî'yi, Fârâbî'nin hakim olacağı fikrî iklimin mutlak (kaçınılmaz) bir ürünü olarak da görebileceğiz.

Unutmamalıdır ki Râzî, Fârâbî'nin selefidir. Fârâbî'nin yaptı-

ğı, yani başardığı şey tamıtamına Râzî'nin yapamadığı şeydir: Siyasetle dini birlikte masseden bir dünya görüşü (siyaset teorisi) yaratmak.

Râzî'nin Ahlak Kuramı
(Siyasi Önermeler İçin Kaynak)

a. Doğa ve Fıtrat (Tıb, Tab', Tabiat)

Râzî'yi belli bir politik çerçeveye sokmadan, yani kategorize etmeden önce, onda tıbbın herşey olduğunu bir kere daha belirtelim; tıp onun felsefesinin çok esaslı bir kısmı, cüz'üdür.[25] O dünyaya bir doktor olarak yaklaşır, hatta denebilir ki dünyayı öyle algılar, öyle kavrar.[26]

Adeta felsefesi "*tıp*tan ne bir adım ileri gitmeli ne de tek adım geri kalmalı"dır. Ona göre herhalde bu ikisi, aynı *kaynaktan* gelmekte ve galiba aynı tür *araştırma yöntemi* kabul etmektedir...

Eldeki kaynaklarla (*Tıbb-ı Rûhânî, Siyret'ül-Felsefiyye*) Râzî'den bir siyaset teorisi istihraç etmek, yalnızca *Timaeus*'a (*Diyalog*) dayanarak Eflâtun'un tüm düşünce haritasını çıkarmaya benzer; yani Râzî'nin dünya görüşünün herbir cüz'ü (cüz doğru bir tabirse) için durum budur. Ahlak, fizik ve metafizik anlayışı *Timaeus*'ta (Eflâtun'un bir öğrencisi) dile gelen *kainat felsefesi*nin çizdiği perspektifi yansıtır, ki buna göre hayat bizatihi 'gözle görünür bir hayvan'dır.[27]

Böyle dar bir görüşle gelen sınırlamalar malum; ama bir doktorun bu kadarını akledebileceği de malumdur. İbn Hallikân Râzî için şöyle der: "Otla tedavi edeceksen ilacı; basit bir ilaçla tedavi kabul edecekse karmaşık olanını boşver".[28] Siyasi görüş açısından 'şifalı ot'un ne anlama geldiğine yahut gelebileceğine de biraz kafa yorabiliriz herhalde, konu Râzî olunca. Kendisi böyle birşeyden bahsetmemiş, ama bu tür teşbihat daha sonrakilerde vardır.[29]

Daha ciddi bir konu da Râzî'nin çoğu fiziki ve ruhi hüküm-

lerinin (yargı) baz'ını oluşturan "tab' ve tabiat"tır (fıtrat/yaratılış özellikleri ve doğa kanunu). *Beş ezeli unsur* derken 'akl'ı dışarıda bırakışı ilginçtir. "Tanrı, ruh, zaman, madde, boşluk" diye sayar. Bu tür bir dışlamanın ne büyük sonuçları olabileceği açıktır. Bedenden *mücerret* olarak *var* olabilen bir *kozmik değer* olarak akıl dışta bırakılınca, pek tabii olarak bir başka unsur bulmak gerekir ki o yükü yüklensin, kozmosa düzen, nizam, insicam versin. Bu da herhalde ne zaman, ne madde ve ne de boşluktur (feza). Ruh, evet hayattır; ama akıl olması gerekmez, insan ruhu kısmen 'akîl' (akıllı) ve aklediyor (düşünüyor) olsa bile...

Tanrı'ya gelince, herhalde Râzî için o *aşkın* değil *içkin*dir (bütün tasarruflarda vardır); ama herhalde *nizâm-ı âlemeyn*'in kendisi değildir.[30] O doğanın yaratıcısıdır, huyları, meşrepleri de yaratır; fakat doğanın (yarattığının) kendisi değildir.

Ne kadar hikmetsiz gözükürse gözüksün, dünya hayatının dayandığı nizam olarak doğa önerisi; Râzî'nin ahlâk, acı ve haz ve pek tabii (eğer elimizde formülasyonu, yani kelimelendirilişi, yazılı ifadesi olsaydı) siyaset teorisinin temelini teşkil eder. Gerçek bir siyasi nizam, *eşyanın tabiatına uyum* gösteren siyasi nizamdır. Acaba burada doğanın tıkır tıkır işleyen şaşmaz yasaları olduğu iması mı var? Belki, ama acaba ne derece? Sonra, eldeki bilgiler bunu anlamaya yetecek mi?

b. Kelâm ve Hayat
(Filozofların Yolu- Entellektüel Yaşam)

Râzî'nin siyaset felsefesine girerken yaptığı ilk şey, '*fikir hayatı*' diye bir paradigma tanımlamaktır.[31] Bunu yaparken de; kendisini Sokrat'a hiç benzememekle itham eden, halk gibi yaşamakla, yeyip içmekle, itikâfa girip uzlete çekilmemekle suçlayanlara da cevap vermektedir. Râzî, ilim dünyasının şimşeklerini; malı mülkü olduğu, normal bir aile hayatı bulunduğu ve de içki kullandığı için çekmektedir. Cevap verir:

> Ama Sokrat sonradan dünyayı terketmesinin dünyayı mahvedebileceğini anladı; bu yüzden de evlendi, savaştı, eğlendi. O, bilahere, dünyaya karşı vazifesini bu şekilde, dünyalık edinerek yerine getirmiştir.[32]

Meczupça, melâmice yaşamaya ve her türlü ifrata karşı çıkar.

> Cami köşesine çekilip elini işten, meşgaleden çeken mü'minler, bir lokma bir hırkacılar, kıllet-i taamcılar ancak nefislerine gadr ve zulmetmekte, müstakbel ıstıraplara yolaçıp onların yolunu yapmaktadırlar.[33]

Râzî'ye göre *normal* diye tanımlanabilecek bir *insan davranışı* vardır ve takva *normal*, meczupluk ve zikir dışında birşeyle uğraşmamak ise *anormal*dir; şehevâta kapılmak, hevâ ve hevese hiç gem vurmamak nasıl anormal -normal değil- ise, ifrat ve tefrit de bizatihi zarar olup hüsran getirir.

> Aşılamayacak limitler elbetteki vardır. *Adaletsizlik* vukubulmadan yahut *cinayet* işlenmeden yerine gelmeyecek keyiften behemehal sakınılmalıdır. Aklın ve hukukun lanetleyeceği bu tür arayışlar şüphesiz Allah'ın gazabını harekete geçirir.[34]

Râzî'nin kabul edilebilir (pozitif) felsefi tavırları içinde '*siyaset felsefesi*'ne yaklaştığı nokta, gerek *Kitâb-ı Tıbb-ı Rûhânî*'de (Psikiyatri El Kitabı) gerekse de *Kitâb'us-Siyret'il-Felsefiyye*'de (Fikir Hayatı-Felsefe Yolu) muğlak biçimde karşımıza çıkan 'adl' (adalet) kavramıdır.[35] Her iki eserde de sosyoloji olmayıp sadece kişisel davranış sözkonusu edilmektedir ve ancak mezkur kişisel davranış kaidelerinin toplumlara olabilecek muhtemel yansımalarından hareketle cihanşümul ifadelere varılabilecektir. Burada yalnızca şunu bulabilmekteyiz: Her birey, her fert adaletli olmalı, hakkaniyet prensipleri çerçevesinde hareket etmelidir.[36] Bundan hareketle çıkarsanabilecek evrensel ifade şu olacaktır: Herkes *aynı kaidelere uyarak* adil olduğunda, toplumda da bir çeşit *tabii hal* oluşacaktır ki bu tam bir adaletin ifadesi olacaktır. Ancak bu çıkarsama bize ait olup Râzî'de *lafzen* mevcut değildir.

Aslında Râzî'nin böyle bir evrensel hükmü kabullenmesi zor-

dur; çünkü bireyler bu tür bir kemâle nasıl ulaşır, herşeyden önce bunun tartışılıp anlaşılması gerekir.

> Bu mertebeye ancak en üstün zikir ehli ulaşır; insan nasıl hayvandan üstünse, bu insan da (diğer) insanlardan, toplumdan, cemaattan üstündür.[37]

Kişisel farklar ve ferdî üstünlükler Râzî'de hükümran bir temâdır:

> Çöle düşüp sussuz kalan iki kişinin mataralarında biraz su olsa, bu su o ikisinden insanlara en ziyade faydalı olana aittir.[38]

Bu kişi "alim olduğu kadar kerim" de olandır.

Şimdi de Râzî'nin 'fikir hayatı' konusundaki genellemelerine geçelim. Bu genellemeler şu eserlerinde yer almaktadır: *İlm-i İlahi Üzerine, Psikiyatri El Kitabı* (Ruhun Tedavisi), *Geometri Düşkünü Filozof Müsveddelerine Dair, Kimya İlminin Asaleti Üzerine.* Bunlardan halen elimizde eksiksiz nüshası bulunan *Tıbb-ı Rûhânî* (Psikiyatri El Kitabı) ona göre özel bir önemi haizdir.[39]

Aslında tuhaf bir liste ve kendi listesi. Bu listenin ne özelliği var, onu da bilemiyoruz. *Kitâb-ı Siyret*'te (Fikir Hayatı Üzerine), *altı ilke* diye birşey beyan eder:[40]

> Öldüğümüzde, can bedende iken yaşadığımız hayata göre hüsran ya da saadet yurdunun yolunu tutacağımız kesindir. Allah bizi mutlu olalım, keyifli ve rahat yaşayalım diye değil; ilimlenelim ve adalet yapalım diye yarattı. İşte bizi, ölümün de acının da olmayacağı ebediyyet yurduna sâlimen kavuşturacak olan iki prensip.
> Tab' (hilkat, fıtrat) ve şehvet bizi gündelik endişelere (gailelere) sürükler, akıl ise bambaşka şeylerin peşinde koşmamızı ister.
> Rabb'ün-nâs bizden mükafatını umarken korkmamızı da bekler, ama canımızı yakmak O'nun bir hedefi değildir.
> O'nun tiksindiği şey zulüm ve cehalettir. O alim ve adil kullarını sever. İşte o Rab'dir, ki gadredenleri cezalandıracak, hakedenlere azap edecektir, kavillendiklerince...
> Kârımız zararı aşmayacak, acısı keyfinden fazla olacaksa umurlanmamak, o işin peşinden koşmamak gerekir.
> Allah bize ne ihtiyacımız varsa ihsan etmiştir; sürüler, yün ve pa-

> muk, yiyecekler ve yakacak vs... kısacası dünya hayatının dayandığı herşeyi.

Bu ilkelerden (ahiret, ilim, adalet, tab', hevâ, rahmet) en ilgi çekeni *ilim* ve *adalet*tir. Râzî ilmin ve onun kopmaz parçası adaletin, ruhun (insanın) kurtuluşu için yeter şart olduğu inancındadır. Keşke adaletten ne anladığını, yani onun ne menem bir *süreç* olduğunu da kaydetseydi, yani ilimle birlikte *nasıl* işlediğini. Anlaşılıyor ki Râzî'nin *adalet teorisi* esasta irade ve davranışa dair bir *mizan* olup buna da ahlak hakimdir. *Asgari tasarruf* ilkesini vaz'ederken şöyle der:

> Emr-i efdâl-i eşref (en erdemli, en soylu davranış) herşeyden asgari istifadedir; yani bekayı sağlayan şeylerden zulme, acıya yolaçmayacak şekilde istifade edilmelidir.[41]

İşte Râzî için *adalet* budur; ancak asgari istifadelerin işaret edebileceği *siyasi istikamet* belirsizdir, belirtilmemiştir. Kişisel ilkelerin toplumlar için ne anlama geldiği konusu işlenmemiştir. Râzî için, şekil toplumu yahut millet gibi teorik *küllî kemiyetler* (çoğul bütünler) mevcut değildir; yani o bir *siyaset bilimci* değildir ve kendine göre, bunda da pek çok bakımdan haklıdır. Vahye ve nübüvvete dair tavrını incelerken bu konuyu biraz anlamış olacağız.

Şehir ya da *sosyal* gibi kategoriler onda zihnen var idiyse bile, herhalde bunlar; hem Arap kültürü hem de Kur'ân nedeniyle *ümmet* yahut *millet* kavramında eriyen kategorilerdi. Buna göre *millet* yahut *ümmet* bir sultana teb'adır yahut bir peygambere ümmettir (vakıa bu şekilde koşullanmıştır). Eğer bu tür bölümlenmeler bizi, *insanoğlu* kavramını layıkıyla değerlendirmekten alıkoyuyorsa, o zaman *insan* deyince *birey*e yönelmekte, adalet yahut sair beşerî bir vasıf yahut keyfiyet (süreç vs.) deyince de onu bireyin tazammum ettiği ölçü ve noktada irdeleyip anlamakta yarar vardır; esasen Râzî'nin *doğa kuramı* da bunu çağrıştırmaktadır. Ve gerçek mütefekkir "Allah'ın gölgesidir, yansıması-

dır; kendi ölçülerinde olmak şartıyla O'nun sıfatlarını taşır".[42]

O; erdemli insanlarla dolu bir şehre hükümdar olmasa ve toplumla birlikte yahut ona lider olarak sosyal muvazene ve toplu kurtuluş (adalet ve reform) arayışına girişmiş olmasa bile, hâliyle en yüksek adaletin temsilcisi, taşıyıcısıdır.

Râzî, Vahiy ve Nübüvvet Üzerine Tez

Anladığımız kadarıyla, kariyerinin bir yerinde **Râzî**, *İlm-i İlâhî Üzerine* adlı bir eser vermiştir; belki de ölümünün hemen arkasından kaybolan bir eser. Ancak, şurası muhakkak ki eser elde iken yahut muhteviyatı halen bilinir iken, tez genel bir reddedişin kurbanı olmuştur.

Bu kayboluş herhalde onun ölümünden önce başlayan bir süreç, bu da bir yandan bu tezin rahatlıkla tedavül ettiği, diğer taraftan da ölmeden önce kesin surette tamamladığı anlamına gelmektedir.[43] Kitapta ele alınan konular oldukça ilginç ve ilgi odağı konulardır, özellikle de diğer eserleri ile *organik* bir bağı olmadığı zannı hesaba alınacak olursa...

Kraus'a göre belki de diğer mevzular, mesela beş evrensel (ezeli) unsuru, aynı anda yahut ayrı ayrı ele alışı, acı-haz teorisi ve muhtemelen risâlet sorunu, bu eserin cüzlerinden başka birşey değildir.[44]

Acaba öyle midir, değil midir? Bilemiyoruz; ama 'ilm-i ilahi meselesi'nde Râzî'nin gerçek felsefesi ile vahiy ve nübüvvete, yani dine ait görüşleri yer almaktadır. Bu konuda en büyük teşekkürü; onun bu eserde serdettiği görüşleri, ilk bakışta *ilmî* intibaı yaratan *A'lâm'un-Nübüvve* (Risalet Alametleri)[45] adlı eserinde yerden yere vuran Ebû Hâtim-i Râzî'ye borçluyuz; reddederken toparlayıp özetliyor.

Adından da anlaşıldığı gibi, *A'lâm'un-Nübüvve;* özel bir janrın kitabı, pek çok türdeşi gibi o da Muhammed'in risâletini (Allah'ın Rasûlü olduğu keyfiyetini) teyit ve tekit ve bu arada onun, Hz. Adem ve daha sonra Hz. Nuh'la başlayan rasuller zincirinin

son halkası olduğunu ispatlama amacı taşımaktadır.[46] Unutmamalıdır ki bu türün başlangıcı, Muhammed'in nübüvvetini tartışan yahudilere verilen hüccetli cevaplardır.[47]

Şüphesiz müslümanlar için bir peygamberin risâletini tesbit eden şart ve alametler ile Muhammed'in risâletini saptayan şart ve alametler aynıdır, aynı derecede geçerli ve aynı derecede ulûhîdir. Diğer yanda da, peygamberliğin *tarihî bir vakıa* olduğu ve peygamberlerin insanlık tarihinde gerçekten ulûhî bir rol üstlendikleri de tartışılmaz bir gerçektir.

İşte, Ebû Hâtim'i gazaba getiren şey, şu ya da bu değil, bu temel prensibin inkarı idi. Ebû Hâtim, Râzî'yi 'kafir' ilan edebilirdi, 'mülhidûn' (mülhidler/dinsizler) dediği bir grup ve Berâhime mezhebi ile birlikte; bunlar Muhammed'i ve onun her müslümanca kabul edilen bir mucizesini reddediyorlardı; fakat Ebû Hâtim'in derdi bu kadarla bitmiyordu. O bütün nübüvvet alametlerini ve mucizelerini sayıp dökmek, kısacası Râzî'yi de diğerlerini de ilmen küçük düşürmek istiyordu.[48]

Ebû Hâtim, İsmâilî olduğundan mezkur konuya büyük ilgi duyuyor pek tabii. Şiilerin *nutakâ'* dediği, *şeriat* getiren (kitaplı) peygamberlere sempati duymak ve süregelen bu reformu izlemekle kalmıyor, *ara devre*lerde halkı irşat eden *imamlar geleneğ*ine de iman ediyordu.

Ancak, baş eseri *Nübüvvetin İşaretleri* için "Şiîcedir." denemez.[49] Kitap ne diyorsa onu yapmakta; rasullere karşı olan herkese toptan ve kapsamlı bir ağız payı verilmektedir. Râzî ise, *İlm-i İlahi* adlı eseri ile bunlardan sadece bir tanesidir.[50] Ancak Ebû Hâtim'in ekseriya Râzî'ye cevap verdiğini düşünürsek, Râzî'nin *İlm-i İlahî*'de neden bahsettiğini de herhalde çözümleyebileceğiz.[51]

Bîrûnî'ye göre ise, Râzî'nin ateizminin alamet-i fârikası, *fi'n-Nübüvve* (Risâlet Üzerine) ve *fî-Hıyel'il-Mütenebbiyyîn* (Yalancı Peygamberler Nasıl Kandırıyorlar) adlı iki eseridir. Bîrûnî bu iki eseri 'el-küfriyyât' olarak vasfetmektedir.[52] Ancak bu iki başlık

ayrı iki eser mi, yoksa *İlm-i İlahi*'nin iki bölümünün başlıkları anlamına mı geliyor? Şöyle ya da böyle, konular hiç şüphesiz aynı: Peygamberlerin mucizeleri. Ve Ebû Hâtim bu konuda epeyce şey söylüyor: "Zındık; risâletle gelen mucizeler konusunda soru-cevap şeklinde uzunca bir kitap da yazdı".[53] Herhalde o *İlm-i İlahi* içinde, yine Râzî'nin fizik ve metafizik görüşlerini izah eden ayrı bir bölüm.

Ebû Hâtim peygamberlerin mucizelerini isbat için bu derece nefes tükettiğine göre, Râzî tam tersini söylemiş olmalıdır. Ebû Hâtim'e göre, ayrıca, *beşerin her yeni ilim ufkunda vahiy vardır,* çıkış noktası (ilham) odur. İnsana kâr ve zararın (fayda ve tehlikenin) yollarını ancak Allah gösterebilir. *Bugün sahip olduğumuz tüm bilgilerin kaynağı ya da çıkış noktası vahiydir, rasullerdir.* Önce bu konuya bir bakalım; sonra Ebû Hâtim, Râzî'yi bize kaçta kaç oranında yansıtıyor, onu irdeleriz.

Ebû'Hâtim'in, mucizeleri, yani icaz yetenekleri (mucize yaratma kabiliyeti) ile birlikte tüm nebileri savunduğuna dikkat edilmelidir. Tabii Muhammed bunların en üstün olanıdır. Konu sadece Kur'ân'ın taklit edilip edilemezliği de değildir; ki Râzî edilemezlik iddiasının kavî olmadığı kanaatindedir.[54]

Râzî acaba ne diyor? Râzî'ye göre nübüvvet, *tarihsel* bir gerçeklik olsa bile *zaruret* değildir. Mucizelere iman edecek insan, hele Râzî hiç müslüman olmaz. Ancak, *İlm-i İlahi* kaleme alındığında *icaz teorisi* (peygamberlerin mucizeler öğretisi) henüz yeni yeni filizlenmeye başlamıştır; 'mucize olarak bizatihi Kur'ân'ın zikredilişi ise ondan çok sonralara rastlar. Ebû Hâtim ayeti zikrederek "*Haydi, bir benzerini söyleyin bakalım!*" diyor.[55] Anlaşıldığı kadarıyla Râzî, bu meydan okumaya, "Bir değil, bin benzerini getiririz!" diye cevap vermiştir.

> Yani mesele bir lafza üstün olan başka bir lafız ise, getiririz: Şairlerden, hatiplerden ve güzel söz söylemeyi bilen herkesten anlamca daha derin, söyleyişçe daha beliğ, daha fasih, kafiyece daha uygun olanını getiririz. Yok mesele bu değil ise, bize bir örnek verin de ona göre getirelim.[56]

Sonra sözlerine şöyle devam ediyor:

> İşte size yeminle, bir kitap *hüccet* olabilecekse eğer, geometri kitabı yahut *Almagest** veya alem-nümâ (astronomi) yani semavi cisimlerin hareketlerini inceleyen kitap daha iyi hüccettir.[57] Keza mantık kitapları; tıp, yani bedenlere şifa nasıl verilir onu konu eden kitaplar, kendisinden ne fayda ne de zarar gelmeyen lafza (bakın zındığa, Kur'ân-ı Azîmüşşân'dan nasıl bahsediyor), hiçbir sırrı aşikâr etmeyen boş kelâma nisbetle daha iyi bir hüccettir.

Görüldüğü üzre Ebû Hâtim, naklin arasına parantez çekerek Râzî için -her ikisi de Rey'lidir- "Bakın zındığa!" diyor; sonra da rakibinden alıntı yapmaya devam ediyor:

> Herkes, her önüne gelen; içinde incir çekirdeğini dolduracak malumat bulunmayan kitaplar yazabilir[58] İşte karşımıza böyle bir kendini bilmez çıktığında onu o sarhoşluk, o haddini bilmezlik içinde bırakırız, debelensin. Oysa istesek biz hitabet, şiir yahut mektubat olarak -nesir ya da nazım- istediğinin kat-be-kat üstününü yazarız; hatta daha beliğ, daha fasih olur; ki bir eserin farkı da buradan gelir.[59] Kelâmın üstünlüğüne gelince, bu da irdelediği mevzular (içerik) bakımındandır. İşte bizce, Kur'ân'da bu niteliklerin, bu üstünlüklerin eseri bile yoktur.[60]

İlk bakışta, pek tabiidir ki Râzî'nin bu argümanı dinsizce olup Kur'ân'ın ilahi tab'ına da terstir; yani Ebû Hâtim okuyucunun böyle bilmesini istiyor. Oysa alışveriş o kadar basit değil. Râzî diyor ki: Muhammed'in nübüvvetinin delaleti olarak Kur'ân'ın mucizeviliğini ve benzerinin yapılamayışını gösterenler aslında bir çıkmazın içindedirler. Kur'ân mukayese kabul etmez; çünkü türü (janr) yoktur. O nedenle ancak kendi kendisiyle kıyaslanabilir ve yine bu yüzden *kıyas* aslında imkansız değil, komik'tir. Ve Ebû Hâtim'in 'isbatı' isbat değildir.[61]

Râzî'nin nübüvveti ve mucizeleri sorgulayış biçimi III ve IV. Hicrî (IX-X M.) yüzyıllarının, Nazzâm'la başlayan Mu'tezilî eko-

* Batlamyus'un, İslâm dünyasında *el-Macistî* diye bilinen astronomi kitabı. (ç.n.)

lünü çağrıştırmaktadır. Onlara göre de Kur'ân'ın benzerinin oluşamayacağı, yapılamayacağı nosyonu bâtıldır. '*Sarfe*' adı verilen prensip (Allah'ın bu taklidi yasaklamış olması) nedeniyle Araplar bundan, yani Kur'ân'ın benzerini düşünüp yazmaktan kaçınmışlar, uzak durmuşlardır.[62]

Râzî'nin din ve nübüvvet konusunda *tartışma* yaratan ikinci bir görüşü de "Allah'ın; bir kişiyi peygamber ilan etmek ve herkesi onu izlemeye zorlamak suretiyle açtığı sonsuz cedel, husumet ve kargaşa yolu"dur. Din ile gelen kaideler (şeriat), herkesin yapısına uygun olamamakla, ilk anda *birbirine hasım dinler* kavramını da yaratmaktadır.[63]

Râzî'ye göre insanlar eşittir; eşit yaratılıştadır. Ancak *tahkik* ve *tatbik* konuları bakımından aralarında birtakım farklar oluşur. Her insan aynı emek sahasını saha edinseydi, başarı aynı derecede olurdu.[64] *İnsan tab'ı* değişmez bir hassadır. Ve *öğrenme eğilimi* bu tab'ın temel özelliğidir.

Pek tabii herkes aynı şeyi öğrenmez. Böylece farklı insanlar farklı vukuf derecelerine ulaşırlar ve dolayısıyla toplumda kendiliğinden bir çeşit eşitsizlik oluşur. Râzî mantığına göre bir de şu vardır: İnsanlar ancak *gerekeni* öğrenirler, yavru ördeğin yüzmeyi öğrendiği gibi. Hiçbir peygamber *tab'ca* diğer insanlardan farklı değildir. Bu bakımdan, onların *taşıdığı* bilgide *mahiyet farkı* aranamaz.[65]

Uzun sözün kısası, insanlığın gerek bu tür istisnai şahsiyetlere körükörüne bağlanması gerekse de *uluhiyyet* iddiasındaki diğer kişilerden *(imamlar)* teslimiyet içinde birşeyler öğrenmesi lüzumsuzdur.

Sonra, maziden gelen bilginin, geleceğin araştırmalarından doğacak yeni bilgilere bir üstünlüğü olduğunun varsayılması da gereksizdir.

Râzî ile Ebû Hâtim arasındaki çatışmayı, 1) Ebû Hatim'in tipik İsmâilî itikadı;[66] 2) Râzî'nin ilmî mazisi açısından[67] anlamaya gerek vardır. Biz burada siyasi paradigmayı anlayıp izlemeye

çalıştığımız için bu tür kapsamlı bir çalışmanın fazlası bizim için firedir. Şimdi kendini belli etmekte olan bu sonuçları ifade edelim:

Ebû Hâtim için *tarihsel bir zaruret* (tarihî kaçınılmazlık) olan nübüvvet aynı zamanda *sürekli* bir fonksiyondur. Bu tavrın bir gereği olarak ayrıca Kadim Yunan feylesoflarının dilinde değer bulan her türlü bilginin nübüvvet ekolü'nden (vahy-i ilahi'den) geldiğine inanmak lazımdır; yani mesela Ebû Hâtim'e göre vahiy geleneği'nin İdris'i (kilisede, Enoch) Kadim Yunan'da Hermes'tir.[68]

Yine Ebû Hâtim, Râzî'ye verdiği cevaplar kapsamında, yani o cedel bağlamında zikretmemekle birlikte nübüvvetin süreklilik paradigmasının *imamet*'te olduğunu söyler. İmamet, ona göre, dünyanın değişen problemlerine değişen çözümler getiren müessesenin adıdır.

Râzî ise nübüvvetin *tarihsel zorunluluğu*nu reddetmekte ve onu tarih bağlamından kopuk bulmaktadır (olayların sıralı ve zaruri, mantiki seyrinden) kopuk bulmaktadır. Mesela şöyle der: Musa neden Eflâtun'dan yahut İsa'dan veya Galenos'tan (sonrakilerden) üstün olsun? Bundan daha da önemli yahut daha sarih bir biçimde, neden bilmem hangi tarihsel şahsiyetin sözleri tebdile yahut tafsile, tafdile, tashihe uğramasın, uğrayamasın?..

Fakat acaba Râzî *vahiy* ve *rasul* hakkında, cidden ve nihai olarak, bize ne diyecek? Bu soruya, Ebû Hâtim'in tarihsel zaruret önerisini reddedişine bakarak cevap veremez, buradan çıkarsayamayız; ancak şunu söyleyebiliriz: O; peygamberlik gelenek ve zekasının kurduğu hiçbir medeniyetin, getirdiği hiçbir yasanın filozof aklı ile irdelenmez, irdelenemez, yaklaşılamaz olduğunu söylemez, söylemiyor da.

Eğer rasyonel bilimler insan hayatına kalite verebiliyorsa, Tanrı'nın insan tarihine hayvanat ve nebatat tarihine olduğundan daha ziyade müdahil olmasına gerek yoktur. Öte yandan Râzî; toplumsal biçimlenişin özgün nedenleri olduğu ve insanların,

hayvanat ve nebatattan bir yanda akli diğer yanda da siyasal davranış ile ayrıldıkları vakıasına yer vermez. O Muhammed'i *ilahi ilham almış paha biçilmez bir yasayıcı* olarak görmüş olabilir de olmayabilir de (diğer mütalaaları yerinde kalır), kesin olan şurasıdır: O, belli bir dinin yahut belli bir topluma has herhangi bir şeriatın doğanın evrensel yasasından farklı yerine işaret edebilecek bir doktrin, bir felsefi tez bulamamıştır. Ebû Hâtim şöyle der: "Onun dini de, imanı da, kitabı da felsefedir!"

DİPNOTLAR

1. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nedim*, New York, Colombia University Press, 1970, s. 701-702. Üçüncü nesil bir tevatür olup işiten ve nakleden İbn'ün-Nedim'dir (*Fihrist*'inde).
2. Başlıca kaynaklar: 1) Mehdi Muhaccec, *Filsûf-i Reyy: Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Tahran, Encümen-i Eser-i Milli, 1974; 2) Lenn Evan Goodmen, a) "Razi's Psyhology", *Phihsophical Forum* 4, 1972; b) "The Epicurean Ethic of Razi", *Studia Islamica*, 34, 1971; c) " Razi's Myth of the Fall of the Soul", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, George F. Hourani yayını, Albany, Suny Press, 1975, s. 25-40; 3) Shlomo Pines, *Beitrage zur Islâmischen Atomenlehre*, Berlin, 1936; 4) Paul Kraus, *Risâle li'l-Birûnî fi-Fihrist-i Kütüb-i Muhammed b. Zekerriyâ er-Râzî*, Paris, IOA, 1936.
3. Kraus, *Risâle li'l-Birûnî*, s. 4
4. İbn Hallikân'ın İbn Cülcül'den rivayet ettiğine göre (*Vefeyât'ul-A'yân*, Beyrut, Dâr'us-Sakâfe, 1968, 5:158) Râzî tambur çalarmış.
5. Özellikle simya ilmine. Bu konuda yazdığı pek çok eserden birisinde Kindî'ye *simya (altun kimyası)* ilmine *saçmalık* dediği için şiddetle çatar. *Herhalde* Râzî'nin ilgi alanları birbirine denk düşen alanlardır.
6. Râzî'nin hayat hikayesi ile ilgili bütün ayrıntılara sahip değiliz. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *A History of Muslim Philosophy*, yay. M.M. Şerif, Karaçi, Royal Book Co., 1963, 1:434-6.
7. Râzî ile ilgili en sıhhatli bilgiler herhalde Birunî'dedir (Kraus, *Risâle*). İsmâilî düşünür Kirmânî'ye göre *A'lâm'un-Nübüvve* yazarı, Râzî aleyhtarı Ebû Hatim, Râzî ile Emir Merdâvîc'in huzunda kapışmıştır. Bu durumda ölüm tarihini biraz beriye almak gerekir. (932). [Kaynak: Said, Kıftî ve İbn Ebî Usaybi'a, yani sırasıyla *Kitâb'ut-Tabakât'il-Ümem* (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1912); *Târih'ül-Hukemâ* (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1963) ve *'Uyûn'ül-Enbâ'* (Königsberg, 1884) adlı eserler. Ayrıca bkz. *Studies in Early Isma'ilism*, Kudüs, Magnes Press, 1983].
8. Albert Nader, *Encylopedia of Islam*, yeni baskı, (Leiden, E.J. Brill, 1979) ilgili madde: "el-Belhî, Ebû'l-Kâsım". Bundan sonra kısaca *YİA* (Yeni İslâm Ansiklopedisi) şeklinde atıfta bulunulacaktır.

9. *Resâil*'de (s. 110); "Kitâb'us-Siyret'il-Felsefiyye" (Kraus).
10. *a.g.e.*, s. 99.
11. İmam; öncü, lider yahut tarikat veya mezhep kurucusu anlamındadır.
12. Aristo'ya yazdığı 'reddiye' ile şöhret olmuştur. Sa'îd el-Endelüsî'ye göre "Aristo metafiziğini kırıp dökerek, Eflatuncu kozmik görüşü savunmuştur". (Kraus, *Resâil*, s. 193).
13. Mesele sadece Râzî'yi muhaliflerinin nakillerinden bulup okumak değildir, aynı zamanda, tartışılan meselelerin (IX-X. yy. İslâm ilahiyatı) çıkış noktalarını da bulmaktır. Belki bir vakit teolojik meselelere, felsefi sorulara çözüm ve cevap getirilmesi önemliydi de zaman bunları örttü, gündemden kaldırdı. Bkz. "Cehmiyye", *YİA*, c. 2 (Montgomery Watt) ve "İbn'ür-Râvendî", *YİA*, 2, Kraus ve Vajda.
14. bkz. I. Hamîdüddîn-i Kirmânî, *el-Akvâl'uz-Zehebiyye*, Salâh es-Sâvî yayını (Tahran, 1977), Giriş: S. Hüseyin Nasr (İngilizce); bu eser Râzî'nin *Kitâb-ı Tıbb-ı Rûhânî*'sini tekzibe yöneliktir. Ayrıca: II. Nâsır-ı Hüsrev, 1) *Câmi'ul-Hikmeteyn*, Corbin-Moin yayını, Tahran, 1953; 2) *Zâd'ül-Müsafirîn*, M. Bezlurrahman yayını (Berlin, 1923). III. Üçüncü bir İsmâlî kaynak da *La Qasida Ismaelienne d'Ebu'l Heysem Cürcânî*'dir (Tahran, 1955), s. 64-74.
15. Maimonides (Meymûnî), *The Guide of the Perplexed*, çev. S. Pines (Chicago, UCP, 1963).
16. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil'in-Nübüvve* (Abdülkerim Osman yayını, Beyrut, 1966, Dâr'ul-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî'). Bu eserdeki tekfir listesinde Kindî de yer almaktadır. Abdülcebbâr'ın, eldeki Kur'ân'ın uydurulmuş olabileceğini söyleyenlere verilmiş *cevaba* dair *yorumu* ilginçtir. Sözkonusu *cevap* şu idi: "İslâm güçleri, bu dinin yayıldığı alana o kadar hakimdi ki kimse taklit bir Kur'ân kaleme almaya cür'et edemezdi". Kadı'nın yorumu ise şudur: "İslâm aleminde nübüvvete (vahye) karşı eserler hiç şüphesiz kaleme alınmış ve geniş çapta da tedavül etmiştir".
17. Kraus, *Resâil*, s. 169, dipnot: 5. Herhalde Meymûnî kendisine yakıştırdığını, yani filozofluğu, meslektaşına yakıştıramıyordu.
18. Tırnak içindeki çeviriler S.H. Nasr'a aittir. Râzî hakkında bu tür mütalaalarda bulananlar sadece Meymûnî ve Kirmânî gibi Aristocular değildi; Yeni Eflâtunculardan Ebu'l-Hasan el-'Âmirî de aynı görüştedir:

Galen de filozof olarak görülmeyi isterdi ve bu yüzden herkes ona gülerdi. Aman doktor ilaçlarından ayrılma, kenevirine, hintyağına sahip çık. Gerçekten de, Öklit'in kitabını deviren başımıza allame kesiliyor.

(E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-Amiri's Kitâb'ul-Emed 'ale'l-Ebed*, American Oriental Society, c. 70, (New Haven, 1988).

Râzî de Galen'i eleştirmiş, Kraus'un keşfettiği bu metin (*Şükûk*) halen yayımlanmamıştır. (bkz. Pines, "Râzî Critique de Galien", *Actes du VIIe Congres International*, 480-487. (*eş-Şükûk 'alâ-Câlînûs*)
19. *Kitâb-ı Tıbb-ı Rûhânî*'de Eflâtuncu, *Siyret'ül-Felsefiyye*'de ise Aristocudur. Ebû Hâtim de *Nübüvve*'de böyle zikreder. Ayrıca Aristo öncesi ekolleri de (Eflâtun, Fisagor, Epikurus, Demokritus) çok takdire şayan bulduğu kesindir.
20. Pines, "Appendice IV", *Nouvelles Etudes sur Evhad'uz-Zamân Ebû'l-Berekat al-Bağdadi*, Paris, Durlacher, 1955, s. 60-61.
21. Kraus, *Resâil*, s. 139.

22. Böyle bir çeviri var idiyse, o zaman Râzî, *Timaeus*'un girişinde, *Devlet*'te dile getirilen ana ideleri bulmuştur (*Timaeus*, 17a-20c). Ama acaba gerçekten var mıydı böyle bir çeviri?
23. Bu şerhler bugün kayıptır. Oysa Bîrûnî katologunda "Râzî 107 ve 113" diye geçmektedir. (bkz. Kraus, *Risâle li'l-Bîrûnî*, s. 15-16).
24. Örneğin Pines, Meymûnî'nin *Şaşkınlara Öğüt*'üne yazdığı Mütercim Takdimi'nde "Nasıl müslüman olsun ki; bütün dinlere karşıdır!" der (s. cxxxi, not: 120).
25. İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında görülür ki, İbn Sînâ tıbbı gözünde büyütmez ve *Kendi Hayat Hikayem* adlı eserinde bunu şöyle ifade eder: "Tıp zor ilimler sınıfından değildir; onun için kısa sürede vukuf sağladım."; yani 16 yaşında. (bkz. *The Life Of Ibn Sina*, W.E. Gohlman; Albany, Suny Press, 1974, s. 24-27).
26. Ancak '*ruh*' anlayışı nedeniyle kendisini *materyalist* olarak vasfedemiyoruz.
27. "İşte Tanrı!" der Timaeus nihayet; "Yeryüzüne gelip göçen külliyat-ı zahiriyyenin bizzat kendisidir, odur". (*The Dialogues of Plato*, New York, Random House, 1892).
28. İbn Hallikân, Râzî biyografisi, *Ibn Hallikan's Biographical Dictionary* (New York: Johnson Repriht Corporation, 1961); Arapça metinde 5:158 (fasikül/satır), İngilizce metinde 3:312.
29. Fârâbî ile kıyaslayınız: *Kitâb'ul-Millet*, Muhsin Mehdi, Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968.
30. Eğer *Diyalog*'dan hareket ediyorsa, yaratıcı aynı zamanda düzenleyici, tabiat da onun programı (nizam), normalin ölçüsü olur; sapmalar buna göre, buradan itibaren, anlaşılır, algılanır, değerlendirilip ölçülür.
31. *Kitâb'us-Siyret'il-Felsefiyye, Resâil*'de s. 98-111. Ayrıca, Arberry, *Aspects of Islamic Civilisation* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1971), s. 120-130.
32. *Kitâb'us-Siyret*, s. 100-101; Arberry baskısı *Aspects*'de, s. 122.
33. *Siyret*, s. 106 (*Resâil*'de); Arberry'nin kitabında (*Aspects*), s. 126.
34. *a.g.e.*, s. 107; Arberry'de, s. 127.
35. Kraus'un yayımladığı Râzî'ye ait bir eser daha vardır: *Makâle fi-Emârât'il-İkbâl ve'd-Devle"* (Kader, Talih, Kısmet Risalesi). Kraus'a göre "Herhalde çağın sultanına yaranmak üzere kaleme alınan bu eserde felsefi değil *siyasi öğe hakimdir*".
36. "Kişi kendine de zulmetmesin!" hükmüne rastlıyoruz. (*K. Siyret*, 105; Arbery, 126). Herhalde Râzî'ye göre *akıl* hem ferdî, hem de sosyal içerikli hükümlere âmirdir. Acaba bu tür (adaletli) bireylerin olduğu bir toplum nasıl hasıl olur? işte Râzî'de olmayan budur, bu sorunun cevabıdır. Acaba *aklın hükmü* yasayı yaratır mı? Kişi ile *vicdanı* arasındaki ilişki *kişi ile diğer bir kişi* arasındaki ilişki gibi olmadığına göre, *vicdanda yasa nüvesi var mıdır*? (Tek başına bu sonucu da yaratabilir mi?)
37. *Tıbb-ı Rûhânî*, Kraus (*Resâil*), s. 21; Arberry, *Aspects*, s. 23.
38. *Kitâb'us-Siyret*, s. 104 (Kraus); Arberry, s. 125.
39. *a.g.e.*, s. 101; Arberry, s. 122.
40. Kraus, *Resâil*, 101-102; Arberry, *Aspects*, 123.
41. *a.g.e.*, 100; Arberry, 122.
42. Kraus, *Resâil*, s. 108. "*İnne'l-felsefe hiye't-teşebbühü b'illâhi azze ve cell, bi-kadr-i mâ-fi-tâkat'il-insân*".
43. Mesela, İbn'ün-Nedîm'in meşhur *Fihrist*'inde (s. 300) şöyle bir eser ismine ratlı-

yoruz: "İlm-i İlahi Meselesi Adlı Eserin 2. Baskısını Tekzip Eden Ebû'l-Kâsım-ı Belhi'ye Cevap". Kraus da *Bîrûnî Risalesi*'nde (s. 167-168) bu kitabı bulur ve kaydeder (Bîrûnî'den naklen).

44. Kraus, *Resâil*, s. 165-170. Kraus (*Resâil,*) bu eserden kalan alıntılara dayalı bir görüş sunarken, eseri zikreden X ve XI. yüzyıl alimlerini de sayar.
45. *Resâil*, s. 291-316. *A'lâm'ın-Nübüvve*, yay. Salâh es-Sâvî, Gulam Rızâ A'vânî (Tahran, Iranian Academy of Philosophy, 1977), tam metin.
46. Hz. Adem'in *aynı manada* rasul olup olmadığı tartışmalıdır; özellikle de İsmâilî yazarların eserlerinde.
47. Müslümanlar hristiyanların İsa'yı Tanrı bilmesine aynı sertlikte tepki göstermemişlerdir. Onlar için İsa sadece bir peygamberdir. Diğer iddida fazla gayr-i ciddi (totally unacceptable) bulunmuş olmalıdır. Bkz. Sarah Stroumsa, "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early, Development of a Theme in Arabic Theological Literature", *Harvard Theological Review* 78 (1985): 101-114.
48. *Mülhidûn* (zındıklar) hakkında bilgimiz yoktur. *Berâhime* tarikatı hakkında bkz. Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kelam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985 sayısı): 229-241.
49. İsmâilî düşüncede *tarih boyutu* için bkz. P. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History", *IJMES* (Orta Doğu Dergisi) 9 (1978); 355-366. Kitaptan, yazarının ne İsmâilî ne de Şii olduğu çıkartılamaz, belki genel tavırda bir koku hissedilebilir, *tarihî bir tavır* olarak (yani peygamberlerin nisbî değerleri vs. konusunda).
50. Eserin takdim kısmı eksiktir. Ebû Hâtim, "Râzî ile sarayda epey tartıştık, ama buradaki muhteva onun kitabına da sadıktır." demektedir. (bkz. es-Sâvî, A'vânî, *A'lâm'ın-Nübüvve*, 3).
51. *A'lâm*'da *mülhid* (ateist) dendikçe kimi anlamamız gerekiyor diye de bir sorun vardır. Bu Râzî olmalıdır; çünkü 'ol zındık' beş ezelî unsur diye bir öğretim sahibi ve Eflatun'a da hayran. Sonra 'ol zındık' 'zaman ve mekan felsefesi' konusunda Eflatuncu olup Aristocu olan Ebû Hâtim'i sevmezmiş. (s. 16, 19)
52. Bîrûnî, *Risâle*, s. 20.
53. Ebû Hâtim, es-Sâvî, A'vânî, *A'lâm'ın-Nübüvve*, 191.
54. "Bu *taklit edilemezlik*, mucizelerden ancak bir tanesidir; hepsini saymaya kalksak sayamayız, zira pek çoktur." diyor Ebû Hâtim. (*A'lâm'ın-Nübüvve*, s. 227).
55. *A'lâm'ın-Nübüvve* (Peygamberlik Bilgisi/Alametleri), s. 191-192. Diğer bir ayeti de zikreder (s. 229): "*İsterlerse insanları ve cinleri de yardıma çağırsınlar!*" (İsrâ, 17/88)
56. Yani 'ayetten' anlaşılan 'linguistik ifade' ise, bir manasının da 'ay, güneş vb.' gibi kozmik varlık ve süreçler olduğuna inanılmaktadır.
57. Hüccet, 'delil' yahut 'irşat' (yol gösterme) anlamında bir kelime olup 'isbat' anlamını da verir. Şia'da bir ıstılah olarak, 'imam' (Allah'ın hücceti) manasındadır. Ebû Hâtim-i Râzî ise 'delil' ve 'alem' kelimelerini kullanmaktadır. Her halükarda "Allah'ın yeryüzünde mevcudiyetini (dahlini) tesbit eden her vakıa" şeklinde anlaşılmalıdır.
58. Yani Râzî'ye göre hiçbir mantıki tutarlılığı olmayan kitaplar da eşsiz (yani eşsiz zırva) olabilir. Eh, hiçbir mantığı (formel yapısı) olmadığına göre bu tür bir kitap ne kıyas (emsalleriyle) ne de çoğaltma (benzerlerini yazma) imkanı verir.

59. Kur'ân'a rakip olabilecek eserler anlamındadır.
60. *a.g.e.*, s. 228-229.
61. İşte iki Rey'li arasındaki münazaranın özü: Ebû Hâtim rakibine, yani Râzî'ye saldırırken sadece kendi za'fiyetlerini sergiliyor, ortaya koyuyor. Ebû Bekr er-Râzî ise kendini, 'vahiy dini'ne karşı en ufak bir *pozitif tavır* ifade edemediği (pozitif argümanlar ileri süremediği, onlarla değerlendiremediği) bir konumda buluyor. Buradan anlaşılan şudur: Râzî kriterlerini (pozitif/rasyonalist) terketmedikçe, dini gerçekleyebilecek değildir.
62. *İ'câz'ul-Kur'ân* (Kur'ân'ın mucizeliği) konusunda literatür geniş değildir. Ancak Nazzâm gibilere (daha sonra da Bağdat Mu'tezilîlerine) tahammül giderek azalmıştır. (bkz. Richard Martin, "A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles", New York University, 1975, 20-101).

Ancak Râzî şekilden değil içerikten (nesnel üstünlükten) bahsediyor. Bu da onu Mu'tezilîlerden ayırabilir. Acaba *yazılı eserler* içinde Kur'ân'ı insana en az *yararlı* eser sınıfına koyarak İslâm'ı tamamen ret mi etmiştir? Tam bilemiyoruz; bu hususta Ebû Hâtim'in nakline mecburuz ve bu nakil de tam mıdır emin değiliz.

63. Tuhaftır, *İsmâililer* de böyle der. (Meselâ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâb'ul-Yenâbi'*, *Trilogie Ismaelienne* adlı eserde, Henry Corbin, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, s. 14.) Bu teze göre *zahir* anlamlar *fanatik* görüşlü (yobaz) inanç grupları yaratmaktadır. Sicistânî'nin görüşü budur. Aslında Ebû Hâtim de bu görüşe yaklaşıyor: Değişik dinlerin zahirî manası farklı olsa bile, özde bunlar birbirine yakındır.
64. Sâvî-A'vânî (neş.), (Ebû Hâtim-i Râzî'nin) *A'lâm'un-Nübüvve*, 4-5. "Eğer o (felsefe dışında bilgisi olan kişi) benim emek verdiğim işe emek vermiş, benim araştırdığımı araştırmış olsa, benim yaptığımı kavrar, dediğimi anlardı".
65. *A'lâm'un-Nübüvve*, s. 282. Râzî'nin mantığında tuhaf bir gedik vardır. Eğer insanlar yaratılışça eşit ise, niye hepsi aynı zorlukta şeyleri seçmiyorlar? Tab'-ı insan'ın bir unsuru da teşvik ve teşci, değil mi?

Râzî herhalde demek istiyor ki "insan vahiy'siz de öğrenir". Bunu anladığı ve kabul ettiği için olacak, Ebû Hâtim, "Her türlü bilginin (ilmin) kaynağı vahiy'dir!" diye sert çıkamıyor. Öğrenme tab'-ı beşerin bir şubesi olup derecesi kapasiteye göre değişikilik arzeder. Ancak Ebû Hâtim ördek yavrusuna gülerek, yahu insaf, tek harf öğrenemeyen insan yok mu yani diyor!

66. Mesela; *tefâvüt* ilkesine göre, 'farklılık' ve dereceler son derece doğaldır (mertebe farkları anlamında bir kelime). İnsan neslinden bazıları o derece yüksek bir öz'e (nüveye) sahip olabilir, o kadar yükselebilirler ki, neticede 'Allah ile muhatap' olma derecesine ulaşırlar: *Mü'eyyed bi-Rûh'il-Kuds* (yani Rûh'ul-Kuds'le takviye edilen). Bu kozmik bir hiyerarşinin gereğidir. Bkz. P. Walker, "Cosmic Hierarchies in Early Ismaili Thought: The View of Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *The Muslim World* 66 (1976): 14-28.
67. Ebû Hâtim, Râzî'den çok kendini naklediyor. Ama, dediğimiz gibi, ona mecburuz. (Öl. -takriben- 322/934)
68. Sâvî-A'vânî, s. 257. Ebû Hâtim burada, Allah'ın teyidine binaen hikmet taşıdığına hükmolunabilecek eserlerden bahsediyor: *Almagest (el-Macisti)* ile Öklit ve Pitoleme. Ve hemen ekliyor: Lakin, zinhar; bunlar Kur'ân'la mukayyes olamazlar! Hermes-İdris meselesi için bkz. s. 278.

Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan

Miriam Galston

Giriş/Pratik Felsefeye Dair Birkaç Söz

Pratik felsefe birkaç yoldan tanımlanmıştır. Denmiştir ki: Eylemle sonuçlanan bilgidir; beşerîlik keyfiyetinin zorunlu sonucudur; istemin yahut sanatsal kaygıların zorunlu sonucudur; birbirine bağlı, birbirlerini karşılıklı koşullayan varlık ve hadisatın ifadesidir vs... Bu tanımlar Fârâbî'de -kâh kendi tavrı kâh atıf olarak- yer almakla birlikte o, *pratik felsefe*yi kendisinin en mümeyyiz, en sivri temâ'sı cinsinden, o temâ olarak tanımlar (özdeşler): *İnsanın moral kaynağı.* Felsefenin bu aşamada *siyasilik kesbettiğ*ini önçrerek, der ki:

> *Muhkem felsefe,* insan denetimindeki herşeyi, o şeylerin her halini inceleyen felsefe demek değildir. Mesela *matematik* tatbikatı, insanın istemli (iradeli) davranışının pek çok sahasına uzanır: Müziğin kadanslarına, ölçü ve vurgusuna, askerî hesaplara, geometri ve optiğe... Aynı şekilde *tabiat bilimleri* de sanat yahut iradeden neş'et eden pek çok keyfiyeti inceler. Ama bunların hiçbiri *ilm-i siyaset*in bir faslı olamaz. Onlar *müteşabih felsefe* silsilesindendirler: Yaklaşımlarına hakim olan mütalaa soylu-soysuz, âlî-süflî gibi ikilemler değildir, insanın bu tatbikatla mutlu mu mutsuz mu olacağı keyfi-

yeti ile de alakadar değildirler. Ancak bu tatbikata, aynı tatbikata, zikrini ettiğimiz ölçülerle tevessül olunduğunda, o artık pratik felsefe (o da, siyaset bilimi) sahasındadır.[1]

Mutluluğun Teori ve Pratiği

Yani *teorik felsefe* (kitabî/kelâmcı düşünce) ile *pratik felsefe* (bir gayeye hizmet eden, insan siyasetine konu olan düşünce) arasındaki çizgiyi *mutluluk keyfiyeti* çizer.

Bu bağlamda hemen anlaşılır ki, *irade* ile *tercih belirtme* pratik felsefenin yapı taşlarıdır.[2] Ancak bunların *türev* oldukları anlaşılıyor; çünkü burada irade tercihte; *tercih* de, mutluluğu, *mutlu olma yolunu seçmek* (mutluluğu, yani kişisel mutluluğu her türlü arayışın miyarı, mihengi, nihai hedefi kılmak) ve onun vasıtasını bilerlemek anlamında kullanılıyor.[3]

Yani Fârâbî'ye göre; pratik felsefe'nin (zamanla ilm-i siyaset olacak) nihai gayesi "doğru olanı yapmak, doğru yahut iyi olmak" değildir, hatta hatta mutluluğa götüren tam belirleyici bir fiilin ifası da değildir. Hedef mutluluğun kendisidir.[4]

Fârâbî'nin entellektüel girişiminin tam olarak nasıl boyutlandırılabileceğini (derinliğinin tam olarak nasıl yansıtılabileceğini) bilemiyoruz, bu zordur. Ancak herhalde üç boyutlu bir bahtiyarlıktan bahsediyor: a) Tefekkürde kemâl; b) Zikirde, siyasette kemâl; c) Bunların hangi biçimlerde bileşeceğini tayinde (ferasetle) kemâl. Mutluluğun teorik boyutu; hedefi şaşırmamakla, bir manada gaye ile vasıtayı birbirine karıştırmamakla, mutluluğu *ana fikir objesi* kıldıktan sonra sâir her türlü mütalaa ve faaliyeti, bunların zikirde sıralanmasını ve hedef olarak belirlenmesini, düşünülmesini ona tâlî kılmakla çok yakından alakalıdır. Küçük hedefler olabilir, zincirleme faaliyet ve *ara hedefler* tanımlanabilir, fakat bunlar bizi her aşamada yahut nihai olarak *payidar* kılmalıdır; yani pratik erdemler de vardır, ama ana erdem *ruhun salah ve sükünudur, âzâdeliğidir, mükemmelliğidir.*

Fârâbî söyleminde pratik mutluluktan anlaşılacak olan da *teorisi çizilmiş* (yani teori istimal eden ama ona bağımlı olmayan) bir hal ve hareket, tarz ve tavır stratejisi ve bazı fiillerin sırayla ifası yolu ile yine pratikte mükemmelliği yakalamaktır; yani ilk stratejide *bazı fiiller*, ikinci stratejide ise *teorik baz faydası* nedeniyle *müracaat konusu* olmakta, ama fayda ve fayda nesneleri hep tâlî konumda bulunmaktadır.

Üçüncü ve de *şümullü* diyeceğimiz tanımın diğer iki tasavvurdan, yani tasarlayıştan farkı ise hem teori hem de pratik mutluluğun öğelerenin, vazgeçilmez unsurları oluşudur; yani *mutluluğu yaratma potansiyeli* ile donanmışlardır ve bu onların *özünde* vardır. Yani bu alternatif yahut konumda da mesela tefekkürdeki mükemmellik davranıştaki mükemmelliğe üstün kabul edilebilmekle birlikte (tarîk 1), fiil mükemmelliğinden (tarîk 2) de vazgeçilememekte, taviz verilmemektedir; yani onu küçümseme anlamına gelebilecek her fikrî oryantasyon, ana hedefi baltalamak olarak anlaşılmaktadır; yani şümullü görüşe göre *herbir anda* mutluluğu bir *mükemmellikler dualizmi* (keyfiyet üstünlüğü ikilemi) yaratır: Tasavvurda ve hatt-ı harekette. Bu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Fârâbî'nin üç yoldan biri yahut her üç yol demesi İslâm mütefekkirlerini, 'insanın nihai gayesi' konusunda -Fârâbî'yi anlama, tasdik yahut tekzip bağlamında- tereddütlere itmiştir. De Boer'e, Fahri'ye, Neccar'a ve Strauss'a göre Fârâbî "aklın yahut ruhun meselelerinin davranışsal (ahlaki, manevi) mütalaaları aşabileceği"ni söylemiştir (aşkın hedef), bir manada kişisel bağlam sosyal bağlamı kendisine boyun eğdirmekte, eğmek zorunda bırakmakta ve bu şekilde arınıp yükselmekte, yücelmektedir.[5] Hele De Boer'in tefsirinde manevi değerler ruhun tesir ve icra sahasının çok altında mütalaa olunmaktadır.[6] Fahri'ye gelince; o insanın *yüceliş*ini (varoluşunun gayesini yahut tahakkuk mecrasını) fikir, ahlak ve sanatta görüyor galiba; fakat herhalde insanın bu şekilde, yüce olduğu (yahut kendisi yücelmiş hissettiği) olçü-

de mutlu olduğunu savunmuyor.[7] O daha çok *nihai mutluluk*tan ve bu bağlamda da bir tür *aşkınlık kesbetmek*ten bahsediyor, ki herhalde bu Ortaçağ İslâm düşünürlerinin ruh (veya modern tabirle akıl) tesirindeki, '*maddeden sıyrılmış*' varlığa yahut varlık, varoluş *haline* tekabül etmektedir.[8] Fahri, zihin melekeleri de dahil, her türlü erdemi nihai ve ideal bir beşerî potansiyelin hammaddesi olarak görmektedir

Diğer bazı yorumculara göre Fârâbî 'felsefenin siyasi işlevi'nden bahsederken bunu kemâle, tefekkür ve fiiliyattaki birleşik kemâle vasıta olarak görmektedir; fakat öncelikle pratik boyutu yaratabildiği takdirde, o işlevi en büyük beşerî nimet olarak tebcile hazırdır. Bunlardan Berman'a göre, Fârâbî'nin kavramlayışındaki '*insanın Tanrı-taklidi olması*' hadisesi ancak sosyal, yani toplumla bütünleşme aşamasındadır (ahlaki bir keyfiyettir) ve *ideal toplum* arayışıyla alakalı olup şahsi arayışlarla, ruhun bireysel dengesiyle (yahut kendisiyle barışıklığıyla) ilgili değildir.[9]

Pines da benzer görüştedir.[10] O da diyor ki: "Fârâbî'ye göre mütefekkirin siyasetteki yeri davetledir."; yani davet edilirler ve kilit bir rol de üstlenirler. Ancak Pines'a göre pratik hayatın fikirler alemine tekaddümü olacak şey değildir, Fârâbî böyle birşey söylemiş olamaz. Aynı Pines bir başka yerde[11] Fârâbî'nin, sık irdelediği *teorik kemâl* yanında *şümullü (birleşik) kemâl*den de bahsettiğini söyleyerek *pratik boyut*un vurgulanışını da gözden kaçırmadığını gösteriyor...

Fârâbî'nin bu çatışan stratejilerini bi-hakkın değerlendirebilmek için iki tür ipucunu gözönünde bulundurmak gerekir. Bunlardan biri Fârâbî'nin, mutluluğun *teori cephesi, pratik cephesi* ve *karışık strateji*'den bahsettiği yazılarıdır. Bunlar Fârâbî yorumcularının ana kaynağıdır; fakat bizce ipucu olarak ikinci bir kaynak daha vardır. Bu da; Fârâbî'nin *kemâli* direkt ele almayıp *başka bir kavram açısından* herhangi bir portresini verdiği, geliştirdiği yazılardır. Bizim bunlara teveccüh etmemizin sebebine gelince Fârâbî'de bu *kemâlin hangi yüzünün* hakim olacağını keşfetme me-

rak ve gayesiyledir. Şimdi önce birinci sınıf (direkt) hüccetleri ele alalım; dolaylı hüccetlere daha sonra bakacağız.

Kemâlin Gizemli Yüzleri

Elimizde Fârâbî'nin, Aristo'nun *Oğluma Öğütler* (*Nikomakean Ethics*) adlı eserine yazdığı şerh bulunmamakla birlikte, ikincil kaynaklar bu eserde Fârâbî'nin açık bir biçimde "Saadet ancak siyasetle mümkündür." dediğini nakletmektedir. İbn Bâcce'ye göre Fârâbî orada şöyle demiştir: "Ruhun beden dışında hayatı yoktur ve tek saadeti siyasi saadettir (*sa'âdet'ül-medeniyye*)". Ancak İbn Bâcce "Bunlar Fârâbî'nin olgunluk devresine ait görüşler değildir; nitekim gerisi gelmemiş, bu temâları geliştirmemiştir. Bunlar onun ilk intibalarıdır." der.[12]

İbn Tufeyl ise, detaya girmeden Fârâbî'nin bu görüşüne (ahiret'i, cennet ve cehennemi reddettiği için) küfür damgasını vurur. Ancak İbn Tufeyl Fârâbî'nin 'ahiret'ten bahseden görüşlerinden de haberdardır ve bunlar üzerinde durmaktadır. Onun yapmadığı, Fârâbî'nin *siyaset tezini* (sa'âdet'ül-medeniyye/siyasi davranış doktrini) irdelemektir; işte bunu yapmıyor.[13]

Fârâbî: Mutlak Erdem-Göreceli Erdem İnsân-ı Kâmil'e Doğru

Fârâbî başka hiçbir eserinde mutluluğu siyasi mutlulukla sınırlamaz. *Siyâset'ül-Medeniyye*'de (insan Davranışı Üzerine Tez) ise insanların mutluluğunu siyasetin belirlediğini söyler.[14] Burada *saadet* derken de *çoğul -hal* kullanır (insanların mutlulukları, *sa'âdât*). Bu yüzden, belki de diyoruz, en âlâ mutluluktan bahsetmiyordur. Bu satırlarında, *siyasi faaliyet* dışında beşerî faaliyetlerin de insan mutluluğunu yaratabileceğini yahut katkıda bulunabileceğini ima edecek tarzda bir ifade rahatlığı görebiliyoruz.

Fârâbî, teorideki fazilet ile pratikteki mutluluğun özdeşliğini nazarından hiç mi hiç uzak tutmaz. Bu *özdeşlik* onun akıl yürü-

tüşünde hep sürüp gider. *el-Medînet'ül-Fâzıla* (Erdem Devleti) adlı eserinde, *insan* ve *gaye* konusunu irdelerken, yine aynı özdeşliğe dönerek, "Ruh tam bir kemâle erdiğinde, artık maddi varlığına gerek duymayacaktır." der.[15] Bu manada, yani bir anlamda, *mutluluk insanın aşkınlığındadır*. Bu, insan varlığına temel teşkil eden '*ayrı cevherler*'den münhasıran birine istivâ etme halidir. Sözkonusu ayrı cevherlerin en üstünü ise '*akıl cevheri*'dir.[16]

Erdem ve soylu filillerin '*iyi*' diye vasfedilmesinin nedeni, Fârâbî'ye göre, '*kendi içinde hayır*' kabul ettiğimiz mutluluğa olan katkılarıdır. Yoksa bunlar kendiliğinden *iyi* olmayıp bu vasfı ancak *mutluluğa* atıfla elde ederler.[17]

Yine Fârâbî mantığıyla, 'pratik akıl' 'teorik akl'a hizmet eder. Teorik akıl ise pratik akla hizmet etmez (o kendine hizmet eder). İnsanı mutluluğa ulaştıran 'teorik akıl'dır.[18] (O, hem bir amaç, yani menzil hem de bir vasıtadır).

Yani, *Siyâset'ül-Medeniyye*'deki sözünü ettiğimiz pasajdan anlıyoruz ki Fârâbî'nin '*kemâl*'i özde teoriktir (mücerrettir; tam olarak ancak ruh bağlamında kavranabilir), insan maddi varlığını aşmadıkça kalp huzur bulamayacaktır; gerek ahlak gerek fazilet (davranış yüceliği) gerekse de akıl (pratik tasarruflarımızın, tedbir ve stratejilerimizin kaynağı) ancak ruh'a ve onun gayelerine hâdimdir.[19]

Siyâset'ül-Medeniyye'deki (İnsan Davranışı Üzerine Tez) daha pek çok pasaj, Fârâbî'deki mutluluğun (kemâl) teorik doğasına işaret eder. Bu teze göre, *aklın fonksiyonu* (birey için) en yüksek derecedeki tatmini yaratmak ve (son aşamada bireyin) salt bu öz'e inkılâbını sağlamaktır. Akıl cevheri hem mutluluğa ulaştıran yegane vasıtadır hem de (son aşamada) o mutluluğun tâ kendisi ve sürekli kaynağıdır.[20]

İnsan akıl cevherine yükseldiğinde, Fârâbî için kemâl diyebileceğimiz süreç tamamlanır ve saadet ile insan arasında engel kalmaz.[21] Bir diğer deyişle, aklın *kuvve (potansiyel)* olarak fehmedebildiği şeyler *fiile çıktığında, insan kemali*ne giden yol açılmış-

tır.[22] *Medînet'ül-Fâzıla*'da (Erdem Devleti) olduğu gibi burada da, mutluluk hariç *herşeyin* değeri görecelidir.[23]

Fârâbî mutluluğun (beşerî tatminin) tamamen spekülatif oluşu keyfiyetini *Fusûlü Müntaza'a* (Seçme Sözler/Vecizeler) adlı eserinde de vurgular. Yine bu eserde Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun da ayni görüşte olduğunu söyler, ki bunu hiçbir eserinde ve başka hiçbir konuda söylememiştir.[24] Bu eserde ayrıca, *mutluluğun* en yücesi *kemâlin* en yücesi anlamında kullanılarak bu ikisi *en büyük hayır*la (absolute good), üçlü bir denklemde eşitlenmiştir...

Bunun dışında mutluluk, Fârâbî'de, "teorik ve pratik mükemmelliklerin bir aynası, bir kombinezonu olarak tasvir edilir. Fârâbî'nin bu '*bileşenci yahut ikili*' tezinin en açık surette ifade edildiği yer, *Tahsîl'üs-Sa'âde* (Saadet İlmi) adlı eseridir. Bu eserin tamamı bu teze ayrılmıştır.

Fârâbî, *Tahsîl'üs-Sa'âde*'nin girişinde, ilk paragrafta, "Ulusları ve fertleri bu alemde mutluluğa, ebedi alemde de saadet-i ebediyyeye (sınırsız mutluluğa) eriştirecek olan değerler, tedbir ahlakı, moral ahlak (sosyal faziletler), maharetler ve düşünsel değerlerdir." der.[25]

Bir başına ele alındığında, bu hüküm hem teorik (mutlak) hem de pratik (göreceli) mutluluk tezini destekliyor gözükebilir. Burada belirleyici olan faktör, bu alt-erdemlerin *ilk üçünün* mutluluk yolunda *araç mı* yoksa *amaç mı* olduğu keyfiyetidir.[26]

Hayatın Gayesi ve Siyasi Toplum

Mesele tartışmalıdır; ama şimdi izah edeceğimiz gibi, *Tahsîl'üs-Sa'âde*'de hakim olan tez, bu üç pratik alt-erdemin bizatihi *amaç* olduğu (dolayısıyla *pratik mutluluk*tan bahsedildiği) yönündedir. Bu eserin Giriş bölümünde, teorik kemâlin hem pratik hem de teorik bir felsefeye ihtiyaç gösterdiği tezi ile karşılaşıyoruz. İnsan hayatının gayesi ve insan toplumunun (siyasi küllî varlığın) tâbi

olacağı düzen, *bilgi teorisi*nde Fârâbî'ye göre, *teorik (mutlak) kemâl* anlayışı kapsamına girmektedir.[27]

Böylece, *soyut (mutlak)* kemâl; tabiat felsefesinden de, metafizikle tabiat felsefesinin birlikte ele alınışından da daha karmaşık bir konudur. Ancak *siyaset ve ahlak felsefesi*nin mutlak kemâle vasıta-kılınabilirliği, hiçbir zaman, (kişi) mutluluğun(un) hem pratikte hem de teoride aynı anda gerçekleşebilirliğine, yahut gerçeklenebilirliğine ve tabii aynı bağlamda, gerek pratik gerekse de teorik faziletleri her zaman aynı anda gerektirdiğine hüccet olamaz.

Tahsîl'üs-Sa'âde'nin II. bölümünde ise Fârâbî, (araç olarak düşünüldüklerinde) yüksek tedbir yeteneği ile yüksek ahlaki oryantasyonun ve de yüksek pratik becerilerin (sanat, maharet) teorik kemâl ülküsünden soyutlanamayacağı tezini öne sürer.[28]

Bu bölüm ayrıca hangi yanının ağır bastığı bakımından da muğlaktır; zira bu (üç) pratik erdemin teorik kemâlden soyutlanamazlıklarının ifade olunuşu, en objektif bağlamda,[29] yani şehir toplumlarının yahut ulusların mutluluklarının sağlanması bağlamında[30] *teorik olgunluğun (üstün formülasyonların) pratik erdemlerin işlerliğini tayin, kontrol ve koordine edişi bakımındandır.*

Yani *Tahsîl*'in II. bölümünde şu varsayım vardır ki ne kesin bir şekilde önerilmiş ne de kat'i isbat cihetine gidilmiştir: Felsefi yargı yahut bulgular pratik eylemi güdebilir. (Sonra da denmiştir ki: İşte bu durumda üç mükemmellik ile en uç pratik dehâ birbirinden ayrı düşünülemez). Sonuçta, bu bölümün sorunsalı ortaya çıkar, ki o da şudur: Acaba gaye tadil yahut tafdil edilebilir mi; (hareket halinde) tarifsiz ve herhalde arzulanır bir gaye, alternatif olarak, birden karşımıza çıkabilir mi; çıkarsa, bunu ilk gayemizle ilintili olarak nasıl kavrar, nasıl formüle edebiliriz?

Tahsîl'in III. bölümünde Fârâbî, hem teorik hem de pratik erdemlerle donanmış bir '*ideal tip*' tasarımlayarak, böyle birisinin çevresine ışık olması, onlarda da benzer melekeler gelişmesine *öncülük* etmesi sorunsalını ele almaktadır.[31] Kitabın bu bölü-

münde de, *fikrî mükemmelliğin* beşerî potansiyelin gerçekleşmesinde *yeter-şart* olmaklığının sorgulanmadığına şahidiz.

3. Filozof-Sahte Filozof

Farâbî'nin, kitabın son bölümüne kadar açıkça sormadığı soru ise şudur: Acaba fikri mükemmellik sahibi biri pratik mükemmellik peşinde de olmaya ihtiyaç gösterir mi, bu tür bir arayışa girer mi?[32] Bu bölüm; Fârâbî'nin, uzun uzadıya, *gerçek felsefe* ile *felsefe kırıntısı felsefeler* arasında bir ayırım çizgisi çizmeye çalıştığı bölümdür. Çok kolay anlaşılabilecek bir girizgâhta "Felsefe-i nâkısa (kötü felsefe), sahibinin halk hayrına istimal etmediği yahut edemediği felsefedir." der.[33] Bu açık teze göre, "Düşünsel bulguları halk idrakine, şehir ve ulus medeniyetine ve insan iradesine sunabilen filozof, mükemmellikçe en üstün filozoftur".[34] Gerçek filozofun tersine;

> Sahte filozof; kemâl (kelâm) ilimlerini öğrenmekle kalıp, insanları akıllarının erdiğince onunla tanıştırmaktan aciz olan fikir adamıdır".[35] Kemâl ilimlerini tahsil eder ama 'şu ya da bu dinin, yahut sâir edep ilminin fâzıl saydığı' fiillere tevessül etmez. Kendi hevâ vü hevesâtına hizmet eder. (Alıntı bir aradan sonra şöyle sürüyor): Sahte filozof, felsefenin matuf olduğu gayeyi bilmez, ondan gafildir. Kemâl ilimlerinden, yahut bir cüz'ünden müstefit olmuştur ve onun o kadarıyla fazilet bilinmesinden, yahut halk ekseriyeti tarafından ona teveccüh buyurulmasından istifade eder.[36]

Bu durumda, yani *gerçek felsefeyi ve filozofu* Fârâbî gibi anladığımızda, *filozof* ile *sultan* , *kral* ile *yasayıcı*' yasayıcı ile *imam* arasında fark kalmaz, bunlar aynı şahıstır.[37] Fârâbî'nin, filozof derken öncelikle ve önemle bir *tefekkür yüceliği* kasdettiğine şüphe yoktur; ancak şu söz de kendisine aittir: "Ama eğer tam bir mükemmellikten söz edeceksek, diğer melekeleri de iktisap etmesi gerekir".[38]

Bütün bunlardan şu yargıya varırız ki, Tahsîl'-i Saadet'in tezi;

sadece *pratik zeka* yahut *dehâ* ile *ahlâkın* veya maneviyatın insan kemâlinin en üstün derecesinde ve o kemâlin unsurları olmaları keyfiyeti değildir.[39]

Anladığımız kadarıyla, Farâbî'ye göre bunlar bizatîhi *felsefenin ana unsurları,* bileşenleridir. Ona göre pratik (eylemsel/davranışsal yahut taktik) mükemmelliğin en âlâsı en kapsamlı olanıdır. Bu mükemmellik; şahsi gayelere varan yolda kazanılan zaferler değil, toplum ile buluşma, genel mecralara iltihak konusunda gösterilen uyum ve başarıdır. Ve biz, toplumla kenetlenmede gösterilen başarıya *siyasi başarı* diyoruz.[40]

Farâbî *manevi* ve *tedbirî* mükemmelliği *pratik* mükemmellikler kategorisine dahil ettiğine göre, *pratik* kemâli insan mutluluğunun bir cephesi olarak düşünme tezi, şu teorik sonucu verir: Mutluluk; (en uç tanımında), "felsefe ile sultanlığın (yahut imamlığın) aynı kişide imtizaç yahut tezevvüç etmiş olması"nda yatmaktadır...

Eserde kapsamlı insan mutluluğu tezini ilgilendiren daha başka pasajlar da vardır; ayrıca bunlar, daha önce adı geçen üç eserde de aynen mevcuttur: *Medînet'ül-Fâzıla* (Erdem Devleti), *Siyâset'ül-Medeniyye* (İnsan Davranışı Üzerine Tez) ve *Fusûlü Müntaza'a* (Seçme Sözler).

Fusûl'ün sonuna doğru okuyucu şunu öğrenir: *Teorik felsefe* yararlıdır; zira gerçek manada erdemli eylem ancak onunla mümkün hale gelir. Erdemli eylem gerçek erdemle mümkündür; diğer yandan, gerçek erdem de kişinin *gerçek mutluluğu* doğru anlamasına (ve o yönde erdemlenmesine) bağlıdır.[41]

Yine, Fârâbî'ye göre, gerçek erdem, (doğru hedefler yönünde yanılmadan) edinilmiş alışkanlıklardan oluşur.[42] Ve bu bağlamda bu *alışkanlıkların kaynağı,* ana-baba nasihatı ya da kişinin kendi tarz yahut hatt-ı hareketi, kendi inanış ve formasyonu, o inanış ve formasyon doğrultusunda kendi oryantasyonu olabilir.

Bu hallerden ilkinde davranış fazilet olarak algılansa bile, bu fazilet felsefeden (felsefi temelden) yoksun olmakla, ancak *kaza-*

*en erdem*dir. Böylece bu vecize, erdemin kaza eseri (taklidî) olmaması gerektiğini anlatmanın yanısıra, davranışın felsefeden *doğal olarak sâdır* olacağını da imâ etmektedir.[43] Vecizenin ima ettiği bir hüküm de şu olabilir: Kişi, insan mutluluğunun felsefe gerektirdiğini bilmeden, yine bilmediği bir felsefenin pratiği içinde bulunmuş olabilir.

Hayatın Dillendirilişi

İnsan genellikle (doğru bildiği değil de) doğru sandığı, arkadaşından yahut hocasından öğrendiği ve sorgulamadığı bir fiiliyatı incelemekle işe girişir. Bu ilk soyutlama faaliyeti *kavlî* (ön-kabüllü) bir faaliyettir. İşte *felsefe*, bu ilk *isimlendirme, çerçevelendirme* sancılarının aldığı son biçimdir. Ve yine, *hayatı sürekli dillendirme* faaliyeti ile yaşamanın, tek yaşam biçimi olduğunu anlamak için, insan ruhunu, onun unsurlarını, işlev ve gayesini ve melekelerinin birbirleriyle ne tür bir etkileşim halinde bulunduklarını bi-hakkın bilmek gerekir....

Böylece bu vecize iki ayrı yorum kaldırabilmektedir: Kapsamlı mutluluk tezi doğrultusunda ve kelime kelime çevirisindeki mükemmel berraklıkta; bir yandan "İnsan hayatının gerçek manadaki *ulviliği* ancak *bilgi* ile mümkündür.", diğer yandan da, "Manevi hayattan kasıt kişinin bir karakter (şahsiyet) sahibi olmasıdır." anlamını verebilmekte; ikinci alternatifte ise, *ahlak* değil *felsefe* ağır basmaktadır.

Ayrıca, eğer *manevi haslet*ten kasıt, bazı *ahlaki fiiller*, yani kişiliğin bazan aşılması ise, bu vecize, "mutluluğun manevi bir yöntemle ilgili olduğu, *kişisel felsefe*nin de, ancak bu gayeye hizmet ettiği için arzulanır olduğu" anlamına gelebilir. Bu ise bize mutluluğun *grafik bir portresini* verir.

Ancak, bu yönde vecizede bir muğlaklık yok değil; çünkü Fârâbî bir yandan, "insanı kesin surette kemâle ve mutluluğa ulaştıracak bir felsefe düzeyi"nden,[44] diğer yandan da "*hem teorik*

hem *pratik* felsefesini *kendi kendine* tam formüle ettikten sonra, artık kendisini mutluluğa ve kemâle götürecek stratejinin *tatbikatı*na geçen bir isim"den bahsetmektedir;[45] yani, tefekkür hem tatbikatı mümkün kılar, hem de tatbikatla gerçeklenir, tamamlanır diyebiliyoruz.

Geleneksel Ahlâka Dair

Bir başka sözde (no: 98), Farâbî okuyucuya iki kişiyi misal veriyor: Bunlardan biri Aristo'yu ve onun, teori ve pratiğe ilişkin tüm eserlerini okumuş olup toplumsal ahlaka mugayir bir davranış tarzı sergilemektedir. İkincisi ise ilimden bîhaber olmakla birlikte davranış tarzı toplumla ve geleneksel ahlak anlayışıyla uyum içerisindedir.[46] Farâbî'ye göre doğru felsefi cümleler kurma, doğru felsefi hükümler formüle edebilme, kısacası filozof olma, doğru bir hayat görüşü benimseyebilme açısından bu ikincisi birincisine nazaran daha avantajlıdır; çünkü ikinci 'birincinin olan'ı elde edebilir ve bunda fazla zorlanmaz; ama birinci, 'ikincinin olan'ı elde edemez.[47]

Ahlaklı acemi ile ahlaksız okumuş arasındaki bu tercih, ilk anda beklentilerimize ters düşebilir; (acemi, ahlaklı olduğundan) teorik kemâli, (okumuş da uyumsuz olduğundan) pratik kemâli sabote ediyor gözükebilir. Ancak, Farâbî şöyle devam ediyor:

> Felsefe deyince akla ilk gelen ve gerçekte vâki olan,[48] bir kimsenin, kemâl ilimlerini öğrenmesi ve tüm eyleminde -gerek halk kabulünde gerekse de vakıa tahtındaki- en üstün (cemîl) hareket tarzını benimsemesidir.[49]

Buradan, felsefenin (bir dolaylı tanımda) "*kelâm ve amel* mükemmelliği" olduğunu anlıyoruz; düşünüş ve eylem onun ayrılmaz bileşenleridir.[50]

Farâbî'nin *Fusûl*'de açtığı bu "*Kim felsefeye daha yakın?*" parantezi, başka eslerlerinde de rastlayabildiğimiz *geleneksel ahlakın tescili* temâsından olup genel ahlaka duyduğu saygının da bir

ifadesi olsa gerektir. Farâbî herhalde, kişinin kendi kendine formüle etmeyi başardığı mutluluk (ve onun gerektirdiği pratik) ile toplumun birbirine fazla ters olamayacağını ima ediyor. Genel ahlaka uyum göstermeyen birisinin yeni bir ahlak yaratamayacağını söylemek gibi birşeydir, bu.

Toplumla uyum sağlayabilen ise, aklın (sâir) icaplarına daha çabuk adapte olabilecektir.[51]

Nübüvvete Dair

Fârâbî *Erdem Devleti* (*Medînet'ül-Fâzıla*) adlı eserinde, yine *teori-pratik bütünlüğü* içindeki kemâli (yahut mutluluğu) tanımlarken, peygamberlik kurumuna atıfta bulunur. Ona göre peygamber, "kendi hayatını toplum bağlamında tanzim eden (ona kemâlin, mutluluğun yolunu açan) teorik ve pratik erdemlere sahip" biridir. Buna ilaveten kendisine nübüvvet gelmiştir. İşte o, yani peygamber dediğimiz kimse, "beşerî makamların en yükseğine ve saadet makamlarının en erişilmezine ermiştir".[52]

Buna göre, *nübüvvet* kavramı *sadece* teorik planda kemâlin yahut mutluluğun bir zirvesi olarak düşünülememektedir; çünkü peygamberin bir de *amel planı*, tevessül edeceği ve etmeyeceği, edemeyeceği birtakım tarz ve hareketler vardır. *Muhayyile* dediğimiz meleke, yani gayb'den haber alabilme yetisi peygamberi dünyaya bağlamaktadır. Peygamberin bu muhayyile ile dünyevi sorunlar çözüyor olması (pratik dehâ), peygamberlikle kemâlin ilişkisini, salt teoriklikten uzaklaştıracak, hatta peygamberliği onun tam karşısına koyacaktır.

Kısacası *Medînet'ül-Fâzıla*'daki (Erdem Devleti), ötesinde kişinin birşey dilemeyeceği[53] *kendine yeterli, aşkın mutluluk* kavramı bu bölümde filozof-peygamber bağlamında ele alınmaktadır; fazlası yoksa aynısı, aynı öneriler var, vârit.

Siyâset'ül-Medeniyye'de (İnsan Davranışı Üzerine Tez) de *vahye dair* benzer bir pasaj bulunmaktadır. Orada *akıl melekesi*

kişiye "insanları saadet yönünde irşad etmekten" bahis vardır.[54] Bu keyfiyet, *devlet-adamı* (veya gerçek filozof) ve *peygamber*in ortak işlevi ve kesin üstünlüğü olarak Fârâbî'nin başka eserlerinde de geçer.[55] O halde diyebiliriz ki, Fârâbî'nin ilk eseri *Siyâset'ül-Medeniyye*'de vahiy ile eylem birdir. Bir siyasi mekanizma, ki Fârâbî buna *millet* de demektedir.[56] *Medînet'ül-Fâzıla*'daki pasajdan farklılığı, burada vahye muhatap olan kimseninn kemâlinden yahut mutluluğundan çok, temsil ettiği otoritenin sözkonusu edilişindedir.[57] Siyaset'te yönetime konu olanlar (ümmet) "fâzıl, hâlis ve felâh bulmuş"tur, ama peygamberin yahut vahiyle yönetenin kemâlinden de, mutluluğundan da sözedilmez;[58] yani bu kitapta; *Fusûl*'deki gibi, *Medînet'ül-Fâzıla*'daki gibi, insan mutluluğuna dair karmaşık atıflar bulunmamaktadır. (Konu vahyin özelliklerine bağlanıp bırakılmıştır).

Yani denilebilir ki, siyaset'e göre mutluluk şahsi varlık küresinde kalmakta olup peygamberin, insan hayatına müdahalesi bağlamında peygamberin mutluluğu sözkonusu olamamaktadır.

Farâbî'de Bilim Tanımı

Kemâlin özde abstrakt (soyut) oluşu tezi açısından, insanın *akıl melekesi*ni (*el-'akl'un-nazarî*) yahut *kelâm etme yetisi*ni (soyutlamalar yapma, dile getirme/*kuvvet'ün-nâtikat'in-nazariyye*) geliştirmesi "*insanın hayattaki asıl gayesi*" olsa gerektir. O bakımdan, bu tür kemâlin *bilgi* cephesinde ne anlama geldiğini, yani neler gerektirdiğini belirterek işe girişmek son derce yerinde olur. Bilimsel gelenekte, kelâm yeteneği *salt rasyo* (akl-ı mücerret) ile ilintilendirilmiştir. Fârâbî bu tiplemeyi iki eserinde aynen tekrar eder ve der ki: "*Salt akıl* bizim şekil veremeyeceğimiz ve şeklini değiştiremeyeceğimiz (mutlak) eşyanın (şeyler) bilgisidir; *pratik akıl* ise insan iradesinin sonucu olan şeylerle hadiselerin bilgisini ihata eder".[59]

Eğer mücerret böyle anlaşılır ve saadet (mükemmellik) ke-

lâmlaştırma faaliyetinin sonucu (yahut yan ürünü) olarak düşünülürse, *insanın yönelmesi gereken faaliyetler* deyince akla hemen matematik, fizik ve metafizik gelir. Bunun karşısında, pratik bilimleri teorik bilime yardımcı olarak düşünmek gerekir; yani bu bilgiler, insan kelâmının yükselmesine hizmet edecek beşerî yaşayışın ve toplumsal organizasyonun gerçeklenmesinde, gerçekleşmesinde kullanılacaktır.

Şimdi, *kâmil akl*ın kelâm ilimlerinin kazanılmasıyla tahakkuk edeceğini söylemek, *hikmet*i "en son varlığın en iyi tarzda anlaşılması" diye tanımlamakla birdir.

Fârâbî, geleneksel ilim klasifikasyonlarını birkaç kez sorgular. Başlarken bahsini ettiğimiz *Kitâb'ul-Cedel*'de[60] (Mantık El Kitabı) *pratik felsefe*nin sanat, maharet ve iradeye yön veren yahut ondan kaynaklanan ilim olduğu kavrayışına karşı çıkar ve onu; "şeylerin, insan mutluluğuna yahut mutsuzluğuna hüccet oluşları zaviyesinden tahkiki" şeklinde yeniden tanımlar; yani "Ele alınan değil, *ele alış gayesi* önemlidir." der. Bir arayışın pratik mi teorik mi olduğunu belirleleyen keyfiyet, onca budur...

Bu yargının Fârâbî açısından önemli mantıksal (yahut yöntemsel) sonucu şudur: Bazı kelâm ilimleri vardır ki bunlar aslında *mutlu olma*nın yahut *mutsuzluktan kaçınma*nın vasıtaları (olarak geliştirilmişler)dir.[61] Ayrıca, mutluluk insan iradesi(nin fiil tahtında tezahürü)ne -hiç olmazsa kısmen-[62] dayalı olmakla birlikte, bize kesin saadet formülünü getirecek olan, akıl melekesi (*el-'akl'un-nazarî*) ile, onun işlevi olan kelâm yetisidir (*kuvvet'ün-nâtikat'in-nazariyye*).[63]

Yani diyebiliriz ki, *Kitâb'ul-Cedel* (Mantık Üzerine Tez) adlı eserdeki bilimsel klasifikasyonda şu tür bir ima vardır: Akıl ile kelâm, pratik ile de pratik bilgi *bir ve aynı şey olmayabilecektir*.

Kitâb'ul-Cedel'de olduğu gibi, *Tahsîl'üs-Sa'âde*'de de teorik saadet ile pratik saadet arasındaki *geleneksel* kesin ayırım çizgisinin eridiğini, flulaştığını görürüz.[64] Normalde, insan aklının fehmettiği bir gayeyi hasıl edebilme yetisi, yani tedbir pratik zekâ sa-

hasına dahil bir keyfiyettir.[65]

Tahsîl'de önemli olarak *beşer bilim-siyaset bilimi* ayırımı vardır. Burada beşerî bilim (*'ilm'ül-insânî*) "mutluluğa eriştiren (faydalı) şeylerin bilgisi"; siyaset ilmi de "mutluluğa ulaştıran şeylere ileten beşerî ilişkiler ağının (ve onun dinamiğinin yahut dinamiklerinin) anlaşılmasına götüren önermeler bütünü" olarak tanımlanmakta ve sonra da "Her ikisinin de hizmet ettiği gaye, *kemâl'un-nazarî*dir" denilmektedir.[66] Böylece teorik kemâl *saadet bilgisi* yanında *sosyal erdemleri*, buna ilaveten *siyasi* (burada, yani Fârâbî'de sosyal) *ilişkileri*(n mantık ve dinamiğin; mantık ve dinamiğini *kavramayı* ve kavramlaştırmayı) ve insan irade, pratik ve tedbiririne bağlı *diğer keyfiyetleri birarada* içerir (ve gerektirir).[67] Ancak bunlar hakkında *kesin bilgi noksanlığı* sözkonusudur; bunların tam olarak hangi zemin ve zamanda, hangi mütemmim yahut mukayyit (koşullayıcı) şartlarla *varoldukları* bilinmemektedir.[68]

Fârâbî ve Aristo Felsefesi

Bizim bu keyfiyetlere dair bilgimiz kavramsaldır, kavram (ma'kûlât) cinsindendir; yani kavramsal vecheleri ve düşünsel yapıları zaviyesinden (genel) isimlendirmelerdir. Bunların, *somut durumlar*da kazandıkları somut vechelere dair bir bilgi değildir; yani, *pratik bilimler*, gayr-ı beşerî varlıklar aleminin teorik incelenmesine ancak '*evrensel tipler*' düzeyinde katkıda bulunmaktadırlar.[69] Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs* (Aristo'nun Felsefesi) adlı eserinde "Aristo böyle der." demektedir. Fârâbî'den dinlediğimiz Aristo'ya göre, ma'kûlât (ideal tip) *kuvve*den *fiile* inkılap edebilmektedir. Bunun için gerekli *istidat* insanda mevcuttur; hatta "bunu aşan bir istidat da vardır".[70] Mevhum nesneleri gerçek tahtına çıkaran akıl, *pratik akıl* yani zekâdır (*'akl'ul-amelî*).[71] Onu aşan ise *teorik akıl*dır (akl'un-nâtıka).[72]

Fârâbî'de bilim tanımı açısından, istem ve *eylem* kriterlerini

kullanarak, inceleme sahalarını *tasnif* etmek mümkündür.[73] Ancak genel ayırım (teorik/pratik) bu tasniften etkilenecek gibi gözükmemektedir. Bir de, teorik kemâl hem kelâm ilmini hem de pratik bilimleri içerdiğine göre, anlıyoruz ki, *teorik faaliyet* anlamında insan olgunluğu (yahut saadet) öyle hemen anlaşılabilecek bir keyfiyet değildir.

Gelelim metafiziğin Fârâbî'deki yerine; bu hayli önemlidir. Acaba "Fârâbî'de teorik kemâle götüren arayışların en alası metafiziktir."; yahut "Bu arayış, yani bilim dalı diğer tüm arayışların hizmet ettiği arayıştır." denebilir mi? Bu soruya kesin bir cevap bulamıyoruz. Bildiğimiz, bulabildiğimiz; *siyaset felsefesi*nin, yani beşerî bilim ile siyaset biliminin Fârâbî'de metafizik'in altında yer almadığıdır. Fârâbî, *teorik süreci* iki kez tasvir etmiştir ki, her ikisinde de metafizik, bir noktada kırılmış, kesintiye uğramıştır; ama siyasi felsefe (insan erdemi yolunda) hayatiyetini, geçerliliğini korumuştur.

Bu iki halden birincisinde, siyaset felsefesinin bazı bozuk süreçlerinin metafizik ile doldurulması yahut onarılması da sözkonusudur, ki burası çok ilginçtir. Birara metafiziğe davranan siyaset (siyasi felsefe) bilahare yoluna devam eder.[74] Bu mantığı çözmekte zorlanmaktayız.[75] Birbirinin eksik gediğini *gideren* iki ilim anlamı mı var bu önermede? İyi de, birinden alınıp diğerine yamanan parçaları incelediğimizde disiplinler arasındaki bu *bağımlılığı* isbatlayan bir mahiyet sezemiyoruz.

Mesela, Fârâbî'nin şu *önermelerini* ele alalım: 1) İlmin şu gün geldiği noktada, semavi cisimlerin ve hareketlerinin ele alınışı, herşeyden önce, o tetkiki mümkün kılan *ay-üstü kelâm*ın (zihin ve mantık şemalarının, gerekli kavramsal alt yapının) mevcut olduğunu ima eder; 2) Yine fizik ilminin geldiği son noktada hayvân-ı nâtıka'nın (akıl sahibi canlı) incelenebilmesi, bu tetkik için gerekli *ay-altı kelâm*ın mevcudiyetine işaret eder.[76] Şimdi gelelim bu iki tür lugatçe (kavramsal yapılanma) arasındaki ilintiye: Bunlar birbirlerinin türevi gibi gözükmüyor, birinin diğerine ba-

ğımlılığından da bahsetmiyor Fârâbî.

Yalnız şunu yapıyor: Diyor ki: Bu iki tip kavramsal şema ile temsil ettikleri iki tip alem birbirine benzer.[77] Biz de Fârâbî'ye bakarak, her iki tip dilin (kozmik ve doğal yasalar manzumesinin) çıkış kaynağı aynıdır diyebiliyoruz;[78] tabii *o öz kaynak*la özgün ilişkilerinin, *farklı tarz*da olduğunu varsaymak kaydıyla.

Fusûl'de ve *Tahsîl*'de, gerek fikrî ilkeler gerekse saadet kavramları ancak 'formel' bir tarzda takdim edildiğinden, tanımlar fazla *soyut* ve biraz *anlaşılmaz* kalıyor. Yalnız *Kitâb'ul-Hurûf*'tan (Prensipler Kitabı) biliyoruz ki, Fârâbî *metafizik* ilmine, "matematiğin ve doğal bilimin temellerini bulmaya ilaveten hem siyaset iliminin hem de siyasi pratiğin yasalarını saptama görevini" yüklüyor. İşte bu anlamda (ve kapsamdaki) 'metafizik çalışma'ya da "anlatmaya çalıştığım teorik bilimin tepe noktası" diyor (*'inde zâlike tetanâha'l-'ulûm'en-nazariyye*; işte bu, nazari ilimler dediğimiz şeyi bi-hakkın ifâdır).[79]

Herhalde bu hükümde, ilm-i siyasetin *metafizik'in altında kalacağını* ima eden bir cihet bulunmamaktadır. *Felsefetü Aristûtâlîs*'te de metafizik'e tahmil olunan görev ve tayin olunan mevki aynıdır; şu kayıtla ki, metafizik hiçbir zaman doğal felsefeyi yahut beşerî ve siyasi ilimleri tamamlayışçı değildir.[80] İşte bu yüzden Mâcid Fahri, "Fârâbî metafiziği ile siyasetinin, belki de mutluluğun yolunu açan *hakikat arayışı*nın, yani *aynı ilmin, iki ayrı cephesi* olarak anlaşılması gerektiğini" söyler ve "Bir diğer deyişle, hakikate götüren mutluluk arayışı da olabilir, bu!" der.[81]

Tasnif-i İlm ve Faâl Akıl

Fârâbî kemâli üsteledikçe, erteleyip öteledikçe, disiplinler-arası (bir diğer deyimle, ilimler-arası) ilişkileri bulmak iyice müşkilleşiyor. *İnsan aklının faal akılla ilişkisi* diye tasvir edebildiğimiz bir durumda, aklın, maddeden soyutlanırken (aşkınlaşırken) "*maddi varlığın üstesinden gelmesi*" sorunsalına değin pasajlarda, bu sorunla sık sık karşılaşıyoruz. Bu tür aşkınlık, insanın '*ayrık öz-*

ler'e ilişkin bilgi sahibi olabilmesinin ön-koşulludur. '*Soyut özler*' ise, *kesb-i vücut* etmeyen özlerdir. Herhalde bu tür aşkınlık, *kâmil bir metafizik araştırma*nın ve dolayısıyla kemâl-i ilmin, yahut kemâl-i beşerin alt yapısıdır. Ve müşerrihleri, hep, Fârâbî'nin aşkınlık anlayışının çelişkiler ihtiva ettiği kanaatinde birleşmişlerdir...

Siyâset'ül-Medeniyye'de *akıl*, bir pasajda *faal akıl* (*'aklu bi'l-fi'l*) diye geçer. İşte o noktada, bu meleke hem düşünmeyi sağlayan niceliktir (*akıl*), hem düşünme sürecinin nesnesidir (hedef/menzil: *el-ma'kûl*) ve hem de bu sürecin bizzat kendisidir (*el-'akl*). Yine bu noktada akıl, akıllığını kazanır (*yesîru fî-rutbetin*).[82]

Ancak yine aynı pasajda Fârâbî der ki: Akıl *faal akıl* rütbesine ancak sürekli yaklaşır, hiçbir zaman *tam o* olmaz (*yesîru fî-kurbin-min-rutbeti aklı-bi'l-fi'l*: faal akıl mertebesinin gerisinde kalması kaçınılmazdır).[83] İşte bu eserde Fârâbî en erdemli sultanı tasvir ederken "Onda ruh, faal akılla birleşmiştir (ittisâl)." der.[84] Bu eserde en büyük erdemin faal akıl mertebesine ulaşmak olarak görüldüğü açıktır.[85] *O dolaylarda* kalmaktan kasıt da, pek tabii, bir miktar yahut hayli, hüsran manasını taşımaktadır.

Fârâbî'nin, 'yaklaşmak' derken bir kastının da, *düşüncenin 'ilahi/ulûhî' parametrelere yaklaşmış* olması muhtemeldir.[86] Bu noktada Fârâbî entellektüel hükümdarın (filozof kral) bütün ilimlere ve her pratik bilgiye sahip olduğunu söyler (el-'ulûm ve'l-ma'ârif bi'l-fi'l).[87] Bu bölümlerden çıkardığımız sonuç şudur: Madde alemini aşabilenler ancak akılca yükselmiş, *aşkın akl*a ulaşmış olanlardır. Ancak Fârâbî'nin, aşkınlığın son noktasında bir ölümsüzlük tanımı yapıp-yapmadığını da bilemiyoruz.[88]

Medînet'ül-Fâzıla öğretisi, *Siyâset'ül-Medeniyye* öğretisi ile bu noktada çakışıyor: İnsan aklının işlevselliğini ve kuvveden fiile inkılâbını irdelediği bir pasajda Fârâbî, kemâl'in ruhun maddesiz varolabildiği bir nokta olduğunu söyler; bu noktada ise insan ruhu '*ayrık bir (kozmik) cevher*'dir. Bu hal, *aşkın akıl*dan düşük bir mertebenin ifadesidir (*dûnü rütbet'il-akl'il-fa'âl*).[89] Fârâbî bu

şekilde kavramlaştırılan bir mutluluğun *ulaşılır*[90] olup olmadığını söylemiyor ama *olumlu* bir cevabı biz, nübüvvetin ve bilgi hükümdar tipinin anlatıldığı müteakip pasajlarda sezinler gibiyiz.[91] Şu herhalde kesindir: *Siyâset'ül-Medeniyye*'deki (İnsan Davranışı Üzerine Tez) kayıtlı formülasyona paralel olarak *Medînet'ül-Fâzıla*'daki (Erdem ve Devlet/Erdem Devleti) bilge hükümdar (aşkın aklın *gerisinde* kalır şekilde) *'ruhu aşkın akılla irtibatlanmış'* birisidir.[92]

İki eserin buluştuğu nokta ise açıktır: Beşer, maddi varlığı aklıyla aşıp-geçebildiği oranda kâmil olur. Belirtelim: İnsan aklının aşkınlığı ile faal aklın *aynı şeyliği Siyâset'ül-Medeniyye*'de daha ihtiyatlı bir tarzda yer alır.

Yunan Ahlakı Üzerine Tez

Fârâbî Aristo'nun ~~*Yunan*~~ *Ahlakı Üzerine Tez*'ine yazdığı şerhte farklı bir tavır geliştirmiş gibi gözükmektedir. Yukarıda, bölüme başlarken de belirtmiştik: Elimizde kalan nüshalara göre Fârâbî Şerh'te "Ölümden sonra hayat yoktur; duyuların ötesinde varoluş da yoktur." der.[93] Bunun anlamı, belki, insan bilgisinin *aşkın varlıklar alemi*ni ihata edemeyeceği;[94] yani, kısaca, metafizik dediğimiz ilmin kusurları nedeniyle de *teorik kemâl*in (varoluş parametrelerinin tam keşfi ve isimlendirilmesi), prensip olarak, *insanın kavrayış yeteneğini aşan bir keyfiyet* olduğudur.[95] *veya*, ele geçen şerhlerden anlaşılması gereken şey şudur: *Aşkın varlıklar sadece bilinmez değildirler, aynı zamanda nâ-mevcutturlar (yani yokturlar)...*

Böyle anlayacak olursak, Fârâbî'nin Şerh'te dediği şu olmuş olur: Maddi (duyuların muhatap olduğu) varlıklar dışında varlık yoktur; *bilgi nesnesi* dediğimiz (bilinmeye konu olan) şeyler de ancak bu şeylerdir; onlarda sezinlenen cevher, onlardan sadır olan hadisat ile, yine onlardaki cevherin bilinmesini alakadar eden (o öğrenme sürecinden doğan) doğal yasalar, prensiplerdir...

Bir yandan, uhrevi hayatın reddi manasına gelebilecek bu izah, bir diğer yandan *mevcudat*ın insan arayışına açık, *insan bilgisi* ile de *kavranabilir* olduğu yönünde ümit vermektedir. *Tahsîl'üs-Sa'âde*'deki metafizik izahatın bir kısmı da bu yöndedir.[96] Özellikle de Fârâbî'nin şu hükmü: A'lâ (en yüce varlık)[97] O'dur ki, sair mevcudat ancak, O'nun tarafından, O'ndan, ve O'nun için vardır ve yine O'nun sâirâtla olan münferit bağları her türlü kusurdan berîdir. Yani araştırmacı bu kavrama (ilah) gelip-çattığı zaman, bunun ilk çağrıştırımı, O'nun doğasının hatıra-getirdiği ilk kavram, '*sebep/varoluş sebebi*' olacak; salt '*O'nun doğası*'nı gündeme getirmek diye birşey mümkün olmayacaktır.[98]

Ancak bütün araştırma nesnelerinden sürekli olarak "metafizik varlıkları" diye söz edilmesine[99] bakarsak, herşeyin "*bir ilk sebep/bir ilk varlık ile olan ilişkisi içinde*"[100] anlamlandırılıp, bilinmesini bir kenara bırakarak ve bu sırada Fârâbî'nin, metafizik zirveden doğal ilimlerin düzlüklerine kaydığımızı ima edişine önem vererek, diyebiliriz ki: Fârâbî'ye göre *metafizik nesneleri atıfsız* (sırf kendilerine atıfla) ele almak ve bununla birlikte, yine de *metafizik girişim*i ikmal etmek mümkündür.

Fârâbî, *Tahsîl*'in son bölümünde, şu inancını yineler: Eğer felsefe "akılcı yolda varoluşun nihai pernsiplerini bulmak endişesi ile" yola çıkarsa -ki bu da "ilki bulmak ve ilkten sâdır olan fürû'u keşfetmek" demektir- *en yüksek düzeyde bir metafizik arayış*ın somut sonuçlar vermemesi, insanın bu arayışında hüsrana uğraması için ortada bir sebep kalmaz.[101] *Fusûlü Muntaza'a*'daki paralel bir pasaj ise *Tahsîl*'deki fikirleri özetlerken, *metafizik'in bilinebilir nesneleri olduğu* savını yineler.[102]

Beşerî ilmin sınırları konusundaki en sarih hükmü, *Kitâb'ul-Hurûf*'ta (Prensipler Kitabı) buluyoruz. Fârâbî, burada, bilim ve sanattaki (teori ve pratik, ilim ve yönetim) gelişmeleri anlatan bir pasajda diyor ki: Aristo ile, Kadim Yunan ile, hem kelâm ilimleri, hem de amelî ilimler zirveye ulaşmıştır. Bundan sonrası sadece öğrenimdir.[103] Aristo'nun *Felsefeye Sesleniş* (*Rhetoric*) adlı

eserine nazîre olarak kaleme aldığı *Kitâb'ul-Hitâbe* (Hitaplar Kitabı) adlı eserinde Fârâbî, *Kitâb-ı Hurûf*'un pratik bilimlere dair hükümlerini tekrarlar. Ancak burada, felsefenin kemâlini sorgulayarak "Felsefe Aristo'dan sonra da canlı, faal ve sürekli bir araştırma niteliğini muhafaza etmiştir." der.[104]

Felsefetü Aristûtâlîs'te Fârâbî'nin "Aristo zamanında felsefe halen yaşayan bir ilimdi." dediği kesindir. *Kitâb'ul-Hurûf*'ta (Prensipler Kitabı) "felsefe'nin *din'e karşı metafizik'te yarışmadan* kendini asla kanıtlayamacağı"nın söylenmesine bakarsak (yani din felsefenin bir taklididir diyenlerin metafizik'te din'i geçmeleri yahut ona ulaşmaları gereğini düşünecek olursak) bu eserde felsefe adına dile getirilmiş büyük iddialara fazla itibar etmemek gerekmektedir.

Özetleyecek olur isek, Fârâbî'nin *bilimsel tasnifi* bir yönden özgündür: Bu tasnif, teorik bilime *ahlâk* ve *siyaset*'i de dahil ederek, geleneksel amelî-nazarî (pratik/teorik) klasifikasyonunu değiştirmiş oluyordu. Fârâbî'nin bir yaptığı da, metafizik'i koyduğu üstün mevkidir: Metafizik, insanın doğa-ötesini görmesini sağlayan bilimdir ve bir noktada, bütün diğer ilimler için vardır. İnsan ise metafiziğin tüm nesnelerini bilmekten (isimlendirmekten ve veya tahlil etmekten) acizdir. Fârâbî, *beşerî bilimlerin metafizik'le çelişmezliğini (çelişemezliğini) de teminat altına almaktadır.*

Fârâbî, mantığının en bariz ürünü, beşerî nesnenin önemini vurgulamak ve o nesneyi ihmal pahasına doğa üzerinde durulmasını önlemektir. Buradan, epistemoloji düzeyinde şu yargı çıkar: Fârâbî nasıl bazı eserlerinde teolojik doktrinlerin (ahiret'i fazla vurgulayarak) insanın önemini tenzil etmelerine karşı çıkmaktaysa, felsefi doktrinlerin de benzer tavır almalarına hep karşı çıkmıştır.Bir başka deyişle Fârâbî hem ilahiyatçı hem de felsefeci doktrinlerin (ahiret'i fazla vurgulayarak) beşerî unsuru geri plana atmalarını eleştirmektedir.[105]

Pratik Bilginin İlmî Statüsü

Teorik kemâl (mutlak erdem/mutlak olgunluk) kelâm melekesinin, yahut *aklın soyutlama işlevi*nin' gerçeklenmesi ile ilgilidir, demiştik; insandaki *akıl cevheri*nin tam ürününü vermesi ise, aklın her iki cephesinin birden (teorik-soyutlayıcı/pratik-işleyici) gerçeklenmesi ile mümkündür. *Medînet'ül-Fâzıla*'da bulduğumuz öğretide, Fârâbî'nin 'faal akıl' dediği en üstün beşerî yeti, aklın hem *teorik* hem de *pratik* cephelerini harekete geçirmektedir.[106] *Siyâset'ül-Medeniyye*'de Fârâbî, 'müktesep akıl'dan bahsederken de aynı şeyi söyler gibidir. Burada "Müktesep akıl, aklın 'aşkın (faal) akıl'la olan temasının bir sonucudur." diyerek bu tür aklın insana bahşettiği güçleri sayar. Bu güçler, kişinin, kendisini mutluluğa götürecek eylem stratejisini yahut stratejilerini tayin, tesbit ve icra etmesini sağlayan güçlerdir.[107]

Bu husus, pratik akıl (biçimleyici beşerî düşünce) sahasına taalluk etmektedir. Akıl melekesinin *teorik* ve *pratik* cephelerinin birbiriyle *etkileşimi*ni kavrayabilmek açısından ise, öncelikle pratik akıl sahasını tazammun eden ögeleri ayıklamak gerekir: Bunlar: 1. Pratik zeka; 2. Tedbir ve insiyatif; 3. Sanat.[108]

Tedbir '(akıl yürütme yahut tahkim-hükmetme de diyebiliriz), belli bir gayeyi tahakkuk safhasına koymak için gerekli (süreçlerin neler olacağını) tefekkür etme sürecidir. Fârâbî'ye göre tahkimin iki boyutu vardır: 1. Hedeflenen gayeyi gerçeklemede, bulunan vasıtanın etkinlik derecesi; 2. Düşünerek (zikir yahut tefekkürle) bulduğumuz gayenin nisbî değeri.

Tedbir, *ulvi* bir gayeye, yani kemâle yahut kemâlin bir ögesine, ulaşmak için gerekli vasıtayı bi-hakkın saptamışsa, buna *hikmet* yahut *akıl* denir.[109] Gaye üstün bir gaye değilse, aynı etkinlikte bir vasıta belirleyen yahut icat eden akla da zeka yahut kurnazlık (deha) denir.[110] Yani görülüyor ki tahkim pratiği yaratan akletme sürecinin 'nötr' adıdır...

Her türlü tedbîrî (irâdî, muhakemesel) mütalaa, pratik mese-

leleri alakadar eden genel prensiplerle *ilintili* olacaktır. Pratik eylemsel *prensiplerle* bunlara dayalı *tedbir* arasındaki ilişki, kaba bir teşbihle, ilimsel prensipler ile kıyasi bulgular arasındaki ilişkiye benzer.[111] Ancak, bu teşbihin iki bakımdan tasrihi gerekir: 1. Tedbir kıyasla yola çıkmaz. Ayrıca ve özellikle, tek ortak özellik demek olan kıyas, düşünüş sürecinin her adımında pek çok âmilin kâle alınması yüzünden imkansızlaşır. Pratik mülahazalar tek değil, dallı-budaklı araç-amaç hatlarından oluştuğundan, bir *tehakkem* süreci gerektirir; fakat bu muhakeme süreci teorik cephedeki muadil süreçten farklıdır. Fârâbî, bu paralel sürece *bürhân* (savunma, delillendirme) adını verecektir 2. Pratiğin mantığı ve prensipleri ise, (*herbir* eylem sürecinin istinat ettiği prensiplerin) teorideki muadilleri gibi evrensel/değişmez değildir. Bir durumda geçerli, bir başka durumda geçersiz yahut belirsiz olabilirler. Bazı pratik ilkeler, sadece belli zaman ve zeminlerde doğruluk kesp ve icra ederler.[112]

Şimdi, pratik ilkelerin belli yahut bilinir kalıplar taşımamasının nedeni, ayrı ayrı obje ve olayları münferit durumlarda (o duruma has veche/maske içinde) karakterize ediyor olmalarıdır. (Asli özelliklerin tersine) ârızî özellikler sık sık -yahut bazan- değişir. Bunda hadisât ve müessirât (etkiler) rol oynar. Sonsuz bir çeşitlilik içinde pratikteki varlık ve hadiseler '*değişken*' olduklarından ve bunları hâsıl eden sebeplerin tam bir tasnifi mümkün olmadığından, onları tasvir eden *ârızi*, fakat aynı derecede de (kendi mantığı içinde) *zaruri kurallar* benzer bir tanımsızlıkla maluldürler[113]

Sosyal İlim

O halde, Fârâbî'ye göre, beşerî nesne hakkındaki hükümlerde (genelleme) kullanılacak *iki* ayrı tür prensip vardır:

1) Varsa, insan dediğimiz inceleme nesnesine *atfolunabilecek evrensel özellikler*. Bunlar, mesela, adalet kavramı, bu kavramın özgür nitelikleri ve kavramı doğuran keyfiyetlerdir; yani belli bir

konum ve durumda, adaleti tartışmanın ötesinde, *soyut bağlamda.* Mesela, şu ya da bu kişi yahut grupların mutluluğu değil de akıl sahibi varlığın mutluluğu; mesela, sosyal organizasyon, yani şu ya da bu cemaat, cemiyet, ümmet, yahut devlet demezden evvel, onun öncesinde (yahut ötesinde); mesela, belli insan topluluklarının değer verdiği beşerî hasletleri kasdetmeksizin, genel terimlerle anlaşılabilecek; mesela genel teâmüllerin ve/veya eğitimin sonucu olan, *bir ruh hali olarak ahlak.* Bu tanıma dahil edilebilecek, zaman ve mekanla tahditlenmiş prensipler de vardır; bunlar yine de 'evrenselliklerini' muhafaza eden terimlerdir: Aristokrasi demokrasi, istibdat gibi. Bunlar evrensel terimlerdir; sebebi de, taşıdıkları homojenliklerdir, *basit* yahut *saf (yönetim) tipler(i)* oluşlarıdır. Bunların herbiri; kendi özellikleri ve özgün yapısına atıfla, müstakil olarak ele alınabilir.[114] Yani bunlar, siyaset bilimcinin yahut sosyal bilimcinin *kavramsal araştırma* sonucu sahip olduğu perspektiflerdir. *Ruhun kelâm melekesi*nin kavradığı, ve nazarî kemâl dediğimiz sonuca götüren pratik bakış açılarıdır;

2) İkinci tip pratik prensibe gelince; bunlar, zaruret ve sebebiyet ifadesi olmayıp belli bir fenomenin her tezahür biçimini tasvir yahut tarif etmek iddiası taşımazlar. *Gözlem sürecinin halkaları* diyebileceğimiz prensiplerdir. Mesela, evrensel beşeri özelliklerin; coğrafya ile, doğal kaynaklar ile, nüfus (demografi faktörü) ile, maharet (teknoloji) düzeyi ile vs. nasıl değiştiğinin, gerek ortaya çıkışının, gerekse de işleyiş, muhafaza, hatta genel yararlılığının nasıl farklılıklar arzettiğinin ifadesi olan bulgu ve formülasyonlar işte bu türdendir.[115]

Akl-ı kâmil'e ulaşmada, bu tür *pratik-prensip* bilgisinin oynadığı rol muğlak ve dolayısıyla incelemeye muhtaçtır. Fârâbî'ye göre, kişi başkalarının (deneyimleri sonucu) sahip olduğu fikirlerden ve kendi tecrübî yargılarından "tesbit ettiği gaye yahut gayelere ulaşma"da yararlanmaktadır.[116] Yine Fârâbî'ye göre, *pratik zeka* sahibi kişiler, istisnasız, kendi deneyimlerinden yararlanır-

lar;[117] yani *kâmil pratik akıl*, kişilerin, deneyimlerinden istifade edebilme yetilerini anlatmaktadır.

Başkalarının deneyimleri kişinin şahsi tecrübelerinin yerini aldığı zaman ise, kişinin kendi pratik kemâlinden bahsedilememektedir.

Pratik Teori Yaratır mı?

Fârâbî, kişisel pratikten soyutlamalara (eşyanın tabiatına, hadisatın ruhuna değin genellemelere) geçiş süreci konusunda pek bilgi vermez ve *Kitâb'ul-Bürhân*'da (Savunmalar Kitabı), *pratik bilgi*'yi, "*müşahede edilen nesne ve olayların özelliklerinin not edilmesinden yola çıkan endüktif bir süreç*" olarak tanımlar. Ancak Fârâbî'nin endüksiyonu, hadiselerin nesnelliğini saptamanın ötesinde, kesin sonuçlar vermektedir.[118] *Kitâb'ul-Bürhân*'da "Mantık tedris etmek için mantıksal öncüllerin nereden geldiğini tesbite gerek yoktur."[119] diyen Fârâbî, *Millet*'te deneyimsel bilgi'yi "*kitâbî yahut kıyasi olmayan bilgi*" şeklinde tanımlar.[120]

Fârâbî, *Kitâb'ul-Mûsîkâ'il-Kebîr* (Büyük Müzik İcmâli) adlı eserinde *tecrübi bilgi(lenme) süreci*'ni irdelemeyi sürdürerek[121] der ki: "Birşeyin çeşitli tezahürleri (değişik görünümleri, *aynı şeyin farklı vecheleri*) duyum konusu olduktan sonra, zihinde biriken bu duyumlarla *ilgili olarak*, aklın doğal bir şubesi o nesneyi ilgilendiren bir *hüküm* verir. Bu süreç endüksiyondan (tüme-varım) farklıdır; zira endüksiyon yargı getirmez".[122]

Fârâbî bu süreci daha fazla tanımlamamakla birlikte diyor ki: Keyfî[123] yargılar olanaksızdır: Kişi; insan yahut eşya hakkında bir yargıya varmadan önce, onu çeşitli konumlarda müteaddit defalar deneyimlemiş olmalıdır.[124]

Böylece Fârâbî'nin deneyim süreci (ve dolayısıyla, deneyimsel bilgi) hakkındaki *hipotezi*, *Fusûl*'de ve şâir satırlarında ifadesini bulan tez ile tutarlılık arzeder: "Pratik zeka mükemmele hep yaklaşır, ama asla ulaşamaz; çünkü deneyimlenmemiş deneyimler hep artakalır".[125]

Teori ve Sorunlar

İnsan kemâlinin esasta pür-teorik oluşunun bir gereği olarak Fârâbî'de pratik zeka; (amacın aracı olarak) ancak teorik zekaya hizmet ettiği ölçüde ve sürece arzulanır bir keyfiyettir. Ancak, Fârâbî'nin bazı eserlerinde *pratik bilgi*'nin daha *muhtâr* bir konumu olduğuna da şahidiz. Öncelikle şu ilginç hususu kaydedelim: Fârâbî, gerek *Siyâset*'te gerekse de *Medîne*'de "Kişi pekala kemâlin ne olduğunu bildiği halde peşinden gitmeyi beceremeyebilir, başaramayabilir!"[126] der. Bu yüzden, bu pasajlarda, "*Kemâl bilgisi, teorik kavrayışın (ve hedeflenişin) teknik adıdır.*" denebilir.[127] *Fusûl* ve *Tahsîl'üs-Sa'âde*'de de bazı pasajlar, mutluluğun *felsefi arayışların sonunda ortaya çıkabildiği*ni, tam bir vukuf sözkonusu olmasa bile, gerek *mantık*'ın gerekse de *kelâm* bilimlerinin tahsilini gerektirdiğini ima etmektedir.[128]

Kemâlin teorik karakteri açısından siyaset *Siyâset'ül-Medeniye*'de (İnsan Davranışı Üzerine Tez) ve *Medînet'ül-Fâzıla*'daki (Erdem ve Devlet) hükümlerde bazı sorunlar vardır; zira, eğer mutluluk, 1) Ancak kelâm ilimlerinde yükseliş ile kabilse; ve 2) Yalnızca kelâm (tefekkür) sürecinin bir sonucu ise; o zaman 3) Kişinin kemâlin ne olduğunu bilip (o bilgi düzeyinde) ona giden yolu tayin edememesi diye birşey olamaz; çünkü kemâli tanımlayan bilgiye ulaştıran süreç, mutluluğa götüren faaliyetin ta kendisidir! Ve gene, *mutluluğun teorikliğini kavrayış aşamasında*, teorik bilimlerin (kişide) kâmil, metafizik'in ise (kişide) taksirli olduğunu varsayacak olursak, kemâl bilgisinin kişiye dikte ettiği faaliyet; ömür boyu cevapsız kalacak ve herhalde tek başlarına *tam yeterli* olamayacak *metafizik sorunsalları vuzuha kavuşturmak* olacaktır. Bu durumda da, yarım yamalak teorik kemâlin kazandırdığı *pratik bilgi*, kişinin kendini artık tamamen metafizik çalışmalara yöneltmesi gerektiği yönündeki bilinçlenmedir...

Bu son görüş, yani mutluluğa *felsefi* bakış açısının gerektirdiği eylem stratejisi, reddedilebilecek birşey değildir; ama Fârâ-

bî'nin kolaylıkla kabul edilemeyecek tezi şudur: O diyor ki: "Kişi mutluluğun *ne* olduğunu bulduktan sonra, önce ona giden *hareket stratejisi*ni çizer, sonra da amaca ulaşmak için muhayyileyi, şehevâtı ve duyuları gemler".

Bu tanım, sanki olgunluk çağındaki filozofun hayat tarzında keskin bir viraj olacakmış ihtibaını vermektedir; çok aşırı bir tanımlama. *Daha ileri düzeyde* metafizik araştırma için mevcut yaşayış niteliklerinde neden köklü bir değişme olsun? Onun bu tanımlayışı sonraki eylem stratejisinin evvelkinden üstün olduğu varsayımını getirmektedir; yani olgunluğun teorik kemâlin fevkinde birşey olduğu varsayımını. Fârâbî'nin "olgunluğa yönelik her stratejinin teorik kemâle götürmediği" yolundaki önermelerinden edindiğimiz izlenim, "olgunluğun teorik kemâlden *daha fazla* birşey olup pratik akl'ın da bir derece muhtâriyetinin bulunduğu"nun düşünüldüğüdür.

Aşkın-Akıl Tezi Üzerine (Fârâbî Metafiziği)

Fârâbî metafiziği'nin *Siyâset'ül-Medeniyye*'den kavramlaştırdığımız bir özelliği -ki hedef yine *beşerî kemâl*dir- insan olgunluğu ile faal akıl arasındaki ilişkidir. Faal (yahut aşkın) akıl deyince, olgunluk bağlamında Fârâbî'de akla gelen şey, *teorik faaliyet*tir. Faal aklın tanımına göre o, nesnesi *aşkın varoluş* olan kesintisiz bir zikirdir.[129]

Ancak aşkın akıl sıradan bir *ikincil unsur* değildir. İkincil unsur (dilsel formülasyon yahut salt bilinç) teşkil eden diğer unsurlara paralel biçimde salt-düşüncedir; fakat onda beşerî gelişimin behemehal sağlanması istikametinde bir endişe sezinlenir. Aşkın akıl, hareket sahası içinde bütün (beşerî) unsurların kemâlini ve aşkınlığını arar (*fi'lühû iltimâs*) ve ister.[130] Fârâbî, beşeriyeti şekilleme yönündeki bu eğilimine *aşkın akıl emeli* adını veriyor.[131]

Diğer ikincil unsurlar ise *kendiliğinden tesir* icra ederler. Bun-

ların sebep oluşlarında hadiseyi aşan bir şuur yoktur; ancak bu suretle birbirlerini yahut sâir varlıkları (nesne/obje yahut hadiseleri) etkilerler.[132] Böylece Fârâbî, *Siyâset*'te, aşkın-akla gaye yükleyerek, onunla diğer ikincil (şuurla ilgili) unsurlar arasında, kesin bir ayırım gözetir.

Siyâset'ül-Medeniyye'den anlıyoruz ki Fârâbî'ye göre tam gerçeklenmiş insan aklı çift niteliklidir: Tefekkürî (kelâmsal) ve *aktif*. Burada bir konu çok dikkat çekicidir: Fârâbî'nin "aklın insan hayatı üzerindeki tesiri" ile "mütefekkir sultan'ın (veya vahiy muhatabı peygamberin) teb'ası üzerindeki tesiri" konularını işlerken kullandığı terminoloji birbirine son derece benzemektedir. Aşkın akıl doğanın ürünü olan akletme melekesini, faal bir niceliğe dönüştürmekte ve böylece, beşerî tatmin en üst düzeye ulaşmaktadır.[133]

Paralel biçimde, 'filozof kral'ın (nebi yahut münevver sultan) fiiliyatı, ruhu, kemâle eğilimli yanını harekete geçirerek mükemmelleştirmektedir;[134] yani burada da aşkın akıl, akletme yetisi olan beşerî varlığı, sonuçta, "maddesiz kalsa bile var ve akıl sahibi olacağı" bir mecraya iletmektedir.[135] Akîl sultan'ın şuurlu hareket tarzı ruhun kemâle ermesine ve beden yok olduğunda dahi varlığını sürdürmesine zemin hazırlamaktadır;[136] yani *Siyâset*'te *aşkın aklın işleyişi ile akîl sultan'ın stratejisi arasında* kesin bir kıyas vardır.

Özetle; 1) Aşkın akl'ı hedef kılan kemâl öğretisi; 2) Aşkın akl'ın dünyayı biçimleyen bir güç olarak takdimi; ve nihayet 3) Bu aklın beşeriyete, yeryüzünde hayatın seyrine olan ilgi ve dahlini ifade eden kavramlarla, *bilge hükümdar*ın hatt-ı harekatını ifade eden kavramlar arasındaki *paralellik*, bize Fârâbî'nin siyasete -ve herhalde hitabete de- daha yakın eserlerinde bulduğumuz şümullü mutluluk anlayışı konusunda teorik ipuçları vermektedir.

Ele aldığımız pasajlar, bu bağlamda, onun başka bir eserindeki şu sözünü destekler mahiyettedir: "İdeal toplumun sultanı, hiç

kimsede bulunamayacak beşerî hasletlerle bezenmiş biri olsa gerektir".[137]

Yine bu üç husus, onun aynı eserdeki şu tezi bakımından da *teorik baz* teşkil eder: "Erdem devletinin hükümdarı en mutlu kişidir; çünkü o herkesin mutluluğunun da teminatıdır".[138]

Ancak, bu tahlilde anlaşılmayan bazı hususlar vardır:

1) Kişinin maddi varlığını bir yandan tefekkürle, bir yandan da pratikle -ki yaklaşık bir ifade ile siyaset diyebiliriz- aşması çelişkili gibi görünmektedir; bizce bu iki tür aşkınlık birbirini karşılıklı olarak reddeder. *Siyâset'ül-Medeniyye*'ye göre, aşkın akıl sonuçta "*düal bir karakter*" (kendi içinde ikiye bölünme) kazanmadan, her iki mecrada da aktiftir.[139] Ancak aşkınlığını yitirmeden maddi varlık(lar alemi) ile teması nasıl muhafaza ettiği konusunda bir izah bulamıyoruz.

Belki denebilir ki: Aşkın akıl ancak *idraki mümkün kılan kategorileri* (ideal tipler/ma'kûlât) sağlamakta ve dahlini yahut temasını o düzeyden öteye taşırmamaktadır. Bu fonksiyonunu da dolaylı yoldan yerine getirmektedir; görmeyi mümkün kılan ışık misali.[140]

Oysa bilge sultan, fikir ve eylemin efdalini keşf ile bunu, toplum saadetinin vasıtası kılmaktadır. Bu yolda, fikir ve emirlerine *vücut vermek için* akla hâdim melekelerini, özellikle de muhayyileyi harekete geçirmektedir; hidâyet etmek istediği kişilerin bir bedenle de mukayyet olduklarını unutmamak açısından.

Yani anlaşılmasında müşkilat çıkan ilk sorun; teorik kemâl aşkınlık gerektirdiği için, pratik kemâlin (özellikle de bilge sultan'ın tasarruflarının) onunla uyuşup uyuşmayacağı, onu sabote edip etmeyeceği sorunudur.

2) İkinci sorunsa şudur: *Siyâset'ül-Medeniyye*'de, insan cevherinin (akleden ruh) tam anlamıyla olgunlaştığında, kendine yeterli hale geldiği ifade olunmaktadır.[141] Bu noktada ondan kimseye birşey sâdır olmadığı anlaşılmaktadır.

Akıl duyumdan (teori pratikten) ayrıldığında, o artık bir ga-

ye olarak âmildir, bir hareket unsuru olarak değil.[142]

Anlaşılmayan şudur: Birincil ve ikincil unsur meselesinde Fârâbî'nin dediğinin aksine, "Kişi ne kadar kâmil olursa, o kadar dingin olur." deniyor. İnsan için mutluluk *zikir*den geçerken, kâmil insan için bunun yolu, ilaveten, dış aleme kendinden birşeyler sâdır olması değil midir?[143] Yani, mantıken, şöyle olmalı değil midir: *Siyâset'ül-Medeniyye*'de, kemâl *soyut bir cevher haline gelmek*, yani bedenden tam anlamıyla sıyrılmak olduğuna göre, insanın gayesi zaten kendine yeterli bir tefekkür dünyasında yaşamaktır;[144] yani eserin metafizik'e ayrılan ilk yarısında yer alan bu pasajlara göre, *insanın olgunluğu esasta tefekkürden geçmektedir.*

Siyaset Ama Yönetim Değil

Alternatif (teorik/pratik) kemâl portreleri arasındaki tezat, Fârâbî'nin "şehir (devlet), yönetim ve bilge hükümdar" gibi kavramlara yüklediği alışılmadık anlamlarla ortadan kalkar gibi oluyor. Eğer onun tezinde, teori ile pratik birbirinin mütemmimi ise, tatmin olmuş yegane insan da filozof kral olacaktır; çünkü o teb'anın saadetinin de teminatıdır. Ama Fârâbî bunu söylemiyor.[145] O, gerek *Fusûlü Muntaza'a*'da gerekse de *Tahsîl'üs-Sa'âde*'de şöyle der: "Toplum ondan müstefid olmasa da fâzıl sultanın yahut gerçek filozofun değeri sâkıt olmaz! Bu değer, siyasi bir topluluk meydana getirmek yahut onu yönetmekle kayıtlandırılamaz!"[146] Yani bu iki eserde, pratik üzerindeki vurgu kalkar; yönetim ne gerçek felsefenin ne de fâzıl yönetimin gereği, vazgeçilmez şartı değildir.

Her iki eserin de sürprizi budur; zira *Tahsîl'üs-Saâde*'deki ilk teze göre, kelâm (yahut kemâl) ilimlerini istifadeye sunamayan, keşiflerini başkalarıyla paylaşamayan, başkalarına aktaramayan filozof '*sahte filozof*'tur. Sürprizdir; çünkü yine, mesela, *Fusûl*'de bu yeni (kendine yeterlilik ve kendi içinde bir değer ifade etme) tezi ileri sürülmeden hemen önce, bir vecizede, *manevi mükem-*

*melliğ*in, haslet sahibi olmakla değil, hasletleri tatbik safhasına koymak, harekete geçirmekle kaim olduğu söylenmiş idi.[147] Sözkonusu vecizede (28) bir tabip misali verilerek, hastaları iyileştirmesinden bahsedilirken,[148] tuhaftır, sonraki durumda (vecize no: 32) aynı teşbihe,[149] alimin ilminin *faydasını, tesirini icra etmeden* de bir anlam ifade edebileceğini öne sürmede müracaat edilmektedir.

Her iki eserde de Fârâbî'nin gerçek ve sahte filozoflar hakkındaki hükümlerinde bir nizam sezinlemek mümkün, pek tabii. Gerçek filozofa sürekli atfedilen bir yeti vardır: Bilginin başkaları yararına kullanımı.[150] Bu durumda diyebiliriz ki: Eğer pratik uygulamalar bir fazilet ifadesi değil de maharet ifadesi ise, Fârâbî'den tutarsızlık ithamını kaldırmak gerekir.[151] Bu şekilde, ilk durumda bir anlayış, ikincide ise tarz, tavır ve tutumlar vurgulanmış olur. Ancak bu basit formülü zorlayan bir vakıa vardır: Maharetler, yani Fârâbî'nin 'eylemsel erdemleri' hareket ve alışkanlıkların ürünüdürler.[152] Bu nedenle de, gerçek filozofun pratikteki kemâlinin eylemden soyutlanmış bir keyfiyet olduğunu söylemek inandırıcı olmayacaktır.

Pratik faziletin doğması için eyleme ihtiyaç vardır, bu doğrudur; eylemle doğan da eylemin bitmesi ile sona ermeyeceğine göre, (pratiğin fazilet kaynağı olabileceğini söyleyebiliriz). Mesela siyaset sanatı yazı sanatına bir noktada benzer: Bir kere kazanıldımı, muhafazası için sürekli temrini gerekli değildir. Eğer bu böyleyse, Fârâbî'nin filozofla sultanı eşitleyen denkleminin anlamı şu olur: Faaliyet mecrasında pratik zekanın fehmettiği genel prensipler ya pratik aklın kemâli istikametinde istimal konusudurlar -ki bu beşerî ihtiyacın bir parçasıdır- yahut teorik zekanın beşerî objeleri daha esaslı bir biçimde ihata etmesine yararlar. İkinci yarar açısından, denebilir ki: Siyasi deneyim kendi hatırı için değil, bir sonuç içindir. Beşerî varlığın kelâm dışı cephesi de o varlığın tekamülünde rol oynar.

Pratik temyiz kabiliyetinin her an *gerçekleşebilen* bir kabiliyet

olarak anlaşılması, beşer kemâlinin salt teorik kabul edilmesi ile '*karışık*' (teorik-pratik) kabul edilmesi arasında *orta* bir görüşü oluşturur. Başlangıçta Fârâbî ne yapıyordu? Fazileti özel bir keyfiyet/faaliyet olmaktan çıkarıp, siyasi erdem sahasına taşıyordu; yani bir yanda manevi değerler, diğer yanda tedbir ve gaye: Toplumun, bireylerin topyekün ıslahı, ihyası.

Fârâbî birşey daha söylüyor: Felsefenin hayat olduğu toplumda dahi filozof, pratiğe, ancak yönetim sanatını kavrayacak kadar eğilir ve esasen *toplum daima tefekkürün* (dolayısıyla da mütefekkirin) *otoritesini sorgulamak eğilimindedir*; bu bir ilk kabuldür.[153] Fiilî sulta ve tefekkür birbirini pek kaldırmasa da, *yönetime ilgi paralelinde tefekkür* etmek, mümkün olsa gerektir.

Bu formülasyon filozofun hayatına son derece bencil bir girişim boyutu verir. Fârâbî'de kişi insanlığı ıslah etmeksizin, sadece kendi potansiyelini tahakkuk mecraına sokarak, dünyayı çekilir kılabiliyor.

Böylece görülür ki, Fârâbî'deki 'fikrî doyum' tezi, en iyimser ihtimalle kişinin tefekkürî, özel ve bencil doyumudur. Bir de, felsefeden yönetime çekilen paralel yine aynı şeydir: Bu kombinezonun sosyal boyut ve anlamı ne olursa olsun, o da nihayet *kişisel tatminin teori ötesi bir boyutu*dur; kelâmsal mükemmelliğin yine kişi adına aşılışı, pratikle boyutlandırılışıdır.

Fârâbî Praxis'ini Anlama Sorunu

Kemâlin bu şekilde yorumlanışı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir başka özelliği; "ideal siyasi topluluğun yahut ideal devletin mutlak değil, kayıtlı (teorik yahut afaki değil, reel) bir varlık olması keyfiyeti" ile buluşmaktadır. Soyut düzlemde; ideal bir siyasi topluluğun kurulması yahut (bir filozof sultan tarafından) yönetilmesi mutluluğun bir şartı olduğuna göre, insanların ancak bu tür bir yönetim altında mutlu olacağı önerilebilir. *Siyâset'ül-Medeniyye* ile *Medînet'ül-Fâzıla*'daki teze göre, başkalarıyla pay-

laşmak (ortak özellikler ve organizasyon biçimleri dahil) *hem bir ihtiyaçtır hem de kemâl ve saadete giden bir yoldur.*[154] Gerçekten Fârâbî, hiçbir zaman, mutluluğun, tatminin yahut kemâlin, ideal şartlar gerektirdiğini söylemiyor. İdeal devlet meselesine gelince; buradaki fark, bu devletin kişilerin mutluluğunu (yaratması gerekmeden) *hedef* edinmiş oluşudur.[155]

Buradan şu sonuca varıyoruz ki; Fârâbî'nin "*Mutluluk için ideal toplumsal şartlar gerekmez.*" tezi, onun siyasi yönetimi bir kabiliyet olarak yorumlayışına uygun düşer; her iki halde de ideal toplumun kişisel kemâl yahut tatminin bir gereği olmadığı anlaşılır. Dahası, gerekli olan yegane şey, kişinin katılımıdır; böylece, deneyim ve pratik zeka gelişir, zenginleşip güçlenir...

Bu durumda, yönetimin, "ancak ve ancak pratik zekanın tecellisi olarak düşünülüp anlaşılması" hipotezi Fârâbî'yi açıklayabilecektir; yani kişisel saadet siyaseti varsayar; ama siyasi faaliyeti, özellikle de yönetimi gerektirmez. Fârâbî'deki *teori-pratik çekişmesi* paralelinde, *Kitâb'ul-Bürhân*'da (Savunmalar Kitabı), faaliyet yahut istidat çeşitleri ve bunların herbirinin *bilgi boyutu* ile ilgili yorumlar buluyoruz...

Burada, herbir sanatın (pratik kabiliyet yahut faaliyet anlamında) birbiriyle olan ilintisi, -varsa- birbirine olan bağımlılığı da irdelenmektedir. Fârâbî bu eserde "Herbir sanatın bir teorisi bir de pratiği vardır ve bunlar paralellik arzederler (mücânistirler)." der.

Konu aynı; ancak metot ve bilgi tipi farklıdır. Mesela, gök matematiği ve yıldız-bilim. Keza, beşerî bilim sahasında, siyaset bilim ile siyaset (bilimsel siyaset/*siyâset'ül-ilmiyye* ve pratik siyaset/*siyâset'ül-ameliyye*) arasında bu tür bir *paralellik ilişkisi* vardır. Bu çiftlerden biri deneyimsel, diğeri ise lafzîdir (teorik/kıyasi). Bu ikisinden hiçbiri kamil olmadığından, aralarında sürekli bir alışveriş vardır.[156]

Bürhân'da 'siyaset pratiği' derken Fârâbî'nin kastı, herhalde, siyaset teorisinde pratik akl'a maledilen şeydir, yani '*tedbir ve te-*

amül (yapım/edim)'.

Yine Fârâbî'ye göre; iki paralel sanat (faaliyet yahut bilim) kendilerine has özellikleri yitirmeden *alışverişte* bulunabilir; dayanışabilirler. Fârâbî ayrıca sıradan pratik ile *bir teorinin pratiği* anlamındaki pratiklerin birbirine karıştırılmaması gereğini de önemle vurgulamaktadır.

Tamamı tecrübeden aktarılmış bir teori pekala mümkündür. Ve, bu sırada, sözkonusu teorinin pratiği de kâmilen işlerlik halindedir.[157] Siyaset teorisi ile pratiğine kıyas olmak üzere, verilen örnek de tıp ilmi ile (ona yüzde yüz paralel) fizik bilimlerdir. Fârâbî, *Kitâb'ul-Bürhân*'da: "*Siyaset hem ilim hem de teamüldür;* zira teorisi itibariyle eylem bağlantısı zaruret teşkil etmediği halde, tecelli edişi itibariyle irade, tercih ve icraattan ibarettir".[158]

Bürhân'ın tezi böylece, "*siyaset felsefesinin hammaddesini teşkil eden sorun ve çözümlerin kaynağı olduğu oranda, siyasi faaliyetin gerekli (ve muteber) olduğu*" tezine uygun düşmektedir. Siyaset biliminde de diğer *teori-pratik çiftleri*nde olduğu gibi pratik, '*mevcut olan*'ı saptar; teori de onu '*varlar*', yani '*var (yahut vâki) ve gerçek*' oluşunun bağlı olduğu illiyetleri formüle eder.[159]

Bu öğreti, *Kitâb'ul-Cedel*'in (Mantık Üzerine Tez) öğretisine de paraleldir: Siyaset biliminin de, pratik felsefenin de dayanak noktası, mutluluktur. Ancak, pratik kemâlin *istidat* yahut *güç* olarak saptanması, Fârâbî'nin mutluluk anlayışı ile ilintili sorunları çözmez. Herşeyden evvel, şu sorunu ele alalım: Fârâbî ne diyordu? *Gerçek filozof* tanımı *imam* (lider) tanımını da ihata eder. Peki, imam ne demekti? "Timsal olarak kabul edilen, rağbet ve teveccüh edilen"; yani, olgunluğu yahut idealleri ile temayüz eden.[160] Demek ki *imam* fikrinin hemen tazammun ettiği bir keyfiyet, *hal* ve *harekat* ile etkili, ikna edici bir biçimde iletişim kurmaktır. Eğer imam kavramı filozof kavramının bir şubesi ise, filozofun misyonuna halkın olumsuz tepki göstermesi, bizatihi filozof kavramı ile çelişir. O halde, *Fusûl*'de ve *Tahsîl*'de gördüğümüz '*âtıl (devre dışı) filozof*' kavramı nereden çıkıyor? Filozofun

pratik kemâli, hem yönetimi hem de yönetme kapasitesini içerse gerektir;[161] yani, filozofun siyasetten soyutlanışı felsefe kavramının gereği falan değildir; tam tersine, filozofluğun bir sonucu olarak toplum fertleri onun fikirlerinin tesiri, cazibesi, büyüsü altına gireceklerdir. Fârâbî'nin imam kavramına tahsis ettiği mana karşısında, insanın şunu sorası geliyor: "Acaba Fârâbî'nin pratik kemâl konusundaki görüşleri tutarsız değil midir? "Bu soru, farklı *kişisel tatmin* (mutluluk) anlayışları arasındaki gerginlik sorunundan ayrı bir sorudur, bunu da kaydedelim.

Fârâbî'de Filozof ve Pratik

Fârâbî'nin gerek siyasi gerek sâir eserlerinde, filozoflara -mahdut da olsa- bir *pratik etkinlik* izafe edildiği şüphe götürmez. ('Fârâbî'ye giriş' diyebileceğimiz) *Siyâset'ül-Medeniyye*'den okuduğumuz kadarıyla, fâzılların, hikmet sahibi sultanların yönetimindeki insanlar, üstün hasletlere sahip olup salihtirler ve mutludurlar; ister aynı mekanda, isterse de aynı sulta altında, farklı diyarlarda yaşıyor olsunlar.[162]

Fârâbî'nin 'yönetim' derken kullandığı kavramlar, *tedbir* ve *riyaset*'tir. Ancak yine aynı satırlardan okuduğumuza göre, bir kişi bir diğerini başka diyarlarda da olsa *yönetebilir*. Böylece *riyâset* (hükümdarlık, reislik, yönetim) alışık olmadığımız bir anlam kazanmaktadır: (Kastedilen) müridlerle genişleyen halkalar şeklinde, bir dinî idarenin coğrafi yahut nesiller arası sınırları aşması (olmalıdır). Her iki halde de, sözkonusu olan siyasi yönetim bâbında farklı hukuklarla yönetilseler bile, hayatlarının önemli cepheleri ortak bir inanışça tanzim edilen kimseler sözkonusudur; yani siyasi bir yönetime ilaveten, onu aşan, yaygın ve zorlayıcı, daha genel bir itikat yönetimi. Galiba Fârâbî bu bölümde pek siyasi olamayan bir çerçeve çizmek için siyaset lügatçesine müracaat ediyor.[163]

Teorinin İkna ve İsbat Sorumluluğu ve Pratiğe Saygı

Kitâb'ul-Cedel'deki bir pasaj bu konuyu açıklığa kavuşturmaktadır:

> Şu (söyleyegeldiğimiz) sözlerimizden zahirdir ki, Aristo'ya göre, filozof, felsefenin her iki şubesinin ürününü almış kişidir. Yani felsefe iki kısımdır: Teorik[164] ve pratik. Pratiğin gözettiği hedef "doğru olanı seçmek, yanlış olandan kaçmak"tır. Pratiğin getirdiği yararlardan nasiplenmek ise, içgüdü ile olmaz; bilgi ile, hareket öncesi yahut harekete eşlik eden bilgi ile olur. Ayrıca, pratiksiz (edinilmiş) bilgi, beyhudedir. (Ve şüphesiz, varlık gayesi tahakkuk etmeyen herşey, beyhudedir). Kelâmda ilerlemiş biri, o kelâmın işaret etitği istikamette birşeyi tatbikat safhasına sokmadığı, yani gerekli ikna ve isbat yöntemlerini geliştirmediği zaman, sadece araştırma ve soruşturmasının hatırı için filozof sayılamayacağı gibi, *pratik bilgiler*le donatılmış biri de, ortada, gerçekleşen gayeler olmadığı zaman filozof sayılamaz.[165]

Beşerî girişimlerin tipik bir özelliği olarak, bilgi-eylem bölünmezliğini bu satırlardan öğreniyoruz. Esasen, Fârâbî, "felsefenin iki şubesinin (tek) hedefine varması"ndan bahsederek, mutluluk adına sarılınacak tedbirlerin *felsefenin eylemleri* olduğunu ifade ediyor. Ve '*isbat ve ikna yöntemi*'nden bahsediyor. Ancak bu safha, felsefi tahkikin doğal sonucu yahut tamamlayıcısı olup özü, ana mecrası değildir.[166]

Fârâbî'nin eserlerinde ikna (isbat yahut metot), felsefi araştırmanın tamamlayıcısı olarak birçok defa geçer. Mesela *Tahsîl'üs-Saâde*'de "Araştırma cüz'den tamam'a (küll/bütün) (endüktif); yani parçadan evrensel prensiplere doğrudur". Dedüktif (tümden-gelimci) düşünüşe ise, sadece deneyimci (tüme-varımcı) buluşların bir nizama sokulmasında ve uzanımının tefekkür edilmesinde müracaat edilir.

Fârâbî, Aristo şerhine başlarken, "Filozof" der; "gerek başkalarıyla mükâleme ederken gerekse de tek başına tefekkür ederken, teşbih ve kıyasa başvurur".[167] *Kitâb'ul-Hurûf*'ta da "Kitleleri aydınlatmak için *hitabet* ve *şiir*, havâssa telkin ve tenbihatta bu-

lunmak için ise *isbat* yöntemi kullanılır." denmektedir.[168]

Bu veriler ışığında, yukarıda *Kitab'ul-Cedel*'den yaptığımız alıntı, belki de "felsefenin iki şubesinin hizmet ettiği gayenin bir çeşit *bilgi organizasyonu* yahut bir tür *eğitim* olduğu"nu gösteriyor; yani başkalarını çeşitli yöntemlerle felsefe dünyası ve felsefi bulgular ile tanıştırmak.

Kitâb'ul-Hurûf'ta daha da köklü bir felsefe buluyoruz. Şöyle ki: Burada "Fiilî hükümdarlık sanatı (*sınâ'at'ur-re'îset'ül-ameliyye*) felsefenin bir cüz'üdür;[169] ancak bundan, yasayıcı ile filozofun aynı yahut benzer kişiler olduğu sonucu çıkarılmamalıdır." denir.[170]

Bu pasajlardaki genel öğreti şudur: Liderliğin özü -ister belli bir sahada olsun, isterse genel bilgi denklemi dahilinde olsun- *eleştirisiz bilgiyi aşmak*tır.[171]

Fârâbî doktrininde, *felsefe* ve *hükümet* ile felsefe ve gerçek mutluluk arasındaki ilişkinin anlaşılmasında karşılaşılan bir zorluk da, onun yönetimi, *güç* yahut *makam* olarak değil, *ümmet* ve *imâmet* olarak değerlendirmiş olmasıdır.[173] Bunun bir anlamı şudur: Hikmet, fiilî siyaset unsurlarının gücünden daha fazla güce sahiptir. Veya şöyle denebilir: Siyasiler, hükümdarlar ancak filozoflara has fikretme ve 'hakikat dostu olma' özelliklerine sahip oldukları oranda, güce sahip olmalıdırlar, yahut olmuş olurlar. Yani hükümetin menbaı tefekkür, yansıması ise güç, makam ve mevkiidir...

Ancak felsefi faaliyeti, Fârâbî'nin ona verdiği anlam çerçevesinde kavramak gerekir: Bir yandan şahsi düşünce, yani düşünme faaliyeti, bir yandan da şu ya da bu akıl yürütme faaliyeti (ikna yahut tartışma metodları) ile başkalarının eğitimi. Fârâbî, *Tahsîl'üs-Sa'âde*'de (Saadet Eğitimi/Olgunluk Yolu), salt kelâmcı felsefe/yaşayış ile kelâm ve aksiyonu birleştiren hayatı kıyaslar ve der ki: "Bir, hakkâ havâss (elit), bir de kıyâsen, teşbîhan havâss olanlar vardır. Üstün insan iki şekilde olur: 1) Fâzıl sultan; 2) Ma'kûlâtı bilen ve onları isbat yöntemini bulabilen hikmet sahi-

bi kişiler. Diğerleri ise, kitleye dahildirler".[174]

Fârâbî'ye göre, *teorik kemâl* "varoluşu; varlıkları ve onların tazammun ettiği herşeyi kesinlikle bilinir kılmak"tır.[175]

Kamil insan ise iki tiptir: a) Kelâmda kusursuzluğa ulaşmış olanlar; b) Bilgiyi fiiliyata sokan fâzıl sultan.[176] Fârâbî *Tahsîl*'de, fâzıl sultanı '*seçkinler seçkini*' (*ehâss'ul-havâss*)[177] diye vasfederken, bir tercih de (teori-pratik birleşimi tarafında) belirtmiş olur; ama tek başına teorik noksansızlığın da yeterli ve aynı derecede geçerli olacağını, yine kaydeder.[178]

Özet ve Sonuçlar

Aksine hüccet de bulunmakla beraber, genel olarak fazla tereddüt göstermeden denebilir ki Fârâbî, sadece *siyasi felsefe*yi yahut siyaset bilimini değil, *hükümet*i de insan tekamülünün zaruri bir şartı (yahut unsuru) saymaktadır. Fârâbî'deki filozof, kral, fâzıl sultan, peygamber denkleminin hikmeti de bu olsa gerek, diyoruz.

Bunu bu şekilde yorumladığımızda, onun, "felsefenin iki ucunun tek hedefi olduğu" yolundaki iddiasını -belki- daha kolay anlayacağız. Her ikisinin de ayrı bir sonucu olabilmekle birlikte, teorik felsefenin de, pratik felsefenin de *hedefi* insan mutluluğu, kemâli, tekamülüdür. Bu bakış açısı bir sorunun çözümünü de belki mümkün kılabilecektir: Bu da, "mutluluğun ne olduğunu bilmek fikrî olgunluk açısından yeterli iken, kişinin, mutluluğun nerede olduğunu bildiği halde, o sonuca ulaşmaktan aciz kalması"dır.

Fârâbî mutluluğun bir cüz'ü olan yönetimi *-özel bir biçimde- siyasi* olarak nitelemektedir. Siyasidir; zira kişinin kendi hayatını sevk ve idare etmesinin, yönlendirmesinin ötesinde başkalarının hayatına yön, hayat tarzına şekil vermek sözkonusudur. Sonra, pratik mükemmellik, bireysel hasletler yanında, toplumsal hasletler de gerektirir. Ayrıca, yönetim deyince, zaman ve mekan-ba-

ğımlı bir keyfiyetten bahsetmiyoruz. Siyaset; kâh bir hükümet ile, kâh bir din ile, kâh da eğitim ile başka insanların mefkure ve eylemlerinin düzeylendirilmesi ve tanzimi anlamına gelebilir.

Din ve telkin, değişik yönetimler altındaki insanlara, hatta değişik zamanların insanlarına (gelecek nesil ve kültürlere) ulaşabilir.[179] Fârâbî'nin, "*felsefi yönetim*in *fiilî hükümet* bünyesinde yer almayabileceği" şeklindeki anlayışı insan mutluluğu açısından "siyasi cemaatin (toplum anlamında) kaçınılmazlığı ve erdem devletinin zaruri bir şart teşkil etmediği" şeklindeki tezine de uygun düşmektedir.[180]

Mutluluğun, teorik ve pratik mükemmelliklerin buluşma noktası -felsefe ve yönetimin (yahut siyasetin) kesişimi- olarak tanımlaması, Fârâbî felsefesinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu tür bir tanıma herhalde onun bazı temel kabullerine ters düşer, diyoruz. Bunların birincisi de, herhalde mutluluğun "*bir başka öze dönüşme*" olarak tanımlanışıdır.[181]

Bu tanıma göre ruh, kendini tanımlayan yahut betimleyen eylemleri ifa etmek için bedene muhtaç değildir, yahut onu aşabilir, muhtaç olmayabilir.[182] "İnsanların mutluluğu adına onların fikir ve pratiklerine yön verme" olarak tanımlanan yönetim (yahut siyaset), filozofa bazı hissedilir kısıtlamalar getirecektir; zira filozofun pratik hükümlerinin özü de, kısmen, maddi varlık mahiyetiyle beşerin özelliklerinin ve sebep olduğu hadisâtın formülasyonudur.

Yani, biz diyoruz ki: Mutluluk; "maddi varlığın tümüyle aşılması" olarak anlaşıldığında, tefekkür mükemmelliğine ilave olarak, siyaseti gerektirmese gerektir.[183]

Teori-pratik sentezi olarak mutluluk tanımının getirdiği güçlük de Fârâbî'nin mutluluğun "kendi içinde değer" olduğu önermesidir.[184] Eğer mutluluk bu sentez demek ise, teorik ve pratik kemâl ayrı ayrı, birbirini gerektirmeyerek ve aynı realitenin iki ayrı yüzü olmayarak, kendi adına aranır, arzulanır keyfiyetler olsa gerektir. Aksi halde hem teoriye hem de pratiğe adanmış bir

hayatın ne bakımdan kendi içinde yeterli bir hedef olduğunu düşünmek düşer bize. Belki bu güçlüğü çözecek olan, teorik kemâl arayışı içinde olanların mantığıdır: Beşeriyetin terakkisi için ve aklın tekamülü adına, insanların akletme melekelerinin geliştirilmesi, yahut gelecek nesillerin yeryüzünde teessüs etmiş olan akıl birikimini zorluk çekmeden kavramalarının teminat altına alınması.

Özetle, Fârâbî'nin '*mutluluğun mahiyeti*' tezini anlamak için, onun arka planını (teorik kemâl-pratik kemâl hipotezi) iyi bilmek gerekir: İki beşerî alternatif olarak. Fârâbî, teorinin kelâm bilimleri şeklinde münhasır ve mahdut bir biçimde anlaşılışına da karşıdır. Sonra teoriyi, pratiği de içerecek biçimde dallandırıp budaklandırırken der ki: "Uygulamalı felsefe ancak ve ancak mutluluklarımıza ve hüsranlarımıza ışık tuttuğu, soylu ve soysuz olanı bize bildirdiği sürece anlamlıdır; biz, bu arayışı ve onun sorularını sadece nedensellik ilişkilerinin, insan iradesinin neler başardığının araştırılması olarak düşünmeyiz".

Herhalde söylediği şu: Teorik kemâl sadece beşerî değil, aynı zamanda doğal ve metafizik objeleri de ihata ettiğine ve beşerî nesne bilgisi ancak o bilgiye konu şeylerin en yüksek yahut ulvi konum yahut kullanımlarını yarattığı oranda geçerli olduğuna göre, herhalde teorinin pratikle tamamlanması sözkonusudur, hatta bir zarurettir. Hatta nübüvveti de analizine dahil ederek, topluma, toplumsal hidayete yahut yarara yönelmiş felsefenin ulviliğini, âlîliğini saptamak ister gibidir.[185]

DİPNOTLAR

1. *Kitâb'ul-Cedel* (Diyalektik). *el-Mantık 'ınd'el-Fârâbî* içinde, neş. Refik el-'Acem (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1986), 69:10-18. Bratislava Üniversitesi kodu: 224r3-12. Böylece, *Cedel* 63:10-18/224r3-12.
2. Fârâbî, *Risâle Suddira biha'l-Kitâb*, (Felsefeye Giriş), yay. D.M. Dunlop, *Islamic Qu-*

arterly, no: 3 (1957):227/21-22. Ayrıca, Fârâbî, *Kitâb'ul-Hurûf* (Hurufât Risâlesi), yay. M. Mehdi, Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1969, no: 14, 67:17-18.

3. *Cedel*, 70:1-3/224r18-20 (Dâr'ul-Maşrık yayını nüsha/Bratislava el yzm. 231, TE 41'de tescilli nüsha için sırasıyla bölüm ve sayfa sayıları).
4. *Cedel*, 69:7-9/223v20-224r2. Arapça'sı, *sa'âde*; Yunancası ödemonia. Herhalde *bahtiyarlık* dersek daha doğru, daha objektif olacak; yani bazan *bahtiyarlık* da diyerek (yahut 'payidarlık' da diyerek) konunun, sorunun kapsamını vurgulamaya çalıştık.
5. T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, çev. E.R. Jones (New York, Dover), 1967, s. 120-122, 124-126; Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, (New York, Colombia University), 1983, s. 123; Fevzi Neccar, "Farabi on Poitical Science", *Muslim World*, sayı: 48, 1958, s. 96, 100-102.; Strauss, "Farabi's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York, American Academy for Jewish Reslanch, 1945).
6. De Boer, *a.g.e.*, 118-119.
7. Fahri, *a.g.e.*, s. 123-124.
8. Aşağıda, "Kemâlin Gizemli Yüzleri" bölümünü okuyunuz.
9. Lawrence Berman, "The Political Interpretation of the Maxim. The Purpose of Philosophy as the Purpose of Man", *Studia Islamica* 15, 1961, s. 53-58.
10. Shlomo Pines, "Mütercim Önsözü", Meymuni, *Şaşkınlara Rehber*, Universty of Chicago Press, 1963, Ixxxvi, dipnot: 50
11. S. Pines, "Philosophy" maddesi, *Cambridge İslâm Tarihi Anisklopedisi*, c. 2, s. 799-800, Holt-Lambton-Lewis, Cambridge, 1970.
12. *Resâ'il-ü Felsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce*, yay. Cemâleddîn-i Alevî (Beyrut, Dâr'us-Sekâfe, 1983), s. 197. Çevirisi: S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides" adlı makale, Studies in *Mediaeval Jewish History and Literature* adlı eserde (Harvard, 1979). Pines'a göre ("The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides") Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'tan ilk ayrılan Fârâbî'dir.
13. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, yay. Albert Nader (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968), 21:21-22:3.
14. *Kitâb'us-Siyâset'il-Medeniyye*, (İnsan Davranışı Üzerine Tez), yay. Fevzi Neccar, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1964, 81:14-16
15. *Mebâdi'-ü Ârâ'-i Ehl'il-Medînet'il-Fâzıla* (Erdem Devleti Ehlinin Zikir ve Tefekkürü), çev. yay. Richard Walzer, "al-Farabi on the Perfect State", (Oxford University Press, 1985).
16. *Medînet'ül-Fâzıla*, 204:16-206: 3/46:8-10 (*el-akl'ul-fa'âl*).
17. *Medînet'ül-Fâzıla*, 206:7-13/46:14-19.
18. *Medînet'ül-Fâzıla*, 208:3-4/47:1-2.
19. *Risâle fi'l-'Akl*, Maurice Bouyges, S.J. (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1938). Aristo'nun *De Anima (Hayat Risalesi)* adlı eserindeki *akıl* kavramı bu esere aynen yansımıştır.
20. *Siyâset'ül-Medeniyye*, 32:6-9.
21. *a.g.e.*, 35:10-11.
22. *a.g.e.*, 55:9-10
23. *a.g.e.*, 72:15-18.
24. *Fusûlü Müntaza'a*, yay. Fevzi Neccar, Beyrut, Dâr'uL-Maşrık, 1971, no: 28,

45:6'dan 46:16'ya kadar.

25. *Tahsil'üs-Sa'âde* (Saadet İlmi veya Saadet Sanatı), yay. Ca'fer el-Yâsîn, Beyrut, el-Endülüs, 1981, 49:4-7. Ayrıca, Muhsin Mehdi, "Remarks on Alfarabi's *Attainment of Happiness*", kaynak: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, yay. George F. Hourani (Albany, Suny Press, 1975).
26. Teorik mutluluk (ebedi mutluluk/mutlak mutluluk) tezine göre, 1) Alt erdemler teorik (fikrî) erdemlere *hizmet ediyor* olmalı; 2) Alt erdemlerin *sadece pratik (geçici/maddi)* mutluluklar yarattığından bahsedilmeli; yahut 3) *Sadece teorik (fikri)* erdemler gündemde bulunuyor olmalıdır.
27. *Tahsil*, 64:7-9/16:15-17; yine 63:4-67:7/15:16-16:15. Aristo, *Nikomakea Ahlakı* (Oğlum'a Öğütler), VI.12.1143b19-20.
28. *Tahsil*, 75:3-5/26:17-19.
29. *Tahsil*, 74:17-20/26:11-13.
30. *Tahsil*, 71:19-72:3/23:16-19. Burada Aristo'dan kopuş vardır. Aristo, insanların faziletli olabilmek için *ruh'un akıl melekesi*'ne ne derece *bağımlı* olduklarını irdelerken, *hikmet* (fronesis, Arapçası, *ta'akkul*) ile *ahlak*ın (Yun. kuriyos) birbirine bağlı olduğunu söyler. (VI.12-13) Hikmet, yani düşünen (rasyonel) ruh'un kelâm (theoretical) melekesi, ruhun bir cephesini harekete geçirme işlevi görmektedir. Ve hikmet, pratik akl'ın (düşünüş süreci) işleyişini etkiler ve aynı zamanda varacağı en son menzildir. Aristo'da hikmet (bilgelik), düşünüşe kurallar getirmek suretiyle *pratik hikmet* yaratmamaktadır (yani mutlak bir değerdir yahut melekedir). Aristo'nun *davranış*a hükmettiğini söylediği dört *meleke* arasında hikmeti göremiyoruz (yani *davranışsal* bir değer değildir). Aristo konusunda Fârâbî'nin sorunu şudur: Fârâbî, *pratik perensiplere* (davranış ahlak ve stratejisine) yansıma (bu tür prensipler üretme) bağlamında *pratik zeka* (eylem oryantasyonu) ile *ahlaki konumun göreceli rolü*nü tayinde zorlanmaktadır. Aristo'nun *Oğluma Öğütler*'indeki öğreti ışığında, Fârâbî'nin, "hareketlerde zahir olmayan gayeleri sadece filozof olanın sezinleyebileceği" iddiası ve yine bununla ilgili, dört tür (pratik ve teorik) mükemmelliğin ayrılmazlığı tezi, *Tahsil'üs-Sa'âde*'nin *ana teması* olarak anlaşılmalıdır.
31. *Tahsil*, 77:17-78:1/29:7-10.
32. Mahdi, "Remarks", s. 58-66.
33. Mehdi, 89:9-10; Muhsin Mehdi, *Tahsil'üs-Sa'âde* çevirisi, (Ithaca, Cornell University Press, 1969). *Attainment of Happiness in Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.*
34. *Tahsil*, 89:10-17/39:11-16.
35. Arapça'sı, yani orijinal tabiriyle, *feylesûf'ul-bâtıl*. *Cedel*, 70:11-12/224v11-12: Fârâbî burada şöyle der: *"Birşey matuf olduğu sonuçtan koparsa kendiliğinden butlâna uğrar (bâtıl/geçersiz olur)".*
36. *Tahsil*, (Mehdi çevirisi), 95:16-96:2/45:12-16,96:10-14/46:6-9.
37. *Tahsil*, 93:18-19/43:18-19.
38. *Tahsil*, (Mehdi versiyonu), 92:12-14/42:12-14.
39. Leo Strauss, "Farabi's Plato", s. 367. Strauss, "Tabii bundan (gerçek felsefe), yasayıcılık ile imamlığın, düşünürlük ile krallığın aynı *iş* olduğu sonucunu çıkaramayız." der.
40. *Tahsil*, 71:1-72:3/22:18-23:19.
41. *Fusûl*, vecize: 94, 95:14-96.

42. *Fusûl*, vecize/söz: 94, 95:17-96:2
43. Farâbî, Aristo'yu yorumlarken sürekli olarak, teorik (kelamsal) kavrayışın *kendi içinde yeterli olmadığını* söyler. *Felsefetü Aristûtâlîs*, neşr. Muhsin Mehdi, Beyrut, Dâr'ul-Mecellet-i Şi'r, 1961,132:11-15. Burada, "Aristo'nun başlangıçta sadece merak sâikiyle ele aldığı konular, neticede, insanın yaratılış gayesi olan siyasi faaliyete baz teşkil edecek bazı hükümleri doğurmuş oluyor." der. Yine de Mehdi'nin İngilizce ve Arapça baskılara yazdığı notlara bakınız ve bu eserin 125:4-126:5 satırları ile kıyaslayınız. Biz bu eserde, sözünü ettiğimiz yayının M. Mehdi tarafından yapılmış İngilizce çevirisine atıfta bulunacağız, bu eserden tekabül eden sayfaları da eğik çizgiden (kesme işareti) sonra belirteceğiz. Bizim esas alacağımız çeviri, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* başlığını taşımaktadır.
44. *Fusûl*, no: 94, 97:19-18.
45. *Fusûl*, no: 94,98:7-8.
46. *Fusûl*, no: 98,100:14-18. D.M. Dunlop, *al-Farabi, Fusûl'ül-Medenî, Devlet Adamına Nasihat*, Cambridge University Press, 1961. Alimler buradaki kelimeyi *uyumlu* ve *uyumsuz* diye okumaya çalışadursunlar, De Boer, "Farâbî'nin görüşünde bilginin mevkii, ahlaktan/toplumsal uyumdan üstündür." der. (*The Philosphy of History in Islam*, s. 122).
47. *Fusûl*, no: 98, 100:18-20.
48. Neccar, *"fi'l-hakika"* (*Fusûl*, söz: 98,100:20-21), Dunlop ise *"ve fiy'l-hakika"* okumuştur (*al-Farabi, Fusûl'ül-Medeni*, 170:2).
49. *Fusûl*, no: 98,100:20-23.
50. Aynı düşünce, *Tahsîl*'de (95:18-96:2/45:14-16) de geçer. Bu sayfalardan biraz önce ise Fârâbî; kişinin, 1) Mensubu olduğu dine; 2) Ferdi olduğu toplumun genel ahlak anlayışına ve davranış kalıplarına nazaran hangi konumda olması gerektiğine değinir. Filozof *genel kabul* konusu davranışları nazar-ı itibardan asla uzaklaştırmamalıdır; *din'e gelince*, onun vecibelerini de *tamı yahut tama yakın* olarak yerine getirmelidir. (95:11-14/45:7-9) *Millet* sözcüğü ile *medine* (şehir, devlet) sözcüğü de aynı manada kullanılmaktadır. (*Kitâb'ul-Mille*, kaynak: *Kitâb'ul-Mille ve Nusûsu Uhrâ*, yay. M. Mehdi, Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968, s. 30).
51. *Fusûl*, no: 98, 101:1-7.
52. *Medinet'ül-Fâzıla*, 244:7-16/58:18-59:3
53. *Medinet'ül-Fâzıla*, 204:15-206:10/46:7-16.
54. *Siyâset*, 79:15-17.
55. *Millet*, 43:3-4, 44:6-11;*Fusûl*, 23:4-5; *Medinet'ül-Fâzıla*, 246:1/59:4-5
56. Fusûl, söz no: 52-53. Filozof halktan üstündür; ama Aristo'nun dediği gibi, onu dışlamadığı için de masumdur. Yine, *'sofia'* (kelâm) pratik zekanın (fronesis) fevkindedir. *Nicomakean Ethics* (Öğrencime Nasihat), VI. 7.
57. *Siyâset*, 80:3-4.
58. *Siyâset*, 80:5.
59. *Fusûl*, söz no: 7, 29:8-14, *Siyâset*, 33:4-5.
60. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâb'ul-Bürhân* (Savunmalar Kitabı), neş. Mâcid Fahri, *el-Mantık 'ınde'l-Fârâbî*, c. 4 (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1987), 75:10-11/173v7-8.
61. *Cedel* (Mantık Üzerine Tez), 69:10-18/224r3-12. Ayrıca bkz. *Hurûf* (Lugatçe), madde: 15, 67:21-68:1.
62. *Siyâset* M. 72:13-73:18; *Medinet'ül-Fâzıla*, 206:4-5/46:10-11; *Fusûl*, no: 74, 80:13-17

63. *Siyâset* M. 73:11-12; *Fusûl*, no: 53, 62:2-5; Medînet'ül-Fâzıla, 208:10/47:8.
64. Mehdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, xii-xxi.
65. *Siyâset*, 33:6-7; *Medînet'ül-Fâzıla*, 208:11-12/47:9-10; *Fusûl*, madde: 7, 29: 15-30:2 + madde: 39. bkz. Mehdi, *a.g.e.*, dipnot 26 (2), s. 136. İngilizce müshada düşünme melekesinin bir tanımı da vardır (*kuvvet'ül-fikriyye*).
66. *Tahsîl*, 63:4-64:9/15:16-16:17.
67. *Tahsîl'üs-Sa'âde*, 64:9/16:15-17, 66:18-67:2/19:3-5,91:14-15/41:12-13.
68. *Tahsîl*, 64:11-65:13/16:19-17:16.
69. *Millet*, 47:2; *Hurûf*, mad. 143,151:18-152:1, mad. 145,153:2-3; Ayrıca, *İhsâ'ul-'Ulûm*, yay. Osman Emîn (Kahire, Mektebet'ül-Anglo'l-Mısriyye, 1968), 127:3-7.
70. *Felsefetü Aristûtâlis*, 123:17-21.
71. *Fusûl*, madde: 38, 54:10-55:5. Burada, pratik aklın tanımı şöyledir: O insanın bir melekesidir; ki biz, onunla -gözlem ve deneyime dayalı olarak- beşer kontrolündeki şeylere dair yargılara varır, hükümler verip boyutlamalarda bulunuruz.
72. *F. Aristûtâlis*, 124:1-4.
73. *Hurûf*, mad. 14, 67:16-18.
74. *Fusûl*, söz no: 94, 97:6-98:7; *Tahsîl*, 59:18-63:13/12:14-16:5.
75. *Tahsîl'üs-Sa'âde*'nin I. bölümünde geçen metafizik-siyaset bilimi ilişkisi için bkz. Mehdi, *Alfarabi's Philosophy*, xiv, xvi, xx-xxii.
76. *Tahsîl*, 59:18-60: 17/12:14-13:10.
77. *Tahsîl*, 60:14-17/13-:7-10.
78. *Tahsîl*, 62:12-15/15:5-8.
79. *Hurûf*, madde: 17,69:18-21.
80. *F. Aristûtâlis*, 131:22-132:1
81. Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, s. 116-117.
82. *Siyâset'ül-Medeniyye* (İnsan Davranışı Üzerine Tez), 35:4-11.
83. *Siyâset*, 36:1-3; ayrıca, 55:6-7.
84. *Siyâset*, 79:8-11.
85. *Siyâset*, 32:6-7.
86. *Siyâset*, 36:4.
87. *Siyâset*, 79:3-4.
88. *Siyâset* ve M. Fâzıla'da bu konuların ele alınışı için bkz. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect" (Fârâbî ve İbn Sînâ'da Aşkın Akıl), *Medînet'ül-Fâzıla*, 409-410, 442-443. 88. Davidson'a göre ("Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect"), Fârâbî şöyle diyor: "Aşkın akıl'dan düşük bir mertebe olsa da, '*akıl'la -birleşmiş- ruh*'a (dünyada) ölümsüzlük iner. İttisal (kavuşma) ve ittihad (birleşme) kavramlarını Alexander Altmann da irdelemektedir: ("Ibn Bajje on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* adlı yayında, Kudüs, 1965, AAJR (Amerikan Musevilik Araştırmaları Cemiyeti) yayını, 1:82-87).
89. *Medînet'ül-Fâzıla* , 204:15-206:3/46:7-10
90. Bu bölümde elde (amprik verilerin olmadığı) sadece zihinsel tasvirlerin (idealtipler) bulunduğu (204:14-15/46:5-7) söylenmekte ve mutluluk, biraz önce dediğimiz şekilde (ruhun, maddeden sıyrıldığı halde varolabilişi) tanımlanmaktadır.
91. Özellikle, *M. Fâzıla*, 248:15-250:4/60:11-15. Burada, "Nübüvvet vasıflarına sahip olmak (ki bunlar peygamber olacak kişide bulunan birtakım *doğal potansiyeller*dir) kolay birşey olmamakla birlikte olmaz değildir." denir. *Öğrenilmiş davranış*

kalıpları (eğitim, terbiye, ahlak, gelenek vs.) *küçümsenerek*, nebi olacak kişinin, özde, son derece *özgün doğal özellikleri* olduğu ciheti, biraz kuvvetli bir tarzda vurgulanmak isteniyor.

92 . *M. Fâzıla*, 244:16/59:3-4. Walzer, "Ka'el-müttehidet" diye okur (neredeyse birleşmiştir) Galip okuyuş, Dieterici'ye ait: "Kâmilet müttehidet" (tam olarak irtibatlanmıştır). "*Der Musterstaat*" adlı eserde, s. 59.

93. Pines, "The Limitations of Human Knowledge" (İnsan Bilgisinin Sınırları), 82-83 (İbn Bâcce'den alıntı); ayrıca bkz. Salomon Munk, "Melange'de Philosophie Juive et Arabe" (Yahudi ve Arap Felsefesi'nden Seçmeler), Paris, Vrin Yay., 1955, s. 348-349.

94. Pines, *a.g.e.*, 83 ve 85; Kıyasl. Therese-Anne Druart, "al-Farabi and Emenationism" (Fârâbî'de Südûr Teorisi), kaynak: *Studies in Medieval Philosophy*, yay. J.F. Wippel, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1987, s. 23-24.

95. İbn Tufeyl'in *Şerh*'e bakışı ile İbn Rüşd'ün Aristo'nun *De Anima*'sına (Hayat Risalesi) yazdığı uzun şerhi gözönünde bulunduracak olursak, -Pines'in Bâcce'den yaptığı farklı alıntı hariç olmak kaydıyla- Fârâbî'nin kasdettiği şey, *kelâm ilimlerinde yakselişin, insanı sadece ruh cevheriyle kaim kılmaya yetmeyeceğidir*. Bu görüş Munk'a aittir: *Melanges*, 384, dipnot 4.

96. *Tahsîl*, 60:5-61:11/13:1-14:4.

97. '*el-İlâh*' diye geçer. Mevcûdâta ise Farâbî '*el-mabâdi'ül-ilâhiyye*' (O'ndan sudûr edenler) der. *Tahsîl*, 63:1-3/15:14-15.

98. *Tahsîl'ü-Sa'âde*, 62:12-18/15:5-10.

99. *Tahsîl*, 62:4-17/14:17-15:10. Fârâbî iki tür varlık ayırdetmeyip, araştırmacının 'varlıkları' incelediğini söylüyor ve özellikle "Metafizik inceleme, metafizik varlıkları ele alır." demiyor. Metafizik, varlıkların prensipleştirilmiş (kavramlaştırılmış) bilgisidir.

100. *Tahsîl*, 62:21-63:1/15:13.

101. *Tahsîl*, 90:21-22/40:18-41:1. Bu satırlarda Fârâbî, *din ile felsefeyi kıyaslıyor*, pek tabii. Ve belki de, büyük bir ihtimalle, *felsefenin dinî söylemi (dinî hükümleri, bilgileri ve nihayet emirleri) de ihata edebileceği iddia olunuyor*. Bkz. M. Mehdi: 1) "Remaks on Alfarabi's *Atteiement of Happiness*", 52-53; 2) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, XIV-XV; 3) "Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*", kaynak: *The Cultural Context of Medieval Learning*, yay. J.E. Murdoch-E.D. Sylla (Dordrecht, D. Reidel Yayınevi, 1975), s. 130.

102. *Fusûl*, söz: 94, 97:7-98:5. 98:1-2'de. *İlk varlık*'ın da "*bir cisme sahip*" (nesnel nitelikli) olduğu söylenmektedir. *Fusûl*, 98:4'de metafizik'in hedefi, *Tahsîl*'deki kelimelerle betimlenir.

103. *Hurûf*, prensip no: 143, 151:17-152:2. Mehdi, "*ve'l-'amaliyyet'ül-külliyye*" diye okuyor. Bizse, "*ve'l-'âmiyyet'ül-külliyye*" diye okumuştuk.

104. *Kitâb'ul-Hitâbet*, kaynak: *al-Farabi, Deux Ouvrages Inedits sur la Rhetorique*, (Sesleniş Üzerine Yayımlanmamış İki Eser), yay. J. Langhade-M. Grignaschi (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1971), 55:9-57:9. Yani, mesela, eğitimde *diyalektik yöntem (çatışan çelişkiler)*, sınamada da *kelâm* kullanımı sürdürülmüştür. *Hurûf*'taki prensip no: 151. Belki de *dinin bu yöntemden nasıl zarar göreceği* ile ilgilidir. Fârâbî, *Hurûf*'ta, "*Felsefe son şeklini aldı.*" derken acaba, "Mantık sanatları İslâm kentinden sürülüp atılmalıdır" mı diyordu? Bilemiyoruz.

105. *Medînet'ül-Fâzıla*, 314:12-316:5/80:14-81:2; 316:6-318:13/81:2-82:1; *Fusûl*, söz

no: 81.

106. *Medînet'ül-Fâzıla*, 218:11-16/50:15-20; 244:7-12/58:18-23. Böylece, *ruh-akıl ayırımı* kalkıyor; *faal akıl öğretisi tahtında teorik akıl-pratik akıl (kâmil akıl-âmil akıl) ayırımı* ortaya çıkmaktadır. (*Medînet'ül-Fâzıla*, 164:13-15/34:22-23, 168:14-170/23:22-36:3). Ayırımın sözünün ilk edildiği sayfalarda (208:2-4/47:1-3), *Fusûl*'de (söz: 7, 29:5-30-2) ve *Siyâset'ül-Medeniyye*'de (32:15-33:15) de bu tür bir ayırım kavramı olduğuna göre, acaba *Medînet'ül-Fâzıla*'da, başta, eski ayırımın (ruh-akıl) verilmesi metodik midir (yani ayırımın adım adım verilmesi midir)?
107. *Siyâset*, 79:15-17 ve 79:7-8.
108. *Siyâset*, 33:3-4; *Fusûl*, söz: 7, 29:7, 29:14-30:2; söz: 33, 50:7.
109. *Fusûl*, no: 39, 55:6-9; *Akıl* adlı eserinde, 5:3-5,7:5-8. (Aynı kaynaktaki çeviri sayfaları).
110. *Fusûl*, söz: 39,55:10-56:1; *Akıl*, 5:1-3. *Millet*'te (61:3) "*cûdetün karîhatun habîse*" yani '*şerre hizmet eden akıl*' denir. Fârâbî *İhsâ*'da (130:6), *kuvvet'üt-tecrübiyye* (deneyim dehâsı) tabirini kullanırken, gayeye nisbet ile pratik zekadan bahseder. (bkz. *Fusûl*, söz: 93 93:19-94:19).
111. *Akıl*, 10:2-4.
112. *Fusûl*, söz: 38, 54:13-55:2; *Tahsîl*, 65:19-66: 5/18:5-11.
113. *Tahsîl*, 65:16-67:8/18:2-19:10; *Fusûl*, söz: 92, 93:15-16; *Millet*, 49:9-50:3
114. *Fusûl*, söz: 91, 92:18-93:1. Ârızî (zuhur anındaki) özellikler anılmadan.
115. *Fusûl*, vecize no: 92; *Tahsîl*, 18:13-20:3; *Millet*, 59:5-6.
116. *Fusûl*, söz: 46.
117. *Fusûl*, vecize no: 38; ayrıca bkz. *Akıl*, 9:5-10:2.
118. *Bürhân*, 24:17-25:3/139v9-16.
119. *Bürhân*, 25:6-9/140r1-4; ayrıca, 24:15-17/ 139v6-9
120. *Millet*, 57:19-59:2; bkz. *Bürhân*, 72:19-21/17v8-10. *Meslekî tecrübe*nin önemi konusunda bkz. *Bürhân*, 71:14-72:11/170v15-171r18; 74 :3-75:24/172r7.
121. Neş. Ğattâs Haşabe, Kahire, Dâr'ul-Kâtib'il-Arabî li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1967. Müziğin ilk prensibi diye verilen prensip bütün meslekler için geçerlidir.
122. *Mûsikât'ul-Kebir*, 92:9-96:7.
123. *Mûsikât*, 93:10-13.
124. *Mûsikât*, 94:9-95:1
125. *Fusûl*, söz: 38, 55:3-5; bkz. *Akıl Risâlesi*, 10:9-11:1, 6-9.
126. *Siyâset*, 73:13-17,74:9-12; *M. Fâzıla*, 208:13-210:1/47:11-15.
127. *Siyâset*, 73:11-13, 74:9-12; *Medînet'ül-Fâzıla*, 208:10-210:1/47:8-15. Yine bkz. *Tahsîl'üs-Sa'âde*, 95:16-18/45:12-13,96:10-15/46:6-10. *M. Fâzıla*'da (208:10-210:1/47:8-15) *bilme* (ilim) hem *bilme*, hem *hedef tayin etme* anlamında kullanıldığı gibi *hedef tayin etmeksizin bilme* manasında da kullanılır. *Siyâset*'te farklı fiiller (tanıma, anlama, kavrama) kullanılmaktadır; şu bakımdan ki, *tanıma* ile *hedef tayin etme* süreçlerinin değişik tür bilgi(lenmeler) ile ilgili olduğu bilinsin.
128. *Fusûl*, no: 94, 97:12-98:8; *Tahsîl*, 63:4'den ve 15:16'dan itibaren.
129. *Siyâset*, 34:16.
130. *Siyâset*, 32:6-7, 55:6-7,
131. *Siyâset*, 73:2-4, 6, 8.
132. *Siyâset*, 39:15-17, 41:13-14.
133. *Siyâset*, 35:6, 10-11.
134. *Siyâset*, 81:10-11.

135. *Siyâset*, 32:6-9.
136. *Siyâset*, 81:11-13.
137. *Fusûl*, söz: 89, 92:5-6.
138. *Fusûl*, söz: 30.
139. *Siyâset*, 32:9-10.
140. *Siyâset*, 35:12-17.
141. *Siyâset*, 42:3-8.
142. *Siyâset*, 42:10-13.
143. *Siyâset*, 40:6-41:2, 41:13-14.
144. *Siyâset*, 32:6-9, 35:7-11, 55:6-10.
145. Belki, *Medînet'ül-Fâzıla*'da böyle birşeyi direkt olarak söylüyor denebilir. (244:7-16/58:59:3) "En fazla o mutlu olacaktır." derken yine de "Sadece o mutlu olur." demiyor. *Fusûl*, söz 30'da da aynı tema tekrarlanır. Eflâtun felsefesinde "*filozof kralın* hükmetmediği şehirde (devlet kasdediliyor) mutluluğun olamayacağı" iddia olunur. *Felsefetü Eflâtun*, yay. F. Rosenthal-R. Walzer (Londra, Warburg Institute, 1943), no: 32, 20:13-14. Ayrıca bkz. Strauss, "Farabi's Plato", 379;ve *Fusûl*, söz: 89, 92:5-6.
146. *Tahsîl*, 96:18-97:9/46:12-47:2; *Fusûl*, söz: 32,49:3-11.
147. *Fusûl*, söz: 28, 45:13-46:3.
148. *Fusûl*, no: 28,46:4-5.
149. *Fusûl*, no: 32,49:6-10.
150. *Fusûl*, söz: 32, 49:3-4, 10-11; *Tahsîl*, 89:10-20/39:11-18, 92:4-6/42:5-7.
151. *Tahsîl*, 97:1-3/46:15-16; M. Mehdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, s. 156.
152. *Tahsîl*, 79:16/31:3.
153. *Hurûf* (Prensipler Kitabı), söz: 149, 155:1-14.
154. *Medînet'ül-Fâzıla*, 228:2-10/53:8-16,230:3-7/54:1-5; *Siyâset*, 69;16-17.
155. *Medînet'ül-Fâzıla*, 230:7-8/54:5-7; *Fusûl*, no: 28, 46:10-11.
156. *Bürhân*, 71:16-72:11/170v17-171r18.
157. *Bürhân*, 74:20-24/173r7-13; *K. Mûsikâ*, 89:5-12.
158. *Bürhân*, 74:25-75:2/173r14-16.
159. *Bürhân*, 75:10-22/173 v 7-174 r 4.
160. *Tahsîl*, (Mehdi baskısı), 93:8-9/43:9-10.
161. *Tahsîl*, 77:17-19/29:7-10.
162. *Siyâset*, 80:5-9.
163. *İhsâ'*, 125:3-7, 127:12-13.
164. Tahran, Melik, el yazması nüsha no: 1583 (185v9)'a göre '*nazarî*' (teorik), Hamidiyye (101r) ve Bratislava (224v8) el yazması nüshalara göre de '*nazar*' (teori) diye okuyoruz.
165. *Kitâb'ul-Cedel*, 70:7-14/224v6-15.
166. Neccar, "al-Farabi On Political Science" (*Felsefetü Eflâtun* şerhi), s. 101-102.
167. *Risâle*, 226:6-7.
168. *Hurûf* (Prensipler Kitabı), madde no: 143, 152:2-6.
169. bkz. Strauss, "Farabi's Plato", s. 384. Strauss şunları söylüyor: "Diyebiliriz ki Fârâbî'nin Eflâtun'u, mükemmel şehirde (devlet) yetki ile yöneten Sokratik kralın yerine, cemiyetin sıradan bir mensubu olarak gizliden gizliye (dolaylı) yöneten mütefekkir'i koymaktadır. Bu ise çok hafî bir keyfiyettir, şöyle ki: Bu fikir adamı

enfüsî düşüncelerini yayarken, toplumla fazla çatışmamaya özen gösterir ve konuşma arkadaşlarını eğitir. Fikrî iklimi ancak bu surette tebdil ve mevcut nizamı ancak bu şekilde sabote eder". Strauss'un bu sözleri aslında Fârâbî tezine uymaktadır; ama şöyle birşey de söylüyor Strauss: "Felsefe soylu bir iştigale ve pedagolojik bir vasıtadır; ki filozof onunla, muhatabını, 'insan gayesi'nin son noktasının (mertebe) 'nazarî ilim' (kelâmcıl kemâl) olduğuna inandırır". (s. 370). Böylece, ilk alıntıdaki sözlerin, filozofun kemâl yahut mutluluğunun, sözü edilen gizli yönetime dahil olmadığını ima ettiğini anlıyoruz. bkz. Pines, "Mütercimin Önsözü", s. cxxi; burada Meymûnî'nin (Hârun Reşid'in saray doktoru), Eflâtun'un "mağarasına dönmekten kahır duyan filozof"unu aştığını okuyoruz.

170. *Hurûf*, no:113, 133:18-19.

171. *Hurûf*, no: 113, 134:11-13; no: 144, 152:7-13.

172. *Hurûf*, no: 111, 132:20-23; no: 113, 133:14-134:4.

173. *Fusûl*, söz: 32, 49:12-50:4. Burada denir ki: Tâat yahut şeref, mal mülk, yahut emretme kabiliyeti, maiyet vs. sulta'nın (yönetim) ancak müteakip *unsurları* olup özünü teşkil etmez.

174. *Tahsîl*, 87:17-88:2/38:5-6. Ancak, Fârâbî öğretisine göre, kitleden de, meslekleri̇ndeki durumları itibarıyla seçkin sayılabilecek kişiler vardır. (*Tahsîl*, 87:8-9/37:14-15).

175. *Tahsîl*, 49:7-9/2:5-7.

176. Fârâbî'nin *Tahsîl*'deki (64:7-9/16:15-17) '*teorik kemâl*' tanımından hareketle, diyebiliriz ki, eşya ve efrâdı (yahut, ma'kûlât/zihinsel kategriler/a priori kategoriler) hakkında kesin bilgi sahibi kişiler, teorik felsefe yanında pratik (yahut politik) felsefe bilgisi ile de mücehhezdirler.

177. *Tahsîl*, 49:7-9/2:5-7.

178. *Siyâset'ül-Medeniyye*'deki hiyerarşiye de uymaktadır: Fârâbî, 1) Zihinsel kategorileri (soyutlar) kavrayabilenlerin; 2) Pratik başarılar gösterenlerin mertebe mertebe olduklarını söyler. (75:4-76:2, 77:1-17). Bu satırlarda kişiler, zihinsel yetilerine (kavrayış ve dile getiriş) göre sıralandırılırlar. Akli yetisi ve dil (kelâm) yeteneği eşit olanlardan ise, deneyim ve düşüncelerini başkalarına aktarabilenler üstün tutulurlar. (*S. Medeniyye*, 75:17-16:1, 77:9-12). (77:12'deki kelime *el-irşâd* olacak; yani aktarma karşılığı. Neccar *el-istinbat* diye okumuştur).

179. Siyaset M. 80:5-11.

180. "Ancak, devlet olmasa da organizasyon gerektir (yahut yeterlidir)." der.

181. *Siyâset* M., 32:7-8; *M. Fâzıla*, 204:16-206:2/44:8-10.

182. *Siyâset*, 32:8-9; *M. Fâzıla*, 204:15-16/46:7-8; *Akıl Risâlesi*, 31:11-32:1; *Fusûl*, no: 28, 45:9-11.

183. *Medînet'ül-Fâzıla*'da galiba bu güçlük aşılıyor. (206:2-3/46:10). Faal (aşkın) akıl, ikincil (linguistik/dilsel değil de, extralinguistik/dildışı) sebep olarak kusurlu olduğundan, insanın hiçbir zaman salt aşkınlığı yakalayamayacağı sonucu ister istemez çıkmaktadır. Bu imaya rağmen, yine de *salt-aşkınlık* arayışı, *tefekküre ilaveten siyaset* arayışından farklıdır.

184. *M. Fâzıla*, 206:7-9/46:14-15; *Fusûl*, no: 28, 46:5-7

185. *Millet Risâlesi*, 44:6-13.

İbn Sînâ
Felsefenin İslâm'daki Yeri
Yasa Yapıcılığın Kaynakları

James W. Morris

Zamanla beşerî müşahade, mucizeleri ahvâl-i-âdiyeden saymaya başlar. Müslüman düşünürlerin en fazla mesai harcadıkları en uzun süreli mucizeyi soracak olursanız bu, peygamberlerin siyasi başarılarıdır.

Acaba, ahım şahım kişisel özellikleri olmadığı halde, nasıl oluyor da, Musâ, İsâ, Muhammed bunca insanı, bunca medeniyeti böylesi bir tesir altına alabiliyorlar? İslâm kültür ve medeniyetinin zirvesinde, İbn Sînâ da işte böyle bir *merkezî* rol oynamıştır. Hemen hemen bin yıllık bir süre, kendine evrensel kabul arayan her İslâm mezhebi; ya direkt olarak bu gezici İranlı doktorun (ve saray yöneticisinin, 370/980-428/1037) eserlerine ya da dolaylı yoldan, *İslâmi biçimini eserlerde bulan* klasik, orjinal mantık ve metafizik risalelerine dönmeye kendilerini mecbur hissetmişlerdir.

Biz bu makalede, bu başarının odağını oluşturan *felsefi tesbitlere* değineceğiz. Önce İbn Sînâ'nın yaşadığı zaman ve mekanı tablolaştırıp, onun fikirlerinden üreyen *fikir çizgileri*ne bir baktıktan sonra, İbn Sînâ'daki merkez temâ, yani *nübüvvetin yorumlanması* açısından, onun felsefi ve edebî stratejisinin ana hatları-

nı saptayacağız. Sonra da, onun *nübüvvetin iki yüzü* dediği fenomeni ve siyaset felsefesinin bu iki yüzü temzic ettirmedeki rolünü ele alacağız; tabii İbn Sînâ'nın nübüvvette gördüğü *üç mümtaz özellik* ve bu özelliklerin tezahürü mahiyetindeki *siyasi mucizeler*le birlikte. Sonuç bölümünde ise, İbn Sînâ'nın *nübüvvet kuramı*nın beraberinde gelen yaratıcı, dahiyane İslâmi *uygulama stratejisi*nin derin tarihsel tesirine -ve süren felsefi önemine- bağlı çok sayıdaki soruna eğileceğiz.

BAŞLARKEN
Tarihsel Çerçeve

Gerek Ortaçağ'da gerekse de günümüzde Avrupa alimlerinin gözü Fârâbî (257/870-339/950), İbn Rüşd (520/1126-595/1198) ve Meymûnî gibi "*İslâm tesiri taşıyan filozofların yazdıkları*"yla öyle kamaşmıştır ki, "İbn Sînâ öncesi ve İbn Sînâ sonrası alternatif *İslâmi bakış açıları*" konulu felsefi akım ve bu akıma İbn Sînâ'nın vardiği kıvrım dikkatlerden kaçmıştır. Fârâbî bir yana, araştırmaların tümü dört ayrı kanaldan İbn Sînâ'ya çıkmaktaydı. Bu dört kategorinin herbirinin ise, Arap din bilimi ve onun temsilcileri açısından farklı anlamları vardı:

1. Bu dört gelenekten birincisinin temsilcileri, Fârâbî'nin çağdaşları Miskeveyh (ö. 421/1030) ve el-Âmirî (ö. 381/991) idi; Kindî tesirindeki bu ekol, gösterişli ve son derece edebî bir yazım tarzına da sahip olup kadim filozof ve bilgelerin ilme ve zamana mal olmuş -özellikle ahlaki- görüşlerinin İslâm'la bağdaştırılması yahut bağdaşırlığı temâsını işlemekteydi. İşte, İbn Sînâ'dan sonra bu tür yazım sulandırılarak kendine has özellikleri, talepleri, eleştiri adeseleri olan müstakil felsefi disiplin vasfını tamamen kaybetti. İbn Sînâ'nın bu ekole duyduğu infial barizdir. Bu infiali, felsefenin tek gayesinin *ahlak* olarak belirlenmesi ilkesine yönelttiği kökten reddiyeden yine, *ahlak*ın sadece şer'-i şerif açısından ele alınmasına karşı çıkışında açıkça görmekteyiz. İbn Sî-

nâ, yeni yeni doğmakta olan sufi zaviyelerinin ahlak anlayışını da acımasızca eleştiriyordu.

2. İkinci bir alternatifte İbn Sînâ'nın hem aile geleneğini, hem de öğreniminin kendisi üzerindeki tesirini müşahade etmekteyiz: İsmâilî-Şii filozof ve ilahiyatçıların tesiri, ki bunlar; İslâm ümmetine hilâfet iddiasında bulunan bir dizi imam'ın siyasi ve çok daha geniş düzlemde *ledünnî* iddialarını tekitte, Hellenik felsefi geleneği de kullanmaktaydılar. Bunların beşer kapasitesinin ötesindeki bir nebevî hikmet ve otoriteyi desteklemek yolunda, diyalektiği ve felsefenin diğer araçlarını istimal edişleri, İbn Sînâ sonrası kelâmcıların İbn Sînâ mantık ve metafiziğini istimal edişlerine benzetilebilir, ki bu konunun daha sonra müzakere edildiğini göreceksiniz. Yine, görülecektir ki, İbn Sînâ'nın *akıl mahreçli nübüvvet* teorisi; bir yandan felsefenin vahye giden yolda bir araç olarak görülmesini engellerken, aynı zamanda da bu tür mantığın kitle üzerindeki tesirini payanda alarak, felsefeye duyulan rağbet ve teveccühü arttırma gayesi taşımaktadır.

3. Üçüncü İbn Sînâ çağdaşı grup -ki İbn Sînâ kendini bu grupta sayar ve onu *Doğu'nun hikmet güneşi (hikmet'ül-meşrıkiyye)* olarak lanse ederdi- Aristo'nun müşerrihi olan alimlerdi. Fârâbî'nin de kısmen dahil olduğu bu grup, sâbık kültür merkezi, Abbasi başkenti Bağdat mahfilliydi. İbn Sînâ'nın felsefi söylemi olduğu gibi İslâmileştirme stratejisi de hayli çetrefilli ve sorunludur. Aşağıda bu strateji ile siyasi boyutlarını ve hedeflerini ele alacağız; ama önce şunu söyleyelim: Aynı sıralarda müslüman Doğu'da felsefi söylem ile dinî söylemi birbirinden kesin çizgilerle ayırmaya çalışan Aristocular kaybolup gitmekteydi. Bu fona karşı, söylediklerimiz çok daha iyi anlaşılacaktır sanıyorum.

4. İbn Sînâ'ya ulaşan dördüncü bir alternatif de, çağdaşı ve mektup arkadaşı allâme Bîrûnî'dir (362/973-440/1048). Bîrûnî çalışmalarını; cömert meshen, Sünni hükümdar Gazneli Mahmud'un (361/971-421/1030) himayesinde, elini sıcak sudan soğuk suya sokmadan sürdürürken, İbn Sînâ Mahmud'dan yardım

almaktan büyük bir dikkatle kaçınmıştır. Kalan yazılarından anladığımız kadarıyla, Bîrûnî felsefenin İslâm toplumundaki siyasi sonuçlarıyla hiç ilgilenmemiştir. İbn Sînâ'nın felsefi ve dinî konulardaki yazılarının siyasi imalarını ve çerçevesini, bu külliyatın taşıdığı hitabet renkliliğini, Bîrûnî külliyatı ve pratiği ile arasındaki kontrast kadar hiçbirşey ortaya koyamaz.

İbn Sînâ çağı'nın getirdiği tarihî ve kurumsal gelişmeler karşısında, belli ki, *felsefenin İslâm alemindeki yeri*ni konu edinen bu alternatif bakış açıları, cesaret kırıcı pratik ve politik engellere çarpmıştır. Neydi bu gelişmeler: Şiiliğin İslâm alemine hakim olma hayallerinin sönüşü, İslâm'ın her sosyal sınıfta yayılışı, merkezî otoritenin çöküşü, aynı süreçte mezheplerin -kelâm ve fıkıh- kurumsallaşması ve nihayet halk arasında takvayı yaygınlaştıran ve daha sonraları sufilik diye anılmaya başlanan inanç ekollerinin ortaya çıkışı. Daha önce, Abbasiler zamanında, felsefi çalışmaların statüsü, gerek siyasi sonuçları gerekse de İslâmi bilimlerin iddia ve beklentileri açısından, Fârâbî zamanındakinden farklıydı; yani şu: Bahsini ettiğimiz alternatif felsefi gelenekler öyle *marjinal* kaldılar, ki yokoldular desek yeridir...

Oysa aynı yıllarda İbn Sînâ'nın keskin siyasi basireti ve güçlü üslubu onu, ölümünden hemen sonra, yani büyük fıkıh alimi ve ilahiyatçı, sufi yazar Ebû Hâmid el-Gazâlî (450/1058-565/1111) zamanında, bütün Şarkî İslâm alemi'nde tek başına felsefi çalışmaların yegane odağı haline getirmişti. İbn Sînâ'nın *risâlet* ve *vahy*e getirdiği felsefi izah ve pek tabii bunun, İslâm'ın gerçek anlam ve gayelerinin anlaşılması bakımından arzettiği panorama, o kadar çarpıcı ve zorlayıcı idi ki, *kelâm* ve *sufilik* diyebileceğimiz belli başlı iki entellektüel ve pratik gelenek; -herhalde Gazâlî öncülüğünde- İbn Sînâ külliyatının münderecatına; mantıki vasıtalarına ve metafizik kavramlarına sarılmaktan başka çıkar yol bulamamıştı. Şu noktayı da önemle kaydedelim: XII. yüzyılın son çeyreğinde İspanya'da ve Fas'ta "İbn Sînâ'nın dinden taviz verdiğini ve gereksiz icatlarda bulunduğunu" söyleyen, Aristo ağırlıklı

bir İslâm felsefesi geliştiyse, bu da yine dal budak salmış ve çatışan parçalara bölünmüş İbn Sînâ felsefesinin bir sonucu, bir ürünüdür. Arada sırada İbn Teymiye'den (661/1263-728/1328) yediği şiddetli tenkîdâta rağmen nübüvvet teorisi, çeşitli ilmî versiyonlarında varolmayı sürdürdü.[1]

İbn Sînâ'nın fikirleri Sünni-Şii, İslâm aleminin tüm ileri din tedrisat mahfellerinin, XIX. yüzyıla kadar, baş köşesini işgal etti. İşte bu upuzun evrede -ki bu evre Gazâlî'den daha geç başlamamıştır- İbn Sînâ'nın fikirlerini, herbiri *değişik yorumlayan üç ekol* temsil etmiştir.

Bu yorum ekollerinden ilki, *Meşşâ'î* okulu idi. Bunlar -ki en mümtaz temsilcisi Nâsıreddîn-i Tûsî'dir (597/1201-672/1274)- İbn Sînâ'nın mantık ve bilim tezlerine ve dinden geniş siyasi ilgilerine en fazla saygı duyup, en fazla sadık kalanlardı. Tûsî kimdir? Tûsî, İbn Sînâ'nın *siyaset felsefesi*ni, kendisinin ilme verdiği öneme payanda kılan; bu perspektifi süratle devinen siyasi şartlara ve hızla değişen dinî ortama uygulayan ve İbn Sînâ'yı, *dinin büyük çapta suistimal edilişi* dediği vakıaya atıfla savunan adamdır...[2]

Diğer iki ekole gelince: Bu iki fikir cereyanı, sânî kelâm okulları sınıfından olup kaynağı da Tûsî'nin öğrencisi Fahreddîn-i Râzî'nin (544/1149-606/1209) zengin ilahiyat tezleri ile İslâm mistisizminin doğurduğu çok sayıdaki metafizik düşünce tarzlarıdır. İlahiyatçılardan Râzî ve onun taklitçisi sonraki birkaç kelâmcı; Gazâlî'nin formüllerinden hareketle ve herhalde kendilerinden önceki İsmâilî filozofları yansıtan bir biçimde, İbn Sînâ'dan, kendi İslâm anlayışlarını teyit eder gibi görünen, yahut şeriat ekollerinin epistemolojik varsayımlarını tasdik eden *mantık* ve *metafizik öğeler*ini devşirip, bunları İbn Sînâ'dan soyutlanmış ve kendilerine uyarlanmış olarak kullanıyorlardı. Peripatetik okul'dan Tûsî ve müritlerinin itiraz ettiği gibi, İbn Sînâ'yı bir yandan parçalayıp diğer yandan tamamen dine mal ve ilahiyat emrine tahsis etmek -ki bu tavır bilahere medrese sisteminde bir

kural halini alacaktır-; İbn Sînâ'nın İslâmi diyalektiğini bir kenara atarken, o büyük proje'nin felsefi ve bilimsel odaklarını ve çok geniş siyasi anlamlarını ceff'el-kalem silmek anlamını taşıyordu...

Daha sonraları İbn Sînâ'nın gerek metafiziğini gerekse de kozmolojisini kendi dünya görüşlerinin yahut dinî teâmüllerinin mantıki payandası yapmak isteyen mutasavvıflar adamakıllı dikkat çekmektedirler. Ama, şu da var ki, İbn Sînâ'dan bu tür seçmeci alıntılarda bulunanlar (özellikle Gazâlî, Sühreverdî, 549/1155-587/1191, İbn Arabî yorumcusu olarak zihinlerde yeretmiş Sadreddîn-i Konevî, ö. 672/1274 ve sânî Şii alimlerden Molla Sadrâ, 980/1571-1050/1640) İbn Sînâ'yı açık bir biçimde eleştirerek, kendilerinin, *peygamber misyonu* ve *vahyî mesajın bâtınî anlamları* konusundaki telakkilerinin, bu mesajın *akılla kavranabilen* yahut *izah yoluyla 'akılla kavranılabilir' hale getirilen* vechesini pek aştığını söylemişlerdir. Yine bunlar, kendi telakkilerinin; İbn Sînâ'da hiç bulamadıkları *ahlaki* ve *amelî* cepheleri haiz, kat'i surette *ruhen arınmayı* ve yücelmeyi ve kaçınılmaz bir gerek olarak, *takva*yı barındıran bir telakki olduğunu söylemekteydiler.[3]

İşte bu yüzdendir ki XX. yüzyıl yorumcularından Latince İbn Sînâ'yı aşmış olanlar, sânî İslâm felsefesinin bu kollarından birini veya bir ikisini yansıtırlar. Gelelim İbn Sînâ'nın nübüvvet kuramı'na: Bir yandan bu kuramın, pek bilinmediğini bildiğimiz Fârâbî'den derin izler taşıdığını ortaya çıkaracak olan anlatımımız, bir yandan da hep ihmal edilmiş Tûsî'den, İbn Sînâ felsefesinin siyasi anlam ve sonuçları konusunda aktarımlarda bulunacaktır.

İbn Sînâ Stratejisine Bakış
Tefsirde Otorite Sorunu

İbn Sînâ'nın siyasi felsefeyi, gününün İslâm toplumuna başarılı bir biçimde tatbik edebilmesindeki sihirli anahtar, nübüvvete bakış açısı; özellikle de *vahyin akılla açıklanabilir kısımları*nın, *en-*

tellektüel bir eğilimle olan irtibatını sözkonusu edişidir. İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki sözleri, ekseriya siyak ve sibaktan koparılarak, sanki Muhammed'le diğer peygamberlerin kusursuzluğunun tasviri yahut bu kusursuzlukla ilgili bir psikoloji tezi, mü'minlerin bu babdaki inanışlarının ifadesi ve teyidi gibi gösterilmiştir. Ama İbn Sînâ da, herhalde bunun, çoğu okuyucusu için böyle olmasını istiyordu, bunu söyleyebiliyoruz...

İbn Sînâ felsefesinin genel çerçevesi paralelinde, bu düşünürün nübüvvet konusunda söylediği sözlerin tek tek incelenmesinden gerçekte nelerin sâdır olacağını çok az eleştirmen dert edinmiştir. Mesela, bu sistem muvacehesinde, İbn Sînâ'nın sözlerinden biri şudur: *Vahyin hakikat*ini ve *bâtınî anlamı*nı, ancak o sembollerde ifadesini bulan realiteleri hücceten saptayacak alimler bilebilirler. Bu pek tabii ki azîm bir yargıdır ve yine pek tabii olarak, İbn Sînâ, bunu söylerken, okuyucularından pek azının kendilerini bu yokuşa süreceğinden emindir...

Bâtınî anlamlar ancak -mesela- mantık ilmini tam olarak bilenlere malum olacaktır; bu kişiler *insan inanış ve kanaatleri* ile *kanıtlanabilir hükümler arasındaki temel farkı* kavramış; İbn Sînâ'nın veciz ve fasih sözlerinden epistemolojiye, ontolojiye ve kozmolojiye köprüler kurabilecek derecede alim kişiler olmak zorundadırlar. Sonra, İbn Sînâ okuyucusundan, onun söylediklerı kadar söylemediği, yahut izahına girişmediği şeylerin de mahiyet ve manasını ve çerçevedeki yerini kavrama yetisi de talep olunmaktadır. Kısacası, gerçek anlamlar ancak bir ömrü olduğu gibi ilme adayacak fıtrat ve karakterdeki kişilere ayân olacaktır.

Pek fazla birşey başarmayı hedeflemeyen okuyucuları için ise İbn Sînâ, kısa risaleler üreterek İslâm kaynaklarında karşılarına çıkan kilit terminolojiyi açıklıyor; -mesela- Kur'ânî yaratılış kuramı'nın nasıl kendi eserlerindeki felsefi açıklamaya tetâbuk ettiğini gösteriyordu. İbn Sînâ felsefesi ile İslâm'ın odak sembolleri arasındaki bu zengin mutabakat daha önceki filozofların, özellikle de Aristocu felsefenin, *"Vahyin bildirdiğini felsefe tesbit ret ve is-*

bat edemez." dediği noktalarda da devam edip gidiyordu...

Peygamber'in koyduğu konumlar üzerine kurulmuş siyasi sistemleri tetkik edenler bilirler ki, bu sistemlerin gerek yönünü gerekse de değişimini belirleyecek her tür teşebbüsün, *bir tefsir ekolü olma gereği* vardır. İster siyasi yahut ideolojik hareket düzeyinde, isterse İslâmi bilimlerin gelişiminde olsun, belli bir tefsirin meşruluk ve makbullüğünü tesis için de İslâm tarihinde, bir kısmı devrim niteliğinde pek çok mücadele verildiği hepimizin malumudur. İşte bunu unutmadan ve yukarıda kısaca verdiğimiz tarihsel çerçeveyi de hatırda tutarak diyebiliriz ki: İbn Sînâ'nın, *pratik felsefe*yi İslâmi terimlerle konuşlandırmış oluşu, ne *sıcak bir idealizm*in ifadesidir,[4] ne de Fârâbî'nin adamakıllı ele aldığı evrensel prensip ve mütalaaların reddi mahiyetindedir.

Vahiy ve İlham

İbn Sînâ'nın, peygamberliği *ilham filozofluğu* diye değerlendirişi, nebevî mirasın, felsefenin içeriği ve sonuçları ışığında, yeniden ve önemli ölçüde farklı surette anlaşılmasına yolaçabilecek bir üslup ve kavrayıştır. İlaveten, İbn Sînâ, *nebi-filozof kuramı*nı filozoflara anlatabilmek ve aynı anda tarihin malı haline getirebilmek için de, görünürde birbiriyle çelişkili duran *iki hitap stratejisi* izlemek zorunda kalmıştır...

İşte, yukarıda İbn Sînâ'nın tarih içinde farklı anlaşılışını temsil ettiklerini söylediğimiz üç ekol de, onun hitap tarzında bulunduğunu söylediğimiz çelişkinin yolaçtığı farklı yorumların ürünüdürler. *Öncelikle* İbn Sînâ az sayıdaki muhakkik ve tefekkürperver okuyucusu ile müridi diyebileceğimiz öğrencilere demekteydi ki: Nebi'nin pratik ve teorik gayelerinin anlaşılmasında felsefe anahtar bir rol üstlenmek zorundadır ve bu rol, o fonksiyon mevcut yahut rakip tefsir usul ve ekollerinin fevkinde bir durumun habercisidir.

Bunu yapamaz da, mevcut mezhep ve anlayışların uzantısı ve

teyidi olacak olursa, felsefenin sözü yabana atılarak gündeme diğer İslâmi alternatifler girip yerleşirdi. Gerçekten de, mesela Miskeveyh gibi ahlakçılara olmuş olan bu idi ve bu olgu, kelâmcıların ve sufilerin İbn Sînâ'yı nasıl kendi gayelerinin hamlesi haline getirdiklerinin ifadesiydi.

İkinci olarak, İbn Sînâ'nın nübüvvet kuramı'nın, mantıki bir zorunluluk ve mevcut tefsirlerin yeterli bir eleştirisi, bir özeti olarak anlaşılmayacak olması halinde,[5] felsefenin de İslâm toplumundaki yeri ve tesiri sona ermiş olacaktı...

Peygamber, ancak evvelce de "*Peygamber filozoftur.*" demiş olanların *filozofu* olacaktı. Ve İbn Sînâ; dediğimiz gibi gerek kısa risalelerinde gerekse de felsefi sistematiğinin muhtasarlarında, muhatabı olan kitleyi dinî amel ve teamüllerle kendi felsefesinin vargı ve yargılarının uyuşurluğuna ikna bâbında hayli emek ve mesai sarfediyordu...

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu emek ve mesainin başarısını tartışacak durumda değiliz. İşte bu başarı karşısında, gerek teorik gerekse pratik düzlemde nebevî mirasın alternatif anlaşılışını temsil eden ve İbn Sînâ'nın *felsefi nübüvvet ekolü*ne getirdiği gücün birden farkına varan İslâm alimleri kendilerini güç bir durumda buldular. Önlerinde iki seçenek vardı: Ya vahyin rasyonelliğini riske atma pahasına -ancak İbn Teymiye'nin yapabildiği tarzda- İbn Sînâ'ya açıkça hücum edeceklerdi, ya da onlar da felsefeye, felsefi ikna yollarına sapacaklardı...

Neticede, bu anlattığımız konumda şu oldu: Bu adamlar İbn Sînâ ile, kendi meydanında muharebeye tutuştular ve onun silahlarıyla ve kendi şartları, hatta kendi kelimeleri ve yine kendisinin seçtiği metinleri baz alarak... Onun nübüvvet ve vahiy konusundaki görüşlerini bu metinlere dayanarak ve bu kelimelerle tavzih ettikten sonra, kendi görüşlerine, kendi alternatif anlayış tarzlarının izahına geçiyorlardı. Daha da önemli olmak üzere, Gazâlî gibi basireti son derece açık bazı okuyucular, müslümanların peygamberden neyi miras alacakları ve İbn Sînâ'nın kesin

olarak ne dediğini anlama konusunda ciddi bir teşebbüs içindeydiler. Bunlar, önceleri İbn Sînâ şoku yaşayan, onu büyüleyici bulan ya da ondan irkilen muhataplardı ve yine bunlar, *Kitâb'uş-Şifâ*'dan başlayarak İbn Sînâ'dan teorik felsefe dersleri alan sadık öğrencilerdi...

İbn Sînâ'dan kalan her satırı okumadıkça kendilerini birşey yapmış, *nübüvvet teorisi*nin taslağını anlamaya aday olmuş saymayan ciddi muhataplardı bunlar. Sadece kelimelerin mana ve medlûlüne kafa yormakla kalmıyor, aynı zamanda birbiriyle ilintisi zor takip edilen farklı eserleri de evirip çeviriyorlardı; zira İbn Sînâ'nın kötü bir huyu vardı: O, bu hayati kuram'a rehberlik edecek sarih sözleri *Şifâ* ciltlerine *dağıtıyordu*; nübüvvet ve alakalı ilimlerle ilgili sorular pek yanyana bulunmuyor, hiçbir ipucu diğerinin *peşisıra gitmiyordu.*

İbn Sînâ'nın zor bir yazar olmasının bir sebebi de, bu kopuk mütalaaları bağlayan *mantık zincir*ini bir türlü kurmaması ve İslâm toplumunda Muhammed'in öğretisinden doğan ahlaki ve siyasal nizamın anlaşılmasına değin sorunlara, okuyucunun eldeki *kavramsal çerçeve*yi kullanarak *nasıl* yaklaşabileceği konusunda hiç yardımcı olmayışıdır. Kendisinden sonra, bu *ketûmiyet* ve bu *sarf-ı nazar* pek çok ekol doğurduğuna göre, bu özelliklerin onun *siyaset* ve *teorisyenliğ*inin bir cüz'ü olduğunu düşünmemek için ortada bir sebep bulunduğunu sanmam.

Şifâ iki bölümdür: Okuyucu, nübüvvet ile ilgili can alıcı ilk satırları *Mantık Bâbı*'nın başında, sonraki önemli satırları da *Metafizik Bâbı*'nın son kısımlarında bulmaktadır. Nübüvvetin teorik ve pratik boyutları arasındaki ilişki ile ilgili müzakereler, İbn Sînâ'nın kendi siyaset anlayışı'nın saptanmasında önem arzettiği için, isterseniz işe, bu cepheyi irdeleyerek girişelim.

Nübüvvetin İki Yüzü

İbn Sînâ'yı dikkatle okumuş olanlar bilirler ki burada bir ayırım vardır: Nübüvvet konulu tezlerde sürekli olarak, *sosyal ve siyasi*

gayelere mükemmelen hizmet eden itikat uhdeleri ve ameller ile kozmik gerçeklerin ifadesi olan *sembolik unsurlar*, yani *felsefe*nin de konusunu teşkil eden unsurlar arasında kesin bir ayırım gözetilir.[6] Bu onun tüm eserlerinin dominant temâsıdır: *Şifâ* gibi, *en-Necât* gibi, *İşârât* gibi felsefi tezlerde olduğu kadar, İslâm'ın hikmet ve hakikatini irdeleyen risalelerinde de aynı temâ hüküm sürer.

Yine kendi icadı olan *sânn*'ı (vahye dayalı yasa yapan kişi) tanımladığı en uzun tez'inde[7] İbn Sînâ, kitabına birdenbire muhatap olacak okuyucuları tasnif ederek ikiye ayırır: *Güruh* ve *sıradışılar*. Sıradışıların özelliği, tabiat itibarıyla felsefi araştırma yeteneğine sahip oluşlarıdır.[8] İbn Sînâ, iki kere de, "bu özel istidadın insan olgunluk ve mutluluğu ile yakînen alakalı olup, aynı zamanda yasayıcının bütün halk için öngördüğü fazilet yahut davranışsal uyum derecelerini aştığını" belirtir.[9] İbn Sînâ daha sonra, yasayıcının teorik meselelere *direkt* ve *detaylı* biçimlerde girmeme sebeplerini izahtan yola çıkarak, "Yine de" der; "eğer ima ve sembollerle, *idraki yüksek* olanların yolunu açmak, onları felsefeye yöneltmek isterse, bunda beis yoktur".[10]

Bu temel ayırım ve mülahazalar İbn Sînâ'nın metot ve diyalektiğinde yansır, demiştik. Onun popüler din konusundaki yazıları; özgün sembol ve imalarla dolu esatirî risaleleri ile *İşârât*'ın şaşırtıcı satırları; -tuhaf bir biçimde- *yukarıda değindiğimiz nebevî tesiri de yaratarak*, müteakip yüzyıllarda, tefekkür eğilimli müslüman zihinlerin, akın akın onun *bilimsel* tezlerine, özellikle de *Şifâ*'ya koşmalarına yolaçtı.

Fârâbî'yi, tanıyanlar bu tip ayırımların; bu ayırımlarla gelen siyasi kabuller, kavram ve hitabet teknikleri ile birlikte, ne denli önemli olduğunu bileceklerdir. Ama acaba meraklı bir okuyucu, *Şifâ*'ya ve İbn Sînâ'nın diğer eserlerine dayanarak, bu ayırımlardan ve bunların beraberinde gelen sorunlardan nasıl bir sonuç çıkaracaktır?

Öncelikle, *nübüvvet* terimi muğlak bir terim olup çok farklı

iki gerçekliğe ve *aksiyon*a atfen kullanılmaktadır.[11] Bunların birincisinde -ki en az izah edici ve *en yenilikçi* kullanımdır- peygamberin *nazarî* yeteneği sözkonusudur. Herhalde bu anlam, gerek *Şifâ*'da, gerekse de İbn Sînâ'nın diğer yapıtlarındaki *felsefe* veya *teorik akıl* tanımında ortaya çıkacaktır.

İkinci anlamda, İslâm'daki ilahi yasa koyucu bağlamında,[12] bu bağlam'a pek yakın biçimde, nebi ümmetin başıdır (*Şifâ*, Metafizik bölümü). Bu iki tip manalandırış ile aralarındaki *rabıta*, *Şifâ*'nın başında, *ilimlerin tasnifi* anlatılırken, Pratik Felsefe başlığını taşıyan satırlarda yer almaktadır. Ne var ki, aşağıya aynen aldığımız satırlar *kesin* olmaktan uzaktır:

> Amelî felsefe denince anlaşılması gereken, ya insan toplumuna düzen veren kanaatlerin talimi ve bu manada *devlet teorisi* yahut *yönetim teorisi*dir; ya da bireysel organizasyonun yahut aile biriminin düzenlenmesidir. Yahutta tek başına kişinin kendi iç nizamını inşasına taalluk eder ki, o zaman da ruhun yücelişi sonucu doğar, buna da *ilm-i ahlak* deriz. Bütün bunların külliyen ve kavî surette sağlanması ise, ancak mantık zincirinin eksiksiz kuruluşuyla ve nübüvvet kıstasına vurularak olur ve ancak vahy-i ilahi ile eksiksiz ve kat'i kılınabilir.[13]

Pek tabii, İbn Sînâ okuyucularının büyük ekseriyeti, *Şifâ*'nın başı ile sonu arasındaki rabıtaya dikkat etmek gibi basit bir iş karşılığı, harf-i tarifsiz bir *ilahi kelâm* ile isimsiz bir imam-peygamber arasında, zorunlu bir paralelliği kolayca varsaymışlardır. Ancak gerek pratik felsefenin (*felsefet'ül-ameliyye*) mahiyetini merak edenler, gerekse de İbn Sînâ'daki ilahi yasa ile Muhammed pratiği'nin teorisi ve akli mesnetleri konusunda esaslı bilgi sahibi olmak ve farklı mantık yürütmelerin, farklı hüccetlendirmelerin farklı *fıkhi* ve *siyasi* sonuçlarına uzanmak isteyenler, ne *Şifâ*'da ne de İbn Sînâ külliyatının harhangi bir parçasında doğru dürüst cevap bulamazlar. Fazla araştırma'dan kaçanlar, kolayca şu sonuca varırlar: İbn Sînâ, derinliğine bir pratik felsefe kuramı geliştirip, sunmamıştır; zira o, bunun, İslâm fıkıhçıları, ahlak te-

orisyenleri ve İslâmi siyaset unsur ve ekollerince zaten yapılmış yahut yeterince yapılmakta olduğu inancında idi. Bu konuda bir tek, o da en inatçı, en sebatkâr araştırıcıların denk gelebileceği, *Akli Bilimlerin Ayırımı Konusunda Bir İzah* adlı risalede belli belirsiz bir ipucu vardır diyebiliyoruz...

Vahiy ve Yasa

Bu risalede, özellikle de "*ancak ve ancak organizasyon bilimi ile tamamlanabilecek yönetim bilimi*" konusu işlenirken, *genel* olarak bir *ilahi yasama* anlaşılması ile tatbikatında sözkonusu olan temel sorunsallar ele alınmaktadır: 1) Vahiyden türeyen özel yasalar ile bu yasaların genel gaye yahut neticeleri arasındaki ilişki; 2) Vahiyden türeyen yasaların çokluğu ve bunların tatbikatında güdülen çoğul gayeler; (3) Fâzıl ve şer devletler ile beşerî ve vahyî yasalar arasındaki ilişkiler ve bu tür bir incelemenin, *ahlak* ve *teorik mükemmellik* bakımından verdiği sonuçlar.[14] İşte; gerek İbn Sînâ gerekse de dikkatli öğrencilerinin, özel hayatlarında olduğu kadar İslâm toplumu ve onun hukuk ve teamülleri ile her karşılaşılarında cevabını vermek, bulmak zorunda oldukları sorular. İbn Sînâ'dan okuyacak olursak:

> Bu (üçüncü inceleme) de bize yönetim biçimleri ile yine erdemli-keyfî ayırımı içinde erdemli, keyfî ve beşerî organizasyonları verir. Yine bu şekilde, bunların herbirinin oluşumunun muhtaç ve yokoluşunun yahut değişiminin tâbi olduğu yasaları buluruz. Aristo ve Eflâtun kraliyetler için *yönetim* zaviyesinden, yeterince *siyasi* perspektif geliştirmiş bulunmaktadırlar.[15] Nübüvvetin yönetim ile ilişkisi ise benim yasalarla ilgili iki eserimde yeterince irdelenmiştir.[16] Ve yine biz, bu araştırma yöntemi ile *nübüvvetin* varoluş şartlarını keşfettiğimiz gibi, insan ırkının varoluş, bekâ[17] ve kaderce[18] *şeriat'a olan ihtiyacına* da vâkıf oluruz. Yine bu yoldan biz, çeşitli şeriatler (*şerâ'i'*) ile çeşitli şerâit arasındaki ilişkiyi, kıyâsî yoldan, teşhis etmiş oluruz. Bu da bizi *ilahi yasa'nın haklığına, sair yasa ve yasamaların-sa batıllığına götürecektir.*[19]

Yasayıcılığın Kaynakları

Bu kısa alıntıda, İbn Sînâ'nın adı bilinmeyen bu bilim konusundaki sükutu gerçekten şaşırtıcıdır. Okuyucu sözün sonunun üç tip pratik hikmete bağlanacağını umuyor; ama bunların yeniden zikredilmesi sözkonusu değildir.[20] Sonra, İbn Sînâ, üç tip pratik kemâl konusunda *müstakil* bir eser vermediği gibi kayıp eser olarak da bu tip bir çalışması bulunmamaktadır. Eldeki eserlerinde ise Eflâtun ve Aristo'nun, belirttiğimizin ötesinde ele alınmadığını da söyleyelim.

Önemle belirtelim ki, *pratik felsefe* konusunda İbn Sînâ okuyucularının ve hatta İbn Sînâ'nın tek kaynağı -özellikle de *siyasi boyut* bağlamında- Fârâbî'nin Yunanca eserlere yazdığı Arapça şerhlerle kendi eserleri idi. Ve yine diyebiliriz ki, İbn Sînâ'da *kopukluk* bulanlar Fârâbî'yi okuyacak olurlarsa *mantık zincir*inin tüm eksik halkalarını el altında bulacaklardır; zira Fârâbî, *erdem devleti*'nin bütün gayelerinin *kelâmsal yetiler*de gizli, mündemiç olduğu inanışındadır. Bu şekilde de, yasadan yahut nübüvvetten *ilahi bir siyasi varlığa* nasıl geçilebileceğini, mantıksal akışı içinde izah ederken, bu projenin fikir adamına olan *bağımlılığını* da dile getirir.

Siyasi Ortam ve Felsefi Oryantasyon

İbn Sînâ'nın pratik felsefe konusundaki sessizliğinin kaynağı, kendi çağında, Fârâbîyen düşüncenin karşısına dikilen hasım alternatiflerdir. Somut koşullar bâbında, -mesela- Şii düşüncenin *alternatif İslâmi tarzlar* geliştirmedeki başarısızlıklarını sayabiliriz. Ayrıca Fârâbî'de Sünni ulemâ da ağır tenkitlere uğruyor; bunların, safsatacı bir İslâm karşılığı, olmadık siyasi ihtirasları bulunduğu anlatılıyordu.[21] İbn Sînâ Fârâbî'ye *direkt* atıfta bulunacak olsaydı, muhataplarını kaybedebilirdi.

Bu tuhaf belirsizlik maalesef hiçbir izaha sığmamaktadır. Bi-

rinci izaha göre, İbn Sînâ sultan'ın ya da ulemanın 'o işin icabına' baktıklarını düşünüyor olmalıdır. Burada bir de geleneksel din kurumları sözkonusudur. Geriye, *felsefe adına felsefe* tahsili kalmaktaydı; yani zülf-i yâre dokunmayan tetkikler. Bu izah tarzına göre de İbn Sînâ, *erdem devleti*ni müesses addetmiş oluyor! Ama bakıyoruz, o çağ bir çalkantı, kaos çağı -bunu biraz önce naklettiğimiz (dipnot 21) *siyasi felsefe kriterleri*nden de sezinleyebiliyoruz-; ama bu izah biçimi, dikkatimizi, sözü edilen tarihî gerçekliklerin İbn Sînâ'nın karşısına diktiği pratik sorunlara çekmektedir. Özellikle de bu tür *tarihsel çerçeve*nin, yazarımızın mahfiyetli üslubunu ele vermesi, açıklaması önemlidir. İbn Sînâ; *toplum ve siyaset felsefesi*nden kaçıp bütün o detaylı dinî formülasyonları nakış nakış işlerken, zülf-i yâre dokunma hatasından uzak durmuş oluyor ve "*erdem devleti*nin; münhasıran, peygamber mirasının, hadis ve Kur'ân tefsirinin cisim kesbetmemiş olduğu bir sahada, felsefe sahasında ele alınabileceği"ni iddia etmiş durumuna düşmekten korkmuyor.

İkinci izaha göre ise, İbn Sînâ kelâm ve ilahiyata o denli dalmıştır ki, felsefenin gündelik, harc-ı âlem cephesi onu hiç ilgilendirmemiştir. Bu izaha hak vermek için de yine şu varsayıma itibar etmek gerekmektedir: "Siyasetin gereğini sulta yahut ulema yahut ulema içinde bir kesim bi-hakkın ifa etmektedir". Fakat işte İbn Sînâ'nın gerek dinî meselelere duyduğu ilginin siyasi önemi, gerekse de dinî ve felsefi eğitim arası ilintiler cephesindeki tarihî tesiri burada yatmaktadır: Bunu anlamak için; onu Bîrûnî ile, Bağdatlı Aristocularla, yani onların siyasi statüsü ile şöyle bir kıyaslamak yeterlidir.

Yani, İbn Sînâ'nın *akıllı felsefesi*ni ancak bu kontras içinde kavrayabiliriz. Unutulmamalıdır ki, İbn Sînâ saraydan dışarı çıkmamış bir doktor ve bir saray danışmanıdır...

Üçüncü izah da şudur: İbn Sînâ ya Fârâbî'nin siyaset felsefesini anlamamıştı, ya da ona katılmıyordu. Oysa İbn Sînâ, selefinin eserleri ve şerhleri ile haşır neşir olup sık sık ve genellikle de

mutâbakat bâbında zikrederdi. Ayrıca mucit bir kafaya ve eleştirici bir zihniyete sahip olan İbn Sînâ'nın hem seleflerini hem de çağdaşlarını gözünü budaktan esirgemeden eleştirdiği herkesin malumudur. Eğer Fârâbî'ye açıkça atıfta bulunmaktan özenle kaçınmışsa bunun sebebi, İslâm'ın *simge* ve *kurumlarının* gelişiminde âmil olabilecek felsefi çırpınış ve ilhamların önünü kesmek istemeyişi ve bu gizli mantığı özenle saklayışıydı. İşi yürütecek olanlar filozof olmayanlardı; icracılardı ve bunlar 'bilgi ile kanaat', 'felsefe ile din' arasında ayırım gözetecek durumda değildiler...

Dördüncü ve son hipotez -ki bu da herhalde sufilerin, onun bazı pasajlarından çıkarmak istedikleri hükümdür- İbn Sînâ'ya göre *ahlakın* siyasetten beklenen fonksiyonu icra etmesidir. Tevatüre göre, bir defasında İbn Sînâ ile maruf Horasanlı mutasavvıf Ebû Sa'îd İbn Ebî Hayr (358/967-441/1049) arasında şöyle bir konuşma geçer:

Ebû Hayr: Ben neyi görüyorsam, O mutlak bilir.

İbn Sînâ: Ben neyi biliyorsam, O mutlak görür.

Felsefe tahsilinin beyhudeliğini uzun uzadıya ima eden bu rivayet sufi çevrelerinde dönüp dolaşadursun, bizim mezkur rivayeti sahihleyecek halimiz yoktur; zira İbn Sînâ yahut müridânı, yahut marifet ekolünün onu mürşit, ışık edinmiş mensupları hakkında bildiğimiz herşey bu tür bir rivayetin doğruluğunu çeler, özellikle de *Şifâ*'yı hatırlarsak...

Aslında bu rivayetle ima ettiği şey, felsefeyi *ahlak* nokta-i nazarında noktalamak endişesi taşımaktadır; *Şifâ*'daki bazı kaçamak sözlerle *İşârât*'ın son bölümünde gördüğümüz gibi. Kelâmın sonu ahlaktır, işte bu denilmektedir.[22] Burada üç varsayım sözkonusudur: 1) Yüksek ahlak için, tefekkür istidadı diye bir *doğal* gereksinime ihtiyaç vardır; 2) Kemâl süreci aslen bireysel olup yasayıcı ve yasalar ancak *tâli ve asgari bir tesir* icra edecektir; 3) Kamu ahlakına gelince; o kadarı sorun değildir; zaten töre de, İslâmi gelenek de bunu sağlamakta ve sürekliliğini teminat altına

almaktadır.

1. Kendisinden önceki düşünürlere ayırdığı tahsil sürecini, kendi araştırmalarını, vargılarının kitleye ulaşması için verdiği çabaları hatırlayacak olursak, görürüz ki İbn Sînâ *ahlaki yücelmenin fikrî yücelme ile bir tutulamayacağı* görüşündedir; tabii her ikisinde de yine bir *doğuştan istidat* sözkonusudur. İbn Sînâ, *İşârât* adlı eserinin sonunda *zâhid, âbid* ve *ârif* terimlerini izah ederken der ki: "Ahlak iyi de, bir de bunun *bireysel yönelişler, bireysel niyetler* ile ilgisi sözkonusudur, ki bu da çerçeveye daha başka faktörleri sokmaktadır: Bunda siyasi ve kültürel faktörler de söz sahibidir. *Ârif* olmak isteyenler, *İşârât*'ı okumanın yanında onu layıkıyla anlayabilmek için de ilave fikrî/felsefi araştırmalar ve okumalar yapmalıdırlar".

İbn Sînâ'daki muğlak/mahfiyetli dil siyasi felsefenin sorunlarına sırt çevirme olarak değerlendirilmemelidir. Burada, daha ziyade "*teorideki sorunların; zaman ve zemin bağımlı olarak onun kendi çağında ve kendi yaşadığı yerde pratikteki tezahür ediş biçimlerine, dikkatli, çözümleyici ve çok akılcı bir yaklaşım*" sözkonusudur. Yani ortaya şu çıkmaktadır: *Şifâ* ve *İşârât*'ın sonundaki satırlara tasavvuf adına sahip çıkmak isteyenlerin hilafına, *Tûsî* ve *İbn Haldun*'un okuduğu biçimde, bu satırlar; felsefenin *pozitif bilgi birikimi*ni, giderek içinden çıkılmaz bir hal alan *tefsir ve otorite* meselesinden soyutlama sürecine işaret etmektedir. Böylece İbn Sînâ ilim öğrencilerini belki daha zor, ama herhalde çok daha güvenilir bir tür *aydınlanma*ya çağırıyor; bu arada muhataplarını bu tür bir yöneliş için gerekli bakış açıları ile donatıp ahlaki ve siyasi sakıncalar ve tehlikelerle 'yanlış yolların mürşitleri' konusunda uzun uzadıya uyarıyordu...

2. İkinci, yani *bireyci* varsayım ise, aşağıda, 'Nübüvvetin Üç Özelliği' başlığı altında irdelediğimizde görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın kendi toplumunda *felsefe*nin takdimi ve talimi sathında gösterdiği tüm çabalara terstir. Ayrıca bu önerme, herhangi bir çağ ve mekanda *felsefe*nin varolabilmesi için gerekli bütün hassas

koşulların gözardı edilmesini de içermektedir. Hatırlayacaksınız, yukarıda 'Tarihsel Ortam ve Felsefi Oryantasyon' başlığı altında görmüştük ki, İbn Sînâ; *fikrî kapasite*yi kendi toplumuna hakim olan dinî sembollerin nihai amacı -ve herhalde ilk kaynağı- olarak takdim etmekle, bir sürü hasım ve rakip ideolojik alternatifin karşısına, eğip bükülmesi zor bir söylem dikmekteydi.

3. Nihayet, üçüncü varsayımda, İbn Sînâ'nın kendi öğretisi ile alakasız bir biçimde, mevcut İslâm ahlakının *beşerî mükemmellik* (*kemâl-i beşer*) için yeterli olduğu iddiası gizlidir. *Miskeveyh* ve *Âmirî* gibi çağdaşlarının tersine İbn Sînâ, ruhun arınması ve yücelmesi ile ilgili ahlaki reçetelerinin hiçbirini, ne şer'-i şerif'e, ne de sünnet-i seniyye'ye bağlamamış, irtibatlamamıştır; yani İbn Sînâ *siyaset felsefesi*ne asla sırt çevirmemiş, tam tersine ancak bu sahada mütalaa olunabilecek şu temel soruları gündeme getirmiştir: 1) İnsan davranış, tefekkür ve yaşayışının en üst düzeye tırmanması olgusu da hesaba katılmak şartıyla, şeriat'ı, her işlev saha ve düzeyinde yorumlama *hak ve yetkisi* kime aittir? 2) Ve tarihsel şartların bu otoriteye olan etkisi nedir; kendi çağında, kimin sünnet-i seniyye'nin ve şer'-i şerif'in en ehil müfessiri olduğuna nasıl karar vereceğiz?..

Bu çözümsüz ve kamçılayıcı soruların *Şifâ*'nın son bölümünde karşımıza çıkması sürpriz değildir; yani teorik kemâlden pratik kemâle geçişte; vahyin geliştirilmiş bir bakış açısı ışığında, *nihai ilahi gayeler*in ifadesi haline gelişinde...

Nübüvvetin Üç İşlevi

Bütün felsefe tarihinde, İbn Sînâ'nın *felsefi psikoloji* ile *nübüvvet* arasında köprü kuran üç beş sözü kadar yaygın, kalıcı ve tartışmalı tesir yaratmış söz olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıda, 'İbn Sînâ Stratejisi: Tefsirde Otorite Sorunu' başlığı altında müzakere ettiğimiz üzere, bu tesirin menşei, İbn Sînâ'nın yaygın inanışlar ile kendi felsefi sistemi arasında bir mutabakat öngörmüş ve onu yaratmış olmasıdır. Aynı üslup özelliği; kitleye mal

olmuş kısa risaleleri ile *Şifâ*'nın, *Kitâb'un-Nefs* bölümünde ele aldığı *psikoloji felsefesi* arasındaki açık farkta da göze çarpar. Biraz önce mütalaa ettiğimiz nübüvvet-yasayıcılık ilişkisinde olduğu gibi burada da *Fârâbîyen siyaset felsefesi* zincirin eksik kalan halkalarını bulmamızda bize yardımcı olmaktadır...

Savunmalar ve Eleştiriler

İbn Sînâ'da psikoloji felsefesi ile *nübüvvet* arasındaki köprü baştan beri var gibidir. Onun düşünce sistematiğinin ilk ürünü *Kitâb'ul-Mebde' ve'l-Me'âd*'dan (Felsefeye Giriş) *İşârât*'a kadar, nübüvvetin üç özelliğinden bahsedildiğine şahit olmaktayız (*havâss'un-nübüvve*): Bu üç özellik, Muhammed'e ve onun nebevî misyonuna olan inanışın haklılığının, mantıkiliğinin, akılcılığının delili olarak öne sürülmektedir...

İşârât'tan sonra kaleme aldığı bazı eserler de kendisinin *epistemolojik teorileri*ni sufilik'teki *vehbî ilim* ıstılahı ile rabıtalandırmaktadır. Sıradan okuyucu, İbn Sînâ'daki *üç nebevî özellik* tezini kolay kolay deşifre edemez. Dikkatlileri ise -ki pek çok müslüman müfessir bunu başarmıştır- İbn Sînâ'nın, 1) Faal/aşkın akıl'dan sâdır olan *ilham*ı formüle eden; 2) Tanrı'dan gelen *vahy*i akılla kavranıp dille ifade olunur bir şekle sokan; 3) Gerek peygamberlerin gerekse de velilerin gösterdiği *mucizeler* ile dile getirdiği *kehanetleri* izah eden, insicamlı ve akılcı, *metafizik* ve *epistemolojik* bir kavramsal çerçeve oluşturma peşinde olduğunu bilmişlerdir.[23]

İbn Sînâ okuyucularının çoğu herhalde onun İslâm peygamberi'nden bahsettiğini düşünmüşlerdir. Bu açıdan, onun nübüvvetin üç işlevine değin argümanları; Mutezilîlik'teki, İsmâilî ve Şii gelenekteki *nübüvvet kavramlayış ve savunmaları*ndan farklı gözükmemiş olsa gerektir. Ayrıca, onun görüşleri Muhammed'in misyonunu, *hizipçi* ya da *mezhepçi* olmayan bir zeminde tesbit ve bu nedenle de geniş bir yelpazede müslüman entellektüeline hitap etmektedir...

Bu bağlamda İbn Sînâ; en dikkatsiz okuyucunun bile hem kendi, felsefi nübüvvet kuramından hem de kendisinden evvelki rasyonalist teorisyenlerin şüphe ve muğlaklıklarından haberdar olmasına ve haberdar kalmasına azami ihtimam göstermektedir. Böylece de forumu, genel felsefi gündemi *bütün halk kesimleri*ne açmaktadır...

Şifâ'nın (İnsan Ruhu Üzerine Tez) *Kitâb'un-Nefs* bölümünde ise, *nübüvvetin üç işlevi* bağlamında, daha öz ve herhalde daha canlı ve daha hürriyetçi bir yaklaşımdan bahseder. Ancak bu yaklaşım müslüman okuyucunun kendi perspektifinden köklü bir fedakarlık ister: İbn Sînâ'nın birbirinden itina ile ayırdığı bazı şeyleri tekrar birleştirmek ve bu *birleşik* bakış açısını mevcut ve çatışmacı tefsir üsluplarına ve bunların siyasi sonuçlarına tatbik etmek...

Nedir birbirinden dikkatle soyutlananlar? İbn Sînâ, önce, üç işlevi ayrı ayrı ele almak suretiyle, bunlar arasındaki vazgeçilmez bağları, özellikle de, 1'deki *fikrî ilham*ın 2'deki *dinsel sembolleştirme süreci* ile alakalı, rabıtalı olabileceği keyfiyetini gizlemektedir.

Soyut Nübüvvet

İkinci olarak, her üç işlevi psikoloji felsefesine bağlamak suretiyle, *tarih* bağlamında *nübüvvet vakıası* ile bunun her çağdaki *yeniden tefsiri vakıası*ndan adamakıllı kaçmış, kaçınmış olmaktadır!

Nihayet, üçüncü olarak, İbn Sînâ'nın nübüvvet kuramı, işi, *nebi tipinin psikolojik açıdan anlaşılmasında* bırakarak buradan, *Şifâ*'nın sonunda *tarihsel* bir vakıa olarak onayladığı *münferit* nübüvvet vakıasına, risalet ve şeriat'a köprü kurmamaktadır!..

Yani İbn Sînâ, *Şifâ*'nın, "Nübüvvetin Üç İşlevi" bölümünde, pratik felsefe, özellikle de siyaset felsefesi konusunda suskundur, sükut etmektedir. Ayrıca buradaki tavrı kısa ve çok mahfiyetli risalelerindeki yaklaşımdan farklıdır:

1) Buradaki tavır; bir *bilgi teorisi* peşindedir ve bu teori de ge-

rek ontolojisi gerekse de epistemolojisi ile bir bütündür. İbn Sînâ, bilinebilirliği adamakıllı irdelerken *bilme fenomeni*ne yakından eğilmektedir...

Böylece, İbn Sînâ'nın "*Nübüvvet ancak değişik bir tür bilgi felsefesidir.*" şeklindeki tezine yaklaşanlar; kaçınılmaz olarak, *vahyi bilgiye bağlayan* teorik bazı sorunların bulunduğu vakıasını peşinen kabul etmek zorunda kalacaklardır. Tabii bu tür bir kavrayış iddiasında, tefsir ehliyeti iddia edenleri de tanıyıp anlama sorunları ve nihayet, bu tür bilgiye giden/götüren bir *yol, eğitim* vs. bağlamında, bu tür bir eğitime bağlı olarak *yeni otorite dağılım*larının ne olacağını bilme zorunlulukları olacaktır...

2) Üç işlevin ele alınışı, taklit ve *öğrenilmiş bilgi* sorunsalı bağlamında pürüzlenmekte, çetrefilleşip giriftleşmektedir. Konuyu dallandırıp budaklandıran birşey de *tevil-tabir* karşıtlığıdır. İlaveten, popüler inanışla gelen *büyü* ve *fal* kargaşası vardır; *nübüvvet*in bu iki vakıa ile olan ilgisi de izaha muhtaçtır...

3) Nihayet, İbn Sînâ'nın, gerek vahiy ve nübüvvet tefsirlerinin *siyasi sonuçları* ile olan ilgisi, gerekse de felsefesinin genel pratik anlamı, bu kısa *tefsir brifingi* ile İslâm dili ve izah metodolojisi yan yana getirildiğinde açığa çıkmaktadır. Bu pedagojik yönteme bir örnek gerekirse; *İşârât*'ın son bölümünde yer alan *müşahede olgusunun, bilgi kaynağı olarak rolünün* ve "*Aristo ilahiyatına yazdığı şerh'in*" Şifâ'daki '*sezgi ve bilgi kuramı*' ile karşılaştırılmasını önerebiliriz. Buradan zahir olur ki, İbn Sînâ'yı ilgilendiren keyfiyet, olağanüstü deneyimlere eşlik eden çok özel duygular değil, kişinin, ilhamlarının hangisinin *sahici* 'hangilerinin *yanıltıcı* olduğunun ne şekilde ayırtedilebileceği sorunsalıdır...[24]

Nübüvvet ve İstidat

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın 'Kitâb'un-Nefs' bölümünde işaret ettiği *kutsal zeka* kavramı[25] yukarıda söylediğimiz herşeyi mükemmel bir biçimde aydınlatmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nübüvvet, ilmin,

ama her türlü ilmin, o kesintiye uğramayan ana-asli kaynağıdır, menbaıdır. 'Kitâb'un-Nefs'ten okuyacak olursak:

> Gerçek manada öğrenen kişi; özel istidadı nedeniyle bir formu, kendi soyutluğunda kavramaya hazırlıklı olan kişidir. Bu özel istidada biz *sezgi* diyoruz. İşte bu özel istidadı göğsünde barındıranlar, *aşkın akıl* ile temasa geçmek için fazla bir zihinsel mesai harcamazlar. Böyle birisi adeta *aşkın akıl kapsamındadır* ve sanki *herşeyi ayrı ayrı kendisinden* öğrenmiştir!..
> Biz 'kavrama eğilimi'nin bu derece yüksek olanına *kutsal akıl* (*'akl'ul-kudsî*) demek zorundayız. Bu akıl *genel akıl kategorisi*nden olmakla birlikte, âlî bir mevkide bulunmaktadır ve herkesin uzanabileceği bir değer değildir.
> Kısaca denilebilir ki: Cibril'e atfettiğimiz yüce fiillerin tahayyül konusu olması, gerçekmiş gibi duran görüntüler ve duyulurmuş gibi gelen sesler eşliğinde dışarı taşması mümkündür, daha önce değindiğimiz gibi.[26]

İbn Sînâ ve Makulât (İdeal Tipler)

Aşağıda alıntıladığımız satırlarda ise, (nübüvvet bağlamında, Fârâbî'deki) *ideal tipler*in de *sezgi* ürünü olduğunu söyleyen[27] İbn Sînâ, sözünü -tuhaf bir biçimde- Şiilerin nübüvvet anlayışını ifade eden formülle bağlar: "Hadisat, onu ilk kavramlaştıranların kavramlarına paralel seyreder; sonrakiler ise onu ancak öğrenmişlerdir".

> Yani insanlar içinde bir'i olabilir ki ruhundaki temizlikle tefekküründeki yücelik kendisinde büyük bir sezgi keskinliğine yolaçabilir. İşte bu istidat kozmik akıl'dan, herbir şeyin ifadesi olan *soyut tabirler*i istihraç edecektir; bu şeyler yahut formlar -ki aşkın akıl'da kümelenirler yahut ardışıktırlar- birbirini takip ederler. Bu istihraç da ezbere olmayıp, orta terimleri ihtiva edecektir. Birbirini izleme sırası nedenselliklerin açıklanması açısından önemlidir; aksi takdirde kör-kabul olur. İşte bu, bir çeşit nübüvvettir; hatta, nübüvvetin en âlâsıdır! Biz buna 'mukaddes bir güç' desek yeridir! Ve bu, beşerî gücün doruğudur!

Herşeyden önce, önemle kaydedelim ki, doğası itibarıyla İbn

Sînâ'da *kutsal akıl*, her tür beşerî kavrayışla fikrî sıçrayışın kaynağı olan *sezgi ve ittisal*den *(aşkın/kozmik akıl'la buluşma)* farklı değildir. Nebevî gücün zirvesi, beşerî gücün de zirvesidir. Kişisel *idrak* farklarını uzun uzadıya vurgulayan İbn Sînâ, eğitimin kavramlaştırma kabiliyeti ile ilgisini zorunlu saymamaktadır. Başka bir yerde de, "nebevî bilginin beşeri bilgiden keyfiyet farkı olmadığı"nı öne sürer.[28] Daha da önemlisi, felsefenin siyasetteki rolü ve bu paradigma açısından vahyin tefsirinde otorite sorunu bağlamında, nebilerin *akıl objeleri*nin filozofların, doğa bilimcilerinin ve matematikçilerin *akıl objeleri*ni düşünmelerini sağlayan ve devindiren kavramsallaştırmaları aşmasının düşünülemez birşey olduğunu da söyler. İbn Sînâ, halka malolmuş kısa risalelerinde bile bu entellektüel istidadı açıklarken, "Bu kimselerde akıl daha seyyâl ve daha cevvâldir, hepsi bu!" demeye özen gösterir.

Ve nihayet, *nübüvvet türü aklı yürütme*nin ürünü yahut vasıtası olan kavramların, bizi, filozoflara açık olmayan bir *evrensel, objektif değer yargıları sahası*na götürdüğü iddia olunamaz. İbn Sînâ'nın, bu yönde herhangi bir *olağan dışı özellik* teşhis etmediği kesindir; olsa, gerek kendisi gerekse de müşerrihleri bunu vurguyla belirtirlerdi...

İbn Sînâ'nın, *en yüksek nebevî güç* ile bu gücün idraki, *muhatabа ulaşması* arasında kurduğu ilişki enteresandır. ('Nübüvvet'in İki Yüzü' başlığı altında yasayıcılık ve kamu yönetimi ile olan alakasını da irdelemiştik). İlhamının *taklit*ten, ilminin/kelâmının *hayal ve hurafe*den farklı olması için kişinin, -ilgi konusu parelelinde- orta terimler'e ve illiyetlere dair bir şuura sahip olması prensibinden hareket edersek, gerçek bilgilenme ve idrakin teessüsü bakımından, 'nebevî miras'ın mana ve medlûlünün yegane ehil müfessirinin, felsefe ilmine tam vâkıf filozof olduğu anlaşılır. Bu bağlamda, *Şifâ*'nın sonundaki 'kelâm ve amel güzelliği'ni hatırlayan okuyucular, İbn Sînâ'nın *eğitim*den bahsettiğini hemen anlayacaklardır. Tabii, bu koşulun *pratik* ve *politik* anlamı da zâhirdir.

Neden Bahsediyor?

İbn Sînâ'nın, *Şifâ*'da yahut başka yerde, *fikretme* ve *fikrî ilham* konularında söylediği sözleri analize tâbi tutarsak, bunların; halk arasında peygamber diye anılan ve çok sayılan kişilerden ziyade, *alim* yahut *matematikçi* gibi dâhilere kabil-i izafe sözler olduğunu görürüz. Bu paralelde öğrencisi Behmenyâr (ö. 458/1066) *Kitâb'ut-Tahsîl* adlı eserinin bu konuya ayırdığı bölümünde, hocası için, açıkça "*Yeni nebi türünün yaşayan timsali.*" der. Yine, hocasının, "Hakikat ancak vakıanın kelâmen tam temsilidir."[29] şeklindeki hükmünü yineleyip ve dinî ıstılahları *hocası tarzında* kullanarak, vurgulu bir biçimde der ki:

> Filvaki, *eğitilmiş akıl* mertebesinde bir akla doğuştan sahip kişiler bulunabilir ve bunlar, bu üstün *fıtrat* sayesinde, soyutlukları, uzun süreli düşünmeden ve tahsil de görmeden kavrayabilir, kavramlaştırabilirler (anlaşılır, gözlemlenir kılabilirler). Bunun yaşayan bir örneğini de gördük; görmedik mi?! İşte, *Şifâ*'nın yazarı (İbn Sînâ)!.. O, daha bir delikanlı iken tüm hayat ilimlerine vakıftı ve üstelik o zaman ilimler bir tertip, nizam içinde de değildi. Hem olsa ne olur; bu kadar ilme o yaşta vakıf olmak *mucize* değilse, peki nedir mucize? Alın, okuyun, verdiği sayısız eseri! Bir de bu eserlerin verildiği günlerdeki toplumsal kargaşayı ve çalışma şartlarının elverişsizliğini de şöyle bir düşünün. Bu adam sarayda doğmadı; kâşânede, alimler elinde büyümedi!

Yasayıcılığın Kaynakları

Bu perspektif, İbn Sînâ doktrini'nin Farsça tercümesi diyebileceğimiz *Dânişnâme*'nin ilgili bölümünde de yeralır.[30] Behmenyâr, *gerçek nebevî ilham*ı tanımladıktan ve halkın irşadının *işte bu tip insanın elinde* olması gerektiğini vurguladıktan sonra, sözlerini şöyle sürdürür:

> Ve bu da şaşırtıcı olmasa gerek, öyle değil mi? Zira, yaşayan timsaline şahit olduk. O, çabanın yerine üstün fıtratını, sezgisini, zekasını koydu. Kitaplar dolduran bu sezgi, onun kitap okuma yükünü ha-

> fifletmiş; onu, kütüphaneler dolusu kitap okuma zahmetinden azade kılmıştır. Dikkat buyurun, bu müstesna şahsiyet, daha bir delikanlı iken, 18, 19'unda hikmet ilmi'nin tamamını; mantık, doğa bilimi, metafizik, geometri, matematik, astronomi, müzik, tıp ve daha bazı zor ilimleri hatmetmiş, sindirmiştir; hem de bir örneği olmamacasına. Daha sonraki yıllarda ise yeni birşey öğrenmemiştir. Oysa, herkesin malumudur ki, bu ilimlerin herbiri yıllar alır.

Behmenyâr'ın İbn Sînâ'yı tanıtıcı yukarıdaki satırları İbn Sînâ öğrencileri için ibret-engizdir. Burada, vahyin nöbetçisi olan *prototip peygamber* tanımlanmamakta; *felsefe*, hakikat'e varış iddiasındaki alternatif yollar arasında *hakem* mevkiine yükseltilmektedir. Bu perspektiften İbn Sînâ felsefesi; *yönetim bağlamında bilgi* iddiası taşıyan alternatif *kanaatler*in gaye, tesir ve sınırlarına ve bu kanaatlerin, fikir yahut ideallerin, tepe noktası vahiy olan bir minvalde ıslahına yarayacak eğitimci ve siyasi metodlara işaret mahiyeti taşımaktadır.

Muhayyile ve Risâlet

İnsanoğlunun 'nübüvvetin anlaşılması' konusundaki ezeli ihtiyacı, en güçlü ifadelerinden birini -en vurgulu biçimlerden birinde- İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının 'Kitâb'un-Nefs' bölümünde, 'Tasavvur Gücü Nedir?' başlığı altındaki satırlarda bulur.[31] İnsandaki hayal gücünü şâmil zihinsel ve pratik işlevlere tesir eden *vehimler*in irdelendiği bu bölüm, İbn Sînâ'nın tipik çift ağızlı diyalektiğinin şahane bir örneğidir. Nübüvvete, *muhayyile* bağlamında *anlam* bir defalığına ve yalnız bu kısımda veriliyor; kullanılan dil ise, salt dinsel ve bu nedenle de münhasıran Muhammedî vahiy deneyimini çağrıştırır mahiyettedir. İbn Sînâ burada diyor ki:

> Vahiy geldiğinde onlar ekseriya kendilerinden geçmiş durumdadırlar; dış dünya algılamaları düşüktür. Ve nesneleri dış dünyada olduğu şekli ile değil, *muhayyilelerinde canlandırdıkları* şekli içinde görürler. Buna (yani *imgelendirme* olgusuna) daha sonra değineceğiz.

> Bir hayaldir gördükleri, yani (Allah'ın meleği); o hayalin kendilerine hitap ettiğini vehmeder ve duyduklarını insanlara ezberden okurlar.[32]

Bu kısmın özünü teşkil eden temâ ise, esasen, birkaç satır evvel (173:4-8'de) ele alınır ve orada "Benzer vakalar yok değildir; akıl hastalarında, endişe vakalarında, ruh ve sinir yapısı zayıflık taşıyanlarda ve nihayet uykuda da bu tür vakalar teşhis olunabilmektedir." diyen İbn Sînâ "bu tip vakaların psikolojik çerçevesinin bir muayyenlik arzettiği"ni iddia ederek şöyle devam eder: "Ancak tefrik, basiret rücû ettiğinde, hayali formlar kaybolup giderler. Ve bu noktada, beynin tasavvur melekesi kisve-i aslisine döner". Gerçi İbn Sînâ bu iki grup vaka ve data arasında bir ayırım gözetmektedir; ama oluşan intiba, bu konuda *kesin bilgi* sahibi olmanın *dışarıdan* pek mümkün olmadığı, avâmî yargılara ise hiç güvenilemeyeceği merkezindedir. Buradaki alaycı üslup güvenilir, pek tabii, rasyonel kriter arayışının bir ifadesidir; bu tür *malum olma* hadiselerini objektif bir biçimde aydınlatacak akılcı kriterlere çıkarılmış bir davetiye mahiyetindedır. Okuyalım:

> Doğal ihtimaliyet gereği, olağanüstü bir muhayyile ile doğmuş bir insan olabilir, ki bu tip insanda duyular geri itilir ve resmetme kapasitesi bu muhayyilenin emrine girer. Ruh yapısına gelince; ruh dış duyumlara son derece açık olmakla birlikte, daha çok akılla irtibatlıdır. Uyurken yaşadığını, *tasavvur* diye gündüz gözüyle deneyimler. Aşağıda buna da değineceğiz. Burada *düşleyen* kişi, gerçekte gayb'ın malı olan hadisâtı, mefhumâtı, ya olduğu gibi ya da *teşbih yolu* ile algılar. Fark, bu kişilerin uyuyor olmalarının gerekli olmayışıdır.[33]

İbn Sînâ'nın merâmı şudur: Gerek hayal etme gücünün kaynağı gerekse de hayallere yahut halüsinasyonlara hakim olan süreç sadece nebi'ye değil tüm insanlara has keyfiyetlerdir. Bunun için risaleye başlarken "Rüya görmeyen insan olmadığı gibi gündüz vakti hayal gören insanların sayısı da az değildir." der.[34] Bu yaygınlığı örneklerle kanıtladıktan sonra, ana meseleye, yorum

konusuna girer:

> Ruh, bir üreteç işlevi üstlenerek, işte bu imajları yaratır. Ancak yine ruh(un gücü) beyne rabıtasını temin etmediği takdirde, bunlar hayal meyal imajlardır... Ve yine bunlar, neticede, bilinci rotasından çıkarmak, kişilik terazisinin topunu kaçırmak dışında tesir yaratmıyorlar genellikle.[35]

Vahyî deneyim ile insandaki hayal-görme olgusu arasındaki süreklilik bazı çok meşhur hadislerin de konusu olmakla; bir izah teşebbüsünü -hiç olmazsa nebevî deneyim dışındaki vakalar için- haklı kılmaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ, mütedeyyin okuyucularına, mesela "*Allah korkusu taşıyan bir mü'minin rüyası, peygamberliğin 46 cüzünden bir cüzdür.*" hadisini nakleder. Naklettiği bir başka hadis de şudur: "*Sadık rüyalar Allah'tan, karışık rüyalarsa şeytandandır*". Yine başka bir hadis: "*Nübüvvetten arda kalan tebşirdir (ahiret haberi)*". Tebşir için, Muhammed'in kendisinin *sahih rüya* dediği rivayet olunur.[36]

Nübüvvet ve Kerâmet

Bu bölümün geri kalan kısmında (174:11-182:8) tabip İbn Sînâ, muhayyile ürünlerinin neden *gerçek bilgi* statüsünde ele alınamayacağını irdeler. İşte bu satırlar, gerçek anlamda muhakkik okuyucuda şu istifhamı doğurmaktadır: Acaba bütün bu şüpheler nübüvvet için de vârit midir? Hele de, daha sonra ilhâm-ı kudsî ile peygamber mirasının haklı temsilcileri ve hakiki müfessirleri olduklarını iddia eden muteber mutasavvıfları hatırlayacak olursak!..

Bu bölüm, heyet-i umumisiyle, bir yandan bu tür *gaybî bilgi iddialarını* çürütürken, diğer yandan da *felsefeyi*, gerek nübüvvetle gerekse de cazibe vs. ile gelen hayali sembollerin, hayali deneyim ürünlerinin nihai yargılayıcısı yahut sahihleyicisi mevkiine oturtmaktadır.[37] Kısacası, İbn Sînâ'nın, felsefi kehanet diyebileceğimiz sahadaki yorumu, peygamberlerin yahut sair kişile-

rin hayal güçlerinin düzeyini tahlille değil, sözkonusu kişilerin deneyimlerini *akılla irtibatlandırabilme* kabiliyeti ile ilgilidir.

Bu satırları, ilk bakışta, İbn Sînâ'nın *kutsal akıl* tezi ile ilintili bulanlar, hemen hatırlayacaklardır ki, İbn Sînâ açısından Peygamber'in gerçek varisleri ve hakikatin öz sahipleri, *ehil filozoflardır*...

Aradaki bu bağlantıyı muğlaklaştıran faktör ise, İbn Sînâ'nın, "*gayb sırlarının hem sanrılılara (ya da rüya görenlere) hem de nebilere*" malum olabileceğini söyleyişidir. İbn Sînâ kozmolojisini ve ontolojisin düşünecek olursak -ki burada birazına işaret edilir ama tamamiyeti ancak İbn Sînâ tahsil etmiş kişilere zâhirdir- buradaki *gayb sırları*ndan murat, ya, a) Gelecek hadiselerin kozmik varlıklar(a has ruh) vasıtasıyla bilinmesi ya da, b) Zuhûrâtın altında yatan ve zamanla *akıl* tarafından tamamı dilsel formülasyona bağlanabilecek muayyen illiyetlerdir.

Dikkat etmek gerekir ki bu bâbın deyişi; ikinci kategoriyi bastırmadan, yani ikinci kategori ile ilgili karmaşık siyasi sorunsallara takılmadan, (kişisel düzeyde dinî parametreler diyebileceğimiz) rüya gibi, önsezi gibi, içe doğuş gibi, malum olma, zâhir olma gibi, medyumlar ve kâhinler gibi... (nübüvvetle aynı kategoride tahlil gören, ama ondan kat'iyyetle ayrı) olgulara geçebilme gayesini taşır gibidir. Pek tabii, eğer *ilham*, dünya hadiselerini ilgilendiren *sembolik bilgi* demekse, İbn Sînâ ancak pedantik olup metodik, didaktik değildir; okuyucunun sağduyusunun yeteceği intibaını verir yahut kanaatini taşır...

İbn Sînâ'da değişmeyen vurgu, *ruh gücü*nün insanda, hatta delilerde bile, yaygın olduğudur; bunun karînesi, isbatı da rüyalardır: Herkes rüya görmektedir ve rüya, olağanüstü ruh gücünün mecraıdır, ona götüren bir köprüdür. Nebilerin farkına gelince; onlar, bu gücü, kendilerine has bir tarzda yahut kendilerine has gayelere matuf olarak kullanabilmektedirler...

Akıl ve Ruhun Fonksiyonları Olarak Vehim ve İlham (Düşünce ve İçe Doğuş)

İbn Sînâ, *Şifâ*'da (İnsan Ruhu Üzerine Tez) nübüvvetin bu özelliği, yani direkt müdahalede bulunmadan ay-altı (maddi) olgu ve keyfiyetler üzerinde müessir olma konusunda[38] çok az şey söylediği için, müfessirleri *İşârât*'ın son bölümündeki daha uzunca izharâta müracaat ederler. Burada ise yine bu tür gücün limitlerini sözkonusu etmesi, okuyucuyu; bir yandan bu limitlerin tesbitinde diğer yandan da, her ayrı durumda, sözkonusu *doğal süreçler*in anlaşılmasında felsefenin -ki burada doğa-bilim anlamındadır- potansiyel rolünü düşünmeye itmektedir...

Ne var ki bu konunun, müfessirler ya da müşerrihlerce, ekseriya esgeçilen çok daha önemli bir başka cephesi vardır: İbn Sînâ'nın muhayyile ve fonksiyonlarını izahtan hemen sonra, *Şifâ*'da ('Kitâb'un-Nefs', makale: IV, bölüm: 3) 'Canlı Davranışında Vehim ve İlhamın Önemi' konusunda söylediği herşey, nihayetinde, *nübüvvetin siyasi boyutu*na ve düşünce ve tahayyül sembollerinin siyasi rejimlerin kuruluşundaki işlevi mevzuuna götürülüp uzatılabilir.

Bir sonraki bölümün, her sosyal düzenin temeli ve her yasa yapıcının hammulesi mahiyetindeki olguların izahı ile başlaması, bu bakımdan, sürpriz değildir.

> Nazar dediğimiz olay da, bir ruhun bir bedeni (ikinci bir şahsın bedenini) etkilemesidir; bu da yine (zihinsel/beyinsel) düşünce sürecinin bir işlevidir. Gerçekten de, bir ruh(î yapı) güçlü ve soylu ise ve de kainat ruhuna (principles) tetâbuk ediyorsa, aynı ruhu maddeye adeta üfler, madde de bu üflemeden etkilenir; böylece ruhta oluşan maddede teessüs eder.

Madde ve İrade

Eğer okuyucu, yukarıda 'madde' diye çevirdiğimiz 'bedenî' sözcüğünü 'insanlar' olarak anlayacak olursa bu pasaj daha farklı bir ışıkta gözükecektir.[39] İbn Sînâ'ya göre, madem ruhun,

> Bir bedeni, (nazar değdirerek) normallikten koparma/çıkarma gücü olabiliyor; o halde bu güçlü, soylu ruh, bedenî yapı'ya bağımlı olmayıp kendisini taşıyan bedenin fevkinde, onun ilerisindedir ve onu aşar! İşte bu üstün ruh hastaları iyileştirip, kötüleri hasta edebilecektir; yani bazı tab'lar dejenere, diğer bazıları da âbâd olacaktır. Maddenin, bu bağlamda, değişim geçireceği tabiidir. Böylece ateş olmayan şey ateş olur; gereken akli süreçlerin araya girmesiyle, toprak olmayan şey toprak olur, bulut olur, yağmur olur; ay tutulur, gün tutulur; veba salgını patlak verir. O iradeye tekabül eden maddi oluşumun bir anda meydana gelmesi, zuhur etmesi, peydahlanması sözkonusudur. Bu, doğanın bir özelliğidir ve ruha başeğmiştir. İradede, düşüncede olan onda da zuhur etmektedir. İşte bu, nebevî güçlerin en câlib-i dikkat olanları arasındadır.[40]

İşte, böylece, İbn Sînâ'nın medeniyetleri yaratan ya da değişime uğratan nebevî özellikler konusundaki görüşü, *Şifâ*'daki 'Canlıların Doğal Özellikleri' bölümünü noktalar ve buradan, insanın hayvandan ayırtedilir bir düşünsel olgunluğa ulaşması için gerekli siyasi, sosyal ve eğitimsel çerçeve, konum ya da metodun ne olacağı sorunsalına geçilir.[41] Burada nübüvvetin bu üç esaslı özelliği (teshîr, medeniyet ve düşünsel kemâl) sözkonusu edilmez; zaten esası, öz olarak işlevi belirtilmiştir. O halde burada yapılan, *Şifâ*'nın son (10'ncu) bâbı olan Metafizik'te siyasi sistemler ile yasayıcılar hakkında söylenenlere ilave edilmiş notlardır. İşte bu aşamada İbn Sînâ; açık bir tavır ve sarih bir dille, kendi çalışmalarının İslâm toplumundaki nihai gayesi ve İslâm'la olan ortak beşerî hedefleri ile bu hedeflerin gereği durumundaki sosyal ve siyasi hazırlayıcı şartlar konusunda konuşur; yani, o muğlak lisan ile bahsini ettiği değişim süreçlerinin, nihayette ne işe yarayacağını sözkonusu eder...

Konuyu noktalarken, öğrencisi Behmenyâr'ın hocasının herbir çalışmasını *mucize* diye nitelediğini ve yine Behmenyâr'a göre, İbn Sînâ'nın, İslâm ile felsefe arasındaki köprüyü bir daha yıkılmamak üzere kurduğunu hatırlayalım; yani biraz önce 'Kitâb'un-Nefs'ten (*Şifâ*'nın Fıtrat Tezi) yaptığımız alıntı, münhasıran nebevî bir gücü değil daha yaygın bir fenomeni tasvir etmek-

tedir. Bu alıntının muhteviyatı; değişmez beşerî gerekler ve bitmez tükenmez değişim ihtiyacına katkı açısından, İbn Sînâ tezindeki bazı eksik halkaları açığa çıkarmaktadır: Bir yandan, akıl boyutu ile hayal boyutu arasındaki eksik halkalara işaret ederken, bir yandan da şeriat ile genel olarak yasayıcılık arasındaki eksik halkalara *işaret etmektedir.*

Filozoflar Peygamber Olabilecekler mi? İbn Sînâ'nın Sınırları

Kendisini ömür boyu İslâmi reform vakfiyesi kılan sâikler ne olmuş olursa olsun, girişte 'Tarihsel Çerçeve'de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın eserleri, feleğin, başka İslâm filozoflarını da etkileyen sillelerinden etkilenmiştir. Bir yanda onunki dört başı mamur bir Pirus zaferi iken; ne yazık ki bir diğer yanda eserlerinin "*yeryüzünde hikmeti tamama erdirmiş*" kabul edilmesi, çalışmasının Fârâbî'ye oradan da Aristo'ya ve Eflâtun'a ulaşan *siyasi vechesi*ni bürümüştür.

Ama bu bir rastlantı olamaz. Henüz öyküsü yazılmamış *İbn Sînâ'dan Sonraki Bin Yıl* eğer *Yarışan İbn Sînâlar*'la kaynıyorsa, bunun sebebi esasen İbn Sînâ'daki açık kapılar, yani muğlaklıklar ile, felsefesinin belirli formel kalıplara sadık kalmış olmasıdır. Peki ama nedir bu kalıplar?

Bunlardan birincisi, teorisinin; birbirini tamamlayan ve nihayet *hikmet* sahasını olduğu gibi ihata eden tezlerden oluşmuşluğudur, *sistematikliği*dir, özellikle de onu Eflâtun yahut Aristo'yla kıyaslarsak bu kontrastı hemen vermektedir.

İkinci özellik, İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'nin şiddetle eleştirdikleri, İbn Sînâ'nın *kelâma din* -yahut dine kelâm- *katması* (bid'at denebilecek inanışları din terminolojisi ile -hiçbir rahatsızlık duymaksızın- sunması) ve de teori nerelere varırsa varsın, vargılarla hâl-i hâzırdaki popüler inanış ve teâmüller arasındaki köprüyü behemehal kurmasıdır.

Üçüncü özellik, -ki İbn Sînâ'nın, çok farklı dallarda yazan dü-

şünürlerin hepsi tarafından kabul görüşünü de izah eder- İbn Sînâ tezlerinin, siyaset sahasından soyutluğu ile pratik problemlerin çok tepelerinde gezinişidir.

Biz burada, önce, İbn Sînâ'nın hem popüler hem de karmaşık ilmî eserlerinde, bu teolojik görünümlü özelliklerinin, onun ömür boyu hitabet stratejisinin nasıl vazgeçilmez bir unsuru olduğunu gösterdik. Ne için? İslâm toplumunda İslâmi mirasın felsefenin emin ellerine teslim edilmesi için. Bu yaklaşımın *kısmi haklılığı* bile, düşünürleri bir gün "*İbn Sînâ'nın gerçekte ne dediğini*" yeniden keşfetmek için yola koyulmaya itebilir; böylece, bugün tartışılmayan fikirlerin çıktığı metinleri yeni bir prezantasyonla ortaya koyabilirler. Bundan daha da önemli olmak üzere, belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın şakirtleri ile felsefi halefleri onun eleştirel yorumuna -pek azı müstesna- girişmemiş; girişenler de müslümanları fazla etkileyememişlerdir. Daha sonra *Molla Sadrâ* ile *İbn Haldun* bu durumu biraz hafifleterek, bunların bazı *yeni* cephelerini İbn Sînâ diline kazandırmışlardır. Tabii, bu, İbn Sînâ'nın dili bir Behmenyâr'ı, bir Nâsıreddîn-i Tûsî'yi, bir İbn Tufeyl'i aldatmıştır demek değildir. Sonra, şunu da demiyoruz: İbn Sînâ tarzının yukarıda açıklanan özellikleri felsefi araştırmaya, yaratıcı felsefi girişime ve daha sonraki İslâmi fikir akımlarının ima ettiği gibi, tezlerinin siyasi vechelerinin ortaya çıkarılmasına yönelik çalışmalara ket vurmuş değildir...

Ve eğer bu tür araştırmacı, eleştirici ve siyaset eğilimli İslâm düşünürleri İbn Sînâ'daki *popüler dini* muhafaza etmişlerse, bu; müslüman olsun olmasın, kendine fazla güvenen modern kafaların gözden kaçırdıkları biçimde, kendini hep hissettiren çok derin bazı kültürel ve siyasi faktörlerin ortadan kaldırılmayı reddetmesi yüzündendir. Bunların başta geleni de *nübüvvet*tir, ki İbn Sînâ, bunun anlatımına bir ömür vakfetmiştir. İbn Sînâ'yı anlatmak da yepyeni bir felsefi ufuk olabilir...

DİPNOTLAR

1. İbn Sînâ'nın "kurnaz terkiplerinden" hazzetmeyen İbn Teymiye, "felsefenin kadim konularının, İslâm dili ve sembolizmi ile buluşması" anlamındaki bu montaja karşı olup *İhyâ*'daki "Semâ Âyini ve Vecd ve Cazibe"yi (XVIII. bölüm) ve Gazâlî'nin bu bölümdeki fikirleri ile mübahlaştırmaya çalıştığı avâmî ve sufi inanış tarzlarını, acı bir dille eleştirmektedir. Bkz. J. Michot, *Livre de l'Audition et de la Danse*, (Semâ ve Âyin Kitabı), Paris, Vrin Yay., 1990.
2. Ne yazık ki Tûsî'den, kala kala (Batı dilleri-Arapça-Farsça) dar cepheli yazıları kalmış durumdadır: Astronomi, İsmâilîlik-Şiilik üzerine tezler, Şiilik'te İmâmîlik, (Moğollar zamanındaki ve daha önce) siyasi işlevlerin açıklanması, el-Konevî adlı müridi ile olan ilişkileri. Bu kaynakların onun İbn Sînâ felsefesine ve bu felsefenin siyasi sonuçlarının incelenmesine adanmış, ömürlük çalışmaları ile olan alakasını tesbit etmek de o kadar kolay birşey değildir. Bkz. James W. Morris, "Ibn Haldun's Critique of Sofism", *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 2 (1992).
3. bkz. James W. Morris, 'İbn Arabî ve müşerrihleri'nde İbn Sînâ'dan izlenimler, *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986):733-756 ve 107 (1987):101-120; özellikle de ilk bölümdeki Konevî-Tûsî yazışmaları. Daha fazla detay ve direkt alıntı için bkz. J. Michot, La Destinee de l'Homme Selon Avicenne: Le Retour a Dieu et l'Imagination, (Louvain, Peeters Yay., 1986).
4. M. Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, no: 41 (1979):561-577. Ayrıca, C. Butterworth, "Islamic Philosophy and Religions Ethics", *The Journal of Religions Ethics* II, 1983, 224-239.
5. *Şifâ*'da (Metafizik Teorisi, fasikül: 10, bölüm: 2-5) şer'î yasayıcı'nın (sânn) peygamberin yerini alışı, Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn örneği ile verilir. İngilizce çevirisi, şerhsiz olarak, M. Marmura, "Medieval Political Philosophy: A Sourcebook", yay. R. Lerner-M. Mehdi (Ithaca, Cornell University Press, 1963), 93-111.
6. Mesela İbn Sînâ der ki: "Havâss ruhun ebediliğine inanmakla bu saadeti nasıl olsa (entellektüel bazda) bulur; halka ise, bizatihi, bedenen, maddeten diriliş ile maddi, somut bir cennetten bahsetmek, onların vahyin heyet-i umumiyesine bağlanmalarını sağlama açısından sakıncalı sayılamaz". J. Michot (dipnot: 3).
7. Çoğu müslüman okurlar *sânn* deyince Muhammed'i düşünürlerse de, bu tabirde, alıştığımız *nebi* yahut *rasul* yoktur; burası bellidir. Fahreddîn-i Râzî gibiler ise okur okumaz İbn Sînâ'nın bahsettiği devletlerin, siyasi hikmetlerin ve yasaların gerek peygamber yönetimindeki toplumlarla gerekse de dinden neş'et ettiği düşünülen yasalar ve bu yasalara dayalı siyasi varlıklar ile zorunlu/münhasır bir alakası olmadığını mütalaa etmişlerdir. (Lerner-Mehdi, "Roger Bacon's *Opus Maius*: Moral Philosophy", *Medieval Political Philosophy*, 355-390, dipnot: 5).
8. G. Anawati, S. Zayid, *Kitâb'uş-Şifâ* (Kahire, el-Hayât'ul-Âmme li-Şu'ûn'il-Metâbi'il-Emiriyye, 1960), fasikül: 10, kısım: 2, 443:11-12. Sıradışılar için ayrıca, fasikül: 10, 442:18. (*el-Kalil minhüm*, yani sıradışılar, bu sayfalarda ilahi hakikatleri temyiz yetenekleri ile vasfolunmaktadırlar). Aynı azınlık, 445:11-15'te *el-hâssa* diye geçer. Konu bu kez, "Allah'a dönüşün kaçınılmazlığına iman edişleri"dir. Kelâmdaki yetkinlikleri ise fasikül: 10, kısım: 5 bitiminde (s. 455) yer almaktadır.

Gerek kısım 4'te, gerekse de kısım 5'te; devleti ya da haneyi yönlendiren kuralların, normların (meli-malı'ların) oluşumunda bu kişilerin siyasi rolünden yahut herhangi bir işlevinden sözedilmediği de anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sînâ her iki yerde de "*Onların erdemleri maslahatın icabının fevkinde olup dünya umûrunu, iş çekip çevirmeyi aşar.*" demektedir.

9. İbn Sînâ'nın *pratik erdem felsefesi* ve bunun *düşünsel erdem*den olan farklılığının anlaşılmasında karşılaşılan güçlükler konusunda bkz. 1) C. Butterworth, "Islamic Philosophy and Religious Ethics", *The Journal of Religious Ethics* II, 1983, 224-239; 2) Butterworth, "Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics", *Arabica* 34 (1987):221-250; 3) Galston, dipnot: 4.
10. İbn Sînâ'nın gerekçeleri (nadir yeteneklerle doğan insanların azlığı ve ilmî eksikliklerin teoriyi, tartışa tartışa ancak ve ancak çıkmaza sokmaları), daha sonra, *Tanrı'nın cisimsizliği* ve *ahiret* konusunda *benzer kabuller*le, *Mîzân'ul-'Amel*, *Fasl'ul-Makâl* (Teoriye Giriş) ve *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserlerinde İbn Rüşd tarafından da ele alınmıştır. *Mîzân*'ın ilgili bölümü tarafımızdan çevrilerek yorumlanmıştır. (bkz. "He Who Speaks does not Know" (Beyhude Laflar Üzerine).. Some Remarks by Ghazali", *Studies in Mystical Literature*, no: 5 (1985):1-20).
11. Sufi öğretisinde *peygamberlik* ile *velâyet*, Şiilik'te de *Muhammed* ile *imamlar* arasında benzer paralellikler kurulmuştu ve İbn Sînâ bunlardan haberdardı.
12. İbn Sînâ'nın, peygamber derken yasayıcı anlamını vermekten özenle kaçındığı, tarih boyunca, müslüman okurların dikkatinden kaçmamış olmalıdır. Yine, Miskeveyh ve diğerlerinin tersine, İslâm'ın ahlak yahut amel doktrinini, *insan kemâlin*in ne yeter ne de gerek-şartı olarak görmediği de nazar-ı dikkatten kaçmasa gerektir.
13. Şifâ, Medhâl (Giriş), yay. G. Anawati, M. el-Hudayri, F. el-Ahvânî (Kahire: Matbaat'ul-Emîriyye, 1952), 14:11-16. Ayrıca, dipnot 19'daki bütün referanslar.
14. İbn Sînâ bu tezin *bir tek* satırında ahlak'tan sözetmektedir ve burada dediği "Ahlak kuramı konusunda Aristo'yu okuyun!"dan ibarettir. Pek tabii Aristo, Fârâbi'nin kapsamlı siyasi felsefesini tanıyanların meçhulü olmayıp adı kötüye çıkmış sayısız risalesinde tastamam mevcuttu.

İbn Sînâ zamanında bir de İslâmi *ahlak ekolü* -ki edep ekolü deniyordu- vardı; ama bunlar sadece, Aristo ile Eflâtun'un İslâm akait, mezâhip ve teamülünce teyit okunan kısımlarını okuyucularına tavsiye ve talim etmekteydiler.

15. *Siyaset*, Eflâtun'un *Devlet*, Aristo'nun *Politika* adlı eserlerinin Arapça yayımlanmış özetinin de başlığını oluşturmaktadır. Biz ne İbn Sînâ'nın ne de bir başkasının elinde sözkonusu eserlerin tam bir metninin bulunmasına ihtimal veriyor değiliz. Kitap derken burada *tekil*, bir sonraki cümlede *çoğul* kullanılıyor.
16. *Kitâbâni hümâ* (bu konudaki kitaplarda, iki kitapta). Yazar belirtilmemiştir. Mütercimler genellikle, "Herhalde Aristo ve Eflâtun'dan bahis sürüyor." demektedirler. Yalnız, Fârâbî'nin *Telhis'ün-Nevâmîs* (Yasa Tezi) bilinmektedir. İbn Sînâ'nın kullandığı kelime de *nevâmîs*tir. Eflâtun'un *Yasa* adlı eserinin Arapça çevirisine ise sahip değiliz.
17. İbn Sînâ'nın burada ele aldığı konu şudur: Nübüvvet bir yana, insanoğlunun bir de, *tabii olarak*, sosyal yardımlaşma ve ortaklık (dayanışma) yolu ile ayakta kalma bâbında, bir *şeriat*'a yahut *sünnet*'e olan *ihtiyacı* sözkonusudur. (*Şifâ*, Metafi-

zik Kitabı, fasıl: 10, bölüm: 2). (Ayrıca bkz. *Risâle fi-İsbât'in-Nübüvve* (Peygamberliğin Mantıki Delâili), yay. M. Marmura, Beyrut, Dâr'un-Nehâr, 1968. Yine Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy" (İbn Sînâ ve Peygamberlik Psikolojisi), *Journal of Near Eastern Studies* 22, 1963, 49-56). İbn Sînâ burada yasayıcının, yasanın yahut devletin vasıflarını irdelemez. Bu *ihtiyaç bakış açısının*, yine alıntıladığımız pasajın sonunda geçen *vahiy* ile kesin rabıtasını da kurmaz. *Vahiy*, *Şifâ*'nın *Metafizik* ve *Psikolojik Deliller* bölümlerinde ele alınıp olasılığı irdelenir.

18. *Münkaleb* deniyor (Kur'ân, 26:227); yani "kesin son, hadisâtın inkılap ede ede varacağı yer". İbn Sînâ; belli ki okuyucularının bu terime, sıradan müslümanın verdiği anlam ötesinde (kader, kıyamet, sırat) bir anlam vermesini de beklemiyor. İran'da *inkılap* terimi benimsenmiştir. *İntikal* demek isteyen okuyucular da, terimi birkaç satır yukarıda geçen *değişim* ile özdeşleştirmiş, oraya maletmiş olurlar.
19. *Fi-Aksâm'il-'Ulûm'il-'Akliyye* (Akli İlimlerin Sınıflandırması Üzerine), *Tis'a Resâ'il*, (Kahire, Matbaatu Hindiyye, 1908), s. 107-108. Maalesef; ne bu eserin iki defa yapılmış Fransızca tam metin çevirisinde, ne de elde bulunan küçük hacimli İngilizce ve Fransızca İbn Sînâ risalelerinde, İbn Sînâ'nın İslâmi tabirleri kullanış tekniği açıklık kazanamamaktadır. C. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West*, yay. T.-A. Druart (Washington, D.C, Center for Contermporary Arab Studies), 70-71, nn. 20-21, 123. (Aynı eserde *Appendix*-Ek Bölüm). *Sınıflandırma*'nın felsefi önemi konusunda ayrıca bkz. H. Hugonnard-Roche, "La Classification des Sciences de Gundissalinus et l'Influence d'Avicenne", E. Weber, "La Classification des Sciences Selon Avicenne a Paris vers 1250", (her iki yazı) *Etudes sur Avicenne*, yay. J. Jolivet (Paris, Les Belles Lettres, 1984), 41-75, 77-101.
20. Tezin başlangıcında, felsefe yahut hikmetin şubelerini sayarken, *pratik kemâlin mahiyeti*ni de açıklıyor. Arkasından, *teorik kemâl* (gerçekçi davranışsal stratejilere mesnet olacak nesnel, hayatla tam uyumlu, dilsel formülasyonlar) tavzih olunmaktadır. Bu da *bilgi teorisi* bağlamında, mevcut bilimlerin sayım dökümü ile fürûunun anlatılmasıdır. Ayrıca "mantık ve şubeleri" de anlatılmaktadır.
21. İbn Sînâ, *Akla Dayalı Bilimlerin Sınıflandırılmasına Giriş* adlı eserinde çekingenliğini şöyle dile getirir (108:3-6):

Filozoflar yasa (*nâmûs*) derken herkesin anladığı menfaatçı stratejileri, entrikayı kasteımiyorlar. Nâmûs (yasa) onlar için sünnettir, ata mirasıdır ve vahiydir. Nâmûs; hatırlayınız ki, ayrıca bedevilerin Cibril-i Emîn'e verdikleri isimdir.

İşte bu açıklamalardaki zorlanma, İbn Sînâ'nın vahiy ve nübüvvet konusunda *kasıtlı olarak muğlaklığı* tercih edişini açıklar. *Sünnet*, Peygamber pratiğidir, *misâl* (ata mirası) ise Kur'ânî bir terimdir; bedevi de *Arap* anlamındadır.

22. *Kitâb'uş-Şifâ* (İnsan Ruhu Üzerine Tez), Metafizik bâbı, 10, 3. ve 5. kısımlar. Ayrıca, *Kitâb'ul-İşârât ve't-Tenbîhât* (Hüccetler ve Telkinler), yay. J. Forget (Leiden, E.J. Brill, 1892), ks. 2. bahis: 9-10, s.198-222. Ayrıca bkz. Butterworth (2 makale, dipnot: 9'daki referanslar). Bu mükemmel özet benim tezimi (İbn Sînâ'da teori-pratik ayırımı konusundaki suskunluk ve muğlaklık) de isbatlar mahiyettedir.
23. İbn Sînâ'nın nübüvvet kavramındaki *fikrî* ve *muhayyel* iki cephenin varlığı, vahiy karşılığı İngilizce'de kullanılan *revelation* sözcüğünde adeta ima olunmaktadır. (Bu kelimenin, *malum olmak, birden bire haberi olmak, içine doğmak* gibi anlam-

lara da gelmesi nokta-i nazarından). Yani konu, nebinin *kendisini aşan* bir ilhamdan haberdar olması ya da bu ilhamı (kendi dilinden) halka, kitleye sunması olabilir. İbn Sînâ bu *kendi dilinden sunma* cephesini pek açmamakla birlikte bütün yazılarında zımnen vardır.

24. İbn Sînâ, Plotinus'un *Ennea*'sına (IV.8.i) tekabül eden *Aristo İlahiyat*ı adlı eserinde *zühd*ü hafife alır. (*Aristû 'ınd'el-Arab*, yay: A. Bedevî, (Kahire, Dâr'un-Nahdat'il-Arabiyye, 1947), s. 44. Fransızca çevirisi: G. Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la Theologie d'Aristote", *Revue Thomiste* 51, 1951, s. 360-361). Oysa İslâm mistikleri (mutasavvıflar) nedense bu pasajı İbn Sînâ'nın zühdünün ve Muhammed'e olan imanının hücceti olarak kabul ederler. İbn Sînâ'nın açıkça çelişmeyişi ise ancak stratejisinin bir cüz'üdür ve her eserinde durum aynıdır.

İbn Sînâ, Plotinus'un 'Tanrı aşkı'nı (cazibe, meczupluk) bir kenara iterek, tasavvuf'un, "Müşahede alemine girdiğim zaman (kalp gözümle baktığımda), fikir (*fikret*) o ışığın dünyama girmesine engeldir." önermesine yer verir. Bu hükmü, "Gerçek zikir (*müşâhedet'ül-hakka*) ancak göz kapamamakla (idrak) mümkündür." şeklinde tersine çeviren İbn Sînâ daha sonra şöyle der: "Tam müşahede, görülen şey hakkında oluşan izlenimdir (şuur). Tabii, (bu arada) bir *inanış* da oluşur". [Kalp izlenimlerini de inkar etmiyorum ama itikad bilgisiz olmaz. (ç.n.)]. Yani der ki: "Her dış fehimleyiş bir iç fehimleyiş yahut tasavvur yaratır (yahut onu besler)". (İç tasavvur karşılığı *ahvâl* kelimesi kullanılmaktadır). Dış fehimleyiş, öncesinde ve sonrasında iç fehimleyişi izlemek zorundadır.

25. *De Anima* (Nefs), *Being the Phychological Part of the Kitâb'uş-Şifâ*, yay. Fazlurrahman (Londra, Oxford University Press, 1959), makale: 5, bölüm: 6, 248:9-249:3, 249:18-250:4. *'Akl'ul-Müstefâd* bölümünden hemen sonra. (Tahsil, Aşkın Akıl ile temas sağlamaktadır)
26. *a.g.e.*, makale: 4, bölüm: 2, "Muhayyile ve Nübüvvet". Biraz ileride ele alacağız.
27. Mütedeyyin okuyucu, sürekli olarak; İbn Sînâ'nın nübüvveti, özellikle de Muhammed'in nübüvvetini gerçeklediğini, bürhanlandırdığını düşünecektir. Oysa sezgi, *kıyası mümkün kılarak bilgiyi yaratan nötr terimler*in yaratıcısı olan sezgidir. "*Bunun isbatı kavlinde...*" derken İbn Sînâ'daki *bu*, ilâhi ilhamların da akıl (izah) hudutları içinde olması keyfiyetini ifade etmektedir. Bir de vahyin, *bilgileşmedikçe* makbul addolunamayacağı sorunsalı açıkça sözkonusudur. İbn Sînâdaki *gerçek ilham* mantıkla ve bilim yaratan isbatla teessüs etmektedir.
28. *Şifâ*, "Metafizik bâbı", kitap: 10, bölüm: 1. Bu lafı ettiği yer, Astroloji bölümüdür (yıldızname/müneccimlik). Dini bütün müslümanlar bu sözün, dinlerini tekzip anlamına geldiğini düşünmekten kendilerini alamayacaklardır.
29. *Kitâb'ut-Tahsîl*, yay. M. Mutahhari (Tahran, Teheran University Press, 1349/1970), 816:15-817:7. Behmenyâr'ın endişesi İbn Sînâcı *müşahede*nin (gözlem) mistik yorumlara (kalp gözü paradigmasına) alet edilmemesidir. Soyutlamalar konusunda ise "*Soyutluklar ancak ölümle tam müşahede olunacaktır.*" der.
30. *Tabiiyyât* (Doğal Bilim Tezi) adlı eserin sonunda, *Danişnâme*'de, yay. S.M. Mişkât, (Tahran, Dehhudâ, 1353/1974), 144:2-145:3. Fransızca M. Achena-H. Masse çevirisine muadildir. (Le Livre de Science/Doğal Bilimler Üzerine Tez, Paris, Les Belles Lettres/Unesco, 1986), 2:89. Aynı hükümler için bkz. *The Life of Ibn Sina*, çev. yay. W.E. Gohlman (Albany, USA, Sunny Press, 1974), 35-9.
31. 'Kitâb'un-Nefs', makale: 4, bölüm: 2, 169-182. *Tasavvur gücü* yahut *muhayyile* 1)

Hayal/*el-kuvvet'ül-musavvira*, 169:10-11; 2) Beynin ilgili bölümü (maddi baz), *el-kuvvet'ül-mütehayyile*, 171:17'den itibaren, diye geçer. Muadil bölümler, *Tabiiyyât* (Achena Masse'de , 2:81-86), *İşârât*'ta ise, 209-218 (çev. A.-M. Goichon, *Ibn Sina, Livre des Directives et Remarques* (Beyrut/Paris; Unesco/Vrin, 1951; 506-519). *İşârât*'taki bölüm *ârifler*le ('urefâ) yani tasavvuf alimleri, velilerle ilgilidir. *Necât* kavramındaki bilgi de, ârifl erin bilgisi de *nübüvvet* ile rabıtalanmamaktadır.

32. "Kitâb'un-Nefs", 173:15-20. Giriş cümleleri, Muhammed'in Hira dağı deneyimini (korkusunu vs.), bitiş cümleleri de Cibril'i ve vahiy (vahyî doktrin) olgusunu resmeder gibidir.
33. A.g.e., 173:9-15. 'Kitâb'un-Nefs' 173:9-15. Bundan sonra, nebilerdeki halin anlatımına geçiliyor. Meczupların, mecnunların, özürlülerin de 'hayal' gördüklerini kabul etmek, İbn Sînâ mantığında bir zorunluluktur. Ancak, aradaki farkı belirleyen, ilave kriterlerden bahsedilmektedir, ki bu çok önemlidir.
34. *a.g.e.*, 174:1-2. Olağandışı beyin süreçleri yahut beyin işlevleri olarak İbn Sînâ'nın tefrik ettiği süreçler: *Havâtir* (serseri düşünce), salt tasavvur (*ma'kûlât*, dış dünyada olmayan birşeyi fehmetme, zihinde canlandırma), hiss-i kabl'el-vuku (*inzârât*, önceden hissetme) vs. kişinin kendine-özgü yapı ve terbiyesinden, hayat tecrübelerinden mütevellit sanrı ve sanılar.
35. *a.g.e.*, 174:7-10.
36. *Sahîh-i Buhârî*, 'Kitâb'ut-Ta'bîr', no: 2, 3, 9, çev. M.M. Han, (Chicago, USA, Kazi Publications, 1979), 94-95. 91-142'nci sayfalarda, Muhammed'in Cibril ile karşılaşması ve Yûsuf'un tevil (rüya tabiri) gücü ile ilgili çok sayıda hadis yer almaktadır.
37. Bu bölüm *İşârât*'taki 'Ârif' (yahut 'Sufi' bölümünü tamamlar mahiyettedir. *Aristo İlahiyatı* adlı eserin muadil satırlarını tahkik edecek olursak, okuyucunun dikkatinin *halka malolmuş cazibe hadiselerine* çekildiğini; gelişkin okuyuculara ise, "Aman ha, bu tür deneyimler bizi objektif gerçekliğe kat'iyetle götürecek değildir." dendiğini görürüz. (24 nolu dipnota bir kere daha göz atınız).
38. 'Kitâb'un-Nefs', makale: 5, bölüm: 4, 200:11-201:9. Buradaki terimler daha anlaşılır (rabıtalı) mahiyette olup ilgili ıstılah *himmet*tir. İbn Sînâ'nın '*hadisâta tesir gücü* anlamında kullandığı bu terim, kelime anlamı olarak, *manevi güç* yahut *irade gücü* demektir ve beylik sufî terimi olduğu herkesin malumudur. *Evliya* dediğimiz prototipin (ideal insan tipinin) gizli manevi, metafizik güçleri anlamında kullanılır. Yine evliyalarla ilgili olarak, daha anlaşılır bir terim de, pek tabii *kerâmet*tir (icaz, mucize). (*İşârât*, kısım: 2, fasıl: 10, 219-221 (Goichon çevirisinde s. 519-525). Ayrıca bkz. *Dânişnâme*'nin *Tabi'iyyât* bölümü, 139-141 (Achena-Masse çevirisinde 2:86-87).
39. Bir önceki alıntı, *Şifâ*'daki 'Kitâb'un-Nefs' kısmında, felsefi manada maddi dünyayı oluşturan su, hava, toprak ve ateş veya Arapça'da anlaşıldığı şekilde soy sop olabilir. (E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 5:2063). İbn Sînâ, anlaşılan *bedenî* derken, doğayı oluşturan *dört unsur*u değil *insan gövdesi*ni kasdetmektedir.
40. "Kitâb'un-Nefs", makale: 4, bölüm: 4, 200:16-201:6.
41. *a.g.e.*, makale: 5, bölüm: 1, 202-209.

İbn Bâcce
Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı
(Tek Kişilik Felsefe)

Steven Harvey

Sunuş

Voltaire "Fıtratımızda bulunan büyük olumsuzluk şudur ki, insanoğlu daima o fıtrattaki kusurları tashih etmek isteyenleri taşlar!"[1] demiştir. Gerçekçi olmaktan çok, dramatik bir ifade; fakat filozofun şehir içindeki mevkii cidden çok hassas bir tahlile ihtiyaç göstermektedir. Filozofların toplumdan pek kabul görmediklerini söylemek acı bir eksik önerme'dir, hep takbih edildiklerini, hep taşlandıklarını söylemek doğruya daha yakın olacaktır...

Acaba şehir haksız mıdır? Zira felsefe insan davranışını düzeltmek istemekle onu değiştirmeyi hedeflemekte, yani onu, daha ilk anda sabote etmektedir: İnsanların davranış ve inanışları tehdit altına girmekte, toplum düzeni sarsılmakta, itikatlar çiğnenip safdışı edilmektedir...

Fârâbî, işte bütün bunları zamanında çok iyi anlayıp değerlendirerek, kökleri Eflâtun'a dayalı koskoca (ve İslâmi) bir tefekkür ekolü ihdas ile, bıkmak usanmak bilmeden, filozof adaylarını metodolojide ılımlı, ihtiyatlı, hatta muğlak kalmaya davet ve

teşvik etmiştir.[2]

Fârâbî bu üslubun, bu tür yaklaşımın, Eflâtun'un Aristo'nun kötü kaderinden öğrendiği bir ders olduğunu düşünüyor olmalıdır. Fârâbî'nin Eflatun'una göre, "Sokrat; adalet ve erdem kavramını tahlil edecek kapasiteye sahipti, ama, buna sevgiyi de eklemesine rağmen, gençleri ve kitleyi biçimleyemediği için bir kötü kaderin kurbanı oldu".[3] Sokrat'ın yöntemi kitle biçimlemeye müsait değildi; zira insanların zihniyetini ve öğrenme kapasitelerini hesaba katmıyordu. Şüphesiz, gerçeği ve gerçeklikleri felsefe tahsil etmeyenlere verirken, filozoflarla muhatap olunduğunda kullanılanlardan farklı bir yol izleme mecburiyeti sözkonusudur....

İbn Bâcce Fârâbî ekolündendir denebilir ve esasen Batı'da, Fârâbî tarafından kurulmuş siyaset felsefesi ekolüne bağlı çok az sayıdaki filozofun ilki diye bilinir. Onu dikkatle okumuş ve esoterisizme olan ihtiyacı hemen kavramıştır. Ne var ki, İbn Bâcce'nin siyasi öğretisi genellikle Fârâbî'nin tam zıddı olarak düşünülür. İbn Bâcce, 850 yıl önce olduğu gibi, bugün de vâzıh ve radikal tezi ile bilinir. Bu teze göre, o gün, "Erdem devleti bir hayaldir ve yakın gelecekte insanlığın üzerine böyle bir güneşin doğma ihtimali gözükmemektedir. Filozofun siyasi bir rol üstlenmesi de ihtimal dahilinde değildir. Bu nedenle en doğrusu münzeviliktir. Birey toplumdan mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz haller dışında toplumla temas kurmamalıdır; prensip budur".[4]

Ben bu bildirimde, İbn Bâcce'nin siyaset tezini, onun bir ana eserine müracaatla tahlile çalışacağım: *Tedbîr'ul-Mütevvahhid/Tek Kişilik Hayat Görüşü.* Sözlerimin ağırlık merkezini, filozofun kentteki rolü oluşturacaktır. Aslında, filozofun seçkinliğinin ve burnu kalkıklığının klasik karikatürü, Aristofanes'in dilinden günümüze kadar ulaşmaktadır: Bu karikatürde, Sokrat bir zembille dünyaya inmekte ve fakat bir türlü de tam olarak inememektedir.[5]

Ancak, hakikat şudur ki, Aristofanes'in Sokrat'ı filozof değil sufidir. Filozoflar, ekseriya sırça saraylarda oturmayan kimseler olup duyguları, tutkuları, sorumluluk ve ihtiyaçları vardır ve bütün bunlar kendileriyle toplum arasında kaçınılmaz köprüler kurar.[6] Bu insanlar can sıkıcı ticânîler olmanın çok fevkinde, Diogenes'in *Hayat Manzaraları* (yahut *Bir Ömür ki* adlı eserinden hemen anlaşılacağı üzere, ilginç kişiliklere sahiptirler ve renkli hayatlar sürerler. Bu durum hiç şüphesiz Ortaçağ İslâm filozofları -özellikle de İbn Bâcce- için de vârittir. Bence o, bütün bir Ortaçağ'ın insanı en çok meraklandıran düşünürlerinden biridir. Gerçi başkalarına münzeviliğin yararlarını önermiştir; ama kendisi için böyle bir yol seçmediği, dostun da düşmanın da teslim edegeldiği bir vakıadır...

Şu Zehirli Dünya

İbn Bâcce 478/1085'de İspanya'da, Saragosa'da doğdu ve 533/1138'de Fas'da, yediği zehirli bir patlıcan yemeğinden sonra ruhunu teslim etti.[7] Galiba ölümüne hayret etmeyecek insanların başında kendisi geliyor! Sivri dili, tepeden bakışlılığı ve nihayet şöhreti şüphesiz kendisine pek çok düşman kazandırmıştı!

En az iki hapis hayatı olduğunu biliyoruz. Pek çok kereler açıkça hakarete uğramış ve pek çok ölüm tehdidi almış birisiydi. Hasımlarından Feth İbn Hâkân'dan öğrendiğimize göre (ö. 528/1134), İbn Bâcce'nin hayatına; Emîr İmâdüddevle İbn Hûd'un huzuruna çıkmasının ardından, ömrü boyunca korkular içinde geçirdiği tek yıl'ın sonunda zehirlenerek son verilmiştir. Yine İbn Hâkân'dan öğrendiğimize göre İbn Bâcce şöyle der:

> Korku karşısında sağdan sola
> Yalpaladığında, dedim ki ruhuma:
> Hooop! Korkma korktuğundan!
> Yeterince konakladın bence zira![8]

İbn Hallikân'a göre de (608/1211-681/1282) İbn Bâcce bu sa-

tırları ölümüne yakın sık sık okurdu. Kendisine inanmakla birlikte İbn Hâkân da "Hayatını şiir ve müzikle heder etmiştir!"[9] der.

Belki de tutkularının esiri idi ve herhalde müzik ve şiir gustosu vardı ve de herhalde dünyayı seviyordu...

İbn Hâkân'dan çok daha disiplinli bir kaynak olan İbn Tufeyl'e göre de (504/1110-581/1185-VI. bölüm), "Dünya (zevkleri), ölüm vâki olana kadar, onu oyalamıştır". Yine İbn Tufeyl'e göre, zenginliğe meftun olan İbn Bâcce "Servet yolunda her türlü yöntemin mübah olduğuna inanmaktaydı ve İbn Bâcce'nin filozofça düşünüş ile avâmîce yaşayış arasındaki dengeyi nasıl bulduğu meçhulümüzdür".[10]

İbn Bâcce'nin dünyevîliğinin derecesi belli değildir. İbn Hâkân'ın *Kalâ'id'ül-'Ikyân*'ında "gözünü dünya bürümüş" biridir; ama peki ya İbn Haldun'un 'Altın Sayalı Ayakkabılar' kıssasına ne demeli? [11]

İbn Tufeyl İbn Bâcce'yi bir dehâ olarak resmeder. Dünya metâına olan düşkünlüğü onu ruhtan ve kelâmdan biraz uzaklaştırmıştır; bu nedenle de entellektüel potansiyeli tam tezahür etmiş bir İbn Bâcce yoktur karşımızda. Sevgili dostu Ebû'l-Hasan İbn'ül-İmâm ise onda *fire veren hiçbir cephe* olmadığına kânidir. Ebu'l-Hasan'a göre o, *asrının eclâf*ındandır (*u'cûbet-i dehrih*) ve 'zamanının yüce değerlerinden, döneminin sahip ve hakimlerinden'dir (*nâdiret'ül-felek fî-zamânih*). Evet, o; zeka, şuur, ilim ve fikirce, İbn Sînâ'yı da Gazâlî'yi de gölgelemiştir!"[12]

Gayem İbn Bâcce'nin zenginliğe olan düşkünlüğünü inkar ya da biyografistlerinin kendisine yağdırdığı medhiyelere itiraz olmayıp vermek istediğim mesaj şudur: Bu adam öyle karmaşık bir karakterdir ki, onu ne Ebu'l-Hasan İbn'ül-İmâm'ın övgüleriyle ne de İbn Hâkân'ın yaylım ateşiyle yargılamak imkansızdır. Onun dünya için önemini tam olarak kavramak istiyorsak, her iki kaynağın yanısıra çağdaşı diğer kaynakları -elde olduğu kadarıyla- da mütalaa etmemiz bir zorunluluktur, ben bunu diyo-

rum...

Böylece ortaya çıkan İbn Bâcce, entellektüel gelişimi kişisel zaafları nedeniyle parçalanmaya uğramış, kusursuz bir alim ve şöhretli bir şair olacaktır. Dünyevîliği ne derece idi, belki hesaplanabilir; ama açık seçik olan husus, tutkularına yenik düşmesi nedeniyle, bizzat kendi kriterlerine vurduğumuzda, filozof olarak pek yükseklere tırmanamamışlığıdır.[13]

*Tedbîr*de ele aldığı temâyı yahut temâları düşünecek olursak, İbn Bâcce'nin hayat hikayesinin hiç de küçümsenemeyecek bir cephesi, uzun seneler boyu devlet hizmetinde bulunmuş olmasıdır. Mâverîler'in Saragosa'yı Hûdoğulları'ndan (Benû Hûd) almalarından kısa bir süre sonra Saragosa'nın yeni hâkimi (İbn Tîfalvî diye bildiğimiz) Ebû Bekr ibn İbrâhim es-Sahrâvî, İbn Bâcce'yi kendisine vezir yaptı. Dunlop'un şayan-ı itimat verilerine göre İbn Bâcce, 504/1110'dan 511/1117'e kadar bu görevi sürdürdü...

İbn Tîfalvî ile İbn Bâcce arasındaki ilişkinin dostane ve pek ahbapça olduğunu *Altın Sayalı Ayakkabı* hikayesinden anlıyoruz. İşte bu evrede İbn Tîfalvî onu, sâbık Saragosa hükümdarı İmâdüddevle ibn Hûd'a elçi olarak gönderir. Bu misyonun hangi şartlarda yapıldığı ve gayenin ne olduğu bilinmemektedir; ama, sonuçta başaramaz ve İmâdüddevle tarafından aylar boyu hapiste tutulur. Bundan birkaç yıl sonra da, bu defa Sevilla'da Yûsuf bin Taşfîn'in (Mâverî hanedanının kurucusu) torunu Yahya bin Ebû Bekr, İbn Bâcce'yi yirmi yıl kalacağı vezir makamına getirir. Rivayete göre İbn Bâcce bu görevde çok başarılı olur.[14]

Kısacası, İbn Bâcce sadık bir devlet adamı ve iyi bir vezirdi. Ayrıca -daha önce de dediğimiz gibi- dünyaya ve dünya zevklerine de son derece düşkündü. Tüm biyografik bilgileri biraraya getirecek olursak; hafif ağzı kalabalıklık ve hafif serdengeçtilikle birlikte son derece espritüel, son derece sosyal bir tip çıkar karşımıza...

Tabii, yaşantısı felsefesini tekzip etmektedir. Kendisi ne bir

mütevahhid ne de bîgâne! Tam tersine, sosyal hayatın nimetlerinden azami derecede istifade etme yanlısı bir şahsiyet. Çöküşten kaçmak yerine onun yönetimine katılmayı tercih ediyor. Peki, o halde İbn Bâcce'ye göre felsefenin mihrabdaki, kentteki, toplum içindeki yeri nedir? İbn Bâcce kişisel planda neyi amaçlıyordu acaba? Ve acaba felsefesi ile fiiliyatı arasındaki korelasyon neydi?

İbn Bâcce ve Felsefe

Herşeyden önce önemle belirtelim ki İbn Bâcce'nin *Tedbîr'ul-Mütevahhid*'i (Tek Kişilik Felsefe/Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı) bir Ortaçağ felsefe klasiği sayılmakta ve hemen tüm standart kaynaklarda zikri geçmektedir. Ama yüzeyde, hiç de siyaset felsefesi sahasında mütalaa edilebilecek bir eser gibi durmamaktadır; zira farklı siyasi yönetimlerden bahis olmadığı gibi ne yasaların tasnifine yer verilmekte ne de toplumsal yaşayışın gayesinden bahsedilmektedir. 'Erdem devleti' teması işleniyor desek, bu da nâ-mevcuttur!..

Yol gösterme yok; ne devlet adamı için, ne yasa yapıcı, ne de sıradan vatandaş için. Şeriat ile yasa arasındaki hayati ilişkiye de yer verilmemektedir. Ortaçağ İslâm felsefesi kategorisinde bir olmakla birlikte nübüvvet konusu işlenmemektedir. İbn Bâcce, okuyucuya, "Devlet unsurunun halli ile ilgili konularda Eflâtun'a gidin!" dedikten sonra, "Ben tedbir nedir, onu tanımlayacağım. Tedbir, insanın fiilleriyle ihtiyacının bir gayeye matuf biçimde sıralanmasıdır!" diyor!...

Sonra konuyu uzun uzadıya işliyor. Eflatun konusunda ise "Daha önce kafi surette ele alınmış bir konuyu fazla irdelemek abes ve cehalettir, su-i niyet belirtisidir!"[15] diyor. Eflatun'un *Devlet* adlı eserinin 8 ve 9. bablarında ele alınan 'Dört Hasta Yönetim Biçimi'ne değiniyor; ancak hemen bırakarak "Bu işi, bugün insanlar ne tarz hayatlar sürdürüyorlar türünden merakı yahut araştırması olanlara bırakıyorum!"[16] diyor.

Tedbîr'de *Medînet'ül-Fâzıla* (Kusursuz Devlet/Erdem Devleti) konusunu da işlediği söylenemez; yalnızca bu soyutlamanın farkında ve buna taraftar olduğunu belirten sözleri vardır. Bu; pek tabii, biraz da İbn Bâcce'nin böyle bir devlete yeryüzünde fazla ihtimal vermediği anlamına gelmektedir. Okuyalım:

> Bu şehirde ne hastalık, dolayısıyla ne de tıp ilmi vardır. Ayrıca yargı diye birşey de olamaz; zira herkes medeni olup sorunlarını kendi aralarında hallederler. İşte bu şehirde herkesin manevi potansiyelini maksimum derecede geliştirmesine olanak mevcuttur. Burada her fikirde bir hikmet bulunur, ortalıkta bâtıl fikriyât dolaşmaz. Ve yine burada her fiil bir kusursuzluğun habercisidir.[17]

Sonuç itibariyle, İbn Bâcce'nin kitabı siyaset bilimi teorisi sahasında ele alınabilecek bir kitap değildir. Kendisi sürekli olarak, "Bu gibi meseleler daha önce ilgili eserlerde mufassalan ele alınmıştır." demektedir. *Tedbîr*'deki hedefi de pratik ve orijinal bir hedeftir: Yalan ve entrika ile dolu şehirde, fikir adamına mutluluğun yolunu göstermek ve bir çıkış yolu bulmak.

Zaten filozof da demiyor, 'Yalnız Adam' diyor: *el-Mütevahhid*! Bunun özelliği ise, herkes tarafından paylaşılmayan güzel kanaatlere sahip olması, fikirleriyle bir başına kalmasıdır. Toplumun bu tür fertleri için kullandığı tabir de *yerden bitmeler*; orijinali Fârâbî'ye ait olan *nevâbit*tir.[18]

Yani bunlar hudâî-nâbit, *kendiliğinden oluşumlar*dır; diğer insanlardan farklıdırlar ve belki de onlara uyum sağlayamıyorlar. Bununla birlikte cılız şeyler de değildir, kökleri derinlerde olup kolay kolay sökülüp atılamazlar. Tam tersine, fikir ikliminin, ülke yönetiminin sahipleri olabilirler! İbn Bâcce bu ihtimali şöyle ifade eder: "Aslında dillerden düşmeyen *erdem devleti* idealini gerçekleştirecek olanlar da bunlardır!"[19] Bu satır, bu fikir İbn Bâcce'de bir tek defa yer almaktadır; tekrarı yok...

İbn Bâcce, *Tedbîr*'de *felsefenin amacı* konusunda sarih konuşur:

> Bizim derdimiz o tek kişiye yol göstermektir; onun sorununu çöze-

> cek yolu bulmak, onu yönetmektir. Bunun için kendisine buradan seslenerek *tecrit şartlarını* en iyi ne şekilde değerlendirebileceğini açıklamak istiyoruz. Bu kelâm, o tek nebât içindir: Mutluluğa nasıl ulaşabilir, mutluluğunu engelleyen faktörleri nasıl ortadan kaldıracaktır ve ondan ne kadar ve nasıl pay alabilir?[20]

Dediğimiz gibi İbn Bâcce, sadece ve sadece, kötülük yuvası kentteki yalnızlaşmış, yabancılaşmış tipleri konu edinmektedir. Kentin şerden arınması durumunda bu söylem de devreden çıkacaktır. İbn Bâcce, yukarıdaki alıntıdan epey sonra gayeyi tekrarlar:

> Biz yönetim biçimlerinin listesini yapma heveslisi değiliz; bizim derdimiz, *mütevahhid*in, gölgesinde *gerçek saadet*i bulacağı *gerçek ihtiyâr*ı tanımlamaktır.[21]

İbn Bâcce'nin yegane zihnî iştigali, *gerçek tedbir*in mana ve mahiyeti ile uygulama sahasıdır. Bu da, şerrin kol gezdiği şehirde *"Yalnız kişinin kendi kendini yönetimidir"*. Konu hayat pratiği açısından çok önemlidir; zira, görülüyor ki, İbn Bâcce nazarında bu kişi (yahut nebât) *"Mutluluğa yaklaşabilen tek kişidir"*. Şehre rağmen, şerre rağmen; sahte davranışlardan ve batıl fikriyâttan uzak kalabildiği için...

İşte İbn Bâcce'nin ereği ortaya çıktı. Bu, Ortaçağ okuyucusunun da çağdaş İbn Bâcce okuyucusunun da hemen kavradığı bir erektir.

Ama bu çalışma olağan-dışı birşey olup sadece bu tek misyon ışığında mütalaa edilemez. Hem İbn Tufeyl hem de (daha sonra ele alacağımız) İbn Rüşd bu eserin -ki yarım kalmış olmasını da zorluklara eklemek gerekiyor- değerlendirilmesindeki güçlüklerden bahsederler. Gerek İbn Tufeyl gerekse İbn Rüşd, İbn Bâcce'den, yani *Tedbîr*'den son derece büyük ve olumlu intibalar edindiklerini söylemektedirler.[22] İbn Rüşd'ün "Tedbir tezi anlaşılması zor bir tezdir." şeklindeki sözleri İbn Bâcce'deki *hedef*le değil, eylemin hedef bağlamında nasıl yönlendirileceği ile ilgilidir ve doğrusu haklı da bir endişedir.

Mâcid Fahri'nin yayımladığı *Tedbîr*'in (60 sayfa) ilk 8 sayfası Giriş ve Hedefler bölümünü oluşturmaktadır. Kalan 52 sayfanın, ne tuhaftır ki, sadece 2 sayfası *Tedbirin mahiyeti*, yani *yalnız kişi*nin mutluluk yolunda meselelere nasıl bakacağı, sorunlara nasıl yaklaşacağı ile ilgili *irşat içermektedir*. İbn Bâcce burada şöyle der: "*İnsan varlığının en yüksek gayesi*" diye düşünülebilen her hal, yalnızlık halinde de teessüs ile bu keyfiyet pekala tahakkuk edebilir. Bu nihai gaye de, *akılla buluşmak*, onun bir *unsuru* olmaktır. Böylece; kusursuz devlet şemsiyesi altında insana isabet edebilecek ne nimet, ulaşabilecek hangi menzil varsa, aynısı tahakkuk edebilecektir. Yalnız; aynı gayeyi aramayan kim varsa, ondan uzak durmalı ve genel olarak insanlarla olan münasebetleri asgari ve kaçınılmaz düzeyde/düzeylerde tutmak gerekir... İşte İbn Bâcce, yalnız insana bu tavsiyede bulunur...[23]

Mesaj çok açık ve "*Islah etme yerini bul!*" formülü çok çarpıcı olmakla birlikte bu *Tedbîr*'in çok cüz'i bir bölümüdür. İbn Bâcce'nin kitabın geri kalan kısmında nelerin peşinde olduğunu bulmamız ise muhteviyatına iyice bakmamızı gerektirecektir...

İnsan ve Davranış

İbn Sînâ, Giriş/Sunuş bölümünden sonra, *insan davranışı*nın genel bir tahliline girişmektedir. Önce *davranış* nedir (kozmik planda) onu belirliyor; buna göre üç tür davranış vardır: *Cemâdî, hayvânî* ve *beşerî*. Maddesel davranış zorunlu olup bunda tercih olamaz.[24] Hayvan davranışının temeli ise, ruh ile ilintili olarak açlık, gazap ve istek gibi parametrelerdir. İnsan davranışına gelince; (hayvan davranışını içermek ve ona ilave olmak üzere) bunu belirleyen *irade* ve *tercih*, yani *ihtiyâr*dır. İradeyi ise fikir ve inanış etkiler. Mesela, insanın bir çalıya takılıp düşerek bacağını yaralaması '*istemsiz*' bir davranıştır. Çalıyı kökünden sökmeye kalkarsa, bu hayvani bir davranış olur. Ama aynı şeyi, "Şunu keseyim de başkaları takılmasın!" diye yapacak olursa insani bir

davranış olur. İnsana has olan ve onu diğer tüm canlılardan ayıran bu tür davranış, 'gaye güden davranış'tır.

Gerçekte, her birey vakit vakit fiillerinin bir eleştirisini yapar. İbn Bâcce'nin muhatabı olan 'tek kişi' (yalnız adam) için, bu kıssadan alınacak hisse, canından ve öfkesinden (kötü tercihlerden) kısmak suretiyle davranışlarına düzey kazandırmasıdır; yani, tutku değil *akıl ve akl-ı selîm* ile hareket etmesi gerektir. İşte İbn Bâcce'nin dediği, bu tür temiz niyetlerle filiz veren davranışın *beşerî* tanımlanmasını aşarak, *ilahi* davranış kategorisine gireceğidir. Uluhiyete bu atıf, *Tedbîr*'den hiç eksik olmayacaktır.[25] İbn Bâcce'ye göre, *nihai gaye* bir çeşit *imitatio dei* (ulûhîleşme) olduğuna göre, yani insan Allah'a mümkün olduğunca yaklaşmak ve hayvanlık vasıflarından olabildiğince uzaklaşacak olduğuna göre, uluhiyete yapılan bu atıflar (referances) okuyucu için önemli kilometre taşları olarak algılanmalıdır...

İbn Bâcce (yahut İspanya'daki adıyla Avempâçe), en doğru davranışın daima akıl ve *sağduyu*nun ürünü olduğunu gösterdikten sonra, bireyin bu tür eylem stratejisine bu ikisinin hakim olması gerektiğini söyler ve hemen arkasından *ruhi keyfiyet* nedir, onun tanımlamasına ve müzakeresine geçer (*süver'ür-rûhâniyye*). Epistemolojik diyebileceğimiz bu müzakere ile *Tedbîr* sona erer. Sıkıcı gelebilir; ama, İslâm siyaset felsefesi araştırmacıları, cümlelerin ardarda dizilmesinden oluşmuş gibi gözüken bu analizi asla küçümsememelidirler;[26] zira, göreceğimiz gibi İbn Bâcce'nin siyaset teorisi bu bilgi kuramsal giriş'e dayalıdır.

İbn Bâcce'ye göre *ruhani parametreler* (yahut *ruhaniyyât verileri*) dört adettir: 1) Kozmik cisimler; 2) Aşkın akıl ve kazanılmış akıl (bireysel bir kemiyet olarak akıl); 3) Maddesel kavramlar (yahut soyutlamalar/vargılar); 4) Ruhsal/zihinsel işlevler (*ma'âniyat*, yani manalar); yani mesela sağduyu, hayal gücü, hafıza.[27] İbn Bâcce, kozmik bâb'a girmeyeceğini söyler. Konu ona göre *somut* değildir. (Beşerî parametrelere olan tesiri önemsizdir). Yine, kozmik cismiyâtın meramı ile pek ilgisinin olmadığı-

nı belirtir. Gerek *aşkın* (kozmik) *akıl* gerekse de *müstefâd* (yapay, eğitimsel, terbiyevi) *akıl* da somut kemiyetler değildir; ancak *müstefâd akıl somut kavramları terbiye etmekte, aşkın akılsa bunları bilfiil üretmektedir*. Üçüncüsü, yani somut kavramlar maddeyle direkt ilişkili, ilintilidir. Bunlar mücerret olmayıp madde ile kaimdirler, madde kesbetmişlerdir. Dördüncü tür, yani *ruh işlevleri (aksiyon), maddi nosyon (kavramı) ile maddi varlık arasında bir kemiyettir*.[28]

Mutlak ruh formu (kemiyet) ise *kozmik (aşkın) akl*ın kendisi ve onunla hemen ilintili bulunan *ideal tipler*dir (kainatı oluşturan ve nihai ifadesini Levh-i Mahfuz soyutlamasında bulan, orada listelenmiş ve isimlendirilmiş mevcudat). İşte bu *aşkın form*lara İbn Bâcce *evrensel ruh formları* (*es-suver'ur-rûhâniyyât'il-'âmme*) adını verir.

Sağduyu işlevinin sonucu olan formları ise *bireysel formlar* (*suver'ur-rûhâniyyât'il-hâssa*) diye isimlendirir. Evrensel form, ancak onu idrak edene ulaşan (objektif) bir varlık öğesidir. Bireysel form ise çift yanlı bir bağlam içerisindedir: "İdrakine vasıta olduğu nesneyle" ve "aynı kavram yoluyla, aynı evrensel vâkıa (fenomen) ile rabıta sağlayan ayrı ayrı bireylerle" kurduğu köprü...

Cismiyyet kaybolduğu an, formlar *salt form* haline rücû eder. Ruh formlarının en âlâ ve en ulvi olanları ise *akıl* fonksiyonu ile ilintilidir; bunların cismâniyeti dahi yoktur. *Ruh formları* hak yahut bâtıl, aslî yahut ârızî, yakîn yahut şüpheli olabilir; ama *akıl formları* böyle olmayıp *mutlak doğru* ve *kesin ruh formları* kategorisindedir.[29]

İnsan ve Aksiyon

İbn Bâcce'ye göre insanı eyleme geçiren formlar *ruh formları*dır. Ve her hareketin tekâbül ettiği bir ruh formu mevcuttur. İbn Bâcce insan davranışını üçe ayırır.[30] Birinci tip; maddi varlığın

bekası, idame ettirilmesi için gerekli olan davranış kategorisidir. Barınma, giyinme, yeme içme ve bunlarla ilgili her türlü fiil ve insiyatif bu kategoridedir. Bu davranış türü son derece zaruri olduğu gibi aynı derecede de *geneldir*. Zaruri olmayanlarsa *hususidir*.

Bu hususiliğe İbn Bâcce *iltizâz* adını vermektedir. Mesela ayyaşlık, santranç merakı, avcılık vs. Bunlar dünyevi meraklar, bunları amaç edinenlerse dünyevi tiplerdir. Ayrıca bu gibiler istisna ve azınlık olup bu kadar ifrata çok az kişi düşmektedir.[31]

İkinci tip beşer eylemi *bireysel ruh*u tatmine yöneliktir ve sağduyusal, hülyalı/hayali ve hâfızaî olmak üzere üç sınıfa ayrılır: *Sağduyusal* tipine bir örnek, "çevreyi imrendirecek, kıskandıracak, şaşırtıp etkiyelecek şekilde giyinme tutkusu"dur.[32] Tuhaftır ki bunlar aynı şeyi yapanları da eleştirirler (rekabeti de kurmak isterler). *Hülyalı davranış*'a örnek olarak, pazar yerinde silahla dolaşanlarla, dikkat celbedici, çok tuhaf şeyler giyenleri zikredebiliriz. Gülme, şakacılık ve şairlik/müzisyenlik de bu türdendir. İnsanoğlunun *başkalığı/farklılığı* ve *kemâli*, hayal'i kamçılayan başka hareket/eylem tarzları ile de hedeflediği vâkidir: Akıl hocalığı yapmak, kültür adına sürekli okumak ve çömertçe, soylu hareketlerde bulunmak. Hâfızaî eyleme örnekse şiir hatmetmek ve hafızadan okumaktır; sözkonusu insanlar, bu tür hareketlerin mutluluğu kendi içinde/bizatihi üreteceği inancındadırlar!..[33]

Üçüncü tip beşerî eylem (kişisel ruhu aşarak) *evrensel ruh*a *hitap* eder. İşte ruh ögeleri olarak bunlar (külli ruha hitapla) en üstündürler. Burada, adeta bedenden sıyrılmış bir zihnî (ruhi) yapı sözkonusudur. İbn Bâcce örnek olarak, eğitimi, yani öğretme faaliyetini (*et-ta'lîm*) ve bir de mantık faaliyetini (*el-istinbât*) verir.[34]

İnsanlar arasında cismânîliği öne çıkanlar, hatta yüzde yüz öne çıkanlar vardır. İnsanların en düşük kalibrelisi bunlardır; ama İbn Bâcce ne demişti? Bunlar sayıca azdır (ve sadece bedensel ihtiyacı ve hazzı izlerler). Ancak, sayıca onlardan da az olan

bir kategori daha vardır, ki bunlar yalnızca ruha, ruhun yücelişine hizmet etme yanlısıdırlar (*er-rûhaniyyet'ül-latîfetü cidden*).

İşte bunlar *havâss'un-nâs*, yani *beşerin soylularıdır*lar. İbn Bâcce, bu gruba örnek olarak Üveys el-Karanî ile İbrahim bin Ethem'i verir.[35] Kimdir bunlar ve neden örnektirler? Bunlar müslümandırlar ve mutasavvıftırlar; filozof değildirler. Çoğu kişi bu iki ekstrem arasına girer. Bedenî haz ve ihtiyaçlara fazla yer ayıranlar zelîl, önemsemeyenlerse soyludurlar; Hermes[36] gibi. İbn Bâcce, *ortadakiler*in özelliklerini sayarken, bunların belli başlılarının "öğrenim öğretim (*ta'lîm*) ve ilmî çalışmada bilinçlilik (*müsâbere*) olduğunu" söyler ve sufîleri örnek gösterir. "Ancak" diye devam eder İbn Bâcce; "gayelerinin ulvîliği gözönünde bulundurularak, bu kimselerin, en yüksek kategoride mütalaa olunmasına ihtiyaç vardır ve bu kategori de *akıl olgunluğu* derecesidir".[37]

İbn Bâcce'ye göre, insanın hal ve harekâtı beşerî melekelerin bir ürünüdür ve hayat boyunca değişik merhalelerde farklı biçimlerde tezahürlerle sonuçlanır. Bu merhalelerin ilki, *bebeklik* evresidir. Bu evrede sâik, *beslenme* ve *büyüme*dir. İkinci aşama, ruhsal *arzu* ve *iştiha*ların bilinç düzlemine çıktığı evredir, ki bu evrede kişi kendi kendini yönlendirmenin peşine düşer. Bu evreye kabaca *çocukluk evresi* adını verebiliriz. "Tabii bu evrede kişi sadece bir canlıdır ve yine sadece bedensel ihtiyaçlarla sâiklenmekte, motive olmaktadır." diyor İbn Bâcce.

Son aşama, düşünme süreci ile başlar/belirlenir. Bu aşamada insan *gelişkin* olup *kendini biçimleme* yetisine sahiptir. Bu evre kendi içinde *gelişimsel birçok safahâtı* içermektedir. Çeşitli zihinsel yetiler ayrı ayrı bir gelişim gösterirler. Her safhada *ruhsal formlar* değişiktir. Gençlik safhasında *neş'e* ve *latife* önde gelir. Orta yaşlılıkta *ciddiyet* ön plana çıkar; dolayısıyla artık şahıstan, *rikkat* ve *dost canlılığı* beklenmektedir...

Yaşlılığın tezahürü ise *kanaat olgunluğu* ile *tavsiye mükemmelliği, akıl, hikmet* ve genel olarak *rasyonel faziletler*dir.

Bu, yaşlılığın *doğal göstergesi* kabul edilse gerektir. Daha yaşlılara ise İbn Bâcce *salt hikmeti* izafe etmektedir. "Bu nedenle" diyor; "Sokrat, çok ileri yaşlardaki kimseleri -eğer akîl iseler- *mutluluk adacıklarında* tahayyül eder. Bu adacıklardan neyi kasdettiğine gelince, bu, devlet yönetimi ile ilgili bahislerde ele alınan bir hususdur."[38] Pek tabii, İbn Bâcce'nin daha evvel zikrettiği nedenlerle, her Allah'ın kulu yaşını yaşamakta ve yine her Allah'ın kulu aynı safhalardan zincirleme geçmektedir!..[39]

Bir noktadan sonra İbn Bâcce, nihayet, *Tedbîr*'i ana konusuna, temâsına, dönerek der ki: "Onun hedefleri üçtür: Bedensel varlığı(nı gözetme/muhafaza), bireysel manevi varlığı(nı sakınma) ve evrensel manevi varlığı(nın kozmos içindeki, ruhsal heyet-i külliyedeki yerini saptama ve muhafaza etme)". Kendisi, bu gayelerin herbirinin tahakkuku için, 1) Tefekkür'e (*er-reviyye*); 2) Araştırma'ya (*el-bahs*); 3) Mantık yürütme'ye, argümantasyon'a ve genel olarak akletmeye, tefrîke başvuracaktır. Ancak, ayırdetme ile, insan davranışı hayvan davranışından farklı olmuş olacaktır.[40]

Ruh Fonksiyonunun Tanımlanışı

Bu davranışlar *beşerî* dediğimiz kategoridendir. *Kemâlât'ül-fikriyye* ise *beşerî ruh formlarının* bir tezahürüdür, yansımasıdır. Bunları sayacak olursak: "Görüş olgunluğu, isabetli tavsiyeler, hak fikirler, hitabet ve liderlik gibi, komutanlık, tıp ve tedavi gibi, ev yönetimi gibi salt insana has eylemler".

Nâs havâssa metelik vermese de *hikmet* beşerî ruh fonksiyonlarının tepe noktasını işgal eder. İbn Bâcce der ki: "Plan ve strateji ve ilim mutlak kemâl noktasını temsil eder. Ve işte bunlar beşerî vasıflar olup (onu hayvandan tefrik eder). Ve yine bunlar insana ebediyetin yolunu açacak olan keyfiyetlerdir (*vücûd'üddâ'im*/ebedî varoluş)".[41]

Bir sonraki bölümde ise İbn Bâcce, mesaisini, maneviyâtı cis-

maniyatın üzerine yerleştirecek zihniyetin teessüsüne harcar ve der ki:

> Beşeriyetin en fâzılları (*fezâil'ül-insân*), bedenî varlıklarını (ihtiyaç düzlemini) mümkün mertebe gözardı ve ondan sarf-ı nazar edenlerdir.[42] Hiç şüphe yok ki, *tefekkürî form* böyle bir *ön şart*a muhtaçtır. Gerisi sahte filozoflardır (*feylesûfu bahret*).[43] Ve eğer felsefî eğitimin menzili kemâl ise, strateji bu menzili izlemelidir. O nedenle, bedenin isteklerine kulak asanlar, şüphesiz manevi varlıklarını zâyiedeceklerdir; oysa bu, *nihai beşerî gaye*nin kendisidir. İnsan'ı bedeninin sâiklendirmesi vejetatif bir eylem olur. Ruh ise, insan eylemine asâlet veren melekelerin bir ifadesidir ve nihayet insan, akıl'la, ilâhî/ulvî olana yükselir.[44]

İşte *Tedbîr*'de İbn Bâcce'nin filozofu tanımladığı ilk ve tek nokta burasıdır. Sonra, konu birden değişerek *hikmet sahipliğ*ine (*zü'l-hikme*) dönüşür; ama *hikmet sahibi*nin niteliklerini adese altına alacak olduğumuzda, bunun, filozof diye tanımlanan kişiden başkası olamayacağı anlaşılır. 'Hikmet sahibi kent yalnızı'nın tanımını İbn Bâcce şöyle yapmaktadır:

> O, en mükemmel davranışları tek başına sergileyen kişidir. Nihai menziline erişip kozmik akıl hassalarını içeren şemaya ulaştığında, aynı zamanda onlarla birleşmiş olur ve artık onun için *ulvî/ulûhî* tabirini kullanmak yerindedir. Bu safhada, bir yandan ölümlü duyuların, diğer yandan da ruh alemine ait özelliklerin tutsaklığından kurtulmuş olur. Biz bu adam için *ilâhî* desek yeridir.[45]

Çevresel Şartların Felsefesine Giriş

İbn Bâcce'ye göre *mütevahhid* bütün bunları, ideal devlet sözkonusu olmadan da gerçekleştirebilecek güçtedir. Gördüğümüz gibi, yalnız kişi'yi *Tedbîr'in son bölümüne, yani epistemolojik ve etik alt yapıyı* izah etmeyi bitirinceye kadar, filozof diye tanımlamaz, onunla özdeşleştirmez. Eğer bu rötar kastî ise -ki bence öyledir- iki izah tarzı vardır ve ikisi de felsefenin o çağdaki algılanış biçimi ile alakalıdır; sözkonusu algılanışsa fevkalade menfîdir...

Bu izah tarzlarından biri siyasi ketûmiyetle diğeri ise İbn Bâc-

ce'nin pedagojik stratejisi ile ilgilidir. Öncellikle, İbn Bâcce *İslâm'ın Garb*'ında felsefenin *(İslâm felsefesinin) kurucularındandır.*[46] Filozofların İbn Bâcce çağında, İspanya'da karşı karşıya bulundukları tehlikeleri, İbn 'ül-İmâm'ın, çağdaşı Mâlik bin Vuheyb hakkında yazdıklarından çıkarmak mümkündür. İbn'ül-İmâm'a göre İbn Vuheyb "ölüm tehlikesi karşısında" felsefe tahsilini, yazmayı ve konuşmayı terketmiştir, ki aynı tehlike *sade okuyucular* için de vâki idi.[47] İşte böyle bir çevresel şartta, yalnız ve yoksul bir fikir insanının nasıl hayatta ve ayakta kalacağını konu edinen ve bir bakışta sadece İbn Bâcce ile dostlarını tenzih edip geri kalanları en iyimser tahminle "*yanlış güdülmüş*" addeden *Tedbîr'ul-Mütevahhid* adlı kitabı teksir etmek, dağıtmak son derece sakıncalı, tehlikeliydi...

İkinci olaraksa, İbn Bâcce, okuyucusunu bir konuda ikna etmek istemektedir: Bu da; en soylu hayat tarzının, insanı Allah'a en ziyade yaklaştıran öğretinin "bedensel arayışların asgari düzeyde tutulması ve akla rağbet edilmesi" olduğunun benimsenmesidir. Acaba bu salt *hocalık* mıdır veya salt *okuyucuyu etkileme* çabasının mı bir yansımasıdır? Yoksa, bütün gerçek fikir insanlarının hali diye takdim etmek istediği bir halin, bir tavrın kabul ettirilmesi midir?[48] Her halükârda, bu tavrın daha Giriş'te filozofun gerçek tavrı diye sunulması yanlış ve hatalı, yani faydasız olurdu...

Ama İbn Bâcce, herhalde yine aynı çevresel nedenlerle, bu tavrı sufi ve zahitlerin tavrı yahut tarzı diye takdim ederken hiç zorlanmamaktadır; yani, mesela Sunuş'ta, *mütevahhid*'in, sufilerin *gurebâ* adını verdikleri kişi olduğunu söyler.[49] Bundan biraz sonra, ruhun işlevleri bölümünde, bir sufi tezinden bahseder: "Kişi, öğrenme olmadan da huzur ve kemâle erer; ama zikrullahtaki kesintisizlik vazgeçilmez bir şarttır".[50]

İbn Bâcce'ye göre, sufiler *doğru yoldaydılar* ve *salt akılsal formlar*ın idrakinde kayda değer bir gelişme kaydetmişlerdi. Niyetleri hâlistir, ama nihai gaye'yi tanımlayamamış, edinememiş-

lerdir; zira bunlar, *akl'ın mevki ve rolünü tenzîl ederek* insandaki soyluluk kapasitesinin potansiyel kaynağını baltalamışlardır.[51] Bundan birkaç bölüm sonra, nadir şahsiyetleri, sadece manevi sâiklerle hareket edenleri ele alırken, evvelce de dediğimiz gibi, Veysel Karanî ile İbrahim bin Ethem'i örnek gösterir. Birincisi Peygamber'in çağdaşı Yemenli bir mistiktir; ikincisi ise ilk müslüman sufilerden olup sufiler arasında meczup diye ün yapmıştır.[52]

Şimdi eğer İbn Bâcce'nin derdi çok sayıda okuyucuyu tesir altına almak idiyse, pek tabii olarak, böylesi maruf mistiklerden örnek vermek, filozofları örnek göstermekten daha etkili olacaktır. Bu bağlamda önemli bir nokta da, İbn Bâcce'nin, birkaç satır ileride "*salt ruhanilerle salt cismaniler arasındaki sınıfın en seçkinleri*"nden bahsedişidir. Doğrusu bu şaşırtıcıdır; zira bu *vasat kategori*nin tepesindekilerin tescilli özellikleri "tahsil, talim ve bilinçlilik, ilimlere karşı duyarlılık ve istidat"tır. Netice olarak da der ki: "Sufiler -bence- kostaklanmasınlar; zira zirvedekiler onlar değildir. Zirvedekiler ancak, *aklî melekeleri en gelişmiş olanlar*dır".[53]

Yani İbn Bâcce; okuyucuyu, cismani hayatı terk edip, kendini manevi hayatın kucağına atanların asaletine kâni kılana kadar, o tavır filozofun tavrıdır demez. Filozof demesine gerek de yoktur: O 'yalnız kişi' herhalde başkası olamaz...

Sonuçlar ve Sonsöz

Artık İbn Bâcce'nin; *Tedbîr'ul-Mütevahhid*'de, tek kişi'yi hareket itecek ve o hareket içinde yönlendirecek stratejinin belirlenmesi bağlamında *epistemolojik* ve *ahlaki* önermelere nasıl bir ilgi yahut ihtiyaç duyduğu anlaşılmış olsa gerektir. *Yani şu*: İbn Bâcce'nin açık seçik ifadesini bulan hedefi, *"tek kişi'nin kendine mümkün olan en elverişli yolu nasıl çizeceğinin saptanmasıdır"*; yani "Acaba böyle bir mutluluğu, huzuru, kemâl-i âfiyeti nasıl

bulacak, ona engel olan şartları ortadan nasıl kaldıracak ve onun ne kadarını elde edebileceğine nasıl karar verecektir?"[54]

İbn Bâcce; gayesine ulaşmak için, en azından direkt muhatabına, yani mütevahhide, yalnız adam'a, bu en büyük saadetin ne olduğunu ve fakat bundan daha önemli olmak üzere, gerçekte kaçta kaçına ulaşılabileceğini izah etmek zorundadır. İşte bu sorunsal, özellikle de İbn Bâcce perspektifi, yani bu saadetin *fikrî-manevi* olduğu, *bu yolda kişinin, kozmik akıl ruhu ve onun unsurları ile, yani aşkın akıl ile kenetleneceği* ve bunu başaranların sayısının son derece düşük olacağı hipotezi hiç de kolayca genel kabul bulan bir dünya görüşü değildi...

Bu sorunsallar İbn Bâcce'nin eserlerinin *odak noktası* olmayı sürdüregelmektedir. İbn Rüşd'ün kaydettiği gibi, "İbn Bâcce ittisâl sorunsalına büyük yer ayırırken, bu vâkıanın gerçekliği varsayımından da taviz vermemiştir. Bu kavuşma onun zihnini ölüm anına kadar işgal etmiştir".[55]

Bu sorunsalın önemi, kendisine ait risale tarzı küçük bir eserden de çıkarılabilir. Schlomo Pines'in ilim dünyasına armağan ettiği bu risalenin konusu, Fârâbî'nin kayıp bir eseridir (*Nicomachean Ethics*/Yunan Ahlakı).

Schlomo Pines, *Fârâbî, İbn Bâcce ve Meymûnî'ye Göre İnsan Bilgisinin Sınırları* adlı eserinde, *Fârâbî tavrını*, İbn Bâcce'nin sözkonusu risalesinden çevirerek tanımlar.[56] Pines'a göre İbn Bâcce bu makalede, muhtemelen "kozmik müteşabih varlıkla, yani aşkın akıl'la, kozmik akıl unsurları ile buluşma" tezinden vazgeçmektedir.[57] Pines diyor ki: "İbn Bâcce'nin, bu tezi yazdığı tarihte, Fârâbîyen siyaset felsefesi'ni terkettiğine dair elimizde bürhan yoktur. Yani nedir? *Filozof, filozof sıfatıyla her halk olgusunun içindedir*".[58]

Bu antitetik metnin tam bir etüdü, 1990'da, ölümünden önce, Schlomo Pines tarafından yapılmıştı ve ümit ederiz bilahare yayınlanacaktır; ama makalede yerini bulan çeviriler de bize bir miktar fikir verecektir inancındayız.[59] Özet olarak İbn Bâcce, bir-

denbire Fârâbî ile, yani onun "Ölümden sonra hayat yoktur ve kemâl-i saadetin özü, siyaset-i beşeriyedir, duyuların algıladığı varoluş dışında varoluş da yoktur."[60] sözüyle karşılaşmıştır. İbn Tufeyl de bu satırlardan ürküntü duymuş ve "İnsanları Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye iten bu öğreti, açıkça, beşeriyetin sonunun hiçlik olduğunu telkin ediyor."[61] sözleriyle korkusunu dile getirirken, İbn Bâcce Fârâbî'nin hükmünde, aşkın akıl'la ittisâlden bahseden eski Fârâbî'yi bulamamanın endişesini yaşamıştır.

İbn Bâcce'deki Dönüşümün Esrarı

İbn Bâcce'nin midesini bulandıran ifade -ki bunu İbn Tufeyl'de ve diğer yorumcularda bulamıyoruz- Fârâbî'deki "*siyasi varoluş dışında beşerî mutluluk olmadığı*" hükmüdür. Bu şekli ile İbn Bâcce'nin bir ilâvesi olabilir; ama Fârâbî'den ilk bakışta mantıken çıkarsanamayacak bir hüküm de değildir. Eğer insan *mefkûre mutluluğu*na ulaşamaz, kainatı dolduran *akıl cüzleri* ile teması sağlayamazsa ve de insan bilgisi gerçekten pek mahdutsa, o zaman mutluluk -Fârâbî'nin dediği gibi- salt *kent*te aranmalıdır...

Aslında, galiba, İbn Bâcce'nin, Fârâbî'nin Aristo şerhini okudukta ilk tepkisi, "Bu; Fârâbî'nin, *Yunan Ahlakı* adlı eserden, ilk ve yanlış olan esinlenişidir." demek olmuştur.[62] Belki de İbn Bâcce, *Tedbîr*'i *sonradan* yazmıştır. Ve orada, siyasi mutluluk tezi'ne karşı, sosyal ilişkilerin dışında entellektüel bir mutluluk olabileceği tezini, sabırla ileri sürdü, işledi. *Tedbîr* gerçekten Fârâbî şerhi'nden iki noktada ayrılır:

1) Salt fikrî bir tür saadet mümkündür;

2) Siyasi mutluluk diye birşey ise imkan dışıdır. Eğer Fârâbî salt fikrî bir mutluluk kavrayışı ile çatışma içinde idiyse, fikrî mutluluk olmaksızın siyasi mutluluğun olabileceğini fehmediyor idiyse, İbn Bâcce de sosyal mutluluk unsuru olmaksızın bireysel, fikrî bir mutluluğun olabileceği tezini ileri sürmüş oluyordu...

Akıl, Bilgi, Toplum ve Birey

Tedbîr'i kaleme alırken İbn Bâcce'nin kafasındaki esas unsur, demek ki, "*beşerî bilginin muhtemel sınırı ile düşünsel mutluluğun olabilirliği*" ögesi idi. Eğer en âlâ, yani düşünsel mutluluk ulaşılabilecek bir keyfiyet değil ise, o zaman tezin önemi anında buharlaşmaktadır.[63]

İşte bu hipotez, İbn Bâcce'nin gerek en kâle alınır eserlerinde bu sorunlara duyduğu ilgiyi, gerekse de *Tedbîr*'de uzun uzadıya konunun bilgi kuramsal izahına girişmesini anlaşılır kılmaktadır. Artık onun menzilini daha kolay görebildiğimizi söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'den okuduğumuza göre, "İbn Bâcce, felsefe tarihinde tek kişilik bir felsefeyi, yani dünyayı, yani aksiyon stratejisini ilk defa betimleyen (*Tedbîr*'de) adamdır".[64]

Yine kaydetmek gerekir ki, *tedbîr* yani *strateji* bir tek ve aynı adlı eserin konusudur ve İbn Bâcce'nin diğer eserleri başka konuların kapsanmasına matuftur. Pines, İbn Bâcce'nin Fârâbî'de (Aristo'nun *Yunan Ahlakı Tezi*'ne yazdığı şerhte) bulduğu "*toplumsal dinamikler içinde bireyin yeri/sosyal ilişki ve bireysel siyaset*" tezine itirazı olmadığını söyler, demiştik. Yine Pines, *Vedâ Risalesi*'nde İbn Bâcce'nin "Bununla birlikte, insanın fikrî emellerinin tam tahakkuku, yine toplumsal örgü içinde mümkündür." dediğini[65] kaydeder.

Ben yine de Pines'a katılmayacağım: İbn Bâcce, *Tedbîr*'de asla diğer eserlerinden kökten farklı şeyler söylememiştir. Fârâbî der ki: "İnsan, soy olarak, eğilimlerinin tam gelişimini ancak sosyal ilişkiler ağı içinde bulabilecektir".[66] İbn Bâcce bu ağırlıklı hükmün mana ve medlulünü anlamış ve onunla açıkça çatışmaya girmekten kaçınmıştır. İnsanın *siyasi bir hayvan* olduğuna hükmetmiş ve yalnız maddi varlığını idame endişeleri taşımaktansa kusurlu bir sosyal çevrede varolma/beka mücadelesi vermesinin evlâ olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda, filozofun

toplumla *kaçınılmaz biçimde* ilgilenmesi gerektiği konumlar da sözkonusudur.

İbn Bâcce de Fârâbî gibi, *erdem devleti* ülküsüne gönül vermiş ama ne o anda ne de yakın zamanda gerçeklenebilirlik koşullarının teessüs etmeyeceğini de aynı anda kararlaştırmıştır; yani filozof bu boş projeye gereksiz mesai sarfetmiş olacaktı. Fârâbî'ye göre, eğer toplum gerçek filozofa, yani kâmil insana kulak kabartıp onun fikriyatından istifade yolunu seçmeyecekse, kabahat filozofun değil toplumundur; filozofun filozofluğuna bu yüzden bir halel gelmeyecektir.[67]

İbn Bâcce'nin *Tedbîr*'deki tavrı neydi? O çağda sosyal strateji akâmete uğrayacağına göre, gayret etmenin de anlamı olamazdı. Kaldı ki böyle bir çaba insanın başını bir de belaya sokardı. Burada filozofa telkin edilen şudur: İnsanlardan kaçabileceğin kadar kaçarken, akıl yetisini geliştirmeye çalışmalısın!

Bu doktrin daha sonraki düşünürleri de hayli etkilemiştir. Mesela, İbn Rüşd, Eflâtun'un *Devlet*'ine yazdığı şerhte şöyle der:

> Mevcut devlette filizlenecek olan bir 'fikir insanı', vahşi tabiatta vahşi hayvanlar arasında gibidir. Onlarla aynı yırtıcı faaliyetin içinde bulunması elbette zorunlu değildir; ama yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir; yani, böylece, herhalde kendini tecrit edecek ve yalnız yaşayacaktır.[68]

Harun Reşid'in saray doktoru, yahudi alim Meymûnî de, *Şaşkınlara Rehber* adlı eserinde benzer biçimde şunları yazacaktır:

> Filozof, çevresindeki insanları herşeyden önce -herhalde- iki kategoride mütalaa edecektir: Evcilleşmişler ve yabaniler. Yalnız yaşayan ise, bunların hangileriyle, zarar görmeyeceği ilişkilere girebileceğini düşünüp tartmak zorundadır. Eğer ihtiyaç onu iştirake zorluyorsa, hatt-ı harekatını, azami istifade ile asgari zararı öngören bir plana göre saptaması gerekir.[69]

Yine Meymûnî'nin *Yasanamesi*'nde (*Mişne Tora*) pek dikkati çekmeyen, ihmal edilmiş bir pasajda 'İbn Bâcce etkisi'ni daha bir

açık seçik sezinleyebiliyoruz:

> İnsan şahsiyet ve stratejisini en yakînen etkileyen faktörler, komşu ve dostlar ile, sosyal teâmüller olacaktır. Onun için kişi daima erdemlilerle birlikte bulunmalı ve hikmet sahipleriyle oturup kalkmalıdır, ki o hikmetle hikmetlenebilsin; sonra, fena fikirlilerden de uzak durmalıdır, ki, benzer biçimde, onların fena fikriyâtı ile fikirlenip tehassüslenmesin... Böylece, eğer sosyal ortam fenalık kokuyor ve halk genel olarak sağlam bir raya oturtulmuş bulunmuyor ise, o zaman da hicret etmeli, erdemlilerle, kendilerini adalete teslim etmişlerle oturup kalkabileceği bir mekana gitmelidir. Günümüzde olduğu gibi, dört bir yanı fenalığa boğulduğunda da yalnızlığa çekilmeli; bunu yapamıyor veya kötüler buna icazet vermiyor ise, mağaralara, metrukelere ve çöllere sığınmalıdır![70]

İbn Bâcce'deki siyasi doktrin Fârâbî'dekinden farklıdır:

İbn Bâcce der ki: "Islah ümidinin bulunmaması durumunda, toplumsal kanaat ve eğilimlerle uğraşmanın alemi yoktur". Hem Fârâbî'nin hem de İbn Bâcce'nin öğrencisi olan İbn Tufeyl (bir sonraki bölüm), *Hayy bin Yakzân* adlı eserinde bu ikisi arasında bir tür hakemlik yapar.

Hayy, yani İbn Tufeyl'in diyalog kahramanı, Fârâbî gibi, kitleleri eğitmesi açısından filozofun izole -mesela mağara gibi- bir ortamda bulunmasının önemini kavrar. Hedef toplumun Diyalog'daki (VI. bölüm) adı, *muhibbûn li'l-hayr*, yani 'hayır ehli'dir; bir adı daha vardır, o da *râğibûn fi'l-hakk*tır (gerçeğin dostları). Bunlar filozofa teveccüh edenler, ona büyük saygı duyanlardır...

Bunlar "gerek *fehm* (kavrayış) gerekse akılca (*ez-zekâ*) diğer insanlardan üstündürler".[71] İbn Tufeyl, kişisel tevfike giden ideal bir yol gösterme iddiasındadır. "İnsan eğitilebilir bir yaratıktır." önermesi haklıysa, eğitilebilir olanlar işte bu hedef topluluktur...[72] Ne var ki Hayy İbn Bâcce doktrini, yani hipotezi paralelinde başarısızlığa uğrar ve düşündüğünde, esasen bu stratejinin başarısızlığa mâlûl bir strateji olduğuna kanaat getirir; ama hata, *diğerlerinindir*, kendisine ait değildir. Ebsâli yanına alarak, mutluluğu zikirde bulacakları adaya döner...

Hayy (yani İbn Tufeyl), şehri tamamen terkederek de İbn Bâcce'den çok daha ileri bir tavır almaktadır. Tabii, *Hayy bin Yakzân* bir hayal ürünüdür. İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi, Meymûnî gibi, şehirde yaşamış ve ölmüştür ve İbn Bâcce'nin öğrencisi olmaktan da son derece mutludur.[73]

DİPNOTLAR

1. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, *Dictionnaire Philosophique*, (Paris, Editions Garnier Freres, 1954), s. 344. İng. çevirisi: *Philosophical Dictionary*, Theodore Besterman, (Harmondsworth, Penguin Books, 1971), s. 336.
2. Fârâbî bunu dolaylı yoldan yapar (*Kitâb'ul-Cem' Beyne Re'yey'il-Hakîmeyn Eflâtûn'il-İlâhî ve Aristûtâlîs*). bkz. *Kitâb'ul-Cem' Beyne Re'yey'il-Hakîmeyn Eflâtûn'il-İlâhî ve Aristûtâlîs* (Eflâtun-ı Sâdık ve Aristo'nun Fikirlerinin Buluştuğu Noktalar), yay. A. N. Nader (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968), 84-85. Ayrıca, Eflâtun'un muğlak üslubunu övdüğü, *Eflâtun-Yasa Adlı Esere Şerh* kısmî çevirisi için bkz. Muhsin Mehdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (*MPP*), yay. Ralph Lerner-M. Mehdi (Glencoe, Free Press, 1963), s. 84-85. Aynı *Şerh*'in analizi için bkz. Leo Strauss, "How Farabi Read Plato's *Laws*", *What is Political Philosophy?* (Glencoe, Free Press, 1950), 136-138. krş. el-Fârâbî, *Kitâb'ul-Elfâz'il-Müsta'mele fi'l-Mantık* (Mantık Terminolojisi Kitabı), yay. M. Mehdi (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968), para. 46, s. 92.
3. al-Farabi, *The Philosophy of Plato*, kaynak: *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. Muhsin Mehdi, (Ithaca, Cornell University Press, 1969), para. 36, s. 66-67. Ayrıca ilgili olarak: 1) Leo Strauss, "Farabi's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York, American Academy for Jewish Researeh 1945), s. 383; 2) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Free Press, 1952), s. 16. Yine aynı konuda, M. Mehdi, "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum* 4 (1972): 9.
4. İbn Bâcce, *Tedbîr'ul-Mütevahhid* (Kendi Kaderini Tayin/Tek Kişilik Felsefe), kaynak: Mâcid Fahri, *Ibn Bacce, Opera Metaphysica* (Beyrut: Dâr'un-Nehâr, 1968), s. 90. Kısmi çevirisi: Lawrence Berman, *MPP* (dipnot: 2), s. 132.
5. Aristofanes, *Bulutlarda Bir Gezinti*, s. 217-220
6. Sırça saray espirisi esasen çağdaştır, bizimdir. Aristofanes'in Sokrat'ı ile bir ilgisi yoktur. O adam neden.havada? Çünkü orası düşünmeye daha müsait, yani daha *havadar*! (s. 228-234). Ayrıca birkaç akçe toplamak için de yere inmeye son derece arzulu!..
7. bkz. Ortaçağ biyografileri. Mesela, yakın dostu Ebû'l-Hasan İbn'ül-İmam (Fahri'nin *Opera Metaphysicası*'nda, dipnot: 4, s. 175-179) ve hasımlarından Feth bin Hâkân, *Kala'id'ül-'Ikyân* (Bulak, H. 1284), s. 298-304. Diğer kaynaklar: 1) İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân* (Kozmik Şuurun Ürünü Hayat), yay. A.N. Nader (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1968), 17-21; çevirisi: George N. Atiyeh, *MPP*, Dipnot 2, s.

136-139; 2) el-Kıftî, *Târîh'ul-Hükemâ* (Filozoflar Tarihi), yay. Julius Lippet (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 406; 3) İbn Ebî Usaybi'a, *Kitâbu 'Uyûn'il- Enbâ' fî-Tabakât'il-Etibbâ'*, yay. August Müller (Kahire, Matbaat'ul-Vehhabiyye, 1882), 2:62-64, çev. Pasqual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (Londra, Oriental Translation Fund Of Great Britain and Ireland, 1840), c. 1, ek, s. xii-xvii; 4) Sıbt İbn'ül-Cevzi, *Mir'ât'uz-Zamân*, yay. James Richard Jewett (Chicago, University of Chicago Press, 1907), 105; 5) İbn Hallikân, *Vefeyât'ül-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân*, yay. İhsan Abbas (8 cilt, Beyrut, Dâr'us-Sakâfe, 1948), 4:429-431, not: 671, çeviri: MacGuckin de Slane, *Ibn Hallikan's Biographical Dictionary* (Paris: Oriental Translation Fund..., 1868) 3:130-133; 6) İbn Haldun, *Mukaddime*, çevirisi: Franz Rosenthal, 2. bsk., 3 cilt, (Princeton: Princeton University Press, 1967), 1:240, 3:116, 443-444 ve 7) el-Makkarî, *Nefh'ut-Tîb*, yay. İhsan Abbâs, 8 cilt, (Beyrut, Dâr'us-Sader, 1968), indeksten bakınız, 8:21, Kısmi çevirisi: Miguel Asin Palacios, "El-Filosofo Zaragozano Avempace", *Revista de Aragon*, no: 1 (1900): 279-281. Ayrıca D.M. Dunlop: a) Aynı dergide, "Remorks on the Life and Works of Ibn Bajjah"; b) *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists* (Leiden: E.J. Brill derlemesi, 1957), s. 2 ve özellikle s. 190-196; c) *Encyclopaedia of Islam*'da Dunlop'un kaleme aldığı "İbn Badjdja" maddesi .

8. İbn Hâkân ile İbn Hallikân bu dizeleri İbn Bâcce'ye mal eder. Buraya alınan, İbn Hallikân'dan yapılan alıntının çevirisidir. İbn Hâkân, *Kalâ'id'ül-'Ikyân*, 303-304; İbn Hallikân *Vefeyât'ul-A'yân*. Bu iki kaynak: A.R. Nykl'in *Hispano-Arabic Poetry and Its Relation with the Old Provençal Troubadours* (İspanya'da Arap Şiiri ve Yerli Aşık Geleneği ile İlgisi), (Baltimore: J.H. Furst Co., 1946), s. 253.
9. İbn Hâkân, *Kala'id*, 298, çevirisi: Palacios, "El-Filosofo" (dipnot: 7), s. 280. İbn Ebî Usaybi'a'ya göre "İbn Bâcce, bir musiki dehasıdır". (*'Uyûn'ül-Enbâ'* (dipnot: 7), s. 62; ayrıca, Makkarî, *Nefh'ut-Tîb*, (dipnot: 7), 3:185,192).
10. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân* (Ölmeyen Şuurla Gelen Hayat), s. 19, 21 (*MPP*, dipnot: 2, s. 138-139).
11. İbn Bâcce'nin şiirinin tam metni için bkz. S.M. Stern, "Four Famous Müveşşeş from Büşra's Anthology", *el-Andalus* (dergi) 23 (1958), 357-358, 360-362. İbn Hâkân, *Kala'id*, s. 303. *Altın Sayalı Ayakkabılar* kıssası, *Mukaddime*'dedir (3:443-444). İbn Haldun'a göre, "çok maruf bir darb-ı meseldir". Rivayete göre Saragosa kralı İbn Tîfalvî, bir keresinde bir medhiyesinden (övgü dizesi) çok memnun olduğu İbn Bâcce'ye "Seni evine kadar altın bir halıdan yürüteceğim!" der; sonra da, maliyeti aklına gelince, çok mahcup olur. Bunu farkeden İbn Bâcce "Kolayı var majesteleri, gelin şöyle yapalım: Ayakkabımın içini altın doldurun, yine altın bir halıdan yürümüş gibi gitmiş olmaz mıyım evime?" der. (Bir başka kaynak: Lisânüddün İbn'ül-Hatîb, *el-Îhâta fî-Ahbâr-i Gırnata* (Granada Antolojisi), Kahire, Matbaat'ul-Mevsuât, 1901), 1: 244-245. Mehdi ikisini birden ele alır: *Ibn Haldun's Philosophy of History*, 2. bsk. (Chicago: UC Press, 1964), blh. s. 39-44. İbn Haldun ise hikayeyi İbn Sa'îd'den almıştır (*Mukaddime*, 3:445, not 1810'da verilen kaynak).
12. Fahri, Opera Metaphysica, s. 175,177.
13. *Tedbîr*, 78-80 (*MPP*, 131-132); özellikle de aşağıda alıntıladığımız (dipnot: 43 ve 44'ü taşıyan) pasaj. Dipnot 44 önemlidir. Ayrıca krş. *Tedbîr*, s. 48.

14. İbn Bâcce'nin vezirliği konusunda bkz. Dunlop, "Life and Works of İbn Bâcce", s. 191-194.
15. İbn Bâcce, *Tedbîr*', 39 (*MPP*, 124).
16. *a.g.e.*, 40, 43 (*MPP*, 125,128).
17. *a.g.e.*, 41 (*MPP*, 126).
18. *a.g.e.*, 42 (*MPP*, 127); *Kitâb'us-Siyâset'il-Medeniyye*, Faevzi M. Neccar baskısı (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1964), 87, 104-107; kısmi çevirisi: Neccar, *MPP*, 42, 53-56. Terimin tarihi için bkz. E.I.J. Rosenthal, "The Place of Politics in The Philosophy of Ibn Bajja", *Islamic Culture*, 25 (1951): 205, dipnot: 63.
19. İbn Bâcce, *Tedbîr*, 43 (*MPP*, 127).
20. *a.g.e.*, (*MPP*, 128).
21. *a.g.e.*, s. 56
22. İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân* (Ölmeyen Şuurla Gelen Hayat), 21 (*MPP*, 139); İbn Rüşd, "Kozmik Şuura Giden Yol Üzerine Tez (Aşkın Akıl Tezi)", *Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commestary of Moses Narboni*. yay.-çev. Kalman P. Bland (New York Jewish Theological Seminary of New York, 1982), 147 (İng. çev. s. 109).
23. İbn Bâcce, *Tedbîr'ul-Mütevahhid*, 79-80, 90-91 (*MPP*, 131-133).
24. *İhtiyâr*, irâdî tercihtir (Aristo, *Yunan Ahlakı/Nicomachean Ethics*, III, 2-3.1111b4-1113a14). İbn Bâcce *ihtiyâr*, *Tedbîr*'de tanımlar. (s. 46) Ayrıca bkz. 1) Fârâbî, *Political Regime*, 72 (*MPP*, 33); 2) *Mebâdi'ü Ârâ'-i Ehl'il-Medînet'il- Fâzılâ* (Erdem Devleti Teb'asının Prensip ve Görüşleri), çev. yay. Richard Walzer, *al-Fârâbî on the Perfect State*, (Oxford, OUP, 1985), 204.
25. *Tedbîr*, 47-8, blh. 78-80, (MPP, 131-2); s. 53 ve 70'de sufilerin *el-mevâhib'ül-ilâhiyye* (Allah vergisi istidat) tabiri de geçer. Alexander Altmann, "İbn Bajjat on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, İng. kıs. (Kudüs: AAJR, 1965), s. 65-69. Ayrıca, Muhammed Sağîr Hasan el-Ma'sûmî, "Avempace (İbn Bâcce)-The Great Philosopher of Andolos", *Islamic Culture*, no: 36 (1962). Rosenthal, "Mütevahhide hitap eden 'İbn Bâcce epistemolojisi' ve 'İbn Bâcce psikolojisi' bizi asıl konudan, İbn Bâcce'nin siyasete karşı tavrından esaslı biçimde uzaklaştıracaktır." der (*Political Thought in Medieval Islam*), ki, bu yanlıştır. Hatta tam tersine İbn Bâcce epistemolojisi'ni iyice anlamadan İbn Bâcce siyaset teorisi'ni kavramanın imkanı yoktur.
26. krş. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, CUP, 1958), 168. Rosent hal der ki, "Mütevahhide hitabeden Bâcce Epistomolojisi ve Bâcce Psikolojisi bizi asıl konudan, Bâcce'nin siyasete karşı tavrından esaslı biçimde uzaklaştıracaktır." Yanlış, hatta tam tersi: Bâcce Epistomolojisini iyice anlamadan Bâcce Siyaset Teorisi'ni kavramanın imkanı yoktur.
27. Sağduyu (*hiss'ül-müşterek*), hayal gücü (*kuvvet'ül-hayâl*) ve hafıza (*kuvvet'üz-zikr*) İbn Bâcce'de herhalde *iç duyular*dır; ama o açık bir tabir kullanmayıp bunlar için *ruh fonksiyonları* diyor (*kuvât'ün-nefs*) (*Tedbîr*, s. 49). *Ruh güçleri* tabirini de kullanır (*kuvât'ür-rûhâniyye*) (*Tedbîr*, 58). Wolfson, 'Latince, Arapça ve İbrânice Felsefe Metinlerinde İç Duyu Alemi' adlı çalışmasında İbn Bâcce'den bahsetmez bile!.. (Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, yay. Isadore Twersky-George H. Williams (Cambridge, Harvard University Press, 1973), 1:250-314.) Wolfson'da İbn Rüşd var tabii ve İbn Bâcce, bütün Arap ve Yahudi

alimler içinde bizce en çok İbn Rüşd'e yakındır. İbn Rüşd iç duyuların sayısını belirleyip düşünürken İbn Bâcce'yi izlediği söylenebilir (ki ileride ele alacağız). Wolfson'un zikrettiği Latin düşünürler de *iç duyuları* üç melekeye indirmektedir: *Sağduyu, hayal gücü, hafıza.* (Wolfson, 289, 311, 306) *el-Ma'ânî/ma'âniyat* terimi konusunda bkz. Michael Blaustein, "Aspects of Ibn Bajja's Theory of Apprehension", *Maimonides and Philosophy*, yay. Shlomo Pines-Yirmiyahu Yovel (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986), 207-210.

28. Arapça metin " kevnî tipler ile ruhsal formlar (kavramlar) arasında" der. Beyne'l makulât el-heyyulâniyyât ve's su'var er-rûhâniyyât". Tedbîr, s. 50. Fakat ben, Moshe Narboni'deki "ha-suret ha-hayyulaniyat" çevirisini (İbranicesini) esas aldım: "Ruhani formlar yerine maddi formlar anlamında. Bkz. Narboni Governance (Tetbir) özeti", yay. David Herzoh, kaynak: Kobez Alh-at dergisi No. 6 Berlin, 1985), s. 11.
29. *Tedbîr*, 49-51-66.
30. Yukarıdaki kozmik davranış tiplemesi (üçlü kategorizasyon) ile kıyaslayınız.
31. *Tedbîr*, 62-63.
32. Bu tiplere '*el-mütecemmilûn*' adı verilir. Kelime anlamı itibariyle, '*kendini güzelleştirenler*' demektir (*tecemmül*).
33. *Tedbîr*, 63-67.
34. *a.g.e.*, 67; krş. Narboni, 13.
35. bkz. Dipnot: **52.**
36. Arapça metinden okunan şudur: "Hermes ise Aristo'nun *Yunan Ahlakı* (*Nicomachean Ethics*) adlı eserinde söylediği gibi, bu grupta en uç misaldir". Metin muğlak ve belki de bozuktur; yani soylu grupta mı, belli değil. Grubun altında mı üstünde mi, o da belli değil. Ayrıca *Yunan Ahlakı*'nda Hermes'ten bahis yok ki? Var mı? Acaba İbn Bâcce, Fârâbî'nin sözkonusu esere yazdığı şerhten mi böyle bir sonuç çıkardı?! Yoksa bambaşka bir kaynak mı sözkonusu?

Ortaçağlı Arap kaynaklarda Hermes karşımıza daima değişik kılıklarda çıkar. (bkz. *Encyclopaedia of Islam*, yeni bsk., "Hirmis"). Acaba İbn Bâcce'nin Hermes'i kim? *İttisâl*'inde (*İttisâl'ül-Akli bi'l-İnsân*/Akl'ın İnsanla Köprüsü) İbn Bâcce aşkın akl'a ulaşımı, onunla buluşmuş insanlara mükemmel bir örnek verir: Aralarında çok müşterek nokta olsa da iki insan, iki ayrı kişi söyler ama bunlar aşkın akl'a ayrı ayrı ulaşmış iseler, tek kişi gibidirler; mesela Hermes ve Aristo. (krş. Yehuda ha-Levi, *Kuzari*, yay. David H. Baneth-Haggai Ben-Shammai (Kudüs: Magnes Press, 1977), kitap: 1, bölüm: 1, 5:3-7). İbn Bâcce, Fahrî'nin *Opera Metafizika*'sında (Metafizik Külliyat'ında) yer alan *Risâlet'ül-Vedâ*'da (Vedâ Risâlesi) "Aristo'ya göre Hermes ahlak ve faziletin tepe noktasında bulunmaktadır." der (*el-fezâ'il'üşşekliyye*)."Aristo'ya yapılan atıf ise herhalde yukarıda *Tedbîr*'den yaptığımız alıntıdaki gibidir. İbn Bâcce'nin Hermes'i mükemmel ve her türlü cismanilikten sıyrılmış biridir.

37. *Tedbîr*, 68-69.
38. *Tedbîr*, s. 74. *Mutluluk adacıkları*, Eflâtun'da *makaron neso*, İbn Bâcce'de '*cezâ'ir'us-su'adâ* diye geçer. (*Devlet*, bâb: 7, (yukarıda dipnot 15'e ve ilgili sayfaya bkz.). Sokrat, *Yunan Ahlâkı*, 540b no.lu satırda, Glavkon'a şöyle der: "Filozoflar devleti yönettikten ve insanları kemâl üzere terbiye ettikten sonra, *Mutluluk Adacıkları*'na gider, orada ikamet ve istirahat ederler". (çev. Allan Bloom, New York,

Basic Books, 1968, s. 219-220; ayrıca, Aristo, satır 519c, s. 198). Ancak, bu bir istirahat mahalli midir, kabir midir, ebedi bir mekan mıdır, yoksa başka birşeyi mi sembolize etmektedir, müphemdir. (Bloom, s. 465, dipnot: 4). İbn Bâcce, bu adaları anlamak bağlamında devlet yönetimi'ne ve sonrasına atıfta bulunmaktadır; ama en sarih işaret galiba İbn Rüşd'dedir (*Eflâtun'un Devleti'ne Şerh*, İbrânice nüsha, yay. E.I.J. Rosenthal, Cambridge, CUP, 1956, s. 78. İngilizce çev. Ralph Lerner, Ithaca, Cornell University Press, 1974, s. 100-101). İbn Rüşd'den okuyalım: "Orası, buraya ilhamla şekil veren yerdir (iyyeiy ha-haslahah). Eğer insan, *ihtiyaç üstü bir hayrın* varlığına iman etmişse, benim düşüncemegöre, başka hayırlara vakit ayırmanın kendisini gerçek erdemden uzaklaştıracağını düşünmeye başlar. Bence Eflâtun diyor ki: Bu kimseler ömürlerinin son günlerini bu tür bir hayrı (ve hayır beldesini) tefekkürle geçirirler".

39. *Tedbîr*, 73.
40. *a.g.e.*, s. 75 (*MPP*, dipnot: 2, s. 129). Fıkra kavramı Fârâbî'de (*Tahsîl'üs-Sa'âde*) geçer. (Fârâbî, *Philosophy Plato and Aristotle*, paragraf: 26-29, s. 27-30. Yine aynı eserde, *Fusûlü Muntaza'a* (Hikmetli Sözler), s. 136, dipnot: 2, paragraf: 26'ya kadar).
41. *Tedbîr*, 76-77.
42. *a.g.e.*, 77 (*MPP*, 130).
43. *MPP*'deki çeviri maalesef *bozuk* bir metinden yapılmış. Narboni de yanlış çevirmiştir. (s. 14). *Bahrec* yerine *behîmî* okumuş olmalıdır.
44. *Tedbîr*, 79 (*MPP*, 131).
45. *a.g.e.*, 79-80 (*MPP*, 132).
46. bkz. 1) İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân* (Kozmik Şuurun Hediyesi Hayat), 20-21 (*MPP*, 139); 2) D.M. Dunlop, "Philosophical Predecessors and Contemporaries or Ibn Bajjat", *Islamic Quarterly*, no: 2 (1955), 100-116.
47. Fahri, *Opera Metaphysica*, 176 (çev. Dunlop, dipnot: 46, s. 100; ayrıca İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûn*, s. 63). Yine Dunlop, s. 100-103. İbn Bâcce de tehlikenin farkındadır. İbn'ül-İmâm'a yazdığı *Vedâ Mektubu*'nun başında (*Tedbîr*, s. 113) "Benim sîrem (hayat tarzı) alemin malumu; işte tehlikenin kaynağı budur (*ene mütearrıdun fihâ li'l'-hatar*)." demektedir.
48. krş. Fârâbî, *Tahsîl'üs-Sa'âde*, paragraf: 60-62, s. 48-49. İbn Rüşd, *Eflâtun'un Devleti'ne Şerh*, 64 (Lerner çevirisi) ve Maimonides, *Şaşırmışlara Rehber*, çev. Shlomo Pines, "The Guide of the Perploxed", (Chicago, UCP, 1963), II. bâb, 36. kısım, s. 371.
49. *Tedbîr*, 43 (*MPP*, 128).
50. *Tedbîr*, 55. Ma'sûmî'den (*Avempace-The Great Philosopher*, 89, 92, 93) öğrendiğimize göre İbn Bâcce *öğrenimsiz kemâl*den iki küçük risalesinde de bahsetmektedir. *Veda Mektubu*, s. 141'de ise *evvelki muttakiler*in (*sâlih'üs-selef*) böyle bir özelliği olduğunu okumaktayız. Lawrence Bergman'a göre, İbn Bâcce ilahi ilm'e de, ilahi arınmaya da itikat beslememektedir. *Veda Mektubu*'ndaki ifadeler ise, câri inanışların yarım ağızla takdis edilmesidir, ki böylece zındık damgasından ve dinî takibattan kaçabilsin. İbn Rüşd de Aristo'nun *De Anima*'sına (Hayat Risalesi) yazdığı şerh'te İbn Bâcce'nin dinî görüşlerinin tam belirmediği inancındadır. bkz. "Ibn Bajjat and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy" (Bergman'ın doktora tezi), Hebrew University of Jerusalem, 1959, s. 155.

(İng. özet: xxi-xxii). Altmann'la karşılaştırmayı da ihmal etmeyin: "Ibn Bajjat on Man's Ultimate Felicity", 68-69.

51. *Tedbîr*, 55-56. krş. İbn Rüşd "Sufiler" bahsi, *Kitâb'ul-Keşf 'an-Menâhic'il-Edille fî-'Akâ'id'il-Mille*, yay. Marcus Joseph Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes* (Münih, Königliche Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1859), 41-42. Ayrıca akıl hakkındaki hüküm konusunda, *Vedâ Mektubu*, s. 142.
52. bkz: Yukarıda, 35 no.'lu dipnot ve ilgili sayfa. Üveys el-Karanî konusunda, A.S. Hüseynî, "Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis", *Muslim World*, no: 57 (1967), 101-113. İbrahim bin Edhem konusunda bkz. 1) G.C. Anawati-Louis Gardet, "Mystique Musulmane, Aspects et Tendances, Experiences et Techniques", 2. bs. (Paris, Vrin, 1968), 30-31; 2) A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, Allen & Unwin, 1950), 36-37; 3) *Encyclopaedia of Islam*, "Ibrahim b. Adham".
53. *Tedbîr*, s. 69. Ayrıca Altmann, "Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity", s. 69. Burada İbn Rüşd'ün konuyla ilgili mütalaaları aktarılmaktadır.
54. bkz. Dipnot 20 ve ilgili paragraflar.
55. Averroes, *Aristo'nun Hayat Risalesi'ne Büyük Şerh (Commetarium Magnum in Aristotelis De Anima)*, yay. F.S. Crawford (Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1953), s. 487; Altmann'da da geçer, "İbn Bâcce'd'e İnsan Mutluluğu", s. 50.
56. Schlomo Pines, 1) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, yay. Isadore Twerksy (Cambridge, Harvard Universty, Press, 1979), s. 82-83; 2) Paris'te Jean Jolivet'nin yayımladığı *Multiple Averroes* adlı eserde Pines'ın makalesi biraz daha uzundur: "La Philosophie dans l'économie du Genre Humain Selon Averroés: Une Réponse á al-Farabi?" (Paris, Les Belles Lettres, 1978), s. 190-192; 3) Arapça metin: *Resâ'ilü Felsefiyye li-Ebi Bekr İbn Bâcce, Nusûsu Felsefiyye Gayr-i Menşûre*, yay. Cemâleddîn Alevî (Beyrut: Dâr'us-Sekâfe, 1982), s. 197-202.
57. Pines, *a.g.e.*, s. 89. Pines neden böyle bir zanna (antitez) kapıldığını 85-86'ncı sayfalarda açıklar. 86-89'uncu sayfalarda da İbn Bâcce'nin 'ittisâl tezi'ni (*Conjunction of the Intellect with Man*) özetleyerek çatışıklığı ortaya koymaya çalışır. "Les Limites de la Metaphsique Selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonide; Sources et Antithéses de ces Doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Thémistius", *Miscellanea Mediaevalia*, 13/1 sayılı dergi (yayım yılı: 1981, Berlin, FAC/BRD), s. 219-221.
58. Pines, *a.g.e.*, s. 84.
59. Ben kalan satırlarımda (İbn Bâcce konusunu noktalarken) Pines'ın bu, akla hiç gelmedik imajına; yani İbn Bâcce'nin *Fârâbî Şerhi*'ne (Aristo'nun Yunan Ahlâkı Üzerine Tezi Üzerine Bir Yorum) yazdığı şerhte *kozmik unsurlarla birleşme* yahut *aşkın akılla buluşma* ihtimalinden artık bahsetmediği, hatta bu ihtimali toptan reddediyor olabileceği görüşüne yer ayırmayacağım. Zaten Pines, kendisi de, İbn Bâcce'nin aynı metinde şöyle de dediğini söylemiyor mu: "*İnsan, binnetice, Allah gibi; melekler, kutsal kitaplar, peygamberler gibi varlıkları ve nihayet, tüm mahlukatı kavrayabilir (içselleştirebilir anlamında)*". Pines (kendi görüşünde muhtemel bir açmazın önünü almak için olacak) ayrıca "İbn Bâcce, burada felsefî değil, ilahiyatçı bir görüş ifade etmektedir." der ("Les Limites", s. 220, dipnot: 23; "Limi-

tations", s. 84). Doğrusu bundan pek birşey anlayamadım; hangisi?!.. Ve eğer ilahiyatçı olarak konuşmakta ise, acaba bütün bu *içselleme/içseleştirme söylemi*ni artık o zaviyeden mi değerlendirmek gerekir, yoksa Pines'in şaşırtıcı keşiflerine mi itibar etmelidir? Pines'ın, İngilizce ve Fransızca başlıklarını verdiğimiz makalesindeki *basîret* (görüş/*insight/la vision intériure*) kavramını -ki İbn Bâcce bunu ilahi bir zikir gücü (meleke/*kuvve-i ilâhiyye*) diye vasfeder- da okuyoruz (bkz. *Resâ'il*, 201:3). Ma'sûmî'deki anlamla karşılaştırınız: ("Avempace-The Great Philosopher", 51-53, 85-93). Orada *ilahi kerem* diye geçer (*mevhibe-i ilâhiyye*). Ayrıca her üç metinde *en âlâ (yüksek) bilgi objeleri* olarak "Allah, melekleri, kitapları ve rasulleri" zikredilir (Avempace, 53, 87, 90). Son olarak da şu denebilir: Sakın İbn Bâcce'nin, Pines'da ya da başka bir yerde mutluluğun soyutluğunu (fikrîliğini) yahut zihnin ebediliğini tekzip eder tarzda konuştuğu sanılmasın, anlaşılmasın...

60. Pines, "Limitations", s. 82 ve "L'économie du Genre Humain", s. 190. Alevî sa'âdet'ül-Mediniyye diye okur, (*Resâ'il*, 197:6); Pines'daki okunuş ise 'i' yerine 'e' verir: *Sa'âdet'ül-medeniyye*.
61. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân* (Uyuklamayan Şuurun Eseri, Hayat), s. 21-22 (*MPP*, 140).
62. Alevî, *Resâ'il*, 197: 8-9; Pines, "Limitations", 82-83; Pines, "L'économie", s. 190-191 ve 193. Pines'a göre İbn Bâcce'nin ikinci bir tepkisi de olmuş olabilir ("Les Limites", 218-221); yani akıl tezi'ne dönüş.
63. *Tedbir*, 44 (*MPP*, 128).
64. Averroes, *Epistle on the Possibility of Conjuction with the Active Intellect*, s. 147 (İng. çev. 109). (Aşkın Akılla İttisâl Olasılığı Üzerine Tez).
65. Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no: 2 (1980), s. 214, dipnot: 282; *Vedâ Mektubu*, 139.
66. Fârâbî, *Medînet'ül-Fâzıla*, 69 (*MPP*, 32). Yine bkz. *Tahsîl'üs-Sa'âde*, paragraf: 18, s. 23. Miriam Galston, bkz. elinizdeki eserde 'Fârâbî' bölümü. Galston diyor ki: "Fârâbî'nin iddiasına göre, insan ancak en âlî menfaatleri, en âlî/ulvî gayeleri bakımından iştirak içinde bulunma ihtiyacındadır. Bu da, sosyal yaşam ve (kaçınılmaz biçimde) siyasi strateji demektir. Ancak Fârâbî, bununla *ideal devleti* (erdem devleti'ni) kasdetmez, burası mühimdir; sadece kent/toplum der". (Fârâbî, Galston makalesi, III. bölüm).
67. 1) *Fârâbî, Tahsîl'üs-Sa'âde*, paragraf: 62, s. 49; 2) Mehdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, xxiv; 3) krş. Fusûlü Muntaza'a, yay. Fevzi M. Neccar (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1971), paragraf: 32, s. 49. Yukarıda III. bölümde Miriam Galston'un 'Fârâbî' makalesi. Örneğin, şu satırlar:

Pratik kemâl, coğrafî yahut tarihî manada yönetim olgusunu zorunlu kılmaz. İnsanlara, şu ya da bu yolla tesir etmek, bir silsile-i merâtip (yönetim) kurmak, bir din yahut bir eğitim sistemi tesis etmek gibi yollardan, insanları mümkün olduğunca kemâl ve huzur yoluna irşaddan geçer. Din ve eğitim (pedagoji) sözkonusu olunca, coğrafyaların aşılması da sözkonusu olur.

İbn Bâcce, Fârâbî'ye herhalde Galston'un yüklediği anlamı yüklemiştir.

68. İbn Rüşd, *Commentary on Plato's Republic*, s. 64 (Lerner çevirisi, s. 78).
69. Meymûnî, *The Guide of the Perplexed*, bab: II, kısım: 36, s. 372.
70. Meymûnî, *Mişne Tora*, bab: 1, *Déot*, kısım: 6, s. 1. "Günümüzdeki gibi" lâfzının medlulü (çevre koşullarının keşfi) konusunda bkz. Isadore Twersky, *Introduction*

to the Code of Maimonides (New Haven, Yale Universtiy Press, 1980), s. 460-461. Belki de yukarıdaki alıntıda, İbn Bâcce'nin yaşam tarzını teşhis etmekteyiz. Gerek Meymûnî gerekse de İbn Rüşd İbn Bâcce'den, fanilerin fiziksel zarar dışında da zarar verebileceğini öğrenmiş olmalılar. Filozof, sıradan halka gerçek kemâli (mutluluğu) öğretmeyi beceremediği takdirde onlar (nâs) galip gelerek tesirin yönünü saptırabilirler. (*Şaşkınlara Rehber*, 36. bölüm, s. 371; İbn Rüşd, *Long Commentary or Aristotle's Physics*, Prooemium, çev. yay. Steven Harvey, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no: 52, 1985, 67, çevirisi aynı dergide, s. 77). İbn Bâcce, İslâm alemi'ndeki *dünya düşkünü* tek filozof da değildir. el-Cüzcânî de İbn Sînâ hakkında benzer şeyler söyler. (bkz. W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (Albany, Suny Press, 1974), 54-55. Yine bkz. James W. Morris, elinizdeki eserde 'İbn Sînâ' bölümü (IV).

71. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, s. 95 (*MPP*, 159).
72. İbn Tufeyl'den okuyacak olursak: "Eğer Hayy (Yakzân'ın, yani Hep Uyanık Kalan/Bölünmeye Uğramayan Şuur'un Oğlu) onları eğitemeyecek olursa, başkalarını, yani cumhûr'u, yani sıradan halkı, kitleleri hiç eğitemeyecektir".
73. Acaba İbn Bâcce İbn Rüşd'den sonra İslâm aleminde birilerini tesiri altına almış mıdır? Ama onun eserlerinden elimizde kalan o kadar az şey var ve kendisinden yapılan alıntılar İbn Rüşd'den sonra kadar azalıyor ki, bu soruya müsbet bir cevap veremeyeceğiz. Belki, evet, İbn Haldûn: Zira o *Mukaddime* (Tarih Bilimine Giriş) adlı klasik eserde İbn Bâcce'yi *en büyük dörtler*den addeder (3: 116). Bir de, M. Mehdi, *İbn Haldun'da Tarih Tezi (Ibn Haldun's Philosoph of History)* adlı eserinde (s. 81) aynı şeyi söyler. Fakat eğer genç İbn Haldun'un ateşli bir reformcu olduğunu hatırlayacak olursak, İbn Bâcce'nin onu hiç mi hiç etkilemediğini görürüz. (bkz. *a.g.e.*, s. 37-48, 55-56, 61-62, 125-132, 286-288, 294-296). İbn Bâcce herhalde daha çok Meymûnî'den sonraki Ortaçağ yahudi felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Elimizde, gerek *Tedbîr*'in gerekse de *Vedâ Mektubu*'nun İbrânice pek çok yazma çevirisi bulunmaktadır. Ayrıca, dediğimiz devr'e ait İbrânice atıflar da hayli boldur; özellikle de, Şemtov Falakera (ö. yak. 1295) ile Moşe Narboni'de (ö. yak. 1362)

İbn Tufeyl
Ebsâl ile Selemân'ın Diyaloğu
Hayatı Şuur mu Yarattı?

Hillel Fradkin

Sunuş

Büyük, Endülüslü müslüman filozof, doktor ve devlet adamı Ebû Bekr İbn Tufeyl'in (d. yak 504/1110-ö. yak. 581/1185) siyasi düşüncesine açılan yegane kapımız, onun *Ebsâl ile Selemân'ın Öyküsü (Yakzân'ın Oğlu Hayy)* adlı eseridir (Hayy bin Yakzân).

Kitabın yazıldığı günlerin şartlarını betimleyen Sunuş'tan anlaşılan odur ki, İbn Tufeyl; Fârâbî'nin kurup İbn Sînâ ile İbn Bâcce'nin devam ettirdiği İslâm felsefesi geleneğinin bir temsilcisidir.* Bilindiği üzere Fârâbî geleneğinin ayırdedici özelliği; gerek İslâm alemindeki geçmiş arayışların gerekse de bu arayışlarla çağdaş yahut paralel başka arayışların aksine, *siyasi felsefe* yahut *siyasi düşünce* diye bir yol açışıdır.

İbn Tufeyl'i yararlı bir biçimde araştırmak, her iki vâkıanın

* Sayfa referansları için kaynak, Arapça metinle Fransızca çeviriyi birlikte veren, Leon Gauthier'in, *Hayy ben Yaqdhan, Roman Philosophique d'Ibn Thofail, Texte Arabe et Traduction Française* adlı eseridir ve alıntıların çevirisi tamamen yazara aittir (H.F.). (Bu kanaatimiz için bkz. *a.g.e.*, s. 3-20).

da şuurunda olmakla sözkonusu olabilecektir. Yine de nazarımızı bu esere heyecanla tevcih ettiğimizde karşımıza bir'den fazla sorunsal çıkmaktadır. Bunun üstesinden gelebilmek için de, araştırmamızı, İbn Tufeyl'in ne düşündüğü persfektifinden çok, bu düşünüşün, klasik siyasi düşünüş parametreleri açısından ne anlama geldiği üzerinde yoğunlaştırmamız gerekir...

Bu işlem, kaçamadığımız bir zorunluluk olarak değil, karşımıza çıkan bir fırsat olarak görülmelidir. Gerçekten *siyasi mana ve muhiyeti* dediğimiz keyfiyet, bizi bir anda İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'ının merkezine götürecek, bir yandan hedeflerini deşifre etmemize olanak verirken bir yandan da İslâm felsefesinin uzun macerasının neresinde bulunduğumuzu bize bildirecektir.

Apolitik Hikmete Giriş mi?

İbn Tufeyl'e göre bu sorunlardan birincisi, "siyasi hayatın yahut siyasi düşünüşün, insan sorunlarının merkezinde yeralmayışı"dır ve bu ilk paradokstur. İşte, ele alacağımız eserin genel karakteri -galiba- budur. Bu çok okunan kitabın fikrî bir yaşam öyküsü olduğu bilinir: Kahramanımız, bir adada büyümüştür ve kimsesi olmadığı gibi *başkaları* kavramından da uzaktır. Tabiidir ki, böyle bir hayat insana *siyasi varoluş* kavramını pek düşündürtmez.

Hiçbir siyasi düşünüş unsuru taşımadığı söylenemeyen kitap sona ererken, sahneye iki ilave karakter katılır: Ebsâl ile Selemân. Bu ikisi *insanlar arasında*n gelmektedir[1] ve de kentlidirler; dolayısıyla siyaset tartışmaya ehil, hatta zorunludurlar. İşte bu, ilk kahramanımızı etkilemeye başlar...

Diyalogdan anlaşıldığına göre, birara şehri terkederek uzlete çekilen Ebsâl, uğradığı adada Hayy'la karşılaşır. Bu karşılaşma bilahere dostluğa dönüşür ve Ebsâl Hayy'ı önce kendisinin yaşadığı adaya, arkasından da kente davetle alıp götürür. Bu *deneyim öncesi* anlatılanlar Hayy için anlamsızdır...

Sonra, *anlatım*a o denli güven duymadığı da bellidir. Özellikle de Ebsâl'in "Şehirde beni anlayan çıkmadı, oysa sen ne güzel anladın!" deyişine şüphe ile bakmaktadır; yani Hayy, sırf *siyasi söylem*ini bu diyaloğun ötesine taşımak için değil, aynı zamanda bir siyasi misyon da üstlenmek için yola çıkar, ki bu misyon, Ebsâl'in kavrayışsızlıkla itham ettiği kentlilerin eğitimi, yani ıslahıdır.

Demek oluyor ki bu bölüm bize siyasi meseleleri ele alma bâbında bir imkan tanıyacaktır. Bundan daha da önemlisi, bir siyasi doktrin va'deder de görünmesi pek tabiidir. Buna rağmen, İbn Tufeyl'in düşüncesinde *siyasi hayat*ın insan varlığının odak noktasını oluşturduğunu söylemek pek kâbil değildir... Hayy'ın Ebsâl ile tanışması olgusu ise -ki İslâm felsefesi standartlarına göre bile fazlaca muhtasardır- adeta, her türlü görünüm altındaki siyasi yaşamın felsefe bazındaki hazır tasviri ve fakat kitabın taşıdığı merkezî endişelere yabancı bir ek gibidir. Ayrıca, *siyaset* dediğimiz paradigmayı zora sokmaktadır, bizce. Özellikle de muhaverenin oluştuğu özet konum, bu tahfifi yahut ifnâyı kolaylaştırmaktadır. Gelin, bu laflara kısa bir göz atalım...

Öncelikle, klasik İslâm siyaset felsefesi paralelinde *Hayy bin Yakzân* adlı eserin *politik* bölümlerinin bir merkezî teması *ideal devlet*tir (*medînet'ül-fâzıla*). İşte bu fikrî geleneğe göre Ebsâl'ın yetiştiği toplum, bir *ideal toplum* prototipidir; zira bu topluma *gerçek din* hakimdir. Gerçek din'in temyiz edici vasfı ise, *eşyanın mahiyeti*ni öğretmesi, özellikle de, *en yüce değerleri*, yani Tanrı, melekler, ulûhî ceza ve mükafatlar vb. vaz'etmesidir.

Yine gerçek din, beşerin dikkatini, arzu ve eylemini *stratejilendirmekte*, bu hedefler minvalinde yönlendirmektedir. Kitapta Ebsâl'in yaşadığı kentin dini konusunda verilen ayrıntılar bizim bu dinin İslâm olduğunu düşünmemize yolaçar mahiyettedir ve çok da övülen bir dindir bu...

Ancak yine bu anlatımdan zâhir oluyor ki, en âlî perspektiften bakıldığında *din olgusu*nun bazı bakımlardan mâlül olduğu

görülür. Bu taksiratın nedeni ise, dinin, bazı geniş halk kitleleri ile anlaşılması imkansız barışıdır; zira nihayet, bu insanları kendileri kılan faktör nedir ki? Evet nedir bu faktör? Ne âlî gaye edinebilmeleri ne de bu tür gayelere uygun bir tedbir belirleyememeleri değil midir? Yine, nedir onların aşamadığı bağlam yahut bağlantı? *Cismani varlığın* geneline, özellikle de kendi cismaniyetine aşırı bağımlılık değil mi?..

Oysa, âlî hakikatlerin tamamı manevi dünyanın malı olup bundan hareketle bilinir ki, üstün insanlar hariç insanoğlunun hakikatlere açılan kapısı ancak bir *hayal kapısı*dır, hakikatlerin *zâhirî vechesi*dir. Ayrıca bu algılayış bile, sürekli o hakikat yahut olguların kendi bedenî varlığı ile olan ilintisini kurma gailesi nedeniyle bulanmaktadır. Buna sadece duyulara hoş gelen nesneler değil, bizatihi kendi bedenî varlığı da neden olmaktadır. Bu vâkıa, onun salt birey olarak başkalarıyla olan ilişkisinde; onur-gurur, şeref-haysiyet arayışında ve -mesela- öfkesinde de kendisini belli etmektedir...

Allah insanı bir kez böyle halkettiği ve bu temel vâkıa asla ortadan kalkmayacağı için, *din de ancak ve ancak bu temel vâkıaya intibak etmek durumundadır*. Bu yüzdendir ki din, 'salt hakikat düzlemi'nden 'hakikatlerin görünüm ile bilindiği düzlem'e inerek insanın süflî hayatını tanzime koyulmaktadır. Oysa gerçek din bu mudur? Bu perspektiften, beşerî olgular gerçekte *düzeysiz* değil midir?..

Bütün bunlar, *zaruri* olmakla birlikte yine de *katmerli şer*dir. Dinin sath'a inerek verebildiği emir ve nehiylere sarılınarak yaşanan bir hayat ve bu bağlamda oluşan *bilinç* insana *saadet*i getirmeyecektir. Saadetin olmazsa olmaz şartı, *cismaniliğin sıfıra ircâıdır*. İbn Tufeyl teorisi ve tiyatrosu, böyle bir hayatın; Ebsâl'in yaptığı gibi 'toplu yaşayışa sırt çevirmek' ya da, evlâsı, bir ilk şart olarak, Hayy'ın başına geldiği vechile 'uzlette büyüyüp yetişmek' ile kâbil olduğuna işaret eder gibidir...

Yukarıda yaptığımız özetin de işaret ettiği üzere, İbn Tufeyl'in

siyasi varoluş felsefesi, geleneksel olarak *İslâm felsefesi*nde ifadesini bulan bakış açılarının, özellikle de *İslâm siyaset felsefesi* çizgisinin bir özetidir. Kitabın genel karakterini ve muhteviyatını mütalaa ettiğimizde, bu siyasi hayat tasvirinin akla getirdiği sonuçla birlikte, siyasi perspektif'in sınırlılığı ve tâliliği de ortaya çıkar...

İbn Tufeyl'in *siyasi anlatımı*, kitabın odak noktasını ele vermekte; yani asosyal de olsa, apolitik ve tamamen *özel, uzlete çekilmek*le de olsa mükemmelliği hedefleyen bir hayat tarzı, ifadesini, Yakzân oğlu Hayy'in yaşam tarzında bulmaktadır. Bu keyfiyetin siyaset bağlamında tek önemi, herhalde, *zıddının ne olabileceği*ni düşündürmesidir. Ayrıca, anlatım metodu, kitabın yazarının siyasi felsefesine yeterince ışık tutuyor da denemez; zira siyasi hayata son derece *menfi bir yaklaşım* intibaı vermekte olup *siyaseti marjinalleştiren bu tarz* esasında İbn Tufeyl'e has, onun İslâm felsefesi ve İslâm siyaset felsefesi cephesindeki yerini saptayan bir tarzdır, pek tabii...

Hiç şüphe yok ki, İbn Tufeyl'in *siyasi hayat* karakterizasyonu, gerek genel gerekse de özel hatlar yönünden daha evvelki *İslâm felsefesi özelliklerini* taşımaktadır. Onlar da -mesela- Eflâtun'un *Devlet*'inden ayrılamazlar; onlar gibi İbn Tufeyl de Eflâtun'a *vahyî hakikatler*, özel olarak da İslâm cephesinden yeni bir yorum kazandırma gayretinden vazgeçememiştir. Yine, onlarda gördüğümüz gibi İbn Tufeyl'de de bu gayretin ürünü olan formülasyonlar, *siyasi varoluşu özel varoluş denklemine tâli kılar*, yani siyaset adamakıllı geri plana itilir...

Ancak İbn Tufeyl bu bakımdan seleflerini geçmiştir. Bunu, kahramanımız Hayy'ın yerleştirildiği konum ile, itildiği kader örgüsünden anlıyoruz. Burada bir kıyaslama önemlidir: Eflâtun'un Sokrat'ı da sosyal hayattan kaçmış yahut kaçınmıştır; ama hayatı hep agorada geçmiş, yazgısı insanlar içinde oluşmuştur. Atina'dan ayrılmayı/kaçmayı düşündüğünü bir an varsaysak bile, herhalde Hayy'ın adası kadar münzeviliğe elverişli, ücra bir mekana kaçmayacaktı; hiç olmazsa bir pazar yeri ve bir okulu

(*gymnasium*) olan bir yere kadar kaçacaktı, en fazla...

Bu ışıkta bakılıp daha önceki İslâm felsefesi de hesaba katıldığında, Hayy'ın hayat tarzında radikal bir fark, radikal bir standart kendini belli eder. İşte alışılmış gibi gelen bu anlatımın altında yatan hakikat. Bu bölümün konusu işte bu paradoks ve bu beklenmeyen (*unorthodox*) gelişmedir. Şimdi bunu anlayalım.

Dehâ ve Siyaset

Siyasetin *Hayy bin Yakzân*'da bir anda uğradığı çözülüş, İbn Tufeyl'in anlatımını fazla kısıtlı kılmakta ve okuyucuya anlatım altında yatan felsefeyi kavrama bakımından fazla şans vermemektedir. Acaba İbn Tufeyl'in bakış açısını yaratan *ana kabuller* neler olabilir? Bu soruya; *dolaylı* bir yaklaşımla, yani tavsiye olunan apolitik hayatın mesnetlerinin ne olduğunu bulmaya çalışarak cevap vermek gerekecek herhalde. Böyle bir yaşam tarzının *genel varoluş denklemi*ndeki yahut *şemas*ındaki yeri ne ola ki?

Bu tür *varoluş plan*ının 'genel varoluş denklemi' katmanlarındaki *statüsü* bir yana, bunun *nedenlerini* araştırırken fazla uzağa gitmek gerekmez. Bu *mistik* bir plandır ve kitabın ana karakteri mistisizmdir; sözkonusu hayat tarzı ile sonuçtaki menzili de mistiktir. Bu hedef yahut varış noktası zaten Giriş bölümünde de ifade edilmektedir.[2] Temâlar, tamamen, bugün *İslâm mistisizmi* yahut *İslâm sufizmi* diye teşhis edilen şemanın içinde bir yerlere düşmektedir...

Giriş'e göre, *hikmet'in kaynağı* tek ve eşsiz bir deneyimdir yahut deneyim tipidir; ki bu da kişinin, kendini tüm bireyselliğinden sıyıracak şekilde, *ulûhî alem*le teması sağlamasıdır; yani, sâir tüm tâli imalarıyla birlikte, evveliyet ve önemle, insanın *diğer insanlar*la ilişkilerinin *soyutlanmaya uğraması* yahut, basit deyimiyle, koparılmasıdır. Böylesi bir koşul, şüphesiz, siyasi hayatı henüz zikretmeden, peşisıra, beşerî temaslara darbe vuran birçok ima getirmektedir...

Daha direkt bir deyişle, eğer beşerî hayatın kemâli böyle bir şartla birlikte tasavvur konusu ise, Hayy'ın yaşam tarzı ideal bir beşerî varoluş biçimi, modeli ve standartıdır. Mistisizmle olan bağlantı da hemen hemen açıktır. Ama iki vâkıa var ki bu köprüye sis indirmektedir:

1) Öncelikle, mistik gibi duran bu hal ve deneyime rağmen, bu halin bilgisi, pratikte, ancak benzer hallere aşina kişilerle olan muhâvere ile teessüs edebilmektedir; yani, tuhaftır, dil kapanmamakta, bilakis açılmaktadır.[3] Gerçi Hayy bu tür tedrisata yahut iletişime ihtiyaç duymamaktadır; ama onun durumu pek fazla istisnaidir. Okuyucununsa tam bir linguistik tesbit ve iletişime ihtiyacı vardır.

Yani kitabın temâ'sı ile -siyasal diyemesek bile- sosyal hayat dokusu arasında karmaşık bir ilinti vardır, herhalde. Bu sorunsal, temâyı yaratan yahut yaşatan *çevre şartları*na atıfta bulunulmak suretiyle Giriş'te de sözkonusu edilmektedir. Bu konu ele alınmaya muhtaçtır; aksi takdirde İbn Tufeyl anlaşılamayacaktır...

2) İbn Tufeyl, bize, bu projeyi bir arkadaşının sorusu üzerine üstlendiğini söylemektedir; ama konuyu tam manasıyla kendine mal ettiği de kesindir. *Giriş* bize *Şark dehâsı*nın ne olduğunu ve nasıl iktisap edileceğini anlatmaktadır; ama bunun yönetimini çizmeyip, ancak *ne olmadığı*nı söylemekte ve tasviri pek mümkün olmayan bir nesne olup, mevcut literatürde yerinin hiç olmadığını belirtmekle kalmaktadır.

Bu tuhaf yöntemin nedeni Şark dehâsı'nın nihai odağının[4] yahut nüvesinin tasvir kaldırmayışıdır. Nâtıka hammaddesinin cismani dünyanın elemanları olup o dünyadan soyutlanamayacaklarını söyleyen İbn Tufeyl'e göre Hayy'ın (Ebsâl ve Selemân'la derinleşecek olan) deneyimi bütünüyle ruhanidir. Ve, ancak bizzat deneyimlenmekle kavranabilir...

Bu önermenin getirdiği güçlük şudur: Ne İbn Tufeyl'in muhatabı olan şahıs ne de başka bir okuyucu kalkıp da felsefenin yahut felsefî deneyimin *mistik deneyim* ile bir ve aynı şey olduğunu

söylememelidir. İbn Tufeyl'in vurguladığı gibi, felsefe "*insan akıl ve nâtıkasının en mükemmel işlenişidir*". Bu tür bir işlenişin sadece maddi dünyayı hesaba katıp manevi, ulûhî alemden unsurlara tamamen kapalı olduğunu düşünmek de abestir. Tam tersine, vâkıa şundan ibarettir: Kökler maddi dünyadadır; felsefi faaliyetin temeli ise mantık, yani 'doğru konuşma ilmi'dir. Denebilir ki kitap, felsefe sahasında cereyan etmemektedir; İslâm felsefesi yahut siyasi cephesi hakkında söyleyecek ne menem şeyi olabilir ki? Şayet bu söylenebilirse, o zaman, sözkonusu *siyasi çözülme* olgusu *felsefenin hükmünü yitirmesi* olgusunun fürûundandır, demek gerekir...

Mesele bununla kalsa iyi, ama kalmıyor; zira İbn Tufeyl felsefe'yi toptan reddetme yanlısı da değildir. Ve yine ona göre *mistik deneyim*in yolunu açacak olan da felsefe'dir. Bir yandan *İslâm siyaset felsefesi* için kayıp sayılabilecek İbn Tufeylî görüş, diğer yandan *İslâm felsefesi* çizgisinin bir devamı da sayılabilecektir. Bu kavrayışa göre, felsefe de; -tüm olmasa da- kısmen hakikatini, gaye ve kemâlini mistik deneyimde bulacaktır. İşte bu noktada felsefe, felsefi yöntem ve felsefe tahsili eksik kalmaktadır; bunlar İbn Tufeyl için ancak birer malzemedir...

Bu yardımcı malzeme iki form'a bürünmektedir:

a) Birincisi betimseldir, deneyimin tasviridir. Yukarıda yeralan nedenlerle, bu bap esgeçilmelidir;[5] ancak şu denilebilir: Tasvir vardır ve bir yöntem olarak da düşünülebilir. İbn Tufeyl buna örnek de verir; ama bu tasvirlerin, deneyimi iletme gücü (de) sınırlıdır. Hatta bunlar *teşebbüsün dikenleri*dirler ve yanıltıcı olabildikleri gibi, tehlikeli de olabilirler. Bu bapta yazarımız bir tek Gazâlî'yi beğenir:

O sorduğun şeyin cevabı, dilime sığmaz;
Onun'çün onu arayıp sorma, zikret!..[6]

b) Deskriptif/betimsel yöntemin karşısında *tahlil* yöntemi bulunmakta;[7] ama bu da bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Bu yöntem daha olası bir ümidin habercisi olmakla birlik-

te Endülüs'te, İbn Tufeyl'in yahut muhatabının eli altında bulunmamaktadır. Bu sorunu ele alırken İbn Tufeyl'in tek referansı Gazâlî'dir...[8] Buna da şaşmamak gerekir; zira bilindiği üzere Gazâlî tasavvufa, onun mantığına ve yoluna pey veren ilk sünnet (*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at*) alimi ve ilk fakîhtir. Esasen Gazâlî, bu hayatı yaşamak için ilim hayatından ve fıkıh faaliyetlerinden el çekmiştir. Uzletten indiğinde ise, yine tasavvuf'un şampiyonluğunu yapmak üzere halk'a inmiştir.

Bu nedenle Gazâlî'nin bu devr'e ait eserlerinin, mesela *Sakınanların Rehberi*'nin İbn Tufeyl için bir ilham, tenvir ve hareket noktası olmasına şaşmamak gerekir; ama İbn Tufeyl, bu ilhamı, nedense, Batı'da (İspanya) mevcut Gazâlî'ye ait eserlerin tam ve uzun bir listesini de vererek reddeder... Bu inkarın birkaç nedeni olduğunu görüyoruz: Birincisi Gazâlî'nin eserlerinin, yanyana getirildiklerinde çelişkilerle dolu olduklarının anlaşılmasıdır. İbn Tufeyl'e göre bu, Gazâlî'nin *fazla dağılması*nın doğal bir sonucudur. Oysa bu topluluklar, teferruatı verilmemiş yaklaşımları kabul etmekten acizdirler. Bu aşamada İbn Tufeyl, Gazâlî'nin 'Yazma ve Hitabet' konulu müzakeresinden delil istihraç eder; ama acaba Gazâlî'nin *doğru muhatabı bulan* eseri hiç mi yoktur? Varsa bile, İbn Tufeyl'e göre, bu ancak *esoteric* bir eser yahut hitaptır, ki yoktur. Deskriptif (tahlilci olmayan, anlatımcı) ekolse bundan uzaktır. İşte İbn Tufeyl okurunu (diyalog yöntemiyle) eğitecektir: Hayy-Ebsâl ve Hayy-Selemân diyalogları ile...[9]

Böylece Hayy bin Yakzân'ın genel hatlarını çizmiş olduk. Herhalde bu anlatım, İbn Tufeyl'in arzuladığı gibi, bir tahlildir mistik bir arayışın tahlili yani.* Takdim'den bu keyfiyetin mahiyeti pek belli olmamaktadır. Sorunun cevabını, *anlatım ögeleri*nin ortaya konması, yani *öykünün tahlili* verecektir...

*İbn Tufeyl, *diyalog* yolu ile bir *diyalektiği* (olay akışı yahut olgu örgüsünü) sergilediği inancındadır. Bu diyalektik yeni olmasa bile, *diyalog yönteminin* buna uygulanması yenidir. Yeni olan birşey daha vardır: *Dilsel gelişim mantığı*, yani olgudaki gelişimlere *paralel bir dilsel gelişim* olması gereği. Hayy *tabiat dilini*, Ebsâl ve Selemân'dan öğrendiği *sosyal dil* ile takviye edecektir. (ç.n.)

Bu analiz ise öykünün sadece nüvesi, muhteviyatı ile değil, formu ile de ilintili olacaktır. İbn Tufeyl'in meramının anlatılmasına en uygun formu taşıyan bu Öykü-diyalog'a -İbn Tufeyl'e göre ideal-janra- bu tahlilci yaklaşım, mistik deneyim'in yahut Şark dehâsı'nın* ne olduğunu bize gösterecektir...

*Öykü-diyaloğ*a dönmeden evvel, kayda değecek son bir nokta daha vardır: Giriş'in muğlak ve kararsız dilinden hareketle, buradan tek nasibimiz, İbn Tufeyl'in siyaseti ekarte edişine mesnet olan gerekçelerdir denebilir. Ama galiba bu böyle değil; zira gerek dili kararsız sunuş, gerekse de bu sunuşu doğuran şartlar, bizi şu sonucu çıkarsamaya itmektedir: *Mistik deneyim son tahlilde son derece özel olmasına rağmen, ona giden yol sosyal hayattan geçmekte ve herhalde kökleri sosyal örgünün, sosyal ilişkilerin toprağında bulunmaktadır...*

Bu Giriş ışığında, sözkonusu kökler en mükemmel ifadesini, mistik alem'in *tamamen tefekkürî* tahlilinde bulacaktır. Gazâlî bunu tam olarak yapamamıştır. İbn Tufeyl'e göre bu tür ilk esaslı tahlil kendisine aittir. Yine ona göre bu metot, Gazâlî'nin başlayıp da bitiremediği bir iştir; yani öykü ilk defa mistisizm ile sosyal hayatı, *mistisizm* ile *siyasi varoluş*u, birbiriyle olan doğal ilgisi içerisinde teşhir etmektedir...

Giriş'ten anladığımız şudur: İnsanın kemâli ile sosyalliği (toplumsal varlık oluşu) arasındaki ilişki, bir yandan kritik, yani hayati önemde diğer yandansa sorunludur. Öykünün sorunsalı işte bu ilişkidir ve herhalde öyküleştirme da bu diyalektiği, bu dinamizmi resmetmenin yegane anlamlı yoludur. Artık konumuza girebilir, *Yakzân oğlu Hayy*'ı anlamaya başlayabiliriz...**

* Yazarımız H. Fradkin, bildirisinin tamamında, *mistik deneyim* (tasavvuf) ile *Şark hikmeti*ni eş anlamda kullanmaktadır. (ç.n.)

** Yazarımızın *Hayy bin Yakzân*'ın Giriş bölümünü neden bu denli vurguladığı dikkatten kaçmamalıdır: Bu bölüm İbn Tufeyl'in tabiriyle *tasvirî*, günümüz deyimiyle *skolastik* tek bölümdür. Bu bölüm, onun *ilim anlayışını* kaydedip *ilmi tavrını yahut salt ilme karşı tavrını* sergilediği bölümdür. Bundan sonra ilim yahut *İbn Tufeylî ilim* anlatıma gömülecek, bir başka deyimle *anlatımla bezenecek; didaktik, pedantik olmayacaktır.* (ç.n.)

İbn Tufeyl ve Gazâlî

Şimdi öyküye geçelim. Bir anda iki özellik çıkar karşımıza, ki her ikisi de giriş bölümünde tebârüz ettirilen temâlar ile tutarlı bir *süreklilik* arzetmektedir.

Bunların birincisi, bunun bir öykü ve tam bir hayat hikayesi oluşudur; yani bir *ilmî tez* olmayışıdır. Tabii bundan, öykünün zincirleme ögeleri olan hadiselerin herbirinin, koskoca bir *düşünce diliminin yansıması* olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Hayy bu olaylar içinde bir yandan doğa'nın konuştuğu dili diğer yandan da kendi olgunluğunu arar gibidir...

Bu sürecin sonu demek olan bu ikisi (doğa'nın linguistik formülasyonu ile kemâle açılan kapı), ulvi alemin Hayy tarafından keşfedilmesi ve Hayy'ın onunla direkt temas kurabilmesi anlamını vermektedir. Yine de, İbn Tufeyl'in eserin bitiminde işaret ettiği gibi, bu kitabın felsefi yahut teolojik meselelere ele alışı üstünkörü olup sadece *ana hatları* vermektedir. Bu anlamda *Hayy bin Yakzân* (Şuurun oğlu Hayat) adeta bir *müfredat programı*dır...[10]

Hayat Tarzı ve Felsefi Görüş

Bu özellik, *naratif* tarz ile birleşince, sunulan şeyin bir hayat tarzı olduğu ve kitabın teoriyi değil pratiği verdiği ortaya çıkar. Mistik deneyim ile dile getirilemezliği meselesi. Giriş bölümünün taşıdığı endişelerle de tutarlılık arzeden bir yaklaşımdır...[11]

Deneyim'in kendisi anlatılamazsa, kalan yegane alternatif, ona giden patikanın resimlerini çizerek bunu insana iletmektir. Bunun baz'ı, yani bunun için gerekli asgari hazırlık yahut alt yapı ise, İbn Tufeyl'e göre felsefedir, felsefi araştırmadır ve hiç şüphesiz İbn Tufeyl'in kafasında 'yaşamın tümüne yapılmış bir yaklaşım' vardır. Ayrıca, murat *pratik*, yani bir deneyimin teorik tasviri yahut teorinin verilmesi yerine *o deneyimi yaşamak*, ona

ulaşmak olduğuna göre, İbn Tufeylî tetkikin anlamı, *o murada götüren pratik tarzın belirtilmesidir...*

Bu keyfiyet; öyküsel anlatımda, Hayy'ın *felsefi açmazlarına giden ipuçlarını* onun faaliyetleri içinde gizleyerek ve bu ipuçlarını yahut anahtarları durum/konum içinde rabıtalandırıp konuşlandırarak verilmektedir. Bu vâkıanın işaret ettiği husus ise İbn Tufeyl'in sorunsalının, tuhaf olsun olmasın, pratik bir sorunsal oluşudur. İşte bu tuhaflık, göze çarpan ikinci özelliktir.

Bundan kasıt ise bu yaşayış biçimi ve onun hedeflediği menziller olmayıp bu tür yaşayışın, şekil (ve ifades)ini Hayy'ın elinde bulan kendine has hal ve şartlarıdır. Bu hal ve şartlar, bu tezahürler, gerçekten tuhaftır.[12] Öncelikle, Hayy'ın galiba anne-babası yoktur. Kendisini bir ceylan emzirmiştir. İnsanlardan uzak yaşadığı gibi, insan nedir, kimdir; bunu bile bilmiyor! Kendi türünden başka bir örnek görmeyişini zaman zaman o da garipser; ama günün birinde o türden bir başka varlıkla (Ebsâl) karşılaştığında, hâlâ tereddüt içindedir.[13]

Hayy'a has tuhaf durumlar nev'inden olmak üzere kendisinde iki şey yoktur: 1) Dil; 2) Kendi türü ile ilgili bilgi. Onun hayatının seyri, bu zincirin her halkası, doğada, *insan tesiri dışında* cereyan etmektedir. *Soyut plan*da çok garip görünebilecek bu hal ve şartlar, bu tezahürler, Giriş'te ifade edilen ilke ve endişeler bakımından önemli ve anlamlıdır. Yukarıda dediğimiz gibi, bu *somut şartlar*, 'insanın en yüce deneyimi', *Allah ile buluşma* açısından son derece uygun, ideal şartlardır..

Daha belirgin bir biçimde bu şartlar, bizi, Gazâlî'nin hayata bakış açısını, tasavvuf'a bakış tarzını anlamaya götürmektedir. *Sakınanların Rehberi*'nde bir dostuna mektup yazan Gazâlî, tasavvufa, hangi aşamalardan geçerek geldiğini şöyle anlatır:[14]

"Daha küçüklüğümde, eşyayı nüve-i-aslî'si içinde tanımaya meraklı idim. Bu benim fıtratımdan gelen, Allah vergisi, insiyaki bir özelliktir; mizacım bu, icadım değil. Bu yüzden reşit olduğumda 'otorite adına otorite' fikri bana itici geldi; 'babadan mi-

ras' inanış tarzları gibi! Yani müslümanlar müslüman çocuk sahibi oluyor, hristiyan babanın çocukları ise hristiyan oluyor vs. Bir de "*Doğan her çocuk sağlam bir fıtrat üzere doğar; onu anası babası yahudi, hristiyan yahut Mecusi yapar.*" hadisinden etkilendim. Böylece bütün varlığımla bu nüveyi, bu özü merak ettim ve araştırmaya yöneldim. Bir de, yine, 'miras inanışlar'ın mahiyet ve muhtevasına merak saldım. Otoritenin koruması altındaki inanışlarla bunların dayandığı ilkeleri tefrik çabası zihinsel yapıyı geliştirdi; içerdikleri hakkı, yine onlardaki bâtıldan temyiz ederken, farklar kendilerini açığa vurdu".

Eşyanın Tabiatına Doğru

Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, Gazâlî'nin hedefi *eşyanın tabiatını kavramak*tır. Bu menzile giden yoldaki en büyük engellerden biri ise, *otorite şemsiyesi altındaki inanışlar*dır ve bu da öncelikle, çocuğun ana-baba tedrisatının tesirine maruz kalmasındandır, yani *pedagojik* bir problemdir...

Gazâlî, eserinin önsözünde geçen bu sözlerden sonra, sözkonusu engellerin üstesinden *öğrenim ve tasavvuf* ile geldiğini söyler. Buradan hareketle, acaba, anasız-babasız büyüme bu engelleri *kendiliğinden* yokedebilir mi?

Anne-babası olmamak ne demektir? Tabii ki, dünya hakkında tavassutsuz, ilk elden bilgi sahibi olmaktır. Anlayacağınız; Gazâlî'nin, peygamber Muhammed'in bir sözünde sezinleyebilmekle birlikte işlemediği konu İbn Tufeyl'e kalmıştır. Acaba Gazâlî bunu niye yapmamıştı? Belki de *bir kaide değil, korkunç bir istisna olması*ndan; yani, bir manada, işe kanaatler dünyasından girişmek zorunluluğundan yahut bu dünya ile temas etmemenin imkansızlığından. Dolayısıyla Hayy misali bir soyutlanma, *pratik önemini kaybetmekteydi*...

O, *Sakınanların Rehberi*'nde dediği gibi, her türlü fikir ile karşı karşıyaydı (kaçınamıyorsa değerlendirmeliydi); ancak, ima yoluyla, başkalarının kanaatinin olmadığı bir ortamın da tamamen

kıymetsiz (ya da anlamsız/ağırlıksız) olmadığını da söylemekteydi. Eğer *Hayy'ın hayatı* gibi bir serencâm mümkün olsaydı -ki olabilirdi-, o zaman bunun öğretici değeri herhalde çok büyük olacaktı...

Yani, herkes için *doğal bir model* bulunmuş olacaktı, *fikre karşı fikir* diyalektiğinin yorucu yükü belki tahfife uğrayacak; hatta belki rağbet de bu yöne sarkacaktı. İbn Tufeylî kavramlaştırış böylece ilk planda belki de *faydacı bir tavr*a işaret etmektedir. Peki, İbn Tufeyl'in kendisinin bu tür *pratik sorunsallar*dan haberi yoktu denebilir mi? Biz demiyoruz. Esasında *Hayy'ın menşeine iki ayrı ışık* tutmak suretiyle bizim bu konudaki şuur sahipsizliğimizi geliştirip derinleştirdiği bile söylenebilir...

Bu iki perspektif ise, olanaksız değilse bile, tuhaf görünmekte ve *doğal şart* ile *alışılmış* yahut *sosyal-siyasi şart* arasındaki büyük bir uçuruma neden olmaktadır. Dahası, bu perspektifler, *fikir bombardımanından âzâde bir hayat*ın olanaksızlığını sergilerken, arka plandaki *teorik bir meseley*i de gözler önüne sermektedir: Eğer fikirlere maruz kalmadan ilerlenebilecek bir hayat tarzı -hikayenin ima ettiği gibi- imkansız ise, acaba bu, *doğal hal*i veren bir model teşkil edebilir mi; bir başka deyişle, sosyalite ve bu bağlamda başkalarının kanaati insanı ve onun zirvelerini anlamamızda kaçınılmaz bir unsur değil midir?..

İbn Tufeyl'de hiçbir şey bulamasak bile bu tür bir araştırmanın öncülünü bulmaktayız. Bunun için aklımıza, benzer konulara kafa yoran Gazâlî'nin dikkatinden kaçmış bir husus olup olmadığı gelebilmektedir. Bu merakımızın bir anlamı, İbn Tufeyl'in sorunsalının yahut öncülünün 'Gazâlî'yi okumuş olmasının ürünü olabileceği'dir. Gazâlî'nin tasavvufa verdiği önem, onun kaynak ve karakterini değerlendirişi ve onu insan hayatı içerisinde oturttuğu yer İbn Tufeyl'e esin konusu ve başlangıç noktası teşkil etmiş olabilir. İşte biz bu soruna, herhalde, İbn Tufeyl'in *Hayy'ın menşei*ni değerlendiriş biçimiyle bir yanıt bulabileceğiz. (bkz. Dipnot: 25)

Hayy Kimin Ürünüdür?

Dediğimiz gibi, İbn Tufeyl'in Hayy'ın menşei konusunda iki hipotezi vardır.[15] Bu hipotezler bir yandan biyografiyi, yani *şahsını* vermekte, bir yandan da Hayy'ın şartlarını tanıtmaktadır; ancak bu şartların çoğul olmasından dolayı cevabı yine bulamıyoruz...

Bu zorluğun üstesinden gelebiliriz. İbn Tufeyl her iki tanıtımda da *adını vermediği atalar*dan bahsetmekte, onlara atıfta bulunmaktadır. Böylece öykümüz genel olarak bir hadis niteliğine bürünmektedir; ancak burada, hadis nakletme tekniğinden ayrı olarak, kaynak belirtilmemekte, yani râvi zinciri diye bir olgu bulunmamaktadır...

Bu durum da, tabii bu haberlerin güvenilirliğine de gölge düşürmektedir, özellikle de çoğul olduğunu düşünürsek. Böylece karşımıza ister istemez *Hayy-vâri hayat tarzının statüsü* sorunsalı çıkmaktadır.

Gelelim anlatım meselesine: Bunlardan birincisi, *doğal/doğa bağlamlı* anlatımdır. İnsanı -acaba doğru mu anlıyoruz- doğal olgular yaratmaktadır! Yine doğru mu anlıyoruz acaba; Hayy'ın yaşadığı adanın arz üzerindeki, yani enlem boylam bağlamında konumu, Hayy'ın, yaşamını kendisini yaratan sıcaklıklarda sürdürmesine elverişli olup yaratıcı süreçler korunmakta ve koruyucu süreç olarak da sürmektedir...

Doğal anlatımın kayda değer ikinci bölümü yahut ikinci yarısı, *toprağın bağrında bir 'kadın rahmi'* oluşturan bu süreçlerin tanımını yahut tasvirini vermektedir, ki buradan *bebek* neş'et ediyor, yani toprak onu adeta *fışkırtıyor*; sonra da bir dizi ceylan Hayy'a süt veriyor...

Çok daha kısa olan ikinci anlatımı, *siyasi bölüm* diye nitelemek mümkündür. Buna göre Hayy, bir anne-babanın ürünü, insan evladıdır. Bu olay ise, Hayy'ın, daha sonra hayatının en güzel günlerini yaşayacağı adanın yakınlarındaki bir başka adada cereyan etmektedir. Dahası, annesi, o tarihte adaya hükmeden kralın

kız kardeşidir, yani kraliyet ailesine mensuptur. Annesi ile akraba olan babası da kraliyet ailesi ferdidir...

İbn Tufeyl'in öyküsü, kurgu olarak, *Hayy'ın menşei*ni kraliyet ailesi içindeki bir krize bağlamaktadır. Kral, yani Hayy'ın dayısı, kız kardeşinin, kendisinin tasvip edeceği birisi ile evlenmesini şart koşmuştur; ancak kadın *Yakzân* adlı bir akrabası ile evlenir; gizlice, fakat ada şeriatına uygun biçimde dünya evine girerler...

Onun ölmesinden -ne kadar olduğu belirsiz- bir süre sonra işin açığa çıkmasından endişelenen annesi, Hayy'ı, beşik haline getirdiği bir sepete koyarak okyanusun bağrına bırakır, Allah'a selametler. Sepet, Allah'ın lütfu ile bir adanın kıyısına ulaşır ve öyle bir konuma oturur ki kıyıyı yalayan dalgalar, artık onu o müstahkem yuvacıktan çıkarıp sürükleyemez...

Hayy'ın çığlıklarına koşan, yavrularını yitirmiş bir ceylan onu emzirmeye başlar.

Öykünün bundan sonrası ise karışık değil, tutarlıdır. Herşeye rağmen iki anlatım da akla olası görünmektedir; ancak yine de okuyucunun "Acaba İbn Tufeyl hangi anlatımı tercih etmiş?" diye sorması anlamsız olmayacaktır, herhalde. İbn Tufeyl okuyucuları genel olarak ona birinci -*natüralist*- anlatımı yakıştırmakta; yani *İbn Tufeyl tezi*ne daha yakın bulmaktadırlar.[16]

Bu eğilimi çözümlemek hiç de zor değildir. Bir kere İbn Tufeyl bunu ilk sıraya koymuştur.* İkinci olarak da, *doğal/doğacı anlatım*, *politik/sosyal anlatım*dan hacimce fazla ve çok daha uzundur. Ayrıca İbn Tufeyl bu birinci versiyonda birara araya girip, *ılımlı iklim tezi*nin mantıki tutarlılığını anlatmaya koyulur. Bu şekilde de hikayenin inandırıcılığını sağlamak istemiş olabilir.

Ve nihayet -ki bu son derece önemlidir- bu anlatım hem prensipler, hem de sonuçları açısından Hayy'ın hayatının sonraki aşamaları ile tutarlılık göstermektedir. Sonra bu bir karîneyi

* İbn Tufeyl'in bu versiyonları sıralarken bir tercih ifade ettiği kesindir. Bu, *doğa (mucizevi topraktan doğum) anlatımını* öne aldıktan sonra, bilahare devreye girip izah etmeye kalkışmasından anlaşılmaktadır.

de desteklemektedir: Hayy'ın kendisini esasen yalnız bir varlık olarak anlayışı ve uzletin, beşer için rakipsiz *doğal bir model* olduğuna inanışı...

İnsan Sosyal mi Değil mi?

Ancak "İbn Tufeyl'in tercihi doğal insandır." iddiası bizce uzun boylu ileri sürülemez. Başka türlü iddialar olamaz, aksi iddia edilemez anlamında olmamak kaydıyla bizce, İbn Tufeyl *siyasi*, yani 'sosyal' *teze* inanmaktadır. Biz bu inanışımızı, garip ve muğlak bulduğumuz bir ayrıntıdan çıkarıyoruz, ki o da şudur: İbn Tufeyl bir ayrıntıya tuhaf bir yer/önem vererek Hayy'ın bebeklik evresini, onu emziren ceylanı vs. tasvir ederken "Ceylan onu hep kuş tüyü doldurulmuş sepette uyuttu."[17] der.

Sözkonusu ayrıntı (kuş tüyü dolu sepette uyutma keyfiyeti) anlatımın ilk versiyonunda (topraktan doğum ve iklim elverişliliği) olmayıp, sosyal/siyasi anlatımdadır (beşerî doğum ve denize bırakılan sepet versiyonu). Bu keyfiyet önsözde ifadesini bulmaktadır. Önsözdeki önemli tez/iddia şudur: Hayy'ın menşei ister doğal ister beşerî (sosyal/anneden doğum şeklinde) olsun, rüşt evresi ile ilgili gelişmeler farklı değil, mütecânistir (menşeden etkilenmemektedir).

Yine de *menşe* (*orijin*) ile ilgili ayrıntılar önemlidir; yani *kuş tüyü dolu sepet* bizce, bir (anneden doğum tezine) rağbetin ifadesidir. Ancak İbn Tufeyl'in gerek tercihini dayandırdığı nedenler, gerekse de bu *iki ayrı doğuş versiyonu*nun neticeleri fazla etkilemeyeceğini söyleyişi pek kâbil-i telif şeyler değildir; yani acaba iki menşe versiyonu arasında bir uzlaşma zemini yahut ortak bir yan mı vardır? Öyle olursa, sâir âmiller bir yana bırakılıp, bu benzerlik üzerinde durarak, "Gerisi hep aynıdır!" tezine tevecc ühte bulunmak sözkonusu olabilir.

Ama yok! Menşe farklı bir kere; benzer yan ne olabilir ki? Göze hemen çarpan tek şey şudur: İbn Tufeyl'in hem beşerî (yani si-

yasi) teze rağbet etmesi, hem de doğal tezin onunla barışabileceğini ileri sürmesi bir başka tezin varlığını haber verir bize: "*Hayy'ın daha sonraki serüveni, onun toprağın rahminden değil de bir annenin rahminden çıkmış olması ile daha yakînen tutarlıdır*".

Bu *encâm aynılığı* tezi daha baştan imkansız gözükmektedir. Bizce Hayy'ın yaşam öyküsü son derece başıboş bir uzlet resmi vermektedir; bunun da ancak yine yalnız mı yalnız, münzevi mi münzevi bir menşei olabilir; ama daha derin düşünecek olursak, İbn Tufeyl'e hak verebiliriz. Bunu da şundan anlıyoruz: Şüphesiz Hayy son derece zeki ve tuhaf bir şahsiyettir; ama hem araştırmaları, yani kendi kendine sorduğu sorular, hem de vargıları karmaşıktır.

Ana Sorunsal/Hayy Diyalektiği

Hayy'ın *ana sorunsalı*, çevre ile olan ilişkisi; doğa ile ve insan ile (kapsamlı bir biçimde, tüm doğal/kozmik/beşerî izafiyet diye formüle edilmiştir).[18] Bu ilginin yalnızca tasnifleme ile ilgili bir keyfiyet olmadığını da, sadece *farklarla* değil, *bağlarla/kurulan köprüler*le de ilgilenilmesinden anlıyoruz. İşte bu bağlamda Hayy duygu sahibi olur, mahcubiyeti tadar; kıskançlığı, onur ve gururu hisseder.[19] Sürekli olarak *aslını araması* ve kendisini, iki süreçten hangisinin meydana getirdiğini merak etmesi ise onun hayatında değişmez bir temâdır. Sonra, bu *tercihi* ile ilgili duyguları da vardır: İticilik, hayranlık, mahcubiyet ve gurur. [20]

Yani bütün bunlar şu demektir:

Hayy çok tuhaf/olağandışı şartların ürünü olmakla birlikte, yine de başka insanları sosyal yapan, onları hayatla ilintileyen unsurlardan tamamıyla mahrum değildir. Güçlü onur ve hicap duygularıyla bezenmiş olması onun sıradan bir yaratılışı olmadığını, *özellikle siyasi mizaç yahut istidatlı* kişiler grubundan olduğunu göstermektedir...

Bunu da kısmen şuradan çıkarmaktayız:

Daha sonra onun, imkan bulduğunda, Ebsâl'in kavmini ıslaha koyulduğunu görmekteyiz. Bu noktada bu ıslahın *dinî mahiyetli* olduğuna da şahit oluyoruz; ama bu, netice itibariyle bir *siyasi eylem*dir. *Gerçek din*, der İbn Tufeyl; *siyasetten bir şubedir*...

Bu açıklamalar ışığında İbn Tufeyl'in *Hayy'ın beşerî/siyasi menşei* paralelinde tercih kullandığını ileri sürmek daha kolay hale gelmektedir; yani Hayy *sepetteki çocuk*tur, kraliyet ailesinin dolaylı bir ferdidir. Böylece menşeden itibaren gelişmelerin farklı olmayacağı tezini de daha kolay anlayabileceğiz. Bu önermenin anlamı son derece açıktır: Doğal mahreçten -anne baba mahrecinden olduğu gibi- sosyal bir hayata geçilmesi, Hayy'ın fıtrat olarak sosyal bir varlık olduğunu göstermektedir. "*İbn Tufeyl'de doğa tezi hakimdir.*" diyenlerin ifadelerini dikkatle inceleyenler, *siyasi menşe*in akla daha yakın olduğunu düşüneceklerdir...

Son Söz ve Sonuçlar

Böylesi bir sonuca ulaşıldığında, genel planda İbn Tufeyl'in düşünüşü, özelde ise *İbn Tufeylî siyasi felsefe* perspektifinde, önümüzde yeni bir ufuk açılır. Hayy'ın menşeinin, sosyal/siyasi olarak anlaşılışı, onun yaşam serüvenine -siyasi deneyimleri de dahil- hayli dikkate değer bir renk getirmektedir. Buradan hareketle, İbn Tufeyl'in siyasi öğretisinin esas mahiyeti hakkında bazı ilave sorular sormak kaçınılmazlaşmaktadır...

Bu perspektifin ve sözkonusu öğretinin tam bir açıklamasını getirmek bu bildirinin hududunu aşar. Aşağıdaki özette değineceğimiz, dolayısıyla, bazı ana husus ve sorunsallarla bunların ağırlığının ifadesidir.[21] Öncelikle, Hayy'ın menşeinin sosyal olduğunu söylemek, Hayy'ın tüm girişimlerinin çekirdeğinin, *insanın sosyalliğinde* bulunduğunun ifadesidir. Hemen belirtelim ki, bu, daha önceki müzakeremizde ve onun öne çıkan cephelerinde olduğundan daha aşikar bir hususdur...

İşte bu bakımdan Hayy'ın girişimleri diğer beşerî yaşam tarz-

larından farklı değildir. Yine, Hayy'ın sosyal menşeine bağlı çevresel şartlar gözönünde bulundurulduğunda, görülür ki hayat hikayesi sadece *olağan beşerî paradigma*dan değil, *beşerî siyaset paradigması*ndan, onun sorunsallarından da etkilenmektedir.

Dolayısıyla da Hayy'ın tüm çabalarını, sözkonusu sorunları çözmeye yönelik çabalar olarak algılamak mümkündür. *Ve belki bu çözüm, siyasetin, siyasi hayatın tümden aşılmasını da ilzam edecektir.* Bu ışıkta bakıldığında, Hayy'ın hayatında *siyasi paradigma*nın önem ve ağırlığından bahsetmenin, onun 'Ebsâl kent'teki *siyasetsiz siyaset startejisi*ne ters bir keyfiyet olmayacağı inancındayız...

Yine buradan hareketle denebilir ki siyasi menşe hipotezinin ağırlığı, doğal menşe hipotezinin yüzde yüz hilafına değildir. Yine siyasi hipotezin ağır basmasına bakarak, aile yahut toplum hayatının, *her tür beşerî varoluşun kaynağı* olduğunu öne süremeyiz. Yakînen bakıldığında, Hayy'ın çabaları, siyasi dinamikleri harekete geçiren prensip ve sâiklerle, yani siyasi hayatın dinamikleri ile alakalı bulunur. Şimdi bunu biraz açalım...

a. Âlî ve Ulvî

Gerek siyasi hayatta gerekse de Hayy'ın hayatında Eflâtunî bir unsur mevcuttur: Zelil unsurlar ile ulvi unsurlar arasında çizilen çizgi yahut böylesi bir çizgi çizme eğilimi. Yine denebilir ki bu çizgi, evvelemirde *ruhun bir iştigali, endişesi ve gailesidir. Can'ın bu şubesi*; utanç gibi, onur gibi, saygı, şeref, öfke vs. gibi duygularının pınarıdır. Bu duyguları Hayy'da da, dayısı kralda da görebiliyoruz. Bu da demektir ki, eğer Hayy *siyaseti aşıyorsa*, bunu, ancak onu esaslı surette, yani en ideal biçimde istimal ederek yapmaktadır...

Başlangıçta bu görüş sadece bir *iddia*dır ve *Hayy'ın hayatı* yalnızca siyasi varoluşa kesin bir alternatif değil, aynı zamanda prensip, gaye ve sonuçlarca amansız bir rakiptir de. Bu rekabeti

*anlamlı formülasyon ve denklem*ine ircâ etmek için, *siyasi hayat*a ait olanı -mesela Hayy'ın dayısının öfkesini- tam olarak tavzih etmek ve ona ait kılmak, isbatlamak, işe bununla başlamak gerekmektedir. Dahası, zımnen anlaşıldığı gibi, bunu yapmak; sadece çatışmayı çözümlemek açısından değil, kişinin kendi nefsini daha bir anlaması açısından da kaçınılmazlık kesbetmektedir...

b. Ruh ve Siyaset

Zira *mistik çaba*, bu çabanın hedefleri ve sorunsalları ışığında, *gerçek siyasi hayat*ın resmi ve gerçek ruhî (tasavvufi) mükemmelliyet şeklinde ortaya çıkmaktadır; yani siyaset İbn Tufeyl'de kendini bir *ima* olarak belli etmektedir. Tabii, İbn Tufeyl'in işâr ettiği zaruretin (mücerretlik/soyutlanış ve ulviyyet/yüceliş) icabı, Hayy bin Yakzân'da dolaylı olarak yerine getiriliyor denebilirse. Bu işi tam yapmak için herhalde Hayy'ın stratejisinin tam bir *anlatım ve açıklaması*nı vermek gerekecektir...

Bu bildiri kapsamında bu denli uzun bir müzakereye girişecek değiliz. Bunun yerine, bir hazırlık olmak üzere, İbn Tufeyl'in mantalitesini ortaya koymak bakımından yaklaşık bir başka sorunu ele alacağız. Eğer, İbn Tufeyl'den edindiğimiz başlangıç izlenimlerinin tersine, siyasi hayat *mistik varoluş*un ucu bucağı değil de kucağı ise, neden bu sorunsal İbn Tufeyl'de öyle *yanlamasına* konulmaktadır? İbn Tufeyl tezini neden bambaşka bir hayat (yahut varoluş) çerçevesi içinde sunmadı; öyle bir çerçeve ki burada *sorulabilecek tüm soruların* varlığı belli olduğu gibi çözüme de giriş yapılabilsin!

Tabii bu bir manada İbn Tufeyl'e "Neden başka bir kitap yazmadın sen?" diye sormaya benzer. Bu soruya bir bakıma 'Kapanış Sözü'nde, yani 'Hayy-Ebsâl-Selemân Diyaloğuna Sonsöz'de cevap veren[22] İbn Tufeyl burada, kısaca da olsa, kitabı yaratan çevre şartlarına, ve kitabın kendine has bazı özelliklerine değinerek

der ki: "Bu kitap gayb ilimlerine dair başka hiçbir kitaba benzemez. Bütün fâzıl seleflerimden de farklı bir eser ortaya koyduğumun bilincindeyim. Onlar bu kadar açık sözlü bir söylem yaratma cesaretini kendilerinde asla bulamamışlardı". Onlardan kopuşunu da *zamanının kendine has şartları* ile izah eder ve bu kopuşu aynı şartlarla haklı gösterir...

Peki nasıl bir çağdır bu? Sahte filozofların, kendini gayb alimi diye tanıtan sahtekârların çağıdır bu çağ. İbn Tufeyl'e göre bu tür adamlar çok da makbul olabilmekte, sahte felsefe veba misali yayılmaktadır; bunun sebebi de halkın gayb'la ilgili iddialara hemen rağbet edişidir. Öyle ki bu sahte peygamberler peygamberlerden daha makbul hale gelmişlerdir... İşte İbn Tufeyl, sesini bu nedenle yükselttiğini söyler!..

c. Kaos Felsefesi

Gerçekten de, İbn Tufeyl'in anlattığına göre, bu şartlar, Sonsöz'den hemen önce tasvir edilen Ebsâl-kent'i de hatırlayacak olursak, son derece kaotik şartlardır. *Gayb* burada pek revaç bulacak gibi değildir, insanların gerçek düşünürlere râm olması da pek olası görünmemektedir. Ne yazık ki İbn Tufeyl bu şartlara neyin yolaçtığını irdelemeksizin yalnızca gayb bilimlerine olan koyu rağbetten bahsetmektedir. Kendisi bu kaotik durumun İspanya ve Mağrib'e (Kuzey Afrika) has bir durum mu yoksa tüm İslâm alemine şâmil mi olduğunu açıklıkla belirtmiyorsa da biz birinci ihtimal üzerinde duruyoruz...

İbn Tufeyl'in sözleri ima yoluyla bazı meraklarımızı giderecek gibidir; yani mesela, anlaşıldığı kadarıyla, o gün İslâm alemindeki en yüce *otorite/nübüvvet* tehlike altındadır. İbn Tufeyl'e göre, bu, *otorite*nin de tehlike altında olması anlamındadır. Dahası bu, *şahsi hikmet* namı altında güdülen bir yoldur. İbn Tufeyl'in bir yandan sarılınan felsefenin çürüklüğünü belirtirken, bir yandan da *yeni otoriteler* yarattığını söylediği kesindir. Yine de bu geliş-

melerin *otorite kavramını fena halde aşındırdığı*na şüphe yoktur. İbn Tufeyl, bu arada, bu vahim gidişi bir nebze de olsa ıslah etme yönünde bir niyet taşıdığını, ancak şartların da niyetler üzerinde etkili olduğunu ihsas etmektedir...

Bütün bu özelliklerden sonra, şu önermelerde bulunulabilir:

İbn Tufeyl, sözkonusu şartlarda konuşmak ve gidişatı tesir altına almak için, çağının tuhaf söyleyiş tarzını kullanmaktadır. Özellikle de, *en beylik ve en alışılmış kabullere müracaat eder*. Kişisel varoluşun korkunç öncelliği ve siyasi hayatın müthiş çirkefliği. Böyle basit öncüllerle işe girişmek sayesindedir ki, insanlarla iletişim kurma noktasına gelmekte ve buradan itibaren de onlara şöyle ya da böyle tesir edebilmektedir...

d. Hasım Tanımlar

Hayrı şerle anlatmaya benzeyen bu yöntemin yine de bazı avantajları yok değildir; zira bu teferruatlandırma, aynı zamanda sözünü ettiğimiz basit, kolay anlaşılır, yaygın kabullerin en büyük düşmanıdır. İbn Tufeyl, *antipolitik mistik görüş*ü, yahut onun halka en çok malolmuş formlarını, had safhada irdeleyerek gerçek siyasi hayat'ı savunmuş ve takdim etmiş de olmaktadır...

Ayrıca yaklaşımın tersliğini gideren cihetler de vardır:

1) İlki, İbn Tufeyl antipolitik perspektifin en uç sonuçlarına dikkat çekerek, bu yaklaşımın fazla akıllı olmayan bağlılarına bir yön göstermektedir. Bu, onlara olmasa bile siyasi hayata büyük gelecek va'deden bir irşaddır: "*Bırakın toplumsallığı!*" Acaba Endülüs'ü bırakıp adalara/mağaralara çekilenler oldu mu bilemiyoruz...

2) Diğer yandan, sahte felsefe ve bâtınî ilim müsveddelerinin kamufle ettiği gerçek bir felsefe, gerçek bir hikmet mutlaka vardır. Ve bu, siyasi varoluş sendrom ve parametrelerinin, sahte rakipleri kadar düşmanı da değildir. Bu onun önde gelen özelliğidir. Bu ikisi arasındaki itiş kakışın başı kıçı olmadığı gibi sarih bir

husus da değildir; ancak aralarındaki gerginliğin sürekli olacağını söyleyebilmekteyiz. İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân'ının verdiği ilk intiba, yanıltıcı olsa da yanlış sayılamaz...

Esâtirî hikmet ekolünün mübtedi gönüllüsünün karşılaşacağı ilk güçlük 'başlangıcın yanlışlığı ihtimali' olsa da, bu tek güçlük değildir; mümkün gözüken başlangıçların pek çoğu yanlıştır. Sonuç olarak, denebilir ki: İlk intibaların aksine, İbn Tufeyl *İslâm felsefesi*nden özelde de onun *siyaset öğretisi*nden fazlaca kopmuş, arayı pek fazla açmış değildir. Ancak kendisi, takdim ve talim tarzında radikal olduğunu söyler, ki biz de farklı düşünmek için bir neden görememekteyiz...

Bu bile sadece dış cephesi itibariyle radikal olup muhteva yahut prensipçe değildir. Belki bu, büyük usta Fârâbî'nin 'felsefenin anlatımı' dediği türdendir, ki ona göre, "Yine de gerçek felsefe'ye bigane sayılmamalı, ona giden yollara işaret edebileceği varsayılmalıdır. Ve yine, bozulmaya uğradığından onu vasf-ı aslisine iade edecek yollar göstermekten aciz de kabul edilmese gerektir".[23]

Anlayacağınız, *İbn Tufeyl'e borçluluğumuz, sanılanın fevkindedir...*

DİPNOTLAR

1. Leon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhan, Romanı Philosophique d'Ibn Thofail, Texte Arabe et Traduction Française*, 2. bs., Beyrut, Imprimerie Catholique, 1936, s. 135-155.
2. *a.g.e.*, s. 3-5.
3. Bu paradoks, *a.g.e.*, s. 4'te dile getirilmektedir.
4. *a.g.e.*, s. 4-7.
5. *a.g.e.* 10-11.
6. *a.g.e.*, s. 4'ten okuyoruz.
7. *a.g.e.*, s. 11.
8. *a.g.e.*, s. 15-18.
9. *a.g.e.*, s. 18-20.
10. *a.g.e.*, 155-156.
11. *a.g.e.*, 3-10; 19-20.
12. *a.g.e.*, 20-33.
13. *a.g.e.*, 139-141.

14. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Londra, George Allen and Unwin, 1963), 21.
15. *Hayy bin Yakzân*, s. 20-33.
16. a) Sami S. Havi, *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan* (Leiden: E.J. Brill, 1974); b) George F. Hourani, "The Principal Subject of Hayy ibn Yaqzan", *Journal of Near Eastern Studies*, no: 15 (1956):40-46.
17. *Hayy bin Yakzân*, 34.
18. *a.g.e.*, s. 34-36.
19. *a.g.e.*, s. 36-38.
20. *a.g.e.*, 94-46; 65-66.
21. bkz. Hillel Fradkin, "Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yakzan* on the Relationship of Mysticism, Prophecy and Philosophy", doktora tezi, University of Chicago, 1978.
22. *Hayy bin Yakzân*, s. 155-156.
23. Fârâbî, *Tahsîl'üs-Sa'âde* (Kemâl'e Giden Yol), Muhsin Mehdi (çev. ve yay.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, (Ithaca, Cornell University Press, 1969), paragraf: 63.

İbn Rüşd
Siyaset ve Hitabet
Muhtasar Aristo Şerhi'ne Bakış*

Michael Blaustein

Sunuş ve Ayrılık Noktaları

Aşağıdaki satırlarda, İbn Rüşd'ün (siyaset bağlamında) hitabet sanatına bakışı ile bu bakışın Aristotelyen bakış açısından farklılığını anlatmaya çalışacağız. İbn Rüşd, İslâm felsefe ekolü çizgisinde Aristocu seleflerini izleyerek, *hitabet*i, "felsefî elitin tefekkürî ve teolojik konularda kitleye hitap ederken başvurdukları bir *söylem* yahut *metot*" olarak görmüştür. Aristo için ise hitabet bir *mantık yürütme* sorunu ve siyasilerin birbirleriyle *münazara ve ikna* metodu olup, devlet *siyasa* konusunda kitle ile muhatap olduğunda *hitabet*e başvurulur...

İbn Rüşd, *hitabet*i; Aristo felsefe külliyatının (*Organon*) mantık savlarından saymaktadır; oysa Aristo böyle dememiş, Batılı yayımcılar da onun *Hitabet*'ini *siyasi tezlerinden* kabul edegelmişlerdir. Ben burada herkesin bildiği bu gözlemleri teyitle de-

* İbn Rüşd'ün, orta ve kısa diye iki ayrı Aristo tercümesi bulunmaktadır. "Siyaset Stratejisi Olarak Hitabet", bunların Orta (uzunlukta) olanında ele alınmakta olup kısa olanı *Cevâmi'*, orta uzunlukta olanı ise *Telhis* adını taşımaktadır. (ç.n.)

ğil,[1] "bu gözlemlerin İbn Rüşd'ün Aristo'yu değerlendirişi ile alakası olup olmadığı"yla meşgul olacağım...

İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Hitabet*'ine[2] yazdığı en kapsamlı şerh *Orta Aristo Tercümesi*'ndedir. *Cevâmî*'de (Kısa Aristo Şerhi)[3] üstünkörü tanıttığı bu konuya, *Telhîs*'te (Orta Aristo Şerhi) tam olarak girer. Uzun uzadıya, satır satır şerh mahiyeti taşımayan *Telhîs*'i bağımsız bir tez olarak okumak mümkündür; İbn Rüşd'ün Aristo'yu kelime kelime aktardığı ve *uzun* bir şerh yazmadığı anlaşılmaktadır.

İşte bu iyi; okuyucu bir yandan fazla kısaltma veya uzatma olmadan Aristo'nun *hitabet* konusunda ne dediğini öğrenirken, bir yandan da *Hitabet*'in Arapça çevirilerindeki muğlaklık ve karmaşıklıklardan kurtulmuş olmaktadır. Böylece de eser, sadece *ıslah edilmiş/süzülmüş* bir tercüme olmakla kalmamakta, dirayet ve basiret ile kendi görüşlerini belirtmek için İbn Rüşd tarafından nakle sık sık ara da verilmektedir.

Bu fâsılaların en çarpıcı olanları, 1) Hitabetin kapsamı genişletilirken; 2) Hitabetin taktik, metot ve strateji ile ilgisi anlatılıp verilirken yapılmaktadır. Bu çarpıcı fasılaları anlayıp bi-hakkın değerlendirebilmek için öncelikle Aristo'nun, *hitabetin hedefi* sorunsalına getirdiği çözümle "*hitabetin mantığın bir dalı, mantıksal kategoride bir söylem*" olduğu yolundaki önermesini anlamak, değerlendirmek gerekir...

Zira hitabet'in kapsamı gayesi ile, hitabetteki entrika unsuruna ne denli müsamaha edilebileceği de *hitabetin mantığı* konusunda ne düşündüğümüz ile alakalı olacaktır. Acaba İbn Rüşd'e göre hitabetin mantığı nedir? Bu yüzden ben bu bildiride, önce bu *arka plan*a biraz ışık tutmaya gayret edeceğim sonra da *Muhtasar* çeviride bulabildiğimiz kadarıyla *hitabetin kapsamını* ortaya koymaya çalışacağım. Üçüncü ve son alarak da Aristo ve İbn Rüşd'de *hîle-i hitabet* tekniklerini, yani bir yandan *duygulara hitabı*, öte yandan da laf cambazlıklarını, kelime oyunlarını ele alacağım.

İlk olarak, iki yorum getirmek gerekmektedir:

1) İleri süreceğimiz fikirlerin bir mesnet kaynağı, Aristo'nun *Hitabet*'i ile İbn Rüşd'ün *Muhtasar*'ı arasındaki metinsel farklardır. Bu delillendirmeye geçmezden önce, bir şüpheyi ele alalım: Acaba İbn Rüşd kötü çevirilerden yahut metinlerden yola çıkmış olabilir mi?[4] Eğer öyleyse, anlaşılmayan tutarsızlıklar, insicamsızlıklar için kafi izah getirilmiş olacaktır.

Ancak meseleyi bu noktada bırakmak tam bir yarar sağlamayacaktır. Budur deyip bırakacak olursak, yanlış çeviriden bile kaynaklansa, sözkonusu farkın tutarlı çerçeveyi, insicamlı dünya görüşünü bize sağlayıp sağlamayacağı cihetini ihmal etmiş oluruz. Esasen, Aristo'dan kopuşlar kasıtlı olsun olmasın, *Muhtasar* tercüme ile *Şerh*'in, kuşkusuz Aristo'yu (mutâbakat yahut itiraz noktalarında) kapsamlı bir şekilde anlamanın sonucu olduğu inancındayız.

Onun için çeviri sorununu bir kenara bırakarak *Muhtasar Aristo*'daki *Risâle-i Hitâbet* üzerinde yoğunlaşabiliyoruz. Artık *ayrılan* noktaların tümü ister *bilinçli* isterse de *bilinçsiz* olsun, farketmez. Her hâlükârda, İbn Rüşd'ün Aristo'ya haksızlık edeceğini düşünmemiş olacağız; zira bunun ötesinde, karşımıza, İbn Rüşd'ün *hangi noktada* Aristo'nun dediği şeyi *nasıl anladığını* tayin etmek gibi bir sorunsal çıkmaktadır. Bu tür keşifler heyecan verici olsa da, son analizin yine *İbn Rüşd'ün anlayışı ışığında anlam bulacağı* kesindir.

2) İkincisi, zaten bizim burada yaptığımız şey İbn Rüşd'ü olduğu kadar Aristo'yu da anlamaya çalışmaktır. Burada tebarüz ettirdiğimiz tez ise Aristo'dan en ziyade ayrılışlar ve en göze batan ihtilaflardır. Dolayısıyla, hitabet mevzuuna münhasır olarak, Aristo nedir demeden İbn Rüşd nedir diyemeyeceğiz. Hatta, zaman zaman Aristo'nun ne dediğini, İbn Rüşd'ün itirazından çıkarabileceğiz. Sonra da 'İbn Rüşd'ün hedefleri'nin bize farkları izah edip edemeyeceğini mütalaa etmek gerekir; yani böylece orijinal Aristo İbn Rüşd'ü, İbn Rüşd şerhi de Aristo'yu aydınlatmış olacaktır.

İlk Hükümler: Tür ve Hedef

Gerek İbn Rüşd'ün gerekse sâir müslüman Aristocuların çağdaş okuyucularını birşey hep şaşırtır; ki bu, müslüman düşünürlerin, kendilerini, Aristo'da bulduğumuz *siyasi ortam bağlamında hitabet* paradigmasından soyutlayışlarıdır. Herşeyden önce Aristo'nun *Rhetoric*'i; "her türlü cemaat karşısında, özellikle de yargıç huzurunda, yahut belli bir gündemle biraraya gelmiş insanlar önünde konuşma rehberi", yani bir manada bir *el kitabı*dır...

Yazar (Aristo), kitabı günlük faaliyetleri için *sürekli* kullanacak olanlara hitap etmektedir. Hitabetin mantığına da arasıra değinilmektedir; ama konunun seyri bu notlara dayanmamaktadır. Aristo *Hitabet*'te, okuyucusundan, *Organon*'da (Divan-ı Felsefe) beklediği mantık öğrenciliğini beklememektedir.

İbn Rüşd'ün kafasında canlandırdığı okuyucu ise farklı bir tiptir. Tavrından anladığımız odur ki İbn Rüşd, *Hitabet* (Muhtasar Aristo) okuyucularının *genel felsefi araştırma*ya, yani *Analitik* (Çözümlemeler Kitabı) ve *Bahisler*'e (Sohbet Kitabı) de ilgi duyan kimseler olduğunu farzetmiştir. Bu nedenle de Aristo'nun *hitabetin mantığı* konusundaki dağınıklığıyla üstünkörü notlarını, bulduğu her noktada detaylandırmakta hiç tereddüt göstermez.[5] Ayrıca, Aristo'nun *Rhetoric*'inde teşhis ettiğimiz *tarihî* ve *edebî* unsurları İbn Rüşd'de bulamıyoruz, bu konudan hiç söz açılmamaktadır.

İbn Rüşd'ün *Aristo Muhtasarı*, belli ki *Rhetoric* okuyucusu deyince akla hemen gelmeyen, yani teoriye ve bilimselliğe yönelik bir okuyucu tipi talep etmektedir. Bu eğilimi farkeden çağdaş bilim adamları bu nedenle bazan İbn Rüşd'ün *hitabetin olağan siyasi işlevi*ni irdelemekten uzak olduğunu söyler olmuşlardır.[6] Gene de *Muhtasar*'da mantığın hitabet'i gölgelediğini değil, teorinin pratiğin altında gizlendiğini söylemek herhalde daha doğru olacaktır: Mantık, yani teori pratikle karışık verilmektedir.

Hitabet *Organon*'un Neresinde?

İbn Rüşd, İslâm felsefesi paralelinde,[7] *Hitabet*'i *Organon*'un (Divan-ı Felsefe) organik bir parçası addetmektedir: 'Bahisler/Sohbetler' faslını müteakip ve *Nazım Divanı*'ndan (*Poetika*) önce. Bu ışıkta bakıldığında *Rhetoric*, yani *Hitabet*, farklı söz yahut düşünüş tiplerinden biri üzerine verilmiş bir tez olup hitabet olgusu bu tiplerden biridir ve *kıyâsî sanatlar* sınıfındadır. Nedir bunlar? *İsbat, diyalektik, şiir ve güzel konuşma. Organon*'u böyle geniş algılamızda, onun sadece *doğru ve yanlış mantık formlarının* bir ekspozesi değil, aynı zamanda *farklı söz biçimlerinin sistematik bir analizi* mahiyetinde olduğu da görürüz.

Bu farklı söz tarzları, evvelemirde hem *öncüllerinin* hem de *öne sürme tarzlarının* güvenilirliği açısından tasnife tâbi tutulmaktadır. Birinci sırada *isbat* yeralır; isbatın *nesnel*, yani *doğal gerçeklenirlik* talebi pek tabii eşelde çok yüksek bir yerde olup buradaki kıyaslar, *doğal karşılıklara* son derece muhtaçtır. Diğer kıyâsî sanatlarda ise argümanlar, isbatın altında farklı *nesnel gerçeklenirlik talepleri* ile sıralanmaktadır.

Mesela *diyalektik önermeler*; insanlar arasında, nesnel gerçeklenirliklerin saptanmasına ihtiyaç kalmadan yahut gerek duyulmadan *genel kabul* (*meşhûretün zâ'i'â*) bulmuş kıyaslamalardır. Bu *hitâbî önerme* ise, isbatsal önermeden alabildiğine uzaktır ve özellik derecesi de yüksektir; nesnelliği ancak daha sonra saptanabilir (*bâdi'ür-re'y*).[8]

Güzel konuşma ile şiirsel hükümlere gelince, isbatsal önerme miyarına göre bu ikisi *nesnel/doğal gerçeklenirlikten en uzak* önerme tipini temsil ederler...

İkinci olarak, bu beş söz türü muhatapları, yani dinleyici ve okurları zaviyesinden değerlendirilmektedir. İbn Rüşd, *Netice Bildirisi*'nde insanları da, bu söz türlerini istimalleri, vukufları ve muhataplıkları bakımından sınıflara ayırmaktadır:

İsbat isteyenler, akıl yürütenler/diyalektikçiler, hitabetçiler. Bir

de *tahayyülcüler* vardır ki bunlar da keyfiyetleri ancak *tasvir* ve *resmetme* yolu ile kavrayabilmektedirler.[9] Önemli bir nokta da şudur: İbn Rüşd teorisine (pedagojisine)* göre bir kimse *bilim* tahtında muhatap olamadığı bir mesele ile -örneğin- *şiir*de yahut *hitabet* janrında muhatap olabilmektedir.

Demek ki *Organon* (Divan-ı Felsefe) sadece teorik gâilerle isbat ararken değil -mütefekkir yahut avâm- kim olursa olsun, insanlarla muhatap olurken de felsefenin emrinde kullanılmaya âmâdedir, âmâde olacaktır ve olmalıdır da. O bir pratik rehber, bir el kitabı olarak görülmelidir; yani mesela Aristo, "*Muhatabını bil!*" derken, İbn Rüşd "*Tarzını uyarla, tarzını ayarla!*" diyerek bir söz üslubuyla verilemeyecek bir öğretinin/mesajın, muhataba, yahut muhatap kitleye başka bir söz stratejisi ile pekala ulaştırabileceğini söylemektedir. Belli başlı beş moddan hangisinin kullanılacağına ise muhatap tanınarak karar verilmektedir.

İbn Rüşd'e göre, *ahlak* ve *siyaset* '*isbat yöntemi*'yle, *metafizik* ise *kitleye hitabet*le verilebilir.[10] O halde tüm söz sanatlarının muhâsalası olan *Organon* (Divan-ı Felsefe) beş söz sanatına da hakim/vakıf olan kişilerin konusudur, onlara hitaptır. Bunlar *isbat* kategorisine mensup kişiler olup yalnızca birbirleriyle değil, daha aşağıdaki insanlarla da nasıl iletişim kuracaklarını öğrenecek kapasitededirler ve bu onlara öğretilmelidir.

Pratiğe Yönelik Teori

O halde, *Muhtasar Tercüme*'de *mantığ*a ayrılan müstesna mevki, *kıyâsî sanatlar*ın pratik hedefler ışığında sistematik tahlilinin bir unsuru, habercisidir. Burada zımnî bir gerek de kendini belli etmektedir: *Organon* okuyucusu, her sözsel eylemin, a) Siyasi zemi-

* Fârâbi, bir *psikoloji tezi* geliştirme peşindeydi. İbn Tufeyl ise İbn Bâcce'den de istifade ederek bir *bilinç kuramı* önermiştir. İbn Rüşd bu temeller üzerinde tam gelişmiş bir *eğitim/öğretim doktirini* (*full-fledged padagogic thesis*) geliştirmek istemektedir. (ç.n.)

nini; b) Vereceği pratik sonucu kâle almak, mütalaa etmek zorundadır.

Dolayısıyla İbn Rüşd'de hitabet'in siyasi mahiyeti ne gözardı edilmekte ve ne de hasır-altına itilmektedir; ancak *siyasete* duyulan ilgi *odak* değiştirmektedir. Bunun en açık belirdiği boyut, kendisinin *hitabetin gayesi* dediği paradigmadır; fakat İbn Rüşd bunun tam tahlilini *Muhtasar*'da değil, *Eflâtun'un Devleti Üzerine Şerh* adlı tezinde irdeler.

Nereden (Hangi Paradigmadan) Yola Çıkmalı?

İbn Rüşd, kendini konuya verirken, meseleyi en kolay hale getirecek paradigmayı "*teb'asını mutlu etmek isteyen sultanın davranışı*" olarak saptamaktadır. Böyle bir sultan varsa, bunu, herhalde ve ancak *eğitim* yolu (hitabet) ile yapmaktadır. Bu ise, bir yandan vatandaşları *fikirlendirmeyi* (*opinionate*) diğer yandan da öğretiyi *cebir* ve *müeyyide* -mesela ceza, bedenî acı- ile teyit ve tekidi gerektirmektedir.

Fikirlendirme yolu ile *fazilet tedrisatı* hatta *ahlak* (*moral virtue*) eğitimi ise; kısm-ı ekserisi ile, bir anda, vatandaşla sulta'nın (yahut sultan'ın) teori düzleminde karşılaşmaları, muhatap durumunda yüzyüze gelmeleri anlamını taşımaktadır.

Teoriye duyulan ihtiyaç *çatallıdır*:

1) *Kelâm* mükemmelliğin, kemâle götürme ise yönetim fonksiyonunun kaçınılmaz, zaruri bir unsurudur ve teori kelâmdır;

2) "İlk/ezelî prensiplerle/sebeplerle, son/nihai sonuçları/tecelliyat ve tezahürleri bilmek, *salt bilgi* dediğimiz *düşünsel* ve *kelâmcıl* salt (Fârâbîyen) faziletin ötesinde ahlaki erdemlerin ve pratik faziletin ortaya çıkmasından, çıkarılmasından/yaratılmasından sorumludur, bunda birincil âmildir...

Ahlaki erdemlerin, nihayet, *can*ın ruh ve beden fakültelerinde *alışkanlıklar*dan ibaret olmasına karşın -ki bu, nosyondan ve bilgiden, apayrı bir keyfiyettir- yine de bu erdemlerin *kelâmsal me-*

*lekeler*de teessüs etmiş *inanışlar*a dayanacağı peşinen teslim edilmelidir. Teori, *ahlaki* erdemlerin temeli olacak olan *zaruri zemin*dir.

Bu nedenle de tüm vatandaşların kelâma taalluk eden konularda *inanışlarının* olması, kaçınılmaz bir icap olarak kendini belli etmektedir. Ne var ki, diğer yandan, *kelâma istidadı* olanlar ancak *fıtraten 'seçilmiş olanlar*'dır. *Layık muhataplar*, yani iknayı/isbatı içeren yöntemin gerçek muhatapları ancak bunlardır. İlmî demonstrasyon dışında muhataplar da olacaktır, ki işte bunlara *hitabet* ve *şiir*le seslenmek; ses, inanış, yahut bilgi ulaştırmak mümkündür...

İbn Rüşd'e göre sultan, esasen, normalde kitlelere ulaşması imkansız (*inaccessible*) *bilgi* doneleri ile *davranış* kurallarını bu iki söz/kıyas sanatını kullanarak teb'asına ulaştırma imkanına sahiptir.[11] Demek ki İbn Rüşd'ün kafasında *hitabet* ve *nazım* için biçilmiş kaftan iki işlev vardır: 1) *Hikmet/bilgi* içeren hitabet ve şiir, bilgilendirmeye gerek kalmaksızın fikirlendirmek suretiyle 'fazilete giden yol'u açmaktadır. *Netice Bildirisi* adlı eserinde der ki: "Bir yandan kısmen şeriat-ı ilahi diğer yandan da şahsen ilmi kelâm'a tercih ettiğim hitabet buna örnektir ve bu çizgi, bu mantık hemen hemen kesintisizdir.";[12] 2) Eflâtun'un *Devlet*'inden hatırlanacağı üzere, hitabet ve şiir insanlardan *faziletin beklediği fiilleri* elde etmeye yarar bir muharrik unsurdur. Aristo'da ise bu zaman zaman kitle ile toptan muhatap olmayı sağlayan *meydan konuşması*na tekabül eder; *Muhtasar*'da ise her iki tip de sözkonusudur.[13]

Yani biz burada *Muhtasar*'ın orijinalden, yani Aristo'dan ne gibi farkı olabileceğini araştırıyoruz. Şunu özellikle kaydedelim: İbn Rüşd, Aristo'nun *Rhetoric*'ini taşımakla/ithal etmekle şüphesiz yabancı bir gündemi ithal etmiş olmaktadır. Öte yandan, İbn Rüşd'ün dünyası Aristo'nun dünyasından daha çalkantılı olduğu gibi halledilmemiş sorunu da çoktur; ona muhatap herkes bunun apaçık bilincinde olup çözüme adamakıllı susuzdurlar.

Bu koşul ve bu zarurettir ki İbn Rüşd'e Aristo'nun *Rhetoric*'ini Eflâtun'un *Devlet*'i ışığında okutmuş ve onu *Aristo hitabetinde ilmi kitlelere taşıyacak doneler aramaya* yöneltmiştir. Gerçi Aristo bu arayışı hitabet'e değil diyalektiğe yönlendirirse de İbn Rüşd'ün buradan istihsal ettiği şey fazla bir *zorlama* değildir.[14] *Muhtasar*, *Rhetoric*'ten fazla uzaklaşmaksızın, hitabet'i Aristo okuyucusunun tasavvurunun çok ötesine taşımaktadır...

Demagojiyi Hitabet'e Taşımak

Rhetoric metni ile *Şerh* arasındaki diğer ve daha önemli bir fark da *hitabetin yöntemleri*, özellikle de *hîle-i hitabet* konusundadır. *Hitabetin arındırılması*, hitabet adının temize çıkarılması, yani *ikna* yolunu bırakıp muhatabını *demagoji* ile kendi tarafına çekme peşinde koşanların elinden alınması sorunsalına Aristo da kafa yormuştur. Namus sahibi olanlar hiç kuşkusuz hitabete entrikanın, katakullinin bulaşmasını hoşgörmeyeceklerdir.

Aristo'nun işte böylesi insanlara hitabet'in bundan ibaret olmadığını göstermesi gerekiyordu. Hitabet'in özü *genel ifade*, *kıyas şartı* da tam gerçekleşmemiş sözdür, ki hedefi belli bir konuda *genel hatları ile tatmin edici* bir cevap teşkil etmesidir. Bir yandan da demagoji yönteminin *kaçınılmaz* olabileceğini söyler ve bu noktada okuyucusunu ahlaken sınırlamaya gönüllü olmadığını ihsâs eder... Söze girerken *entrikanın iticiliğ*ine katıldığını ifade ederse de *pratik* şartların bu katı önermeyi tedricen yumuşatabileceğini ve en yüksek ideallerin hep *tutmayabileceğ*ini söyler. Ve nihayet konuyu, *meşru* addetmediği bir yolun *mecburi* olabileceğini söyleyerek bitirir...

Bu eğilim *Muhtasar*'da da yok olmamakla birlikte Aristo'daki kadar önemli değildir. İbn Rüşd'ün Aristo okuyucusundan daha *bilimci* okuyucuları, hitabete ne *entrika* ve ne de *laf ebeliği* karışması endişesi taşımaktadırlar. Hitabetin bu özelliğinden farklı şekillerde etkileneceği kesin olan İbn Rüşd okuyucuları, *karmaşık*

sorunların *basit* insanlara ulaştırılmasının gerekebileceği gerçeğini de teslim etmektedirler. Buradan da; kendilerini, önemli konuların *başlangıcı faul ve gidişi aldatıcı* bir biçimde tartışılmasına kaptırabilir, kapılmış bulabilirler sonucu çıkar...

Hitabeti tartışmaya bu noktadan giriştiklerinden, onlar için hitabette hile parametresi bir şok teşkil etmez; onun yapıcılığından, yahut pozitif biçimde kullanılmasından bahsetmek de onlar için problem olmayacaktır. Bir de bahsini ettiğimiz şu avâm paradigmasının, hilenin hitabete girişini iyice masum ve meşru göstereceği inancındayız.

Hitabetin Kapsamı
Hitabetin Siyaset Oluşu

Aristo hipotezine göre, beş *kıyas sanatı*nın herbiri herhangi bir konuya uyarlanabilmekte; buradan da hitabet için geniş kapsamlı bir işlev düşünme imkanı neşet etmektedir. Onun *hitabetin gayesi* ile ilgili yaklaşımı da bu tür kapsamlı bir role müsaittir.

Aristo'nun *Rhetoric*'i ilk tahlilde buna uygun bir zemin gibi görünmemekte ise de, İbn Rüşd'ün ona yüklediği anlamların bizim korkmadan böyle bir yola girmemize elverdiğini söyleyebiliriz; ancak Aristo'nun katkısı da unutulmamalıdır: Aristo, *siyasilik, hatiplerin iştigal ettiği konuların genel vasfıdır* demektedir. I. kitabın tamamı açık biçimde *siyaset*e hasredilmiştir; burada Aristo, değişik hitap biçimlerinde kullanılan farklı *önerme* ve *irşatla*rın bir dökümünü yapar: Soruncu-çözümcü hitabet, ahlakçı/övgücü-yerici hitabet ve adaletçi-yargıcı hitabet.

Hitabet risalesi'nin II. bâbında (kitap: II, 18. bölümden sona kadar) üslup ve kompozisyon kaygusu taşımadan her konuda yararlı genel argümanlar veren Aristo, bir de bakıyoruz ki bütün örneklerini *siyasetten seçmiş*. İlaveten, konuşmaların/umumi konuşmaların *konular*ına bakmaksızın; *Hitabet*'in pratiğe karşı duyarlı olduğunu görmekteyiz. Konu ne olursa olsun, konuşmacı-

nın, sadece tezi ile ilgili fikirleri vermesi değil, *muhataba uyarlanmış bir tarzda* vermesi de gerekmektedir.

İşte, en azından bunun kaldırdığı kadar, hitabet, 'siyaset bilimi'nin ahlakla ve duygularla ilgili kısmına müracaat etmek zorundadır (II. kitap, bölüm: 1-18). Böylece *hitabet*, siyasi mahiyet *kesbetmiş* olur (1356a 27-28) ve devlet adamı diye geçinen hatipler gibi müessif olgular Aristo'nun canını sıkarken, yine aynı Aristo "Doğrudur, hitabet beşerî pratiğin, yani siyasetin emrindedir." der. (1356b37-1357a2).

Öte yandan, Aristo zaman zaman da hitabetin her konuya duyarlı olduğunu söyler. Nedir? Bu manada hitabet, diyalektiğin muadili yahut mütekabilidir; zira bunlar herhangi bir bilime münhasır olmayan konulara dal budak salarlar (1354a1-3). Yani nedir? Bu manada hitabeti şöyle tanımlayabilirz: "Hitabet hangi konuda ne gibi bir kanaat yaratılabileceğinin ölçüsünü verir ve diğer söz sanatlarının aksine, *türü belirsizdir*" (1355b25-34). Ve toplumsal hitapların konusu istendiğince çeşitli olabilir: Tanrı'ya, canlılara, hatta cansızlara dair. (1366a29-31)

Böylece Aristo'nun hitabet konusundaki sözleri bir (tereddüt ve) gerilim taşımaktadır. *Muhtasar*'da hitabetin nihayet siyaset olduğunu kabul eder; ama İbn Rüşd çok daha kapsamlı genel bir fonksiyon peşindedir.

Bu farklı eğilimin en iyi görüldüğü yer İbn Rüşd'ün *hitabet ile diyalektiğin kıyas*mda yaptığı değişikliklerdir. Aristo ne diyordu? Hitabet ile diyalektik üç zaviyeden birbirine benzer:

a) Bunlar bilim-ötesi ya da bilim-üstüdür, bilim değildir (1355b8-9);

b) Kanıtlama tekniğinin/metodunun tersine aynı sorunsalın her iki cephesini (ters-yüz) de ekspoze ederler (1355a34-36);

c) Herkes bunların ikisini de, şöyle ya da böyle mutlaka kullanır. (1354a1-6)

Aristo, bir diğer yandan da, sözkonusu iki sanat arasında gerek *form/biçim* gerekse de *muhteva* açısından ne gibi farklar ol-

duğunu ortaya koymaya çalışır. *Hitâbî söylem*in formları olan *örnekleme* ve *hikaye etme* -sırasıyla- diyalektikteki *çıkarsama* ile *kıyas*a tekabül eder; ama mantık örgüsü daha gevşektir. Mesela bir *meselleme*, bir çıkarsama verirken, son derece bariz olması gereken bir ya da daha fazla öncülü atlar.

Muhtevaya gelince: Retorik ile diyalektik esasen farklı konuları kapsar. Bunların herhangi bir konuya münhasır *teknikler* olduğu söylenememekle birlikte şurası tabiidir, ki bazı konular kendilerini *hitabet*e, diğer bazıları da *diyalektiğe* daha kolaylıkla teslim edeceklerdir.

Aristo'yu İbn Rüşd'den Öğrenmek

Diyalektik, akıl süzgecinden geçirilecek sorularla ilgili olarak, kıyaslar elde etmeye yarar. Hitabet ise esas olarak iradeyi/ihtiyârı/inisiyatifi konu alan pratik konulara taalluk eder; yani bu tür konuların tekniğidir (1356b35-1357a1). Bunun istisnası övgücü-yergici hitabettir; ki konusu çok çeşitli olabilir. Aristo bu çeşitlilikleri ayrıca saymıştır; ancak bu tür, *Rhetoric*'te fazla yer tutmamaktadır...

Diyalektiğe gelince; bunun konusu mantık da olabilir, doğal bilim de olabilir (kozmoloji, yani astronomi dahil), beşerî pratik de olabilir; ama bir başka hakikat de şudur: *Eylemin, eylem beklentisi olmaksızın, salt felsefe (speculation) konusu olması da mümkündür.*[15]

Sonuç, Aristo için, diyalektik ile hitabet arasında kaba bir kontrasttır. Bunların her ikisi de genel söylem biçimleri (*modes of discourse*) olmakla birlikte diyalektik daha ziyade *teorik*, retorikse daha ziyade *pratik* meseleleri ihata etmektedir.

İbn Rüşd bu ayırımı ortadan kaldırmakta, silip atmaktadır. Hitabet ile diyalektik arasında *konusal kapsam* açısından artık fark kalmıyor; ikisi arasındaki iki benzerlik (1. Her ilmin yararına konu olmaları; 2. Herkesin işine yaramaları) teke indiriliyor-

du. İbn Rüşd diyor ki: "her konuyu ele alırken kullanılabilir, dolayısıyla herkesin istimaline açıktır. Sebebi de bunların bilim değil, her ilme hizmet veren ve dolayısıyla herkesin işine yarayan vasıtalar olmalarıdır. Diyalektik ve retorik (hitabet) tüm ilimler gibi bütün varlıkları konu edinebildiğinden, herhalde 'Her nasılsa, hitabet ile diyalektik ilimleri paylaşmış gibidirler.' denebilir". (s. 2-3)[16]

Yine İbn Rüşd diyor ki: "İnsanlar hitabete sanıldığı gibi daha çok el-alemi suçlarken veya kendilerini savunurken sarılmazlar; bu Aristo'nun fikridir. İnsanlar hitabete genellikle düşünürken, teori ve yöntem, kelâmsal endişeler adına sarılmaktadırlar".[17] Böylece İbn Rüşd, Aristo'nun 'hitabetin pratik yararı' konusundaki birinci hipotezini bırakıp, 'hitabetin genelliği' ile ilgili ikinci hipotezine rağbet etmiş olmaktadır. İbn Rüşd'ün pozitif önermesi (*Hitabet tüm mevcudatı irdeler*) Aristotelyen gözlemi (*Hitabet bir bilimin, bir bilim dalının malı değildir* önermesini) aşmaktadır.

Kıyas ve Kapsam Sorunsalı

Böylece İbn Rüşd, Aristo'ya, "insanların hitabeti günlük hayatta (pratik meselelerde) ve sâir özel meselelerde (s. 3) savunma ve suçlamada kullanmaları"nda mutâbakat ederken, hitabet ve diyalektiği *bütün ilimlerle ilintili* kılması/göstermesi ve her ikisi bağlamında teori yahut tefekkürden oldukça sık bahsetmesi bize onun zihninde hitabet ile diyalektiğin *kapsamı*nın farklı olmadığını düşünme imkanı bahşetmektedir. Eh, geriye fark olarak ne kalır İbn Rüşd'de? *Form* ve *ilinti gücü* farkı. Bu bağlamda İbn Rüşd, ilintileme ciddiyeti bâbında hitabetin kusurluluğunu ve diyalektik ve demonstrasyonun gücünü uzun uzadıya sözkonusu eder (s. 39). Üç sanatın (hitabet, diyalektik ve isbat/demonstrasyon yöntemi) detaylı tahlilinde şerh, metne hayli sadıktır. Aristo'nun sık sık tekrarladığı gibi İbn Rüşd de, hitabetin kesâfetle

pratik sorunları irdelediğini söyler; fakat sanki Aristo'nun hitabetten iradeye çektiği köprüyü ihmal eder gibidir ve sözlerini bitirirken, timsallendirme ile kıyasın (timsal) *aynı konuların* ekspozesinde eşit etkinlikte kullanılabileceğini söyler (s. 36-41). Aristo hem *muhteva* hem de *işlem* açısından, *diyalektik* ile *hitabet* arasında fark güderken, İbn Rüşd dikkatini sadece *yöntem farkı*na verir ve bu ikisinin muhtevaca farklı olamayacağı tezi üzerinde yoğunlaştırır.

Vurgulamadaki bu fark İbn Rüşd'ün Aristo metninden ayrılış noktası olup İbn Rüşd bu noktadan hareketle bazı değişikliklere gidecektir. Öyle ki zaman zaman bazı teorik meseleleri de doğrudan hitabete gönderir. Mesela, *hitabet ilmi*nin yararlarını anlatırken şöyle der: "İnsanların inanışına konu olması gereken ilmî meselelerin mecraıdır/iletici ortamıdı."; aksi takdirde (hitabetsiz), aynı mesele insanların meçhulü ya da meşkuku olarak varlığını sürdürecektir. (s. 20).

Aristo ise mütekabil sayfalarda (1355a24-29) bilimsel (diyalektik) kanaldan ilim alamayacak kimselerle hitabet kanalından iletişilebileceğini söylemekte; ancak nedense, avâm/nâs ile muhatap olanın âlim/havâs olduğuna dair bir işarette bulunmamaktadır.

İbn Rüşd'e Göre Teori ve Pratik

İbn Rüşd, 'Alâmetler' (İşârât) bahsinde tasnif tekniği önerirken, teorik teşbihe bir örnek vermektedir: Herşey kürre-i arzda mevcut olduğuna ve yine herşeyin varlığından ancak zamana tâbi olarak sözedilebileceğine göre, zaman kürre-i arzın kendisidir denebilir (s. 45).[18] Aristo da teorik araştırma konusu olan şeylere *yaklaşım biçimi olarak özel argümanlar*dan bahseder; ancak bunlar hep tefekkür tahtında kalması düşünülmeyen, -mesela mahkemede kullanılabilecek bürhan olabilen- uygulamalı/pratik argümanlardır. (1357b14 -16)

Muhtasar'da, teoriye, yukarıdakinden başka misal verilmemektedir (A: Eşya/B: Dünya/C: Zaman. A, B'dir ve A, C'dir; o halde B, C'dir); ancak İbn Rüşd Aristo'nun sağladığı misallerin nasıl ele alınabileceğini, bu konularda *ilmî verilerin hitabet tekniğini* nasıl etkileyeceğini irdeler... Mesela, bir insanın mal mülk sahibi oluşuna değişik biçimlerde yaklaşımda bulunulabilir. Bazı insanlar bu iktisabın kişisel erdem yahut kusurlarla ilgisi olmadığı inancını taşımaktadır. Bazılarına göre ise bu ilahi takdirin bir tezahürüdür, kaderdir, Allah'ın bir lütfudur (s. 158; krş. Aristo, 1367b23-1368a8). İbn Rüşd bu bağlamda kaderi ne tavsiye ne de tekzip etmektedir; yaptığı sadece, kişiye, kendi ihtiyârı dışında cereyan eden olaylarla fikir iklimlerini kendi lehine çevirme tekniğini vermeye çalışmaktır.

Acaba *Hitabet*'te *teori* sadece *siyasi* ve *ahlaki* bağlamda mıdır, yoksa bahsini ettiğimiz 'hayat-dünya/mekan-zaman'la ilgili teşbihte olduğu gibi kendi içinde/soyut bir anlamı mı vardır? Acaba İbn Rüşd, bildiğimiz üç hitabet janrı dışında bir dördüncü hitabet tipi de düşünmekte midir?[19] 51'inci sayfada böyle bir ihtimal göze çarpar gibi oluyorsa da cevap galiba, hayır'dır. Teoriye taalluk eden konular, Aristo'nun tesbit ettiği üç janrdan birine dahil ve ona konu olacaktır. Gelelim, -mesela- şu kader/kısmet meselesine. Bu bir yandan *gayeci*, bir yandan da *övgücü-yergici* hitâbî söylemin konusudur. Yerin yaratılışı yahut ezelîliği-ebedîliği sorunsalı ise, bir *sahiplik* sözkonusu edilecekse, *adaletçi* hitâbî söylem'e pekala konu olabilecektir...

Teorik bir meseleyi hitabetin şu ya da bu dalına ircâ etmek, o konudaki kanaatleri etkileyecektir; bununsa direkt anlamı şudur: Teorik meselelerin pratik sonuçları vardır, dolayısıyla insanlar/toplum ile ilişkilerde, ete dişe dokunan bu pratik keyfiyetler de mutlaka kâle alınmalıdır; yani İbn Rüşd'ün verdiği izlenime karşı, anlaşılıyor ki, hitabet evrensel bir sanat olmayıp teori ile olan ilgisi daima pratikler, pratik endişeler denizinde boğulmaktadır.

Yöntem Olarak Hitabet

Hitabet gerçek manada bir tahkikat kaynağı olamaz; bu, sadece teorik konular için değil, pratik konular için de sözkonusu değildir. Örneğin, ahlak ve siyaset tam kavliyle hitabete ait ise, bu ancak *iknaya* dair ipuçlarını vermek açısındandır; yoksa *anlayışa* dair ipuçlarını kavramak açısından değildir...

Böylece bu iki meseleye dair hitabet, ancak avâmî kavrayış düzeyinde inanıldığı (bilindiği ve anlaşıldığı) gibi seyreder (s. 60-61). Bir hatip argümanları için teorik/kelâmcıl yahut pratik/fiilî ilimlerden materyal devşirebilir; ancak bu ilimlerin kaynakları yahut ilmin tamamı ile ilgisi *hatip* pozisyonunda, onu yüzeysel olarak dahi ilgilendirmez. O sadece ikna etmenin, edebilmenin peşindedir.

Bu kavrayış, *Muhtasar*'ın Aristo'daki 'münhasıran hitabete ait konular' mefhumunu aşışımızı izah ederse de, yine de teorinin hitabette nasıl bir yararı olduğunu bize bildirmez. İbn Rüşd bu konuyu tartışmamaktadır; çünkü esasen siyasete taalluk eden bir konu olup *Rhetoric* bu konuya girmez.[20]

Yani hitabet sanatı *kavrayış/anlayış* ile ilgilenmez, konuya dair genel bir fikir ve inandırıcılık havasının hâsıl olmasını hedefler. Muhatap ekseriya sözkonusu konularla evvelce derinlemesine ilgilenmediğinden, hatibin tahminî şuur/bilinç düzeyini aşmaması da esaslı bir gerek olarak kendini dikte eder (s. 39'dan itibaren). Aristo'nun dediği şeyi, yani "Dikkat edin, kesin malumat vermiyoruz, gidebildiği kadar koşullandırıyoruz." ifadesini İbn Rüşd vurgulu olarak yineler (Aristo, 1361b34, 1366b23-24, 1369b31-32; İbn Rüşd, mütekabil sayfalarda, 86, 146, 173).

Aynı konuların siyaset ilminde ele alınışı da, muğlaklıkla mâlûl olsa bile[21] burada eğitici, hatibin muhataplarınca koşullandırılmasından âzâdedir (1360a37, İbn Rüşd s. 70; 1366a17-22, İbn Rüşd s. 141).[22] Eğer hitabet sanatı siyaset ilmi prensiplerine vukuf gerektirmiyorsa, bu kapsamda onlardan sözetmeye gerek

yoktur...

Hitabet'te dinleyici kitlesinin kavrayış sınırları *bilgi ve öğretim*in/teorinin gündeme gelişini sınırlar. İbn Rüşd, *Şerh*'in baş tarafında ilmin hitabete giremeyişini üç nedene bağlar: 1) Yaygın yanlış kanaatler; 2) Fıtraten yatkın olmayış; 3) Zaman darlığı (s. 20-21). Ancak daha ileride üçüncü nedeni hemen hemen iptal ederek der ki: "Zaman müsait olsa bile, hitabetin muhatapları uzun mantık zinciri izleyecek kapasitede değildirler. Birbiri ardına güzel *kıyaslar* sıralansa da çoğunluk, sonucu (hükmü) tayin eden şeyin, hadisenin *kendisi* değil, bizatihi hitabet sanatı olduğunu düşüneceklerdir". (s. 39, 684)

Dinleyiciler, bu *şüphe* ve mantığı kavramış olsalar bile, sürekli, bir *söyleyiş startejisi*ne yenik düşüp düşmediklerinin merakı içindedirler. Tabii hatip de bu intibaı her hâlükârda bertaraf etmeye çalışacak; bu nedenle de sözlerini *en basite ircâ edecektir*. Bir de, *hileli söz şaibesi* altından nasıl olsa zor kalkacağına göre, davası adına yararlanabileceği bu tür sözler varsa, onları da sarfetmeye koyulacaktır...

Duygulara Hitap Sendromu

Evet, İbn Rüşd hitabetin kapsamını *teorik* meselelere uzatarak bir *hitabî tefekkür*den bahsetmektedir; ama bu, *hitabetin nüvesi* konusunda Aristo ile ihtilafa düştüğü anlamında alınmamalıdır. Hele hele hitabete uygun *mantıksal önermeler*in çeşitleri konusunda bu fark iyice azalır. Yine, hitabetin *demagojiye alet edilebilirliği* meselesinde de İbn Rüşd'ün abartmalarının Aristo'yu fazla aştığını söylemeyeceğiz. İbn Rüşd'ün yaptığı, galiba onun tavrını aşmayıp, ne dediğini izaha çalışmaktır...

Aristo pek çok sarih ifadede hitabetin hileye alet edilmesini kınar. Özellikle *Rhetoric*'in başlarında, âlem-i dünyaya hitabet penceresinden ve son derece tepeden bakar. Burada, hakikate yaklaşabilecek istidadı taşıyan insanların, *konuşma denen büyük*

olayı kendi aralarında maharetle yönlendirmelerini sözkonusu eder ve "İnsanların us'una değil de sadece tutkularına seslenenler uzak olsunlar, doğrusu!" der. Sonra da bu katı ifadeyi yumuşatarak der ki: "Salt muhatabın algılama kusurlarına bağlı olarak bu siyasetten ödün verilmesi düşünülebilir".[23] Bu hükmün arkasından da okuyucusunu her hile konusunda bilinçlendirmeye koyulur...

İbn Rüşd ise gerçekçi çizgide idealizmi sürdürme sevdalısı değildir; orijinal (Aristo) metindeki aldatıcı taktikleri arada bir aydınlatmakla birlikte, genellikle bu kınamaları adamakıllı sulandırdığını söyleyebiliyoruz. Mesela, Aristo şöyle diyor: "Muhatabın güzel vasıflarından istifade ve onu istismar yoluyla, iyi ile kötüyü birbirine bulamak zulme sapmak olup büyük bir gadrdir." (1416b4-8). İbn Rüşd ise bu tür tekniklerin *ahlaksızca ama akıllı teknikler* olduğunu söyleyecektir. (s. 653)

Aristo, tavrını, *muhatabın salâhı*ndan bahisle, *kötü* yolların *zaruri* olabileceğini söyleyerek savunur (1404a2-3). İbn Rüşd ise, mütekabil sayfalarda, bu *kötülemeyi* esgeçerek *zaruriliği* yerinde bırakır. (s. 528)

İnsan, Gerçek ve Adalet

İki yazar arasındaki bu tür farklılıkları İbn Rüşd'ün *insan fıtratını daha düşük kabul etmesi*ne bağlamak akla yakın gelebilir. Aristo'ya göre insan, hakikati kavramaya yetiktir ve ekseriya kavrar da (1355a15-17). Aristo devamla der ki: "Hitabet önemlidir; zira *hakikat* ve *adalet*, tabiaten, *zıddiyetler*den daha çarpıcı/cebredici/güçlüdür. Böylece, eğer yanlış hükümlere varılacak olursa, gerçek ve adalet, savunucuları yüzünden mağlup olmuş olur." (1355a21-24); yani Aristo'ya göre, *hakikat* ile *adalet* birbirinden asla ayrılamaz, insanlar daima bu ikisine doğru yol alıcıdırlar.

Muadil sayfalarda, (*Muhtasar*) İbn Rüşd, insanın *fıtraten gerçeği idrak istidadı* taşıdığını teslim eder; hatta hatta bu vâkıanın

fiilî olduğunu, insanın "*gerçek paralelinde sâiklenip, o paralelde harekete geçtiğini*" söyler (s. 18). Ancak, hemen sonra, insanda "*adaleti besleyen faziletlerin zıt yönünde köklü eğilimler*" olduğunu öne sürer (s. 19-20); yani insanlar başkaları için düşündükleri gerçek ve adaleti kendilerine layık görmemektedirler. Daha fazlası için ise kolları sıvayıp hitabete soyunmalıdırlar. Aristo ile İbn Rüşd'ü kıyasladığımızda görürüz ki Aristo'da hitabet, hüsn-i niyet sahibi insanların laf ebesi, cerbezeli ve hilekâr kimselere direnme vasıtasıdır; İbn Rüşd'de ise, insandaki *fıtri zulüm eğilimi*ne karşı bir panzehirdir...

Aristo da boş durmaz. Başka pasajlarda, insan özelliklerini yerden yere vurur: "Kurumlar kokuşmuşsa" der; "ve insan, fenalığından yerinde duramıyorsa, söz de, bir strateji gereği sapar." (1403b34-35, 1404a7-8). Bu durumda, sâdıkların ve âdillerin de hile ve desiseden umacakları çok şey vardır. İşte buradan öğreniyoruz ki gerçekte Aristo'nun *insan öğretisi* ile İbn Rüşd'ün *beşere bakış açısı* pek de öyle farklı şeyler değildir. İbn Rüşd'ün insandan *daha fazla fenalık bekleme* tavrı esasen Aristo'yu ancak -ya muadil sayfalardan ya da başka noktalardaki yorumlarındanizah eder mahiyettedir...

Mesela, ne der Aristo: *Mahir söz*; muhatabı, gerektiğinde, yanlış önermelerden hareketle hatibin düşündüğü tarzda düşünmeye itecektir. Peki İbn Rüşd ne diyor: *Güzel ifade*, ruhun eğilimlerini yakalar ve onda esaslı bir izlenim yaratır, tıpkı salt hakikatin bozulmamış fıtrat üzerinde yaratacağı derin tesir gibi. Sonuç olarak, dinleyen yanılarak *güzel bir ifadeyi hakikatin kendisi sanacaktır*. (A. 1408 a 19-21; R. s. 580)

Ancak, bir başka açıdan diyebiliriz ki, İbn Rüşd Aristo'yu aşmamakta, bu ilaveleri dayayacak mesnedi metinde (Aristo/*Rhetoric*) rahatlıkla bulmaktadır. Mesela Aristo, *Hitabet'te Sapmalar* konusunda *mübalağayı* sayar; burada kişi, sahih bir kıyas/mesnet olmaksızın bir vâkıayı, yahut hayali bir olayı abartır ve bu şekilde bir *suç* yahut *ismet imajı*nı yaratır. Aristo *sözde abartma*dan

bahsederken, İbn Rüşd *histerik abartma*dan, jest ve mimiklerden, mesela rol gereği ağlamadan, saç baş yolmadan, yüze toprak sürmeden vs. bahseder (A. 1401b3-9; İR. 505-6/667). Ama eğer Aristo'nun, başka pasajlarda, ses tonundan ve fizik özelliklerden bahsettiğini hatırlarsak (1408b7), bunun da iki metin arasında keyfiyetçe değil ancak kemiyetçe bir sâik olduğunu kabul edebiliriz...

Aristo'nun *fazla namus yanlısı* yaklaşımı, kitabının daha ilk sayfalarında mağlup olmaktadır. Oradaki hüküm şudur: "Adil mülkte anlam yargılarını, insanların duyguları ile oynayarak yanlış biçimde şekillendirmek herkesçe kınanan bir tutumdur; ancak bu, doğruyu kabul eden doğruyu işler demek değildir." (1354 a 19-26). İbn Rüşd ise bu tür *haricî unsurlar*ın meşruiyetine dair iki görüş bulunduğunu belirtmektedir. Rasyonel argümanın bir cüz'-i elzemi olmayan ve salt duyguları kamçılayan bu *dış unsurlar* bazılarına göre, "icmayı yaratmakta iç unsurlar kadar etkili ve dolayısıyla da caizdir".[24] Bazıları ise duygusal ögeyi, yahut mantıksal argümanın dışındaki herşeyi dışlama eğilimindedirler.

İbn Rüşd'e göre, bu *tavırlar*dan ilki doğrudur (s. 6-8). Bu noktada iki metin arasındaki farklar, *metinsel konuma* kadar inerek araştırmak gerekecek kadar ilginçtir. Bulunan odur ki, İbn Rüşd, Aristo'dan değil onun okuyucusundan kopup başka tip okurlara seslenmektedir.[25]

Sanat, Yasa ve Hüküm

Aristo kitabına, "*Hitabet bir sanattır!*" hükmü ile girer; ancak bu, Eflâtun'un *Gorgias*'ını okumuş birisi için *anında* problem yaratacaktır: Aristo; *Gorgias*, yani Eflâtun'un baş düşmanı, kaleme aldığı herşeyi *sanat* diye betimleyenlerden biri olur çıkar (1354a12).[26] Ama Aristo aynı zamanda kendini seleflerinden tenzih de etmek ister ve bunu yapmak için de "Onlar" der; "kıyas üzerinde durmadılar; duygulara yüklendiler. Oysa bu, adaletle yönetilen kentte kanunsuz bir teâmüldür; gayr-i meşru bir pra-

tiktir. Esasen orada *klasik hatip* denen tipi bulamazsınız."; yani Aristo, 'modern kentte hitabet ilmi'ni tez edinmektedir...

Görülüyor ki, hitabet kapsamında duygularla oynanması, Aristo prezantasyonunun ta başından itibaren, hukuk ve yasa ile ilintilendirilmiştir. Buna göre, duygulara *doğru hitap* eden yasalar *meşru*dur; zira, başka sebepler yanında, yasayıcının fonksiyonu *vâkıaları saptamak*tır. Vâkıaların öneminin ölçülmesi ve adaletle ilintilendirilerek sonuca bağlanması ise hakimin fonksiyonudur; tabii yasayıcı ihtiyâra yer bırakmış ise. Ayrıca çok önemli bir husus da yasanın, meseleleri, *hakime* yük bindirmeyecek biçimde *belirgin* vâkıalara indirgemesi, *inhisar* ettirmesidir.

Bu tür bir tasrih üç nedenden dolayı elzemdir: 1) Yasa yapıcı yetenekteki insanlar, yasaya bakarak yargılayanlardan daha azdır; 2) Adalet ve fayda, tanımı zaman alan müşkil konulardır, oysa münferit vakalar sürekli adalet/yargı bekler vaziyettedir; 3) Yasayıcı münferit vakalardan soyutlanmış bir ortamda mücerret mülahazalar yürütür ve duygularla, yargıçlardan daha az muhataptır. (1354a21-b11)

Girerken, yasayıcının vâkıaları saptaması gerektiğini belirten Aristo daha sonra, yargıçların da benzer biçimde kısıtlı hareket ve inisiyatife zorlanmasından bahseder. Münferit vakalarda da süratle belirlenmelidir; adaleti tesis eden nihai karar yahut ihtiyâr ise yasalarda belirtilmiş olmak durumundadır (1354b11-16). Bu şekilde ekspozemiz artık yasayıcıyı vâkıalardan yasa ve adalete, yargıçları da adaletten vâkıalara doğru götürür durumdadır.

Herhalde ilgili argüman şudur: Duygular yargıyı etkilediğine göre, *nihai yargıcı* duyguların etkisinden mümkün mertebe kurtarmak gerekir; bunun da yolu *nihai yargıcı* bir *şahıs* değil, *yasa* kılmaktır. Böylece Aristo, mahkemelerde *duyguları yasaklama* savından, hızlı bir şekilde *fiilî yargıyı yoketme* savına geçmiştir; duygulara hitap gibi *haricî unsurları* dışlayan hitabet tezi, bir anda, bu tür unsurlara sürekli muhatap olan yargıçların rolünün azaltılmasına inkılap etmiştir...

Hitabet kriterleri yükseldikçe, Aristo'nun insana bakış açısı da irtifâ kaybetmektedir. Aristo'nun, daha sonra *eşitliği* ele alırken belirttiği gibi aynı tavır, *yapılabilemez/uzanılabilinemez bir yasa* kavrayışını da gündeme getirmektedir. Aristo'nun dediği şudur: *Yazılı yasa*da gedikler bulunması kaçınılmaz bir keyfiyettir; çünkü yasa evrensel bir ifadedir ve *öyle hemen* tüm olası hallere uygulanır değildir. Bunun için de her münferit vakada yasayı yeniden ayarlamak (uygulanır ve adil kılmak) kaçınılmaz bir gerekliliktir. (1347a25-b 23)

Yani görülüyor ki yargıcın yargı yükü üzerinden asla kalkmayacak, tahfife uğramayacaktır. En azından, önlerine gelen vakanın adalete/hakkâniyete taalluk eden yanı varsa, bunu tesbitle yükümlüdürler. Bu da, pek tabii, sadece vâkıa ile değil adaletle de ilgili mütalaalar yürütmeleri gerekeceği anlamındadır. O halde adalete olan ihtiyaç, şahsın kararının yasa kararından daha hayırlı olduğunu gösterir.

Aristo bu keyfiyeti I. bölümde kâle almaz gibidir. Burada, hitabeti göklere çıkarırken, hem yasayıcı hem de yargıçlar için, insanoğlunun esasen *hakkâniyetli kararlara varamayacağı* karînesi bazında, katı kurallar vaz'etmekteydi. I. bölüm hitabete yabancı unsurlar ile beşerî yargının saçmalığı arasında beklenen korelasyonu bir türlü dile getirmemekte; biri akla gelince öteki de hemen akla gelir dememektedir. Aristo'ya göre zaten her ikisi de adil devletin (Fârâbîyen, *medînet'ül-fâzıla*) yahut iyi yasanın özellikleridir.

Ancak bu ikisini birlikte ele alırken "Aynı bütün'ün cüz'üdürler." der. Bunlardan biri yargıyı esasa/adalete taalluk eden vâkıalarla sınırlarken, yargıcın duygularına hitap saçma olacaktır. Yargıcı bekleyen tek iş, belli bir vakanın cereyan edip etmediğini kararlaştırmak ise, onu bu konuda soğutmanın alemi yoktur.

Görüldüğü üzere her iki sınırlama birbirini besleyip tekit etmektedir; zira her ikisi de yargıcın hikmeti ve fazileti ile ilgili peşin hükümlerden kaynaklanmaktadır. Kişi, insan yargısından

kaçmanın bir yandan imkansızlığını bir yandan da arzulanmazlığını mütalaa ettiğinde, duygulara hitabı bastırmanın mümkün olup olmadığı yanında arzulanır olup olmadığını da düşünmeye başlar.

Gerçek hükmün sorumluluğunu, hata ile mâlül insana yüklemek, elbette bize, yargıçların duygulara yenik düşmeleri riskini de gözardı etmememiz gerektiğini telkin edecektir. Ayrıca rakip bunu yaparken, bizim aynı şeyi yapmamamız da anlamını kaybeder gibi olacaktır. Yasal olmasa bile, rakip, muhtemel zaferin muhtemel riski unutturacağını düşünebilir; ayrıca duygularla, yakalanmadan oynama yolları da her hâlükârda bulunabilecektir. O halde, *mevzuat*ın kişisel karara mahal bırakmadığı hallerde bile karar *beşerî* olacağından, karara etkisinin olacağını bilen insanın yargıcın duygularına seslenmekten kaçınması pek düşünülecek bir durum olmayıp kaçınılmazlığı teslim edilmelidir...

Aristo Ne Diyor?

İşte, Aristo'nun I. bölümü sonunda hitabetin dış unsurlarını okuduğumuzda varacağımız mantıki sonuçlar bunlardır. Aslında, onun vermek istediği izlenim bu değildir; o, bu tür manevraların zelil ve süflî olduğunu düşünmekte ve bu yüzden de bu tavrı empoze etmek istemektedir. Eh, o zaman, ne denebilir ki? Aristo bu tonda konuşarak *ahlakı kurtarıp* okuyucusunun *kalbini kazanmaktadır*. Hitabet'in kötüye kullanılışından bîzâr okuyucuları kendi safına çekmek istediği kesin. Onun için, kabul görecek bir tavır beyanıyla başlıyor kitabına; onları âlî bir hitabet nosyonu ile ikna edince de, bilimsel diyebileceğimiz uçsuz bucaksız bir *hitabet doktrini*ne girişiyor...

Yine gördük ki İbn Rüşd Aristo'nun ince nüanslarını dert edinmeksizin, hitabette dışsalların kullanımını olduğu gibi onaylamaktadır. Bunu, eline geçirdiğini ilk fırsatta belirttikten sonra analizinin 'daha Aristo bağımlı' seyretmesi ise gerçekten tuhaf.

Dışsalların kabulünün hemen arkasından, *Şerh*'te, bunların yararına yine çok sarih bir eleştiri getiren İbn Rüşd der ki: "Hatip konu/vâkıa ile alakalı unsurları ve bunların boyutunu dile getirir ve bunu adaletle ilintilendirir. *Adalet* deyince de, duygulara hitabın bu kategoride yararından söz açılamaz; çünkü *duygu* belli bir *konum*dan kaynaklanır, oysa hak/adalet ve zulme dair ifadeler *evrensel*dir. İnsan şu ya da bu hatt-ı hareketin zulüm olduğuna inanabilir; ancak bu tür bir hareket tarzının münferit, *belli bir tezahür*üne kızar yahut isyan eder, yahut dava konusu diye bakar".

Şüphesiz İbn Rüşd'e göre mesela öfke, kendisine konu olan eylemin *zulüm* teşkil etiğine dair bir kanaatin ürünüdür. Yoksa öfke, başlıbaşına, *zulüm* keyfiyetini isbat etmez. Bir başka cephede, duygulara hitap insanların vâkıalara karşı *tavrını koşullandırmaktadır*. Böylece konsensüs yolu, ortak bir zihinsel şema/çerçeve yaratarak açılmaktadır; fakat İbn Rüşd'den öğrendiğimize göre, bu da kifayet etmez. Bir yargıç, duygularına uyarak, vâkıa hakkındaki bir iddiaya meyledebilirse de, bu, dava konusu mesele hakkında bir karara varması demek değildir. (s. 10)

Dışsalların bu şekilde takdirinden sonra, *Şerh*'in, Aristo'nun tavsiyesi ile yoluna devam ettiğini söyleyebiliriz: "Yasalar adaleti tam tekeffül ve tesis etmeli ve yargıca minimum inisiyatif bırakmalıdır (*el-umûr'ul-yesîre*/basit konuları)". Ancak İbn Rüşd Aristo'nun *üçüncü gerekçesi*ni esgeçer: "Yasalar duyguların fevkinde ve yargıcın belli bir durumda bi-hakkın hükme varmasını baltalayacak çıkarların üzerindedir." (s. 10-11). İbn Rüşd, daha sonra, dışsallara, Aristo metninde bulamadığımız bir eleştiri getirerek "Hitabette, onun ruhuna uygun şey dışında unsur kullanımı, zelil bir teâmüldür." (s. 13) der.

Görüldüğü vechile İbn Rüşd'ün *dışsallar* yaklaşımının nüansları da kendine hastır. Dışsalları dışlamamakta, hatta bu unsurlara müracaatın mübah olduğunu söylemekte ise de bir yandan *etkin olmadıklarını* diğer yandansa hitabetin tamamına hakim olmalarının *bayağı* bir teâmül olduğunu iddia ettiği de kesindir.

İbn Rüşd'ün sorunsalının iki ögesi vardır:

1) Dışsalların yasayıcı tarafından gerekli süzgeçten geçirilmiş olmasının gerektiği, ki bu noktada yasayıcının her türlü ikna tekniğini onaylamasını beklediği aşikardır;

2) *Yalnızca dışsallara* müracaat eden hatiplerin doktriner eğitime muhtaç oldukları keyfiyeti. İbn Rüşd, bunlara *ders* olarak, sadece dışsallara müracaatın kendilerini ne şekilde *başarısızlığa mahkum edeceğ*ini izaha çalışır. Bu arada Aristo'nun gözlemine de katılarak "Bunlar sadece adlî hitabet gönüllüsüdürler." der. Bu ise, gayelerinin küçüklüğünün ve gaye mefhumunu küçültmelerinin aşikar delilidir...

Gayeye matuf (tedbîrî) hitabet dışsalların iyice sakıncalı olduğu tarzdır (Ş. 12-13; A. 1354b22).[28] Hatipler sakat bir doktrin üzeredirler, doktrinin en sakat yönü ise *yargıç etkileme sanatı* olarak ele alınmasıdır. İbn Rüşd'ün kavrayışı, dışsalların Aristo'daki gibi ceff'el-kalem reddi bunlara aşırı rağbet edilmesidir. Belli ki İbn Rüşd, *kıyas ilmi* ile *söz oyunlarını* birarada görmek istemektedir.[29] Aksi takdirde, mantık ve kıyas ile hitabetin arası çok fazla açılmış olacaktır. Bu durumda da kitlelere ne teorik ne de pratik bilgi aktarımı mümkün olamayacaktır.

Son derece gelişmiş bilimsel yahut diyalektik bir ilahiyat ilmi olabilir; ama bu ilim, şunun bunun entellektüel kapasitesine taviz verecek yahut halka açılmak için düzey düşürerek rayından çıkacak değildir.[30] İbn Rüşd hiç şüphesiz *mantık ile duyguyu barıştıracak* bir hitabet kavrayışı peşindedir. Maksat, tamamı mantığa dayalı bir söylemi izleyebilecek insanları, bu yoldan yetiştirmektir. Onun savunduğu hitabet, fikrî kapasitesi sınırlı insanları ilmî konulara *hazırlayacak bir teknolojidir*...

Bu ise kuşkusuz İbn Rüşd'ün muhatapları için biçilmiş kaftan bir stratejidir. Bunlar, *ilmî söylem*in tek yol olduğuna inanmış insanlardır.[31] İbn Rüşd, ilmî konulara yatkın olanlarla olmayanlar arasındaki farkın, karma bir tekniği imkansız kılacak kadar büyük olmadığını düşünmekte ve bunu telkin etmektedir.[32] Böyle-

ce İbn Rüşd, alimleri yahut *ikna* metodistlerini daha alt tefekkür düzeylerindeki halka açılıp inmeye ve onları eğitmeye teşvik etmektedir...

Yazar ile müşerrihin dışsallara karşı nasıl bir tavır aldıklarını, ana metnin I. ve II. bölümlerini aktararak detaylı biçimde göstermeye -maalesef- hacmimiz müsait değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Aristo II. kitapta "Hatip muhatabı etkileme, onun duygularını yönlendirme gücüne sahiptir." der; İbn Rüşd'e göre ise, hatibin/konuşanın bu baptaki gücü esasen sınırlıdır. Bu ise I. kitapta tesis olunan *niyet farklılıkları* ile izah olunabilecek bir fark olup ortada çelişkili bir durum yoktur...

Sık sık yapılan bir gözleme göre Aristo, *duyguları*, II. kitapta *diyalektik* bir biçimde ele alır. Buradaki ön kabule göre de, *duygu* hem gayeden hem de sonuçtan mücerret bir *ruh hali*dir. Örneğin öfke; aşağılanma karşılığı, öç hedefleyen, acı ile karışık bir arzunun kısa adıdır. Bir başka yerde ise, özellikle de *De Anima*'da (Ruh ve Doğa Risalesi) Aristo, "Bu sadece işin yarısıdır." diyecektir: Bir tabip, öfkeyi, pekala "kalbe giden kanın kaynaması" olarak tanımlayabilmektedir. Aristo, karma bir tanım peşindedir: *Duygu, hem fizik hem de psişik bir olgudur*. Ancak Aristo'da bu keyfiyetin detaylarını bulamamaktayız.[33]

Rhetoric'teki duyusal analiz ise *bedeni* ihmal ederek esrarengiz *ruh-beden katışımının* getirebileceği olasılıkları gözardı eder. Örneğin, Aristo *De Anima*'da şöyle der: "Bazan, mesnedi olduğu halde, kişide duygu hâsıl olmaz; çünkü beden iştirak halinde değildir. Bazan da sebep olmadan, salt beden hazırlıklı yahut meyyal olduğu için, kişi kendisini, şu ya da bu duygunun kuvvetli tesiri altında bulur".[34]

Rhetoric'teki (Hitabet Üzerine Tez) tek cepheli yaklaşım sonucu, *aklın* duyuların cereyan ettiği, varlık kazandığı *yer* olduğu hükmüne varmışızdır. Böylece duyguları hitabetle koşullandırmak, yaratmak istediğimiz duyguya uygun motif ve nesneleri zihinde canlandıracak kıyasları bulma veya onlara müracaat etme

meselesidir. Tabii, bu noktada, duygulara bu manayı vermek mantıklı gözükmektedir. Duyguların bedensel cephesini ayrıntılandırmaya ise gerek yoktur; zira konuşmacı, *sözleri ile* bunlar üzerinde bir *tesir yapacak* değildir...

O halde, *Rhetoric*'te duyguların analizi, ilgilenene, ussal yaklaşım yolu ile *duygu yaratma tekniğ*ini öğretme amacı gütmektedir. Eğer duygular kendiliğinden *mantıklı* ise, o zaman onlarla oynama çabası *dışsal* kalmayacaktır. Bu tür duygular, herhangi ilmî konu gibi her zaman *rasyonel yaklaşım* kaldıracaktır.[35]

Aristo, bu bahisten hemen sonra, insanın, hayatın çeşitli etaplarındaki duygularının tahliline girişirken, pür-diyalektik yaklaşımı terkeder. Mesela delikanlılığın ve yaşlılığın *ümit* gibi, *güven* gibi duygular üzerindeki tesirinden bahseder (1389a18-19, 1389b29-32). Burada, *duyguların bedenî cephesi* hakkındaki ayrıntılara gem vurmak öngörülmemiştir. Bu bölümlerde gaye, gençlik ya da yaşlılık tesiri yaratmayı değil, "genç ya da yaşlı kitlelere seslenmeyi öğrenmek"tir.

İbn Rüşd, daha *bilimci* bir çaba içerisinde, Aristo'nun, *duyguları tesir altına alma* konusundaki önermelerinde yaptığı vurguları iyice bastırıp düşürür. Aristo ne diyor: Bir duyguyu tanımlamak demek, "onu bütün unsurlarıyla; yani 1) Ruhsal eğilim ve hazırlıklılık boyutu; 2) Duyguya hedef kişiler/demografik faktörler; 3) Duyguyu çevresel koşullar ile tanımlayabilmek/tarif edebilmek" demektir. Her üç faktöre de ihtiyaç vardır, bu unutulmamalıdır (1378a22'den itibaren)...

İbn Rüşd'ün listesi ise şu şekildedir: 1) Duyguyu yaratan yahut ona eşlik eden âmiller/nedenler; 2) Duyguya meyyal tipler/karakterler; 3) Duyguya muhatap kişiler. Bunların ikisi, yani sebeplerle alakalılar *kıyas yaratmak*ta müracaat unsuru olabildiklerinden mühimdirler. Diğeri, yani eğilim/meyyâliyet ise duygu yaratmada kullanılamaz; sadece bir malumat donesi olup karşımızdakilerin hâlihazırda hangi tesirler altında bulunduklarını bilmemizde bize yardımcı olur. *Eğilimler bilgisi*, konuşmacının

belli bir duyguyu yaratmasına direkt yardımcı olmasa bile, o çabayı *ne zaman* göstermesi gerektiğini bildirebilir. (s. 263-264)

İbn Rüşd'ün *Rhetoric*'in duygular konusundaki kurallarını çiğnediğini söyleyemeyeceğiz; ancak *hatibin (ikna) gücü* konusunda Aristo'dan daha az iyimser, daha ihtiyatlıdır. Bir konuşmacı bir duyguya taalluk eden *vesile* ve *nesneleri* tahlil edebilir; ama *eğilimler* üzerinde tesirli olması zordur.[36] İbn Rüşd bu *ihtiyatî kayıt* için neden belirtmemekle birlikte duyguların bir de *bedensel baz*'ı olduğunu hatırlamak, herhalde bu yargıyı kolaylaştıracak (doğal hale getirecek)tir. Bu zaviyeden İbn Rüşd'ün yaklaşımı, Aristo'nun ilk bölümü izleyen bölümlerde *şahsiyet* konusuna konsantre oluşuna benzemektedir; yani her iki müzakere de hatibe, muhatabı yahut muhatap kitleyi nasıl *değiştirebileceğ*ini değil, ona nasıl *uyum sağlayabileceğ*ini öğretmeyi hedeflemektedir...

Her hâlükârda İbn Rüşd'ün "*hatibin muhatab dinleyici üzerindeki tesiri*" konusunda Aristo'dan ayrılışını, bu noktada, metin ile şerh arasındaki bir *yazılış gayesi farkı*na hamletmek mümkündür. Aristo'nun gayesi, okuyucularını *dışsalların istimali* konusunda daha müsamahakâr kılmaktır (kitap: I, bölüm: 1'de dendiği şekilde). Bidâyette duygulara hitabı *süflî bir yordam* kabul edenler, bu tür hitabın, meselelerin özüne değin argümanlar kadar *ussal yaklaşım* teşkil edebileceğini ve *mantıki eğilim* yaratabileceğini gördükleri anda, aynı infiali duymayabileceklerdir. Aristo'nun hitâbî dışsallar bâbındaki genel gayesine iştirak etmeyen İbn Rüşd, esasen salt hitabetin (neye müracaat ederse etsin) duygular üzerinde yüzde yüz tesirli olacağına inanmamaktadır. Bu yüzden sessiz sedasız muhalefet ederken, *ihtiyatlı* bir biçimde de şarta bağlar, Aristo'nun ifadelerini görecelendirir. Ilımlı bir biçimde ifade edilecek olursa, konuşmacının dinleyici kitlenin duyguları üzerinde bir tesiri olabileceği önermesi, İbn Rüşd'ün, *hitabetin dışsalları* konusundaki fikri ile çelişir bulunmayacaktır...

Hitabet ve Kelâm (Kıyas ve Tevâtür)

Bir konuşmanın bünyesinde yeralan *haricî* unsurların en kayda değer olanı, *gerçek kıyas* yerine *tevâtür*e dayalı *kandırmacalar*dır. İbn Rüşd, bu öncülleri, Aristo'nun "*Hakikat ile müteşâbihi, aynı keyfiyettir, aynı hükümdedir.*" şeklindeki yargısı paralelinde irdelemektedir. Aristo bu *muâdele*te sarih bir işaretle bulunmaktadır: Çıkan (iyimser) sonuca göre, -herhalde- insanlar hakikate *genellikle* ulaşabileceklerdir... (1355a14-18)

İbn Rüşd ise hemen hemen kâmilen zıt kanaattedir, tefsiri bunu göstermektedir: "*Hitabet, doğrulukla/hakikatle ilgili izlenimler yaratacak güçtedir*". İbn Rüşd; bazı insanların, hakikati temyiz ve teslim konusunda fıtraten daha meyyal/hazırlıklı/hazımlı olduklarını ve genellikle de ona ulaşabildiklerini kabul etmekle birlikte, genel kabul konusu fikirlerin *hakikatsel izlenim* olduğunu da ileri sürer. Sebep: Ekseri kimse için, "*Benzer*, asıl hükmündedir; yanılsama özün yerini alacaktır." (s. 18). İnsan; ya gerçeğe *vâsıl* olmakta ya da, bazı öncüllerin kabulü şartıyla, benzerine/*o izlenimi* verene, yani ne kadar benzerse benzesin 'hakikat(in kendisi) olmayan'a teslimiyet göstermektedir...

İbn Rüşd sözlerine devamla der ki: "Her önerme *kısmî gerçeklik* iddiasında bulunsa dahi, hatip bu vâkıayı dile getirmez; çünkü dile getirdiği takdirde kısmî yalan ortaya çıkar." (s. 39-40, ayrıca 671). Daha sonra, uydurulmuş kıssalar kısmına geçer ve mesela *Kelile ve Dimne*'nin hayal ürünü (*fiction*) olduğunu, belli bir muhatap kitlenin bilebileceğini yahut bilemeyeceğini savunur. Hele hele *elgâz* adını verdiği pek çok mesel vardır, ki dinleyiciler bunun gerçek hayattan istihraç edilmediğini hiç düşünemez, bir vâkıa olarak telakki ederler. (s. 450)[37]

Demek ki *kıyasmış* gibi gelen şey, aslında *'kısmî butlânı gizli' bir ihtimal önermesi* olabileceği gibi, salt hayal ürünü (*pure fiction*) de olabilecektir, ki bu (ikincisi) bile *maruf* olabilir; 'gerçek benzeri' ve gerçek yerine mukîm olabilir. Ayrıca bir konuşma yal-

nızca *bâtıl öncüller* kanalından değil, yanıltıcı bir mantık ve polemik yolundan da aldatabilir. İşte Aristo bu konuya son derece duyarlıdır. Hitabete göklerde bir yer verirken, onu laf ebeliğinden/lafazanlıktan da büyük bir ihtimamla kaçırır/sakınır. Ancak hitabet-kelâm ilişkisine sarfetmediği mesaiyi hitabet-diyalektik ilişkisine cömertçe hasredecektir.[38]

I. kitabın ilk bölümünün nüvesi, *hitabet* ile *diyalektik* arasındaki hassas köprüdür. Sözkonusu bölümün sonunda, *kelâmcılık*tan da, hitabet ile diyalektiğin *nerede bir* (ve aynı şey) olduğunun tasrihinde, *faydalanılması*ndan da bahis vardır: Diyalektik *nasıl tam* ve *yarım kıyasları*n peşinden koşmakta ise, hitabet de sürekli *tam* ve *yarım ikna* faktör ve şartlarının arayışı içindedir...

*Hayali kıyas*ın yahut kelâmcılığın aslında diyalektiği değil, sofiliği (söz söyleme sanatı/*polemics*) ilgilendirdiğini düşünmek, doğal bir tepki olacaktır. Ancak Aristo "Kişiyi sofi/kelâmcı yapan şey, hayali kıyaslar icat etmek değil, bunları istimal etme yönünde tercih kullanmaktır." der. Sonra da ekler: "Geçici ikna yollarını bilen de bunları kullanan da retoretisyendir/hatiptir". Diyalektisyen ise, kullansın kullanmasın, kıyasları bulduğu anda diyalektisyen sayılır... (1355b15-21)

Buradan çıkan sonuç şudur ki, kelâmcı/sofist mantık kullanımı bir retoretisyen için mübahtır ve bu kapsamda, retorik (hitabet sanatı) diyalektikten çok kelâmcılığa yakındır. Ancak Aristo bu nüansları vurgulamaktan ziyade, okuyucusu için, hitabet ile diyalektiğin *nerede bir* olduklarını resmetmeye çalışır. Sözünün geri kalan kısmında ise, *hayali ikna* ve *tam isbat*a dair nadir atıflar dışında (1356a4), tâ IV. bölümdeki belli belirsiz tek atfa kadar sofilikten hiç bahsetmez... (1359b11-12)

İbn Rüşd Farkı

İbn Rüşd, her zamanki gibi, çok daha rahat ve direkttir. Aristo'nun sözlerini alarak, bunlarla, kelâmcılığın hitabetteki yeri ko-

nusunda belirgin ve sonraları hep kullanacağı, hep karşımıza çıkan bir tez geliştirmektedir. Onun bu *üçlü denklem* (hitabet-ilim-kelâm) *anlatımı*, Aristo'yu terketmemekle birlikte üç sanatı adamakıllı, derinliğine ve uzun uzadıya işlemektedir.

İbn Rüşd'e göre, retorik de diyalektik de gerçek ve kelâmcı argümanlar kullanmaktadırlar. Bir kelâmcıyı bir diyalektisyenden ayırteden faktör ise, yanıltıcı bir mantık (argümanlar) keşfetmek değil, onu bir hedefe yönlendirmek, o paralelde istimale karar vermektir. Bir sofist/kelâmcı (yahut salt polemikçi yani demagog) yanıltıcı önermelerini bir araştırma adına değil, hikmet namı altında şöhret adına kullanacaktır. Oysa bir diyalektikçi aynı şeyi, muârızının (fikirlerinin) sınanmasında istimal edecektir. Böylece, (belirgin gaye gütmeyen) sofistik konuşmaların, diyalektik bünyesinde mütalaa edilme olasılığı bulunmamaktadır...

Bir retoretisyen/hitabetçi de, mesela şeref gibi (meşru) bir gaye güdüyor olabilir. "*Niyet olarak ise bu, kelâmcınınkinden farklı olmayabilir, hatta aynısı olabilir.*"; ama hitabetin hedefi *eğitim adına eğitim* dahi olmayıp muhatapta bir tutku yaratmak, yahut onu bir hareket sahibi kılmaktır. İknanın bir hedefinin, bir amacının olması gerekir...

Duyguyu yahut eylemi yaratan hitap ögesinin salt hakikat mi yoksa hakikatin gölgeleri mi olduğu ise farketmez. Konuşma, gaye'den bağımsız olarak hitabet sınıfındandır. Eğer gaye muhatap kitlenin hayrı ise, yanıltıcı önermeler diyalektik yönteminde sakıncasız biçimde kullanılabilen *mübah şaibeli kıyaslar* kadar geçerli olacaktır. Ama eğer konuşmacı, kelâmcıların (sofi/sofist) tipik olarak peşinde koştukları türden bir sonuç arayışı içindeyse, o zaman onun *şaibeli önermeleri* sofistinkine/kelâmcınınkine benzer; fakat, pek tabii yine, hitabet kategorisindendir. (s. 25-27)

Hitâbî kelâmcılık bazan hitabetin sadece *benzeri*dir (s. 60); fakat *gaye*deki bir farktan dolayı değil, hitabet cümleleri gibi en düşük düzeyde *basit/yalın* oldukları için; hitabetin *yanılsamalı kıyâsî önermeleri* bir sofi için, bir *tam kıyas*ın diyalektik/tahlilci yön-

tem için arzettiği önemi arzeder.

Aristo pek çok defalar, salt kelâmcılık (*sophistry*) ile hitabet arasında fark gözetmeyi sürdürdüğünü belli eder ve "Hatip, münasip/maruf kavramlara, bilemedin mecazlara başvurur; bir sofi/demagog ise, eşanlamlı kelimeleri tercih eder." der. İbn Rüşd de *eşanlam sendromu*nun demagoğun mesleği olduğunu kabul etmekle beraber, hatibin, "iknanın gittiği yere kadar, kandırmacaya müracaat edeceğini varsayar". (1404b31-39, R.S. 545)

Aristo, 'soru yöneltme yöntemi'ni, muhatabını da senaryoya dahil etmek açısından önerirken, İbn Rüşd "Sofi, soru sormakla, muhatabının *kafasını karıştırmayı* hedefleyecektir." der (A. 1418a13-16, R.S. 683). İbn Rüşd, her zaman olduğu gibi, hatibe sofistik sâikler ve metodlar izafe etme konusunda da Aristo'dan daha cüretkârdır...

İbn Rüşd, Aristo'ya, onu aşarak ve cesaretlendirerek katılırsa da, Aristo'nun izinden gitmediği bir nokta vardır: Kıyas konusu. Gerçi, hakiki-yanıltıcı kıyas (*bi'l-hakîka/mümevve*) ayırımında yine onunla beraberdir (A. 1400b34-36, R.S. 502); ama yine de der ki: "Bazı kelâm teknikleri münhasıran hitabete dahildir; diğer bazı teknikler ise hem hitabette hem de diğer kıyâsî sanatlarda kullanım konusudurlar. Buna göre, *isbat*'a sofistik kullanım bulan bir kıyas, diyalektik yöntemde sofistik/kelâmcıl kabul edilmeyebilir. Veya diyalektikte sofistik özellik taşıyan bir kıyas, hitabette gerçek kıyas özelliği gösterebilir".

Verdiği örnek ise (s. 502-503) ikinci derece teşbih, yani zikredilen özellik izafesinden daha geneldir: "Sokrat ihtilaçlar içindedir; humması olan sayıklar, o halde Sokrat da hummalıdır". Burada ihtilaç (teşbih) 'izafi'ndan daha geneldir; yani *humması olan herkese maledilebilmektedir*. Sokrat'ın humması olduğu sonucu ise *geçersizdir* (mantîken bâtıl); zira *ihtilaç*, hummadan daha geneldir... Varılan yargının geçerli olma şartı, ihtilacın hummadan daha az yahut en fazla onun kadar genel olmasıdır...

İbn Rüşd'e göre, bu tür bir argümanda, her iki öncül de doğ-

ru; fakat sonuç terimi (yargı/hüküm) bâtıl olabilir. Bu ise düşünceyi baltalar; çünkü hükmün *geçersiz* olduğunu gören, öncüllerden birine karşı direnmeye kalkışacak, bunu da yapamazsa kafası karışacaktır (s. 43-44). Bu argümanlar ise isbat sahasında telakki edilemez (1357b18-20).[39] Ancak sofistik/demagojik kabul edilebilirler veya görünür/zâhirî kıyas sahasına dahildir; fakat İbn Rüşd bunları *gerçek kıyas* kavliyle hitabete dahil etme arzusundadır...

Bu tür kıyasa bir başka örnek de, *eristik*tir, ki burada birşeyin *aslen/hakkan* (mutlak) yahut *göreceli/izafi* olarak varolduğu fehmolunmaktadır. İbn Rüşd'e göre bu tür *bâtıl önermeler*, hem bilimsel, hem diyalektik/tahlilci, hem de hitâbî önermelerde kandırmaca unsuru olmaktadır. Kendi esrarengiz diliyle söyleyecek olursak:

"Bunlar belki de sadece *isbat* kaleminde *sofistik*, diyalektik yahut hitabet bağlamında ise *gerçek* (ayrılmaz) ifadelerdir; zira yok (vâki değil) dediğimiz şey, *belli bir şart altında* yok ise, belli şartlar altında *var* olan da, *mutlak* manada var olabilir". (1402a3-29, s. 507-509)[40]

Çözüm Arayan Kıyas Sorunsalı

Geçersiz ve sofistik mantık yürütme süreçlerinin, hitabette *kıymet* arzedebileceği yolundaki hükümler, İbn Rüşd'ün, *görünür* veyahut *sofistik yarım kıyasların* (meselâ homonimlere, yani kaba muâdeletlere dayalı argümanların, s. 545) *hitabete malzeme* olabileceği yolundaki ısrarı ile iyice anlaşılmaz bir hal almaktadır. Sofiliğe hitabet kapsamında *meşru* bir yer bulabilmek için bunca uğraştıktan sonra İbn Rüşd'ün bu zorlamaları neden acaba, diye sorası geliyor insanın doğrusu![41]

Bu soru; esasen, İbn Rüşd'ün, *Mantık Külliyatı*'nda, salt kelâmcılığın diğer kıyasçı bilimlerle kıyası sırasında *yorûm kıyaslar* hakkında neler dediğini araştırmadan cevaplandırılabilecek bir

soru değildir. Öyle de, gelin riskine katlanıp, bir teşebbüste, yani bir tahminde bulunalım. Şimdi, ihtimallerle çok oynayıp çok ilgili olan hitabet ilminin hedeflediği *ikna tipi*nin tanımına bir bakalım: "Şahsın; içine düşen şüphelere rağmen, barındırmaya katlanabileceği diğer, belki de zıt, inançlarına ek olarak tahammül edebileceği *muhtemel* önermeler".[42] Hatip, muhatabına "Meşkûk (yahut muğlak) ama muhtemel!" dedirttiği anda başarılı olmuş olacaktır. Öznellikler-üstü gerçeklikler (isbatlama yöntem ve söylemi) terkedildiği anda, ihtimaliyet standartları zemininde *hitap* sahasına girilmiş olacaktır...

Bu standartlar muhatapların standartlarından bağımsız olamaz. Farklı kimseler farklı zamanlarda farklı argümanlara *teslimiyet* ifade edeceklerdir. Aristo'nun *Rhetoric*'i, pek çok kimsenin çoğu zaman *ikna edici* bulduğu argümanlarla dokuludur. Aristo genel *kabule şayan* öncülleri bir bir bulup esere dercetmeye azami gayret sarfetmiştir.

Fakat acaba insanları,[43] *öncülleri* kabul etme meyyâliyetlerine göre sınıflandırdığımız gibi, *muhtemel* diye vasfedecekleri klişelere göre de sınıflandıramaz mıyız? İbn Rüşd'e göre, bilinçsizlerin hemen *kesin kabul* sınıfına dahil edecekleri argüman formları yok değildir. Oysa aynı ifadeler kanıtçı söyleme göre bâtıldır (s. 44). "*Bu tür boş ifadeler formları ile revaç bulurlar.*";[44] yani İbn Rüşd'e göre, hitabet öyle bir söylemdir, ki burada formel standartlar, katı mantıksal söylem standartları ile *her tür söylemin ortak malı* bir sofizmin söylem standartları arasında orta bir yer işgal etmektedirler...

İbn Rüşd'ün iddiasına göre, çoğu kimse -butlânı dikkate almadan- ikinci dereceden delilleri kabul, homonimleri (kaba muâdeletler/eş-isimler) ise reddedeceklerdir; zira bu ikincisinde sofizm, *görünür* bir imaj yaratmakta kullanılmaktadır. İlkinde ise *hakiki* bir imaj yaratmaktadır...

Sonuçlar ve Son Söz

Tezimize göre, İbn Rüşd'ün hitabet tezi Aristo tezinden, *esasta değil vurguda* kopmaktadır. İbn Rüşd *bilimsel söylemi* dahil ederken, Aristo kesinlikle dışlamaktadır! Başlıca fark budur, ama en keskin fark olduğu söylenemez; zira ikinci olarak, İbn Rüşd *kelâmın* ve *duygulara hitabın* çok daha fazla kullanılmasından yanadır. Doğrusu İbn Rüşd'ün samimiyetine ve azmine hayran olmamak mümkün değil; ama Aristo'nun en kesin dille sansüre uğrattığı "*her tür yol ve yordamın meşruluğu*" tezinin içinde nasıl çıkacağız?!..

Ve nihayet, hitabet'in söz sanatına olan bağımlılığı tezi, İbn Rüşd'ün *ayrı söylemler olarak* hitabet ile sofizm arasındaki ayırımını tamamlamaktadır. Bu husus, özellikle Aristo'nun "Kelâmcılıktır, hitabet değildir." dediği şeye, İbn Rüşd'ün "Kelâmcılık değil, hitabetin ayrılmaz cüz'üdür." demesiyle açığa çıkmaktadır...

Acaba teori hitabet doktrini'ne nasıl girmektedir? Herhalde, İslâm aleminin özel şartları, ilme herkesin ilgi duyar hale gelmesi (Kur'ân ile ilmin halka inmesi) yüzünden. İbn Rüşd ise, "*Konu nazarî bile olsa, sebep amelîdir ve hitabet daima pratik bir gayeye dairdir.*" demektedir.

Yine, yanıltıcı yordamlar konusundaki İbn Rüşdî görüş, *hitap hedef kitlesi*nin doğasındaki farklılıkla izah olunabilse gerekti; ama asla unutulmaması gereken bir *ilmî boyut farkı* vardır. Belki de İbn Rüşd, ilmi işin içine katarken, aynı nedenle yöntemden farklılığa gitmektedir. *Salt siyasi söylem* tahtında ise Aristo'yu izleyerek halka ve sözkonusu yöntemlere tepeden bakmak mümkündür, belki de...

Ama kozmoloji gibi zor teorik konular hitâbî söyleme dahil olunduğunda, standartları düşürmek zamanı da gelmiştir artık.

Bu tür mevzuların halka açılması tahriksiz ve yanıltmasız yahut yanıltmacasız olamayacaktır. Ayrıca, ilmin halka, amme menfaatine olan katkısı hesaba katıldığında, bu konuda İbn

Rüşd'e daha sempatik bakmak belki de artık mümkün olabilecektir...

DİPNOTLAR

1. Charles E. Butterworth, "Averroes: Politics and Opinion", *American Political Science Review* 66 (1972): 894-901. Okumakta olduğunuz bildiriyi önceden gözden geçirme nezaketini gösteren -elinizdeki eserin editörü- sayın Butterworth'le sayın Chaninah Maschler'e teşekkürlerimi sunmak isterim.
2. M.S. Sâlim, *Telhîsü Kitâb'il-Hitâbe*, (Kahire, Meclis'ül-A'lâ li'ş-Şu'ûn'il-İslâmiyye, 1967). Biz bu bildiride kaynak olarak bu eseri aldık. Ayrıca bkz. A. Bedevî, *Telhis'ül-Hitâbe*, (Kahire, Mektebet'ün-Nahdat'il-Mısriyye, 1960).
3. Charles E. Butterworth, *Averroes's Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetoric' and 'Poetics'* (Albany, Suny Press, 1977).
4. bkz. Sâlim'in kendi baskısına yazdığı dipnotlar; bu dipnotlarda muhtemel tutarsızlıklar ele alınmış. *Hitâbet*'in Arapça çevirisi, yay. A. Bedevî, *el-Hitâbe, et-Tercümet'ül-'Arabiyyet'il-Kadîme* (Kahire, Mektebet'ün-Nahdat'il-Mısriyye, 1959).
5. Kıyas için bkz. Aristo'nun *Rhetoric*'indeki "Simgeler/İşâr" bölümü ile (1357b2-25) aynı konunun İbn Rüşd'deki izahı (*Muhtasar*, s. 43-45). İbn Rüşd felsefenin temel ilkelerine (*Çözümlemeler Kitabı/Prior Analytics*) müracaatta bulunmamaktadır. (c. II, bölüm: 27) bkz. *Kitâb'ul-Kıyâs*, yay. M. Kassem-C. Butterworth-A. Haridi (Kahire, el-Hey'et'ül-'Âmme Yay., 1983), paragraf: 386-388.
6. Mesela, Alexander Altmann, "*Ars Rhetorica* as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance", *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover, N.H., University Press of New England, 1981), s. 98-99. Bu sayfalarda J. Langhade'in Fârâbî'ye değin fikirleri yeralmaktadır.
7. Richard Walzer, "Zur Traditionsgeschicte der Aristotelischen Poetik", *Greek into Arabic* (Columbia, S.C., Universiy of Sourth Carolina Press, 1970), 129-136; ayrıca, William F. Boggess, "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis*, no: 15 (1970): 86-90.
8. İbn Rüşd, *Aristo'nun Sohbetler Kitabı'na Kısa Şerh*, paragraf: 3; *Muhtasar Aristo Şerhi/Hitabet*, paragraf: 4.
9. *Netice Bildirisi*, s. 15-16, 19 ve 21. Bu sayfa sayıları A. Müller'e aittir: *Philosophie und Theologie von Averroes* (Münih, G. Franz, 1858), çev. George F. Hourani, *Averoes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1961); gözden geçirilmiş baskısı *Medieval Political Philosophy*, yay. R. Lerner-M. Mehdi (Ithaca, Cornell University Press, 1963), 176-177, 179-180, 181. Ayrıca bkz. *Telhîsü Kitâb'il-Cedel* (Bahisler/Denemeler Kitabı Üzerine Muhtasar Şerh), yay. C. Butterworth-A. Haridi (Kahire, el-Hey'et'ül-'Âmme, 1979), paragraf: 358 İbn Rüşd, burada (*Telhîsü Kitâb'il-Cedel*, Kahire, 1979, paragraf: 358) insanları ezelî bir *diyalektik ziddiyete* (çatışan ikili) gösterdikleri tepkiye göre sınıf-

landırmaktadır: *Akiller* zoru/iyiyi tercih ederler, *fıtraten diyalektikçiler* tercihsizdirler ve *fıtraten lafazanlar* ise daima kötüyü tercih ederler.

10. *Eflâtun'un 'Devlet'ine İbn Rüşd Şerhi*, yay. E.I.J. Rosenthal (Cambridge, CUP, 1969), 21; çev. R. Lerner, *Averroes on Plato's 'Republic'* (Ithaca, Cornell University Press, 1974), 3; aynı konu, Aristo'da, *Mekafizika*, 994b31-995a20; yine Aristo'da, *Yunan Ahlakı*, 1094b11-27, 1098a26-33. Aristo ile İbn Rüşd arasındaki kontrast bu kaynaklarda denildiği kadar değildir. Aristo metafiziğin de akıl ve yöntem kaldırabileceği, yani duyguya değil *akla hitap*la iletilebileceği inancındadır. (*Metafizika*, 1074b1-14). Ancak siyaset'in *bilimi* değil, *hitabeti* olabileceğine inanmaktadır (İbn Rüşd'ün tersine).
11. *Eflâtun'un Devlet'i Üzerine Tez*, 23, 25 (Çeviride 7, 10-11'nci sayfalar).
12. *Netice Bildirisi*, s. 19, 20-21; çeviride 179, 180-181.
13. *Devlet Şerhi*'nde hitabet konusunda söylenen şey, yani "hikmet sahibi olanın olmayana hitabı/muhataplığı" *Muhtasar*'da da aynen vardır. Ayrıca İbn Rüşd, başlangıç hipotezi olarak, hitabetin tam gelişimi için kelâm ilimlerinin de tam gelişmişliğini ön şart sayar. Gerçekten de, durumun böyle olmadığı bir ortamda, geliştirilmiş tekniklerin muhataba göre uyarlanması/ayarlanması dehâ isteyen bir keyfiyettir. *Muhtasar*'da iki dehâ yahut filozof birbirine karşı asla hitabet kullanmaz; ama İbn Rüşd bu tekniğe başka eserlerinde başvuracaktır. (Hitabet konusunda bkz. *Aşkın Akılla İttisâl Mantık ve İhtimaliyeti*, çev. yay. Kalman P. Bland (New York, Jewish Thelogical Seminary, 1982). Son derece tartışmalı bir sorunsala vakfedilen bu kısa eser, Aristo'nun *Hayat Risalesi*'nden alınmış muallaktaki bir mevzu ile başlayarak yola koyulur. Burada, izah avâmî olmayıp Aristo bilgisi gerektirir. Yine de İbn Rüşd Fârâbî'nin *Aşkın Akıl Risalesi*'ni yer yer hitabetle yüklü/donanımlı bulur. (Bland, İbrânice s. 112, İngilizce s. 87). Sözden, söz stratejisinden direkt insanlara aksettirilen bu tipoloji, yani iknacılık, diyalektik ve hitabîlik, bu kadar sert ve bu kategoriler bu denli keskin/kesin hatlı olmasalar gerektir. Yine belli birisinin -nâs yahut havâs- bu kategorilerden birine tam oturması sözkonusu olmasa gerektir.
14. Aristo 'Genel Mükâleme' denilen bir başlık altında Tanrı'nın da hayvanların da hitabete konu teşkil edebileceğini söylüyor; "*Söylem* belli bir noktaya kadar *genel özellikler* göstermektedir." anlamında. (*Rhetoric*, 1366a30)
15. Aristo, *Bahisler/Sohbetler Kitabı*, 1056b19.
16. Bu fikrin kesin/kalıcı olmadığına dikkat ediniz. Aslında bu fikir, İbn Rüşd'ün, aşağıda 'Hitabet ve Kelâm' başlığı altında hitabet'te teşhis ettiği bir *kusur*dan da kaynaklanır vaziyettedir. Burada İbn Rüşd'ün düşünüş yöntemi ironiktir (tuhaf/çelişen). Retorik ve diyalektiğe *evrensellik* yükleyen argüman (düşünce formu) daha sonra yalnız hitabet'e ait olarak gösterilmektedir; yani bu evrensellik, bir noktada, pamuk ipliğine bağlıdır. Bizce, İbn Rüşd burada, daha sonra çeleceği bir fikir ifade etmiş (bu aşamada onunla yetinmiş olmaktadır).
17. Ayrıca, bkz. Butterworth, "Averroes: Politics and Opinion", s. 896. Butterwoth burada şöyle diyor: "İbn Rüşd başka bir yerde hitabetin teorik araştırmalarda da kullanılabileceğini söyler".
18. Aristo'nun "Fizika"sından (Fizik Kitabı, 218 b 5-9) alınan bu örnek "Hidabet Risâlesi Özeti" adlı daha küçük üçüncü bir risalede de karşımıza çıkıyor. (Para. 22)

19. Charles E. Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, yay. Michael E. Marmura (Albany, Suny Press, 1984), s. 122'den itibaren.
20. Bunun cevabı için herhalde okuyucunun, -bizim yukarıda yaptığımız gibi- İbn Rüşd'ün *Eflâtun'un Devlet'ine Dair Şerh*'ine, yahut yine ona ait *Netice Bildirisi* adlı risaleye dönmesi gerektir.
21. bkz. Dipnot 10.
22. İbn Rüşd, bir defasında (*Muhtasar* s. 86, ki bu 1361b31-34'ün muâdili sayılamaz), fizik ilminden bir konu seçerek, iki yaklaşım (hitabet/diyalektik) arasındaki farkı anlatır.
23. Carnes Lord, "The Intention of Aristotle's Rhetoric", *Hermes*, sayı: 109 (1981), blh. s. 336-337.
24. Tasdik. Duygu yaratmak, tasdiki (icma/konsensüs) *destekleyici* (tesis edici) bir mahiyet arzedebilir denilmektedir; yani tasdiki *yaratmasından* bahis açılmaksızın.
25. İşte bu yüzden, "İbn Rüşd'ün elinde kusurlu bir tercüme vardı." lafı kuru kalacaktır.
26. Eflâtun, *Gorgias* (Corci), 463a'dan itibaren. Eflâtun'un *Faedrus*'u da hitabeti hoş karşılamaz. (270b'den itibaren; ayrıca, 266d)
27. Ayrıca bkz. *Yunan Ahlakı (Nicomachean Ethics)*, 1137b11-32.
28. İbn Rüşd, s. 15-16'da daha geniş. Mahkemede dışsalların etkili olduğu söylenmektedir, burası belli. Ama İbn Rüşd "Konu adalettir, kesin söylem de budur!" demektedir...
29. Tabii, kıyasa da dışsallar karışabilir. Örneğin, konuşmacı 'öfke' elde edecek bir kıyasa başvurabilir. Ancak Aristo, I. kitabın 1. bahis'inde dışsalları *us dışı* (irrasyonel) ilan eder, İbn Rüşd de buna katılır.
30. krş. *Sonuç Bildirisi*, s. 24, çeviride 183: "Mutezilîlerle Eş'arîciler tefsirlerini yaparken ne halka ne de havâsa mahkum oldular. Halka eğilmedikleri gibi onların anlayamayacağı şeyi anlaşılır kılmaya da çalışmadılar". [Mesaj verme tekniği/pedagoji mesajın kendisi kadar, hatta belki daha da mühimdir. İşte İbn Rüşd budur. (ç.n.)]
31. Bu sözler okuyucularını veya olur olmaz insanlara olur olmaz şeyler aktarıp sonunda nâhoş durumlar yaratan alimleri vasfediyor olabilir. Okuyalım: "Bazıları da kendini allâme sanıp sivri zekalarıyla, şeriatla çelişen herşeyi kavradıklarını zannederler. Ha, bu gibilerde, bir de hemen halk'a aktarmakla bir işe yaramış oldukları intibaı vardır. Oysa aktardıkları bâtıl olup sonucu, gerek dünyada, gerekse de ahirette hem kendilerinin hem de halkın hüsrânıdır." (*Netice Bildirisi*, 22; çev. 181-182). Elimizdeki bazı bilgilere göre bu insanlar İbn Rüşd ile mürşidi İbn Tufeyl'i, bazı isimlerden ve onlara maledilen doktrinlerden soğutmuştur. Mesela, Fârâbî'nin muhtemelen ölümsüzlüğü reddedişi, yine onun aşkın akıl Öğretisi. (bkz. 1) *Hayy bin Yakzân* (İbn Tufeyl), yay. L. Gauthier (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1936), 13-14, çevrisi: George N. Atiyeh, *Medieval Political Philosophy* (yukarıda geçmişti), s. 140; 2) İbn Rüşd, *Aristo'da Ruh ve Canlı Hayat Tezi/Tabiat Risalesi-Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, yay. F.S. Crawford (Cambridge, Medieval Academy of America, 1953), s. 433, 481, 485,

502; 3) S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, yay. I. Twersky (Cambridge, Harvard University Press, 1979), s. 82'den itibaren.

32. Kelâmcı görüşe mugayir olan bu görüş, *Özet Tez*'le *Netice Bildirisi*'nde daha belirgindir. (bkz. Butterworth, "Introduction to *Averroes' Three Short Commentaries*", s. 28'den itibaren. Ayrıca bkz. *Netice Bildisi*, 24, çevirisi, s. 183). İbn Rüşd, "Bu haliyle kelâm, hakikat'e varmanın bir yöntemi olamaz." demektedir. Onun hedefi ilm-i kelâmı, *Netice Bildirisi*'nde vasfettiği *ilimcil* ve *nutukçul* tiplerin eğitimine uygun bir forma sokmaktır.
33. *De Anima*, 403a24-b12. Belki de *bileşik tahlili* kotaramıyor. Duygu ile bedenî hal arasındaki köprü, muğlaktır. Oysa bu köprü olmadan tahlil bilimsellik (aktarılabilirlik) kesbedemez.
34. *De Anima*, 403a16-24.
35. W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion* (New York, Barnes and Noble, 1975), s 17-18.
36. Duygu yaratma tekniklerini ise olabildiğince, aynen aktarır (s. 400-401 (A. 1388a27-30) ve s. 409 (A. 1388 b 29-30). Pek tabii, *sosyal ahlakı yaratan teorik bazın verilmesi anlamında 'hitâbî eğitim doktrini', kitlelere duygu bazları da verebilse gerektir*. İbn Rüşd'ün buradaki kastı belki de hitabetin bazı durumlara münhasır kılınmasıdır. Ancak herhalde kesin bir biçimde, eğilimlerin etkilenmesinin zor ve gerek fıtratın gerekse de kitlesel huylar diyebileceğimiz bir başka faktörün buna mani olduğuna kânidir. Bence, İbn Rüşd'ün Eflatûn'un *Devlet*'ine yazdığı şerhten, fiziki ceza bölümünü aktarışını, bu bağlamda dikkate almak ve mana vermek gerekir.
37. krş. Aristo, *Rhetoric*, II. kitap, 20. bölüm.
38. Bundan sonraki analizimiz, Lord'un "The Intention of Aristotle's *Rhetoric*"indendir, s. 332'den itibaren oradan okuyabilirsiniz.
39. krş. a) Aristo, *Prior Analytics* (Birinci Derece Tahlili Önermeler Tezi), 70a34'ten itibaren; b) İbn Rüşd, aynı esere *Şerh*, paragraf: 388.
40. İbn Rüşd'e göre bu bahis diyalektiğe dahildir ve *Bahisler* kitap II'de ele alınmıştır. Eğer kastı *Bahisler* 115b3'ten itibaren ise, bu tür argümanların mübah olduğu önermesi iki misli şaşırtıcılık kesbeder; zira *Bahisler'e Şerh*'te (paragraf: 88), bu tür mantıksal önermelere (argüman) *sofistik/demagojik* adını verir, öyle vasfeder. Retorik'e yazdığı özette ise, aldatma tekniklerini va'z konusu etmiştir. Çoğu *Muhtasar*'da da olmakla birlikte *Özet Şerh*'te öne çıkar. (bkz. blh. paragraf: 6-8).
41. Oysa yine İbn Rüşd, Aristo'nun *Bahisler Kitabı*'na yazdığı *Muhtasar*'da onun, "diyalektiği (bilimsel yaklaşım/nesnel kıyas yöntemi) sofilikten ayırdetme" yolundaki çabasına tamamıyla katılır, tam destek verir. Bkz. Charles E. Butterworth, "Introduction to *Middle Commentary on the 'Topics'*, s. 25.
42. İbn Rüşd, *Retorik'e Özet Şerh* (yani *Muhtasar*'ın Özeti), paragraf 1. krş. *Diyalektik kabul*ün farkına dikkat edilsin. Burada, bir itiraz mümkünse, kişi bunun (formülasyonunun) bilincinde olup (hiç olmazsa bu itiraza kendi kendine kalkışarak sonuca bağlar). Bu fikrin ifadesini bulduğu yer şurasıdır: İbn Rüşd, *Bahisler Kitabı'na Özet Şerh*, paragraf: 2.
43. Aristo, *Bahisler Kitabı*, 100b22.
44. İbn Rüşd, *Hitabet'e Özet Şerh/Şerh Özeti*, paragraf: 7.

Sühreverdî
Aydınlanmacı Felsefe Doktrini
(Otoritenin Kaynağına Doğru)

Hüseyin Ziyâî

Sunuş

Şihâbüddîn Yahyâ bin Emîrek Ebu'l-Fütûh es-Sühreverdî. H. 549/M. 1154'de Sühreverd'de (Kuzeybatı İran) doğdu ve 587/1191'de Halep'te idam edildi.[1]

Sühreverdî'nin idamı ile ilgili talep, Sultan Selahaddîn-i Eyyûbî tarafından, en az iki mektupla, o tarihte Halep valisi olan oğlu el-Melik'üz-Zâhir el-Gâzî'ye iletilmiştir.[2]

İnfaza götüren süreç karanlık olup gösterilen sebepler çelişkilidir.[3] Benim burada yapacağım şey, Sühreverdî felsefesinin bugüne kadar dikkati çekmemiş siyasi boyutunu irdelemek ve siyasi otorite konusundaki tezlerini açığa çıkarıcı delil olarak *aydınlanma doktrini*ne esaslı bir göz atmaktır. Hayatına ve Halep'teki idamına dair belgelerin detayına inmeye niyetli olmamama rağmen, Selahaddîn-i Eyyûbî'nin *siyasi sâiki*ni de ortaya koymaya çalışacağım.

Sühreverdî'nin, *siyasi otoritenin kaynak ve mahiyeti* konusundaki görüşlerinin layıkınca kavranabilmesi için şu üç soruya dikkatle cevap verilmesi gerekir:

1) *Siyasi felsefe teorisi* adına eldeki felsefî metinlerden çıkarılabilecek birşey var mıdır?

2) Sühreverdî'nin ele aldığı siyasi yönetim ile siyasi hükümet nedir?

3) Acaba bunlarda, kolaylıkla teşhis olunabilecek bir aydınlanmacı siyaset doktrini var mıdır?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Sühreverdî, *siyaset felsefesi prensiplerini* kendinden önceki düşünürler gibi ele almamıştır. Ona göre, *şehir (devlet) bir tahkik konusu değildir*;[4] yani, mesela *(ideal) adil şehir* ile *(menfur) zalim şehir* temâlarına girmez. *Adalet* kavramını irdelemediği gibi teorisini çıkarmak gayesiyle herhangi bir yönetim biçimini de konu edinmez. Yine ne *pratik felsefe*nin konusu olan (Fârâbîyen) hasletlerin tahliliyle ilgilenir, ne de ahlaka ilmî bir tahlil yöntemi getirir veya ilmî açıdan yaklaşır... Bu da demektir ki Sühreverdî'nin çalışmalarının hiçbir cüz'ünü, *siyasi felsefe* yahut *pratik felsefe* -hukuk felsefesi dahil- olarak görmek mümkün değildir.

İkincisi, Sühreverdî'de, *hükümet* ve idare, hatta siyasi yönetim *şehre atfeten* geçmez. Sühreverdî, *yönetim* kavramını her ele alışında, *tedbîr-i ilâhî* tabirini kullanacak ve pratik yahut teorik, bir *siyaset süreci*nden asla söz açmayacaktır. *Siyaset* ve *yönetim*; onun için, ancak ve ancak bir devletin, ulusun, yahut kentin fiilî siyasetinin yahut siyasi rejiminin ilahi bir boyut kesbetmesi, içerip sergilemesi halinde anlam taşımaktadır. *Meşru yönetim* ancak *gayb alemi*ne (*'âlem'ül-gayb*) taalluk eden bir kavram olup hiçbir zaman *el-'âlem'ül-mahsûs*tan (münhasıran dünya hayatı) neşet ettiği düşünülmemeli ve bu kapsam tahtında ele alınmamalıdır...

Yöneten ister kral/sultan, ister bilge/alim, ister filozof, ister gaybet halinde, ister bilfiil dünya umûrunun başında olsun, mutlaka *bâtınî* bir yanı bulunmalı, *âlem'ül-gayb*dan bir *alamet* taşıdığı müşahade edilir olmalıdır; *yani, otorite gaybîdir ve başka bir kaynağı yoktur.* Böylece yöneticiler, duyularla algılanan âlem ile -*salt varoluş ve ışık kaynağı ve siyasi otorite dahil- tüm soyutlukla-*

rın menbaı olan alem arasındaki köprüdürler...

Aydınlanmacı şemada, bu sadece soyut bir fikir olmayıp *ilhamı ilahi* olan yönetici, bilfiil, *sekizinci iklim* (*el-iklîm'üs-sâmin*) dediğimiz apayrı bir alemde sâkindir, orada yaşar ve yönetme hak ve selahiyetini oradan alır.[5] Kişi ancak *Allah'ın emir ve iradesi*yle meşru hakim olur (*el-hâkim bi-emrillah*). Ve yine ancak bu emir tahtında hükümet gerekçeli hal alabilir. O halde, *aydınlanmacı siyaset felsefesi*nin direklerinden biri, yönetenlerin kendilerini vahiy derecesinde *ilahi ilham* almaya müsait kişiler kılmaları ve bunun için sarfettikleri çabalardır. Ayrıca, bu ilahi rabıtayı kanıtlamaları, yani teb'anın kendilerinde ilahi ilhamdan eserler müşahade ediyor olmaları da gerekir...

Üçüncüsü, birinci ve ikinci faktörlere bağlı olarak, benim bu bildiride *aydınlanmacı siyaset doktrini* adını vereceğim keyfiyet, aşağıdaki bileşkeleri taşıyan bir perspektife cevap verir durumda olmalıdır:

a) İslâmi *nübüvvet* kuramı ile peygamberlerin ve evliyanın *açık mucizevî güçleri* konusundaki İslâmi inanç kuramı;[6] b) İran geleneğinde krallarda varolduğu kabul edilen *ihtişam* yahut *ilahi ışık* (*harra-yı kîyânî*) ve bu bağlamda, şifa vericilik ve bâtınî güçler;[7] c) *Ferra-yı îzadî*, ki yine İran geleneğinde, *ilahi ışık* anlamında olup *kim olursa olsun*, kişiye *hikmet yolu*nu sonuna kadar açarak vechesini *nur* ile aydınlatır;[8] d) Yaygın İslâmi inanışta evliyalara ve mistiklere izafe olunan huşû verici bâtınî güç kuramı;[9] e) İran geleneğinde, vezirlere akıl hocalığı yapan hikmet sahibi, pek azı müstesna yine vezirlerin elinde şehit olmuş[10] fakihlerle ilgili his ve bilgiler...

Bu bildiride zaman darlığı nedeniyle bu üç soru ile fürûunu kapsamlı bir şekilde irdeleyemeyecek olsak da, çoğu okuyucularımız konunun, Sühreverdî'den önceki Arapça, Farsça kaynaklarda nasıl ele alındığını bilmektedirler. İslâm felsefesinin Sühreverdî'den önceki serencâmını bilerek, emniyetle varsayabiliriz ki onun aydınlanmacı felsefesi pek çok menbadan, kendinden önce

verilmiş pek çok eserden (metinden) kaynaklanmıştır. Mesela Fârâbî'nin *Siyâset'ül-Medeniyye* (İnsan Davranışı Üzerine Tez, ki yanlış olarak *Devlet Yönetimi* diye çevrildiği de olmaktadır) ve *Kitâbu Mebâdî'-i Ârâ'-i Ehl'il-Medinet'il-Fâzıla* (Medeni Devlet/Erdem Devleti Tezi, motamot çevirisiyle Erdem Devleti Teb'asının Duygu ve Düşünceleri) adlı eserleri.

Pratik felsefe (pratiğin felsefesi) sahasında büyük alim Gazâlî'nin *Mutluluğa Giden Yol* (Saadetin Simyâsı/*Kimyâ-yi Sa'âdet*) adlı eseri özellikle vurgulanmalıdır. *Prenslerin/Sultanların Aynası* genel adıyla anılan ve meşru ve adil Pers hükümdarlarının kıssaları mahiyetini taşıyan çalışmalar da zikre şâyân, istisnai eserlerdir. Bunların en iyi bilinen ve en çok okunanları, Gazâlî'nin *Sultanlara Nasihat*'ı (*Nasîhat'ül-Mülûk*)[11] ve Keykâvus bin Kâbus bin Vuşmgîr'in *Kâbusnâme*'si (Mektubât)[12] ile Kıvâmüddîn Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme*'sidir.[13]

Ve nihayet, İbn Sînâ'nın pek çok çalışması, genel planda aydınlanma felsefesi'ne olan direkt ve görünür katkısından maada, Sühreverdî'nin *nübüvvet* ile *hikmet sahiplerinin hükümeti* arasında çizdiği paralele esaslı katkılarda bulunmuştur.

Sühreverdî'nin genel kültür derecesine ve yukarıda bahsi geçen metinlerden yararlandığına dair deliller, şu yargıya varmamıza neden olacaktır: Aydınlanmacı (*envârî*) siyaset doktrininin bir numaralı varsayımı, -herşey bir yana- herkesin malumu olan bir keyfiyettir; yani hükmeden *ancak ve ancak alim ve yine ancak ve ancak ilimle yönetiyor olsa gerektir*. Yine bu doktrin, esasta Platonik olmakla birlikte, İran'ın kendi felsefî geleneğinin ayrılmaz bir parçası olan, kralların efsanevî ve pratik güçleri konusundaki kıssa ve rivayetlere de dayanmaktadır. Ve nihayet, bu doktrinin felsefî kanadı, *felsefeyi hayata geçirme* anlamındaki *hikmet* ile 'bilge düşünür sultan'ın kaçınılmaz gücü arasında direkt bir ilinti (correlation) bulunduğudur...

Aydınlanmışlar yönetimine gündemin ilk sırasında yer verilmesi kuralı, İslâm'da Sühreverdî'den önce de vardı. Leo Stra-

uss'un son derece meşhur bir sözünde, bu husus aşikardır: "Fârâbî Eflâtun'dan o kadar etkilendi ki, felsefe-i aslîyi olduğu gibi *siyasi* bir çerçeveye oturttu!"[14] *Otorite sorunsalı ile vahyî meşru yönetim* üzerindeki ek vurgu ise, onun felsefî tavrını belirler; ki bu tavır, *aydınlanmacı felsefe*yi (*envâriyye*) yeniden rayına oturturken, Aristocu'dan ziyade Eflâtuncu'dur. Bu *yeni* felsefede, Şühreverdî'nin hedefi, bilgi peşinde koşanlara; özel bir *aydınlanmacı bilgi birikimci (epistemolojik) sistem* yardımıyla, aydınlanmacı hikmet (*hikmet'ül-işrâkiyye*) adını verdiğimiz *direkt mutlak bilgi*ye götürecek bir süreci haber vermektir. Bu bilginin muhatabı, başka keyfiyetler yanında, yönetme güç ve selahiyetine de kavuşacaktır.

Yalın bir söyleyişle, *vehbî (pratik) hikmet* (*hikmet-i zevkıyye*) ile lafzî hikmet (*hikmet-i bahsiyye*) arasındaki o muazzam uyum mahdut sayıda kimseye nasip olan bir halin ifadesidir.[15] Bu kişiler çağlarına mükemmelen hitap ve hükmederler. Ve eğer hükümet onlardaysa, o çağ *aydınlık çağ*dır (*zamân-ı nûrî*).[16] Şühreverdî, Farâbî ile *hükmedenin şahsiyeti* konusundaki temel bir uyuşumdan hareketle, çok farklı bir sonuca ulaşır: Mesela Fârâbî'nin "*erdem devletini kuran yahut yöneten kimsenin sıradan biri olamayacağı*" şeklindeki postulatından tam kabul derecesinde etkilenerek[17] yönetimin peygamberler veya vahye tanık (mü'min) krallar yahut da sair, farklı kategorilerde bilgeler elinde olması gereğini önerir.[18]

Yine, Şühreverdî'nin kralı da Fârâbî'ninki gibi "*insanlığın en üst mertebesine erişmiş olup saadeti kusursuz ve kesintisizdir*".[19] İkisi arasındaki fark ise, Fârâbî'nin siyasi hükümranlık için koştuğu iki şartta yatmaktadır: Doğal eğilimler/genetik özellikler (*el-fıtra ve't-tab'*) ve kazanılmış davranışlar/adetler (*el-hey'e ve'l-meleket'ül-irâdiyye*). Şühreverdî bu konuya girmediği gibi yöneten kişinin fıtrî özelliklerini de tartışmamaktadır; tıpkı Fârâbî'nin yaptığı gibi...[20]

Lider Bahsinde Ayrılışlar ve Siyasilik Sorunsalı

Fârâbî'nin tersine Sühreverdî herkesin, *fıtraten* bir mani sözkonusu olmaksızın *hikmet* arayabileceğini, bulabileceğini, dolayısıyla da *lider* olabileceğini savunmaktadır. Dediğimiz gibi, Sühreverdî'ye göre *hükmetme hakkının kaynağı hikmet sahipliğidir*. Bu öğreti, onun aydınlanmacı siyasi düşüncesinin ana temâsıdır, merkezindedir.[21] İkinci bir fark da sultanın faaliyetlerini nitelendirişlerinde, halk indinde yarattığı akisleri yorumlayış ve anlayışlarındadır. Farâbî'nin lideri "halkı saadet yolunda sıhhatle gütmek ve halis sözlerle muhayyilelerine yön vermek" durumundayken,[22] Sühreverdî'ninki "hükmeden, cebreden, cüretkâr/yürekli bir kişidir ve olgunluk, sevgi, şan ve şeref erbabındandır; işte bu nedenle uluslar ona ihtiram duyacaklardır".[23]

Ayrıca Fârâbî (pozitivist bir biçimde) *liderlik* alametlerini *beşerî/olağan* alametler diye nitelerken, Sühreverdî'ye göre, hükümdarda fevk'al-beşer güçlerle bunun alametleri vardır.[24]

Ancak, Sühreverdî külliyâtındaki hiçbir eserin *siyasi* denebilecek bir başlığı/adı olmadığı için -ki Fârâbî ile diğerlerinde durum tam tersidir- bunların hepsine bakmak zorunda kalmaktayız. Bunu yapmamızın nedeni ise şu sorunun cevabını bulmaktır: Acaba aydınlık felsefesi'ni oluşturan külliyatın neresinde, nerelerinde, aydınlanmacı siyaset doktrini'ne ışık tutulmaktadır? Sistemci bir yaklaşım olmadığını ise peşinen söylemek pek tabii mümkündür!..

Sühreverdî Külliyatına Giriş (Aşkın Akıl'dan Ayrık Akıl Tezine)

Sühreverdî, eserlerinin çoğunda, çağına hakim peripatetik felsefenin akidelerinden farklı prensiplere dayalı bir metafizik kuram geliştirmeye çalışmıştır. *Siyaset felsefesi* konusunda bağımsız bir eseri bulunmamasına rağmen, *İtiraflar* (*et-Telvîhât*/Fısıltılar) ad-

lı çalışmasında İbn Sînâ'nın meşhur *felsefe tasnifi*'nin sistematik ve ayrıntılı bir müzakeresini sunar.[25] Sarih bir *siyasi mahiyetli* düşünüş -maalesef- yalnızca burada sözkonusudur. Bunun dışında Sühreverdî'de, -varsa- siyasi öge yahut ögeleri, onun sultanların veya bilgi ve hikmet sahiplerinin özelliklerini sayıp dökmesinde bulabiliyoruz...

Sühreverdî külliyatını üç grup yahut tipe ayırmak gerekir. Birincisinde belli başlı felsefi çalışmaları bulunur: 1) *Fısıltılar* (*et-Telvîhât*); 2) *Eşlemeler* (*el-Mukâvemât*); 3) *Yollar ve Sığınaklar* (*el-Meşârî' ve'l Mutârahât*); 4) Aydınlanma Bilgisi (*Hikmet'ül-İşrâk*).[26] Felsefi açıdan fazla ehemmiyet taşımamakla birlikte, Arapça eserleri: 1) *İmâdiyye'den Esintiler* (*el-Elvâh'ul-'Imâdiyye*) ve 2) *Nur Mescitleri* (*Heyâkil'ün-Nûr*) ile Farsça iki risalesini, 1) *Sudûr Felsefesi* (*Pertevnâme*) ve 2) *Tanrı Bilgisi*'ni (*Yezdân Şinâht*) zikretmek mümkündür.[27] *İmâdiyye'den Esintiler* ile *Sudûr Felsefesi Risalesi* (*Pertevnâme*), muhtemelen Selçuk sultanları tarafından ısmarlanmış olduklarından, bizim siyasi otoritenin mahiyet ve kaynağı konusundaki araştırmamız için büyük önem arzetmektedir.[28]

Sühreverdî'nin belli başlı bütün eserlerinde son bölüm, doğrudan *siyasi otorite*, yani bilge ve alimlerin *aydınlanma mantalitesi* bağlamında, sahip oldukları özel vasıflar ve sınıflar ile ilişkilidir. Sühreverdî eserlerine "Kardeşlerim!" yahut "Dostlarım!" diye başlamayı da itiyat edinmiştir. Murat, *tenvîr, sezgi ve görüş* bazında, hikmet'e, güç'e giden bir yol göstererek, onların başına *ferra-yi îzadî*'ye yahut *kiyân harra*'ya has bir nur hâlesi geçirmektir.[29] Bu temânın daha da çelişik biçimde sunulduğu bölümler ise bu eserlerin hep son bölümleridir: 1. *Aydınlanma Doktrini*: Opera II.5'te 'Kıyâm, Nübüvvet ve Rüyalar', özellikle de II.5.5'te 'İlahi Emirlerin Mahiyeti, Gayba Dair Bilgiler';[30] 2. *Fısıltılar*: Opera III.4'te 'Nübüvvet, Alâmetler ve Rüyalar' vb. meseller, özellikle de Opera III.4.2'de 'Olağanüstü Gücün/Kerâmetlerin Tanımı';[31] 3. *Yollar ve Limanlar*: Nasr'ın Opera III.7'sinde 'İdrak

Sorunsalı, Kaçınılmaz/Zorunlu Varlığın Bilgisi, Ayrık Varlıklar Sorunu, Ruhun Ölümsüzlüğü ve Mutluluk/Erdem' ve buna taalluk eden keyfiyetler, özellikle de III.7.3'de 'Görünmez Şeylerin Görünür Oluşu' ve III.7.6'da 'Ulvî Filozofların Ruhani Yolculuğu'.[32] İlâve olarak, *Sudûr Felsefesi (Pertername)*nin 'Nübüvvet, Mucizeler, Keramet Gücü, Rüyalar' vb. şeylere dair son bölümü son derece ilginçtir.[33] Her bölümün ana teması aynıdır: Özel egzersizler yoluyla (*riyâzât, hal' 'an'il-beden, taklîlü şevâğil-i havâss'iz-zâhir* gibi isimler verilmekte) aydınlanma ruh ulûhî büyüklüğe ulaşır ve *keramet gücü* diyebileceğimiz, *mucize yaratma vasfını* kazanır. Bu temâdaki *siyasi boyut, "yönetme otoritesinin kaynağının mucize yaratma yeteneği"* oluşudur.

Sühreverdî'nin, aynı sorunsalların daha az teferruatlı ve fakat daha direkt bir tarzda ele alındığı başka önemlice eserleri de vardır. Örneğin, *Şûle Kuleleri* (Nur Mescitleri) adlı eserin Farsça'sının son bölümünde Sühreverdî ulvî bilgelerin gücünü veciz surette dile getirir: Pâkların ve erenlerin ruhu Allah'ın gücüne muhatap ve dolayısıyla madde dünyasına hakim olur.[34] *İmâdiye'den Nemâlar* adlı eserin Farsça'sının son bölümünde ise, aydınlanmışların -bahusus bazı sultanların- *Allah'ın yeryüzündeki hulefâsı* olduğunu önerir.[35]

İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tenbihler* adlı eserinin 9 ve 10. nemâlarında, söylediğinden biraz farklı olmakla birlikte,[36] Sühreverdî öğretisi bazı önemli açılardan farklılıklar arzetmektedir. Dokuzuncu nemânın başlığı 'Alimlerin Mertebeleri', onuncu bölümünküyse 'Alametlerin Gizli Manaları'dır.[37] *İşaretler ve Telkînât*'ın bu son iki bölümünde İbn Sînâ'nın İslâm felsefesi'nde açtığı yeni çığırın ne denli bilincinde olmuş olursa olsun -ki burada merkezî temâyı aşkın akl'a varış ve bu olgunun siyasi anlamları oluşturmaktadır-.[38] Sühreverdî'nin, *aynı temâ* olduğunda şüphe bulunmayan konuya yaklaşımı, çok farklı sonuçlara doğru gitmektedir.

Öncelikle, İbn Sînâ, *bilgililer* (*gnostics*) adını verdiği bir kate-

gori insanı üçe bölümlemektedir: *Meczûbîn, muttakîn* ve *ulemâ*. Bu üçüncü, herhalde Sühreverdî'nin ulûhî filozofları ile bilgelerine tekâbül etmektedir. Burada çok farklı tiplemeler sözkonusu olup *sâhib-i zaman* dediğimiz, Allah'ın bi-hakkın yeryüzündeki halifesi olan ulûhî filozofu de içermektedir. İbn Sînâ'nın 'özel temyiz güç'lü, özel hikmet sahibi mistikleri Sühreverdî'de artık, ilahi ilham sahibi krallardır!..

İkinci ve belki daha da önemli fark da şudur: İbn Sînâ olağanüstü olayların -mesela kâhinliğin- doğal bazını izah peşindedir. Oysa Sühreverdî'de bu bir iç hadisedir; kişiye dışsal değil, bildiğimiz *muhayyile* melekesinin (*faculty*) bir işlevidir. *Muâdil*ini belki de Corbin'de[39] bulan (*mundus imaginalis*/izlenimler alemi) bu 'hayalî gerçeklikler dünyası' (*el-'âlem'ül-misâlî*), doğal bir vâkıa ve aydınlanma sürecini konuk eden varlık kürresi olup aydınlanma kozmolojisi'nde mümtaz bir mevki işgal etmektedir.[40]

Sühreverdî'nin 2. grup eseri Arapça, Farsça alegorileridir (teşbihî eserleri). *Batı'ya Sürgün* (*Kıssat'ul-Gurbet'il-Garbiyye*), *Kuşlar Risalesi* (*Risâlet'üt-Tayr*), *Cibril'in Kanat Sesleri* (*Avâz-ı Per-i Cebrâ'îl*), *Kızıl Beyin* (*Akl-ı Surh*), *Sufilerle Bir Gün* (*Rûzî bâ-Cemâ'at-i Sûfiyân*), *Çocukluk Üzerine Bir Deneme* (*fî-Hâlet'it-Tufûliyye*), *Aşk Gerçeği* (*fî-Hakîkat'il-'Işk*), *Karıncaların Dili* (*Lugat-ı Mûrân*) ve *Simurg'un Çığlığı* (*Safîr-i Sîmurg*) bu cümleden tez, roman ve fabllardır.[41]

Sühreverdî bütün bu eserlerde mistik menzillere yolculuk temâsını incelemektedir. Kişinin yükselen şuuru ile başlayan bu eserlerin hitamı, istisnasız, Allah ile birleşme yahut buluşma türünden bir deneyim kavlinde, hakiki bir görüştür. Bu deneyimin apaçık sonucu ise *bilgi* ve *güç*tür.

Sühreverdî'nin verdiği 3. tip eser ise dua ve münacâtlardır. Kısa tezler, veciz sözler ve kısa betimlemeler de bu türe dahil edilmektedir.[42] Sühreverdî'nin en uzun iki duası -yahut münacâtı diyelim- *Göklerin Çerâğı 'Yüce Güneş'e*'dir.[43]

Büyük nur odağı (*en-neyyir'ül-a'zam*) diye de geçen *güneş*

(*hûrahş*) *kozmos'un kralı*'dır (nizam verici). Her ikisi de aydınlatır; ikisinin de itaat edenleri vardır.[44]

Siyasi Bir Öğretinin Başlangıç Noktası mı?

Sühreverdî külliyatına attığımız bu kısa bakıştan sonra derhal anlaşılacaktır ki temâmız açısından, bu eserlerin özellikle Giriş ve Sonuç bölümleri önemlidir. Mesela Sühreverdî'nin siyasi doktrinini aydınlatıcı en fasih ve beliğ hükme rastladığımız yer, en çok bilinen eseri *Aydınlanma Felsefesi*'ndedir. Burada, bu siyasi öğretinin en akılda kalır yanlarını vurgulamak ve yukarıda Sunuş'ta sorduğumuz üç soruya cevap aramak açısından, bazı kısımların tercümesini sunacağız. Sühreverdî Allah'a hamd ve dua faslından sonra diyor ki:

> Ey kardeşlerim! Israrlı ricalarınız beni en zayıf yerimden yakaladı ve her türlü direnişimi öldürdü, *Aydınlanma Felsefesi*'ni işte bu emirle yazıyorum. Eğer ısrar beni müstakîm bir sîretten tamamen kopma noktasına getirmeyebilecek olsaydı, kendimi bu adımı atmak ve bu satırları kaleme almak zorunda hissetmezdim. Sizin için bir eser kaleme alacağım ki orada itikâfım sırasında ve vahiy anlarında elde ettiğim bilgileri aşikar edeceğim. Az ya da çok, her arayış içindeki ruhta, Allah'ın ışığından bir nasip vardır. Ve her alimde, az ya da çok, bir ilim mevcuttur. Bilgi bir grup insana tahsis olunmuş ve bunlar dünyaya kapılarını kapatmış değillerdi ki dünya o ilave ışıktan mahrum kalaydı. Aslında, *gayb alimi* (*vâhib'ül-'ilm*),[45] -ki aşikar bir ufka bakmaktadır-gayb bilgisi'nin naklini karneye bağlamış biri değildir.[46]

Sühreverdî pratiği gereği, paragraf "Kardeşlerim!" hitabıyla başlamaktadır. Ardından, kendisine gelen bir emr-i ilahi'den bahseden Sühreverdî "İşte" diyor; "bu nedenledir ki, aydınlanma'nın prensiplerini yazıya geçiriyorum". Müşerrihler, burada bir *ilahi ilham* değil de *ilahi emir*den bahsedildiğinde müttefiktirler; yani *Allah ile temas*ın sözkonusu edildiğini düşünmektedirler.[47] Ancak, Sühreverdî'nin krallarla olan aydınlanmacı mü-

şaverelerini, onlara sunduğu tezleri düşünecek ve pasajın üslûbunu, tonunu vs.'yi de kâle alacak olursak, bu emir Eyyûbî el-Melik'üz-Zâhir'e ait olabilir.[48] Okumaya devam edelim:

> En hayırsız çağ kişisel girişimin ölüp düşüncenin hareketinin ketmolunduğu, vahiy kapısının kapandığı ve görüşlerin hapsolunduğu çağdır. Yeryüzü hiçbir zaman felsefesiz de sahipsiz de kalmamıştır, izah ve isbatlarıyla. İşte bu kişi Allah'ın arz üzerindeki halifesidir. Yer ve gök yerinde kaldığı sürece de bu böyle olacaktır. Bunlar kâh rasuller, kâh yasa yapıcılar, vb.'dir. Belli bir çağda hem ilahi ilhamda hem de söz söyleme sanatında yücelmiş biri varsa, o *imâm-ı beşer* olacak ve Allah'ın halifeliğini üstlenecektir. Felsefi yeteneği eksik de olsa ilahi ilhama muhatap olan kimse, *beşerin imâmetini üstlenecektir*. Hatta felsefi yeteneği hiç olmayan biri, *ilahi ilhamla muhatap* ise liderliği elinde tutacaktır. Ancak dünya, 'ilahi ilhamla muhatap birisi'nden hiçbir zaman hâlî olmayacak ve ilahi ilhamla muhatap olmayan felsefe yeryüzünde asla hüküm süremeyecektir. Birisi bu işi mutlaka yapacağına, yani Allah'ın hilâfetini behemehal üstleneceğine göre, şunu da belirtmek gerekir ki dünya hiçbir zaman, herhalde ötekinden daha değerli olan *'tam yetik bir vehbî ilim sahibi kişi'den yoksun olmayacaktır*. Benim bu kontrolden kastım, bilinsin ki, fâni (dünyaya has, dünyaya münhasır) bir kontrol değildir. Ben, halkın *kutup* diye bildiği ve *gaybûbet halinde dahi yönetmeyi sürdüren* bir *imam filozof*tan bahsediyorum. İmdi, dünyanın mülkü böyle birisinin elinde bulunduğu çağ aydınlık bir çağ olacak; *ilahi yönetimin sözkonusu olmadığı bir çağsa zulmetle örtülüp kapanacaktır*.

Pek tabii sultanlarla bu denli sıkı fıkı birinin bu tür sunuşlarının; aydınlanmacı siyaset doktrini'ne, yani "siyasetin sütunu, temeli, temel taşı olarak, ilahi ilhamla beslenen hikmet sahiplerinin yönetimi"ne gölge düşürüp düşürmeyeceği sorunu ortada durmaktadır. Sühreverdî felsefesinin siyasi boyutu -ki çağının fıkıh akımına da terstir- şudur: Vahiy nebîlere has olmayıp süreklidir; yani Sühreverdî diyor ki: Geçmişin Yunan, Acem, Mısır, Brahman/Hindu yahut Arap/Yahudi *bilgeleri*, *sultan* yahut *peygamberleri* nasıl ilahi ilham alıyor idiyseler, bugünün (Sühreverdî çağı ve tüm çağların) sultanları da -herhalde- ilahi ilhama muhataptırlar. Sultan, Allah'ın halifesi olmakla, illâ ki aydınlanmış

bilge'dir; onda zeka ve nâtıka (vahiy ve hitabet) mükemmelen imtizâc etmiştir...

İdeal siyasi varlık (devlet); adı *imam*, *kutub* yahut *kral*, *sultan* vb. olan bir bireyin, eren yahut bilgenin, hikmet, dirayet ve otoritesi üzerine kuruludur. *Hikmetin tarihi*ne hayli yer ayrılan Sühreverdî'de (aydınlanma doktrini'nde) hikmetin gelişimi, farklılaşması ele alınmaktadır; yani aydınlanmacı felsefede isim isim *kimlerin* vahiy alan liderler olduğunun saptanması da, bunun *nasıl* mümkün olduğunun belirlenmesi de, bu kimselerin bu tür bilgi yahut ilhamı nasıl sergilediklerinin bilinmesi de fevkalade önemli keyfiyetlerdir... Yani bu tür bilginin/bilgeliğin ve bu meyanda siyasi otoritenin dağılım ve yayılımı, uzantıları vs. de bu doktrinin önde gelen sorunsalıdır...

Hikmetin Tarihi

Hikmet sahibi yönetimlerin otoritelerinin menbaı, *adına mecâzen 'nûr' diyebileceğimiz* bir bilgi kapasitesine ulaşmaklıkları, ulaşabilmeklikleridir. İşte *aydınlanma felsefesi*, bizi bu ziyâ yahut hikmete götürecek yolun tanımı, tasviri, betimlenişidir. Sühreverdî'nin, *Aydınlanma Öğretisi* Önsözü'nde de izahını bulan müteaddit belirtmelerine göre, *ışıklar ilmi*, Allah'ın sırât-ı müstakîm'inde (şaşmaz, sapmaz yol) yürümüşlerin yardımıyla haritası belirebilecek bir yoldu.

Bunu yaparken Sühreverdî'ye en büyük yardım *hikmet'in imamı* (*imâm'ul-hikme*) adını verdiği Eflâtun'dan gelmiştir. Eflâtun, ona göre, *ilahi nasr ve ziyâ*nın kutbudur (*sâhib'l-eyd ve'n-nûr*).[49]

Hikmet; âlî filozoflardan nesilden nesile sızarak, akarak gelen, kendisiyle *umûr-ı dünya*nın tanzim olunduğu, divân ve nizam bulduğu bir ışıktır. *Işıklar ilmi*ne gelince, bu; *filozofların babası* (*vâlid'ül-hukemâ*) Hermes'le başlayıp, Empedokles'le, Pisagor'la devam eden ve Eflâtun'da hitam (ve kutbiyyet) bulan ve daha ni-

celerine halkalanan bir zincirdir. Tarihin doğrudan doğruya gönderdiği bu ulvî ışığın nasıl Yunan'da menbaı, menbaları varsa, elbetteki Acem ülkesinde de, Hint'te de menbaları vardır; işte Sühreverdî'nin dediği budur...

Şark'ın bilgi kuramı ise, Câmsap, Ferşâveşter ve Büzürgmihr gibi Farsî alimlerin (daha doğrusu, öğrenmiş değil de vahiy almış, ermişlerin) malı ve bilgisel bir otorite zinciridir.[50] Bu aşamada Sühreverdî, antikite'den bugüne bu ışığın, taşıyıcısı olmuş bilge, ulema ve ermişlerin, zâhid ve zâkirlerin, sâhib-i zamanların, nebi ve sultanların bir listesini de verir. Bunların en tepesinde bulunan *Garbî kutub* Eflâtun, kendini *madde*den soyutladığı anda, ulvî alemin yüce güçleri ile muhatap olmuştur.[51]

Sühreverdî, benzeri deneyimleri Hermes'e ve -Aristo da dahil- başka Yunan bilgelerine de izafe etmektedir. Hatta Hz. Muhammed'e atfen bir de hadis nakletmektedir: "*Bedenin zincirlerinden kurtulup ruh dünyası ile buluştuğumda, işte o zaman gıdam artık bizatihi hakikatten ve nûr-ı hakikatten olacaktır. Benim ilmim budur*".[52]

Benzer deneyimler Sühreverdî'de, Emîr'ül-Mü'minîn Hz. Ali, yani dördüncü halife ve birinci Şii imam için de rivayet konusudur.

Böyle bir rivayette Sühreverdî, halife Ali'ye bir savaşta gök'ten gelen bir ışığın yardımcı olduğunu da söylemektedir.[53] Aynı çizgide Ebû Yezid, Hallâc-ı Mansûr ve başka mümtaz müslüman mistikler de zikrolunmakta ve örnekler, Ahd-i Atîk karakterleri ile sürmektedir: Hz. Nûh, Süleyman, Dâvûd ve Hz. Yâkub... hepsi ilahi ışığı içlerinde bulmuş ve onunla olağanüstü basiret, dirayet ve fevk'al-beşer güç sahibi olmuşlardır.[54]

Bütün bu öykülerden çıkan sonuç aynıdır: İlahi nurla dolan kimse, hikmet ve güç sahibi olur, olağanüstü eylemler gerçekleştirir, geleceği söyler, hak ve adaletle hükmeder. Bir de şu: Bu ışık, yani aydınlanma deneyiminden geçenleri ışıtan şua, yüzyıllardır akan bir nehirden gelmektedir ve bu nehir boyunda pek çok

alim, kutb-ı/sâhib-i zaman vd. bulunmaktadır. Sühreverdî'nin *hikmet'in tarihi* dediği şey işte bu *akış/transfer süreci*dir.[55*]

Bilgi, yani aydınlanmacı bilgi, günümüze pek çok kanaldan ulaşmaktadır:

A) Hermetik kaynak; Sühreverdî'ye göre Hermes 'felsefenin babası'dır;[56]

B) Yunânî kaynak; Pisagor, Empedokles ve Aşilups'u da içine alan ve en tepesinde Eflâtun'un bulunduğu;

C) Farsî kaynak, yani *Pehleviyyûn* -ki *Kiyumars* ile başlar (Gilşâh/Melîk'üt-Tîn, yani Yeryüzü Kralı, ki Avesta kralı Gayomaratan'ın müstear adı, maslahıdır), ondan Feridun ve Keyhüsrev kanalıyla günümüze ulaşmaktadır;

D) Hindî kaynak, yani Brahmanizm...

Sühreverdî'ye göre bu menba (dört kaynak, ki yaşayan tezahürleri tüm iklimlere, dünya coğrafyasına yayılmıştır) ve bu ışık, kendisine, ancak *bütün gücüyle birleştikten sonra ulaşabilmiştir*: Üç şekilde:

1) *Pisagorcuların beş öz felsefesi* (*hamîre*)[57] "*Kardeşim Ihmîm!*" dediği birine (ki herhalde Zünnûn-ı Mısrî'dir), ondan Ebû Sehl et-Tüsterî'ye (Tüster yıldızı yahut Tüsterli bir avâre kişi kastolunmaktadır)[58] ve onun taraftarlarına naklolunmuştur;

2) Farsî cevhercilerin (cevher felsefesi ekolünün) bilgisi önce Ebû Yezid-i (Bâyezid-i) Bestamî'ye, ondan Hallâc-ı Mansûr'a geçmiş (Bestam'lı dervişten Beydâ'lı delikanlıya), oradan da Emul ve Harakân'ın yıldızı bir alim kişiye, yani Ebû'l-Hasân el-Harakânî'ye devrolunmuştur;[59]

(3) Üçüncü hamîre, bir yandan Farsî okulun diğer yandan da Pisagor, Empedokles ve Aşilups hamûlelerinin bir sentezi olup Tanrı'ya inanışı tartışılmaz ve tarihen de teşhis edebildiğimiz insanlara nasip olmuştur.[60]

* Sühreverdî'ye göre *tarih, bir anlatımdır*; ki bu anlatım *münhasıran* bilge sultanların veya sultan bilgelerin (veya bilgelerin) *hayat hikayesidir*. Sühreverdî'ye göre *tarih, bilgeliğin anlatımı'dır*. (ç.n.)

İşte Sühreverdî'ye göre hikmet Tanrı'dan sâdır olduktan sonra bu kanallardan seyrederek, ulaştığı herkese güç ve otorite* bahşetmektedir. Sühreverdî bize der ki: "Yukarıda bahsi geçen kategorilerden birine mensup, bilgi arayışının bütün acılarına katlanmış ve kendisini bedenin tüm zincirlerinden kurtarmış her eren, insanoğluna *ilm-i kudsî*nin (ilahi bilgi) kapılarını aralamış olacaktır.[61] Bunlar en âlî devletin hükümranları ve kendilerinden öncekilerinde devamıdırlar; içinde ve yolundadırlar, uzantısında bulunmaktadırlar.[62] Yine bunlar, kendilerinin de ifade ettiği üzere, neredeyse "*Kün!*" (Ol!) makamında, *makâm'ul-'azîz*dedirler.[63]

Asrının *hamîre*sini** yakalamış olan Sühreverdî gibi diğer tüm bilgelerin de dini "Bâbillilerin, Hüsrevânîlerin (Keyhüsrev ve mürîdânı), Brahmanların ve bütün Mısır ve Yunan bilgeleri ile tüm diğerlerinin dinidir, bu meşrep ve bu tarzdır!"[64] Ve cevherlerin ışığını (yahut bilgisini/hamîre) alan her kimse, bu âlî güçlere sahip olurken, kendi nefsi adeta bir tür silinmeye (*en-nûr'ut-tâmis*) uğrayacak ve bu kişi bir tür 'öldürmeyen yarı ölüm'le ölmüş olacaktır (*el-mevt-ül-asğar*).[65]

Böylesi kimselere isabet eden bu ışığa *herra* adı verilir; alametleri ise cesaret ve kontroldür, yani hakimiyet ve insanların, ulusların rağbet ve teveccühü, bu tip insana karşı eğilimlenişleridir...[66]

Âlemlerin sahibi, *yüce nûr* (*nûr'un-'alâ-nûr*)[67] ermişe verilen bilgiyi artırdığında, o artık *insanoğlunun efendisi*dir, kraldır, sul-

* Sühreverdî'de *siyaset tarihi kavramı* yoksa da *tarih* (tarih kuramı) *kavramı* ile *siyasi doktrin* kesinlikle vardır. Bu doktrin, *bilgi (bilgelik)* ile ilintilediği *otorite* (gibi asli mi asli bir kavram) ile birlikte seyretmektedir. Tarih, bilgelerin (bilginin) tarihidir ve bilgi ancak *güçlülerin* malı olmuştur. Yani tarih, bir yandan (bilgi elbet O'na ait olmakla) *Tanrı'nın*, bir yandan da *sultanların* (ki bilgi onlarda olmasa bile onlarındır) *tarihi*dir. Bizce, *Sühreverdî'nin siyaset doktrini*, her yönetimi, her tür gücü (bilgi ile bağlantılayarak) *meşru* kılar gibi gözükmektedir. (ç.n.)

** Hamîre (bilgi muhâsalası, bilgi hamûlesi, bilgi mecrası) iletişimsel (akışçı) Sühreverdî doktrini'nin ilk kelimesi, ilk kavramıdır. Bunu belirtmekte yarar görüyoruz. (ç.n.)

tandır, halifedir, imamdır ve bu ışığa, *yol gösteren ışık* (sultan ışığı/*kiyân harra*) denir. İşte bu insanda uğur ve kademlilik yanında bilgi, fazilet ve otorite de bulunur.[68] İşte o zaman bu kişi, kendini her tür olağanüstü güç ile donanmış bulur; suda yürür, uçar, arş-ı a'lâ'ya yükselir ve dünyayı bir kuşaktan bir kuşağa geçer (*tayy-ı mekân* eder/aynı anda bir başka yerde gözükür).[69] İşte *kiyân harra*nın (yönlendiren/güden ışık) başlıca alametleri, delâili ve tezahüratı bunlardır. Sühreverdî *Sudûr Doktrini* (*Pertevnâme*/Sultan Pertev'e Sunulan Tez) adlı eserinde bu kişiyi tasvir eder:

> "Hangi kral[70] hikmet öğrenir ve *nurlar nuru*nu (güneş) zikirde (*takdis* kelimesi kullanmaktadır) sabit-kadem olursa, ona hem fer (*ferra*/delen ışık) hem de *krallık hâlesi* (*kiyân harra*/kral ışığı) verilmiş olacaktır. Ve bu ilahi ışık ona krallık abası ile krallık asâsını bahşedecektir. Böylece o, doğal bir biçimde yeryüzünün hakimi olacaktır. Göklerden yardıma muhatap olacağı gibi her sözü aynı anda semavâtta da dinlenip işitilecektir. Gerek düşleri gerek ilhamları tam bir kemâl tarîkindedir".[71]

İlahi nur ile aydınlanmışlar tam bir kerem (şefkat ü merhamet) ile yönetecekler, çağlarına ışık saçacaklar ve olağanüstü güçleri ile herkesi şaşırtacaklardır. Tersinden söyleyecek olursak, *olağanüstü güçlere sahip olanlar, geleceği okuyabilenler ve ermişler meclisinde oturabilenler mutlak kral, sultan, padişah olacaklardır.**

İşte, Sühreverdî'nin siyasi doktrininin özü ve cevheri, mana ve medlûlü budur. Dünyaya hükmetmek, kraliyet kaftanını omuzuna atmak ve kadîm (Fars kralları) gibi haşmet sahibi olmak isteyen bir veliahtın *her tür bilgiye giden ilm*i öğrenmesi gereklir.

* Sühreverdî'de tarih; -bilgi ne demek olursa olsun- *bilgi'nin tarihi*dir ve sulta (yönetim, ki karizmatik, yani şahsiyet bağımlıdır) her tür *bilgi'nin tekeli*dir. Bu manada Sühreverdî *ister istemez, sultayı, herbir formunda meşru kılmış olmaktadır*; bunu söylemiştik. Sulta, bilginin havzalandığı yer olup bilgi tedavül ede ede nihayet sultanın eline geçer. Sultayı, sulta yapan da budur; *sulta dışında bilgi, bilgi ötesinde sulta yoktur*. Bilgi ve yönetim (kudret, cerbeze, hükmetme kabiliyeti vs.) ayrılmaz iki süreçtir. (ç.n.)

Bu ilimse, *ışıklar ilmi*dir, aydınlanma felsefesidir. *Aydınlanma ashâbı* adı verilen bu kimseler işte onun sırrını en iyi bilenlerdir. Bu sırrı ne yazılı kaynaklarda tam olarak bulabiliriz ve ne de peripatetikçilerin (bilgi/bilgisel determinizm ekolü) siyasi felsefesi bizi irşat edebilir: "Peripatetika yolunu yol bilmiş olanlar içinde, ışıklar ilmine vakıf, yani ilahi bilgi'ye giden yolu kavramış tek isim yoktur ve olamaz".[72]

Sühreverdî'nin siyaset felsefesi'nin ayırtedici tarafı *pratik gaye*sidir. Onda öz, nakildir ve bunlar, *sultan maiyyeti* olabilmiş aydınlanmacı bilgilerin nakilleridir. Şu var ki, Sühreverdî hikmet'i tarihten ve dallarından toplayıp tefrik ve temyiz ederken, *krallık otoriteye dair müzakereleri hep kadim Pers kralları çevresinde dönmektedir. İmâdüddîn Hân'a Sunulan Tez*'inde (*İmâdiye'den Esintiler*) bu konuyu hayli tafsilatlı biçimde ele almaktadır. Beraberinde soyluluk, rahîmlik ve adalet getiren *hakikat ışığı*[73] *büyük Pers krallarında teşhis ettiği ışığın tâ kendisidir*:

> Ruh arındığı gün Hakk'ın ışığı ile ışıyacaktır. Allah Kur'ân-ı Azîmüşşân'ında demiyor mu ki: "*Şüphesiz Allah mü'minlerin muhafızı ve onları karanlıktan aydınlığa çıkarandır*".[74] Peki bu ne demektir? Cehalet karanlığından bilgi'nin ışığına! İlahi ışık ile kutsal çatı ruhunu temiz tutmuş olana malum olduğunda, o ışık kendisini aydınlatır. O zaman da o sadece ruhlara değil, fizik yapılara da müessir olup aydınlığın otoritesi avuçlarında bulunacaktır. O yüce ışık ile muhatap olur ve kutsal nur ile yıkanırken, çevre ona baş eğecektir. Madde, onun tesiri altına girecek, gökler ve Cibrîl *her duasını ânında işitecektir*. Uğur ve talih ondan; iyilik, asalet ve adalet onun olacak. O göklere çıkacak, düşmanlarına galip gelecek ve her tür kayıp ve zarardan korunacaktır. Yüzü özel bir şekil kazanacak, güç ve otoritesi, sultanlığın emareleri o yüze bakanlara malum olacaktır. Kadim Acem kralları gibi, o da müeyyed (bir karar) ve muzaffer olacaktır.

Pek tabii Sühreverdî'nin şurada yahut burada hakîm Pers sultanlarından bahsedişinin, *eo ipso* (salt) siyasi bir gaye ve emel ile olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yoksa, kalkıp, kadim Pers felse-

fesini canlandırma amacında değildi. Sühreverdî çağında, eski isimleri yeni temâlara angaje etmek, bir moda hükmündeydi. Devam edecek olursak:

> İlahı kişide teyit ve hem bedeni hem de ruhu tekit eden ışığa Fars dilinde *harra* adı verilmektedir. Bunun krallara ait olanının adı ise *kiyân harra*dır. Kral Feridun -ki *âdiller âdili* diye ün yapmıştır- buna bir örnektir. O hep galiptir, hep muzafferdir; malum! Neden? Çünkü o Rûh'ul-Kuds'ta idi, onda yürür, onda amel ederdi. Beşere hükmetmiş olmasının esbâb-ı mucibesi de işte budur! İlahi ışıktan bir hüzme kendisine sürekli isabet eder, yolunu hep aydınlatırdı. İki şer alametin sahibi (iki canavar ruhla destekli) kötülükler prensi, düşmanı Dahhâk'ı o güçle devirdi. Allah'ın emri tahtında âleme adalet ve bilgi saçtı ve şerri tahtından ebediyyen indirdi...
> Yerini alan Melik Zâhir Keyhüsrev ilahi gücü dünyaya hakim kıldı ve Tanrı ile mükâleme etti. Gayb, onunla muhatap oldu, dile gelip konuştu. Ruhu arş'a kalktı, Allah'ın bilgisi ile perçinlendi, nur-ı ilahi onda yer etti ve önü sıra yere inzâl oldu. O, *kiyân harra*nın manasına vâkıf oldu; bu ışık üstün ruha has olup ona herşeyi baş eğdirir.

Yukarıdaki alıntı; *otorite, sultan* ve *adil yönetim* bağlamında Sühreverdî'nin aydınlanmacı felsefe doktrini'nin özünü verir gibidir. Yine buradan, Sühreverdî için sultanın yahut bilgenin *fıtrat* ve *kişiliğ*inin ne kadar önemli olduğunu da anlayabiliyoruz. Aydınlanmacı felsefe doktrini'ni iyice anlayabilmiş olmak için, *bu tip insan*ı yahut *şahsiyet*i incelememiz gerekmektedir; ki şimdi buna bakalım:

Bilgeler ve Ermişler

Ermiş; "nâtıkayı, yani aklı ilhamla besleyen ve bu nedenle de *Allah'ın arz üzerindeki halifesi* olmayı hakeden" kişidir. Sühreverdî bu insanlara *soyutluk sultanları* (*ıhvân'ut-tecrîd*) adını vermektedir. Bunlar, zaman ve mekan kayıtlarına tâbi değillerdir. Eflâtun'la Hallâc-ı Mansûr da bunlardandır. Sühreverdî bunlara başka isimler de verir: *en-Nüfûs'ul-kâmile, ashâb'ur-riyâza, as-*

hâb'us-sülûk, ashâb'ul-müşâhede, ashâb'ul-emr, ıhvân'ul-basîre, revşân-ı revânân, revân-ı pâkân ve *birâderân-i hakîkat.*[75]

Soyutluk sultanları (*ıhvân'ut-tecrîd*) kimdir? Bunlar, hem teorik hem de pratik kemâle ermiş kişilerdir (mükemmel düşünüş, mükemmel amel).[76] Bunlar, nebîlere has bazı özellikleri şahıslarında toplayabilmekte olup öğretici olmadan öğrenebilirler ve Allah vergisi bir önseziye sahiptirler. Durum böyle olmakla birlikte peygamber değildirler; çünkü memur değillerdir.[77] "*Kün!*" makamındadırlar ve mahlukat yaratabilirler.[78] Bir insan *bilebilen varlık* statüsünde ise, *tecrîd ehli*, '*bilebilen, yaratabilen varlık*' statüsündedir. Böylece, olağanüstü işleri (kerâmet), yani kehanetleri, maddi dünyaya olan tesirleri, deprem vb. halkedebilmeleri vs. anlaşılmış olur. Kısacası bunlar tezahürlerin yaratıcısıdırlar (*ashâb'ul-berâyâ*); bu da onlardaki ilahi kudret'in alâmet-i fârikasıdır...

Hz. Ebû Bekr'den, Cüneyd-i Bağdâdî ve Şiblî'ye kadar pek çok İslâm büyüğü *soyutluklar sultanı* sayılmaktadır: Ömer, Osman, Ali, Huzeyfe, Hasan-ı Basrî, Zünnûn-ı Mısrî, Sehl-i Tüsterî, Ebû Yezîd-i (Bâyezid-i) Bestamî, İbrahim bin Edhem.[79] Buna karşılık filozoflardan bahis yoktur; yani ne Fârâbî'nin adı geçmekte ne de İbn Sînâ'nın. Ve esasında, ermişlerle bilgeler aynı kefede değildirler.[80] Onlar, yani ermişler, *evrenseller*i çok kısa bir süre içinde ve öğretici ve kitap olmaksızın kavrayabilirler.[81] Onlarda akıl yürütmenin yerini sezi, basiret ve aydınlanma almıştır.[82] İşte böylesi birini *Allah'ın yeryüzündeki halifesi* yapan şey güçlü sezgidir, sezi ve önsezidir.[83]

Soyutlar mahfeli'nin geçtiği zor sınavlardan geçenlere, aydınlanmacı hikmet'in sırhanesinden olmak üzere, teshîr, güç ve hakimiyet verilecektir.[84] Siyasi mevki, bu tür ceberrutî güçlerle yakînen ilişkili olup bu güç kimdeyse bilinir; çünkü bu güce sahip olanlar onu aşikarâne istimal ederler. Gerek nebîler gerekse de *soyutluk prensleri* kerametlerde bulunabilmiş kimselerdir. Mesela bu keramet ehli, fırtına ve zelzele yaratabilir, milletleri topluca

ortadan kaldırabilir, hastalara şifa verip susuzlukları giderebilir ve vahşi hayvanlara baş eğdirebilirler. *Vahy-i sarih* (gündüz gözüyle vahiy) alabilir, yahut *sâdık rüyalar* görebilirler.[85]

"Canlarının çektiği herşeyi bir anda gözlerinin önünde zahir kılabilirler: Yiyecek, hayalât, güzel sesler vs.".[86] Soyutluk sultanları, makamlarında gayp alemi(nden gelenler) ile sohbet edebilir, bir dereceden diğerine yükselerek coşku verici bir ruh serüveni yaşayabilir ve nihayet kendilerini *nurlar nuru* yüce Allah'ın huzurunda bulabilirler.[87] Yukarıda *İmâdiye'den Esintiler*'den alıntıladığımız uzunca pasajda gördüğümüz vechile, Feridun ve Keyhüsrev gibi Acem sultanları, kendilerini arındırdıkları anda özel vasıflar kesbetmiş, hikmet ve ilahi ihtişam sahibi olmuşlardır. Böylece, adaletle emretmeleri de mümkün olabilmiştir...

Bu kuramın/yaklaşımın Sühreverdî'nin çağı için arzettiği önem, özellikle de siparişle yazdığını, yani sultan himayesinde olduğunu düşündüğümüzde, zâhirdir. Düşmanlarına galebe çalmak, basiret, dirayet, fetânet ve adaletle hükmetmek isteyen bir kral, Sühreverdî gibi Ebû Sehllere kulak asmak zorundadır. Ancak Sühreverdî'ye kulak asanların, görüşlerini gündeme getirip müzakere sathına oturtanların sadece sempatizanları olmadığı da kesindir; bundan sonraki konumuz Halep'teki idam sahnesidir. Ayrıca belki bu sahneyi irdeleyişimiz, bize; ilahi güçlerin dünyevî yönetime âmâde kılınmasının sonuçlarını, aynı meyanda, bir filozofun siyasetten nasıl kaçamadığını, aynasında gösterecektir.

Halep'te Ölüm

Neden; evet acaba neden, İran'da, Kürtlerin hakim olduğu bir bölgeden kalkıp 1183 senesi civarında Haleb'e giren ve kendisini bir anda, daha tahta çıkalı bir yıl olmuş Dünya Hâkimi (Melik'üz-Zâhir) el-Gâzî'nin sarayında bulan genç Sühreverdî birkaç sene içinde darağacını boylayacaktı?[88] Acaba nasıl olmaktaydı da

yoksul, pejmürde bir sufi[89] Selahaddîn-i Eyyûbî'yi bu denli korkutabiliyor ve Selahaddîn, genç mutasavvıfın ölüm fermanını imzalayıp, Kadı el-Fâdıl'ın mührü ile de tevsîk ettirdikten sonra, elden gönderiyordu?[90]

Hiç şüphe yoktur ki, 1191 çok önemli bir yıldır. O yıl Kutsal Doğu Akdeniz Savaşları iyice ivme kazanmış, Aslan Yürekli Rişar Akra'ya gelmişti.[91] Eyyûbî de yıllardır, bir yandan dağların büyük eşkıyası Reşidüddîn Sinân'ın espiyonaj ve siyasi sabotaj faaliyetlerini engellemeye çalışıyor, bir yandan da Haçlılarla göğüs göğüse harbediyordu.[92] Sonra, başka rakipler de vardı: Abbasi halifesinin siyasi manevraları ile Kahire'de bir yandan Fâtımîlerin bir yandan diğer bazı grupların sabotaj faaliyetleri.[93] Sonuç itibariyle diyebiliyoruz ki; Selahaddîn-i Eyyûbî'nin, gariban bir sufi ile böyle amansızca kapışmanın ötesinde birtakım endişe ve gâileleri olsa gerektir.[94]

Herhalde Eyyûbî, genç oğlunun *kafasının iğdiş edilmesi*nden ziyade, Sühreverdî'nin geliştirmiş olabileceği yeni bir siyasi doktrinden yana endişe taşımaktaydı. Bunun siyasi sonuçları, ötekininkine benzemeyecekti. Gerçekten de Sühreverdî, özellikle *İmâdüddin Hân'a Mektuplar* (*İmâdiye'den Esintiler*) adlı eseriyle, genç Eyyûbî'nin kafasına girerek onda eski Acem sultan ve sultanlıklarının ihtişamını geri getirecek bağımsız bir devlet kurma fikri yaratabilirdi.

Eyyubî'nin büyük biyografisti, Kudüs ve ordu kadısı Bahâüddîn İbn Şeddâd, genç filozofun fikirlerinin olumsuz tesirlerinden sözederek, Sühreverdî'nin idamına yolaçmış veya bunda müessir olmuş olabilir. H. 539/M.1145'te Musul'da doğan İbn Şeddâd, Bağdat Nizamiye'sinde dört yıl hocalık yaptıktan sonra 584/1188'de saraya girerek 589/1193'teki ölümüne kadar sultanın sadık dostu olmuş ve o tarihten itibaren kendini Prens Gâzî'nin hizmetine vermiştir, ki Sühreverdî ölmeden önce bu işi yapıyordu.[95]

Sühreverdî biyografistlerinin değişmez kaynağı İbn Hallikân,

herhalde İbn Şeddâd'la görüşmüş ve *Vefeyât'ul-A'yân*'ındaki bazı fikir ve malumatı ondan edinmiştir. Ayrıca, İbn Hallikân, İbn Şeddâd'ın bir Eyyûbî biyografisi olduğunu haber veren tek kaynaktır.[96] Bu bilgiler ışığında, İbn Şeddâd'ın, anlattıklarından fazlasını bildiğini düşünmek mümkündür. Eyyûbî biyografisinin 'Dinin Emirlerine Kesin Uyumu ve Şeriat'la İlgili Meselelere Derin Saygısı' başlıklı bölümünde, *genç*ten (Sühreverdî) bahseden[97] İbn Şeddâd, Eyyûbî'nin dinine bağlılığını anlatmak için, Sühreverdî'nin katline icazet çıkarışını kaydeder:

> Selahaddîn'in dine saygısı çok büyüktü. Cân-ı cismanînin yevm-i kıyamet'te dirileceğine şehadet eder ve şeriatın tamamına iman beslerdi. Allah'ın sıfatlarını inkar eden, zamanın ve mekanın ebediliğini savunan, şeriata karşı gelen filozoflardan tiksinti duyardı. Oğlu Melik'üz-Zâhir (Dünya Sultanı) Gâzî'ye (Allah onu hep muzaffer etsin), Halep'te mümtaz bir mevkie yükselmiş bulunan Sühreverdî adlı bir genci öldürme emrini bu yüzden vermiştir; zira bu adam şeriata karşı olup şer'-i şerifin lağvını istiyordu. Gâzî bunu haber aldığında, Sühreverdî'yi yakalatıp babasına haber verdi ve öldürülmesini emretti. Önce taşlayıp sonra da öldürdüler.[98]

Sühreverdî'ye yöneltilen suçlamaların *en resmî* ifadesi olan bu sözlerin manası yeterince açıktır:

Genç mistik filozof ilahi yasa'ya mugâyir bir faaliyet içinde görülmüş ve tehdit oluşturduğuna kanaat getirilmiştir.

Böyle bir *bed-namlığın* muhtemel kaynağı, Acem kralı Feridun bağlamında müzakere ettiği *sihirli güçlere*[99] sahip olduğunun düşünülmesidir. İbn Ebî Usaybi'a'ya göre Sühreverdî, *sihir ilmi* bilmekle ünlenmişti.[100] Hatta onun olağanüstü bazı işlerine herkesin şahit olduğunu da kaydeder. Şehrezûrî'ye göre ise Sühreverdî, "*Gaybî sırlara vakıftır*".[101] Şehrezûrî, bunu söyledikten sonra *kadim filozof ve ermişlerin otoritesi*nin (bir çeşit icazet/elverme yoluyla) aydınlanma'nın vazgeçilmez bir unsuru olduğunun izahına girişir. Takriben 748/1347'de ölen tarihçi Zehebî de Sühreverdî'nin *evvelkilerin bilgisi* konusunda çok ileri olduğunu kaydeder. Zehebî'ye göre Sühreverdî'ye yönelik en büyük suçla-

ma, Melik Gazi'nin itikadını sarsmasıdır.[102]

Şehrezûrî'de tuhaf bir hüküm daha vardır ki Arapça metinde tam olmakla birlikte Nasr'ın Farsça metniyle Thackston çevirisinde atlanan bu hüküm şudur: "Sühreverdî'nin çevresindekiler ona *Ebû'l-Fütûh/Allah'ın Elçisi* adını vermekteydiler".[103] Eğer doğruysa Sühreverdî'nin en sâdık müritlerinden biri (Şehrezûrî) kanalıyla gelen bu hükmün sonuçları hayli ciddi olacaktır; yani kısaca "*Aydınlanma'ya göre nübüvvet, ebediyen kesintiye uğramayacaktır*".

Özet olarak denebilir ki, Sühreverdî'nin hayat öyküsüne dair anlatılanlar tutarsız ve çelişkilidir. Bir kısmı onu sihir ve büyü ile uğraşan biri olarak anarken, bazıları da çağının en yüce ilahi alimi kabul etmektedirler. Yine denebilir ki ondan önce hiç kimseye, *birbirinden bu denli uzak vasıflar* atfolunmamıştır. Ölümüne gelince, bunun anlamanın tek yolu, kendisinin, dinden yahut tasavvuftan radikal biçimde saptığını düşündürten bazı fikirlerinin olmuş olmasıdır; aksi takdirde zor anlayacağız.[104]

Peki şimdi ne yapalım? Gelin isterseniz, Sühreverdî'nin Haleb'e girdikten sonraki hayat hikayesinin bir özetini verelim:

Bu hikayenin ana ve neredeyse *resmî* kaynağı, *Bahâüddin İbn Şeddâd*'ın tertip ettiği ve kısmen *İbn Ebî Usaybi'a* ile *İbn Hallikân* ve diğerlerinde bulduğumuz anlatımdır. Bu anlatımda bir grup insanla Haleb'e girdiğini gördüğümüz Sühreverdî, burada belli başlı seminerlere (Celâviyye ve sonra Nûriyye) katılmış, daha sonra da Hanbelîlerle cedelleşmeye durmuştur. İşte bu sıralarda, 12 yaşında olan Melik Gâzî ile tanışmış ve Melik kendisini cömert bir biçimde sarayına buyur etmiştir.

Ancak şeriata karşıtlığı kısa sürede bilinen Sühreverdî bir anda ulemâ ve fukahayı karşısında buluvermiştir. Herhalde onlara göre Sühreverdî "kendi görüşlerini şeriatın üstünde bir yer veriyor ve yine herhalde kendini keramet sahibi bir peygamber sanıyor"du. Hem mürîdânından bazıları ona *Ebû'l-Fütûh/Allah'ın Elçisi* demekteydi. Bu hesaba göre Sühreverdî genç Melik Gâ-

zî'nin körpe dimağını zehirliyor, sihirle onun *kanına girmeye* hazırlanıyordu...

Bu gidişle bu adam şer'î otoriteyi yok edecek, Eyyubî'ye Mısır'ı verip onu Haçlıların başına bela eden Abbasi halifesini de sarsacaktı. Neticede, önce *zındık* ilan olundu, arkasından da katledildi; bu arada, pek tabii, müritlerinin de herbiri bir yana dağılıp gitti...

Bu anlatıma göre Sühreverdî'nin suçu "*yalancı peygamberlik, Allah'ın sıfatlarını ret, küfür manasına gelebilecek inançlar va'zetme ve genç Melik Gâzî'nin zihnini bulandırma*"dır. Mülkün (Abbasi alemi) yasalarına karşı olmak, kendini şeriatın üstünde saymak ve üstün güçlerini isbat için sihir ve büyü nevinden bazı işlere kalkışmak da bunlara ilave edilmelidir. Bir de mütekaddimîn hikmetine olan inanışı sözkonusu edilmektedir, bu da belli. Ve nihayet, öldürülmesine icazet bâbında zikrolunmamakla birlikte, büyücü olmaklığı. Yani anlayacağınız, suçların resmî olanları, birkaç kere asılmasına yeter de artar bile.[105]

Şehrezûrî'den aldığımız gayr-i resmî anlatım, resmî olandan çok da fazla farklı olmayıp yalnızca tonu değişiktir. Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî Prens'in yakını olmayı başarmıştır; ama onun itikadına halel getirdiği doğru değildir. Sühreverdî her mezheple tartışmış ve ilmî kapasitesiyle bu tartışmaları kazanmıştır, burası kesindir. Selahaddîn-i Eyyûbî Kadı Fâdıl'dan aldığı fetvayı oğluna ileterek *bu genc*in (Sühreverdî) sürülmekle yetinilmeyip mutlaka öldürülmesi gerektiğini söyler.[106] Halep fakihlerinin de aynı görüşte olduğuna dair işaretler vardır; yani, mutabakat yok değil, var...

Şehrezûrî anlatımı ton farkı taşımakta, yani Sühreverdî'den yana gibi durmaktadır:

> Bu münazaralar(daki zaferi) sonunda, kendisine iftira ve öfke arttı ve nihayet fukahâ toplanarak onu tekfir ettiler. Karar, Şam'da bulunan Eyyûbî'ye iletildi. Bunda, "Bu adam Halep'te bırakılacak olursa Gâzî'nin ahlakını bozup imanını ifsat eder; sürülmeye kalkılsa git-

tiği yeri ifsat edip bozar." denilmekteydi.[107]

Şehrezûrî de, Sühreverdî'nin kadim bilgi ve bilginlere olan ilgisini saklamamaktadır. Ona göre Sühreverdî, bilgiçlerin görüşlerini çürütürken, ermişlerin bilgisini yüceltmiştir.[108]

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin kendisini peygamber ilan ettiğini de kabul etmektedir. Hatta Şehrezûrî, bunu tabii imiş gibi söyleyen tek biyografisttir. Bütün bu öğretinin ise Halep'teki prensliğin emrine verilmeye çalışıldığı ve bu şekilde merkezin (Şam) zayıflatılmasının öngörüldüğü de ifade olunuyor gibi. Bana öyle geliyor ki Sühreverdî'nin aydınlanmacı felsefî doktrini kendi hayatına malolmuştur...

Bitirirken, şunu da belirtmek gerekir ki, Sühreverdî'nin siyasi doktrini klasik siyaset felsefesi tarzında ele alınamaz. Eklektik hikmet diyebileceğimiz bu görüş, bir yandan ilm-i vehbîden diğer yandan da bilginlerin ermiş olmaları gereğinden bahsetmekle, aslında o çağın popüler inanışlarının bir hülasasıdır. Bundan bir teori istihraç etmeye çalışmak gereksizdir. Kısmen, bazı kimselerin hayat hikayelerinden oluştuğuna dikkat etmek gerekir.

Ayrıca, bilginin ille de sulta malı olduğu yahut sultaya malolduğu tezine tarihen kolay kolay itibar etmek de mümkün değildir... Aslında Sühreverdî'de bulduğumuz, "popüler efsanelerin ve eski kavimlerin başından geçmiş bazı hadiselerin, tarihlerinin, *metahistorik* bir yorumudur; başka bir cepheden tarihleştirme çabasıdır". Sühreverdî bunu yaparken kendi vahyî ilhamını öne çıkarmakta ve bunu otoritenin tek baz'ı olarak ortaya koymaktadır.

DİPNOTLAR

1. Başlıca kaynaklar: 1) İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn'ul-Enba' fi-Tabakât'il-Etibbâ'*, yay. N. Rızâ (Beyrut, Dâru Mektebet'il-Hayât, 1968), 641-646; 2) Yâkût, *İrşâd'ul-Erîb*, yay. D.S. Margoliuth (Leiden, E.J. Brill, 1923-31), 6:269; 3) el-Kıftî, *Târih'ul-Hukemâ*, yay. Behmân Dârâ'i (Tahran, Teheran University Press, H. 1347), s. 345; 4) İbn Hallikân, *Vefeyât'ul-A'yân*, yay. I. Abbâs (Beyrut, Dâr'us-Sekâfe, 1965), 6:268-274; 5) Şemsüddîn Muhammed eş-Şehrezûrî (ö. y. 687/1288), *Nüzhet'ül-Ervâh ve Ravzat'ul-Efrâh fi-Târih'il-Hukemâ ve'l-Felâsife*, yay. S. Hurşid Ahmed (Haydarabad, Dâ'irat'ül-Ma'ârif'il-'Usmâniyye, 1976), 2:119-143; 6) S.H. Nasr, *Shihaboddin Yahya Sohrawerdi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques: Opera Metaphysica et Mystica III* (Tahran, Institut Franco-Iranien, 1970), 13-30. Bu sayfalarda Şehrezûrî biyografisinden bir alıntı vardır ve bu alıntı, W.M. Thackston tarafından İngilizce'ye aktarılmıştır; 7) W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and Visionary Treatises of Shihaboddin Yahya Sohrawardi* (Londra, Octagon Press, 1982), 1-4.
2. Biyografistlerinden Sühreverdî'yi en çok beğeneni Şehrezûrî'dir. Şehrezûrî'ye göre Selahaddîn-i Eyyûbî'yi gazaba getiren Halep fukahâsı olup bunlar tahrik etmiş ve yanlış yönlendirmişlerdir. Sebep ise hasettir. Selahaddîn de, yanılarak, "Dini ifsat etmesin, onu as!" (*efsed'üd-dîn*) diye iki mektup yazar. Oğlu, ilkine itiraz ederse de "Seni valilikten alırım!" diye uyaran babasının ikinci talimatını yerine getirir. (*Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:125-126)
3. İnfazdan yıllarca sonra Haleb'e giden biyografistler halktan değişik görüşler almışlardır. İbn Hallikân şöyle demektedir: "Halepliler çok farklı şeyler söylüyorlar. Bazılarına göre Sühreverdî dinsizdir (*ez-zandaka ve'l-ilhâd*, zındık saydılar). Bazılarına göre ise iyi bir insandı ve mucizevî güçlere sahipti." (*Vefeyât*, 6:273). Şehrezûrî de benzer şeyler söylemektedir: "Bu idam konusunda insanlar farklı fikirdedirler". (*Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:125-126). Son çağ düşünürlerinden Muhammed Ebû Reyyân Halep'teki idamı ayrıntılı olarak ele alır. Sühreverdî ile Halep fukahâsı arasındaki münazaraları nakleden Ebû Reyyân, 'Imâd'ul-Isfahânî'nin *Bustân'ul-Câmi' li-Tevârih'iz-Zamân* adlı eserinden şunu alıntılar: "Fukahâ'dan iki kardeş, Sühreverdî'nin *risâlet* ve *Tanrı'nın gücü* konusunda, '*Allah dilediği zamanda dilediğini yaratır (yaratılışı bitmemiştir).*' şeklindeki görüşünü öyle kabul edilemez bulurlar ki, hemen idamı için harekete geçerler". (*Usûl'ül-Felsefeset'il-İşrâkiyye*) bkz. 1) Muhammed Ebû Reyyân, *Usûl'ül-Felsefeset'il-İşrâkiyye* (Beyrut, Dâr'ut-Talebet'il-'Arab, 1969), 25-26; 2) "Keyfe Ubîhu Dem'üs-Sühreverdî el-İşrâkî", *Mecellet'üs-Sekâfe*, sayı: 702 (1952).
4. *Medine* kelimesi yazılarında asla siyasi bir mana kazanmaz. O, *somut hayal beldelerinden* bahseder (*mundus imaginalis*): Hûrkalyâ yöresinin Câbulkâ ve Câbursâ kentleri. Bir sonraki dipnota bkz.
5. Salt *duyusal* alem ile salt *fikrî* (soyut) alem arasındaki bu alemde, *zaman* kavramı Aristocu zamandan, mekan kavramı da Öklitçi mekandan ayrı olup ampirik görünüş ile ilgisizdir. *Âlem'ül-misâl/âlem'ül-hayâl* (*mundus imaginalis*) adı verilen bu aleme (bkz. aşağıda dipnot: 39-40) *muhayyile* yolundan gidilmektedir. Henry Corbin konuyu pek çok eserinde incelemiştir. (Mesela bkz. *Terre Céleste*, çev. Nancy Pearson, Princeton, P.U. Press, 1977, 82-89)

6. bkz. Sühreverdî, *İtiraflar*, kaynak: *Opera Metaphysica et Mystica I*, yay. Henry Corbin (İstanbul, Maarif Matbaası, 1945), 111-113. Peygamberler şifreli bir dil kullanmaktadırlar. Gizli manaları keşfedebilenler ise *nûr-ı ilahi* ile *yeksân* olmaktadırlar. İşte bu ışık, bilginin (hikmet) ve bu bağlamda güç ve otoritenin (gerçek) kaynağıdır. İslâm mistikleri ilahi kerem'den bu suretle nasiplenmektedirler: "Sufiler ve diğer İslâm zâhidleri -ki bedenlerine tutsaklıktan kurtulmuşlardır- hikmet yollarından geçerek *ışık menbaına* (*yenbû'un-nûr*) ulaşırlar".
7. bkz. M. Moin, *Mazdayasnâ ve Adab-i Pârsi* (Tahran, Teheran University Press, 1986), 1:412-424.
8. Mesela bkz. Sühreverdî, *Philosophy of Illumination*, *Opera Metaphysica* adlı eserde, *a.g.e.*, s. 156-158.
9. Mesela bkz. J.C. Bürgel, *The Feather of Simurgh* (New York, New York University, 1988), 27-50.
10. 'Prenslerin Aynası' genel adıyla anılan pek çok eserde, akıllı vezirlerin siyasi otoritenin teminatı olduğu teması işlenegelmiştir. Bkz. F.R.C. Bagely, "Introduction" to Ghazali's *Nasihat al-Muluk* (Londra, Oxford U. Press, 1964), ix-xxxviii.
11. 502/1109'da tamamlandığı rivayet edilen bu eser, İslâm felsefesi ile eski İran siyaset ve yönetim tezlerinin bir sentezi olarak ele alınmaktadır. Halifelerin, Sasani krallarının, sufi evliyanın ve İran bilgelerinin dillere destan olmuş kıssalarını içermektedir. Zerdüştlük'ten de vecizeler taşır. Bu vecizelerde evrensel bir ahlaki ve siyasi stratejinin (tavır ve davranışın) nüvesi vardır.
12. Yaklaşık 475/1082'de yazılan bu eser, ahlak ve sosyal davranış (moral) konusundaki geleneksel Acem yaklaşımını dile getirirken, yöneticilerden, özel olarak da herkesçe tanınan kral ve sultanlardan bahisle, sosyal, ahlaki ve siyasi planda pek çok (geniş yelpazeli) prensibi birarada sunmayı hedeflemektedir.
13. Takriben 484/1091'de meşhur *Selçuk* hükümdarı *Melikşah* tarafından yazılan bu eserin teması, *evrensel adalet ve ahlak prensipleri*dir. Kral danışmanı filozof bilge'nin fonksiyonu, kıssalarla birlikte çok güzel verilmektedir.
14. bkz. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Kalem ve Takibât) (Glencoe, Free Press, 1952), s. 9.
15. Aydınlanma felsefesi'nde ilahi (vahyî) filozoflar (*el-hukemât'il-müte'ellihûn*) hikmet sahiplerinin en üstünü pozisyonundadırlar. el-Herevî'nin *Envâriyye* (Aydınlanış/Dünyayı Işıtanlar) adlı eserinde bunların dereceleri/mertebeleri mufassalan ele alınmıştır. Ona göre, bunlar (*müte'ellihûn*) düşünce ile kehâneti/nübüvveti şahıslarında biraraya getirmişlerdir. Aydınlanma felsefesi pratik-teorik karşılığı *bahsiyye-zevkiyye* düalizmini kullanmaktadır. Bkz. Muhammed Şerif el-Herevî, *Anwariyyah: An 11th Century A.H. Persian Translation and Commentary on Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*, önsöz ve dipnotlarla yay. Hüseyin Ziyâî, (Tahran, Emîr Kebîr), 1980, s. 6).
16. Sühreverdî, *Philosophy of Illumination: Opera II*, 11-13. Harawî'ye göre hüküm/yönetim ve hükümet bir yandan *zâhir* (görünür) ve *aşikar* (açık) bir keyfiyet (İskender ve Keyhüsrev'de olduğu gibi) bir yandan da *esâtirî*dir (bâtınî), kutup ve ermiş/abdallarda (*aktâb/ebdâl*) olduğu gibi (bkz. *Envâriyye*, s. 14). Şehrezûrî, *Şerhü Hikmet 'il-İşrâk*'ında şöyle der: "Siyasi güç, şer'î hüküm/yargı ve kılıcın kendisinde birleştiği kimsenin *ulûhî* ve *bahsî* (pratik/iletişimci/hitâbî) *bilgi*ye sahip olduğu yahut yönetimin ilahi meselelere vakıf birinin elinde bulunduğu

çağ aydınlanmış olacaktır; zira böyle bir kişi hem bilgi ve hikmeti (veya Kitap ve hikmet'i), hem de adaleti ve bilinen diğer tüm güzel hasletleri yayacaktır". (El yzm., İstanbul, Topkapı Sarayı, 3230, 17v.'den)

17. *Medînet'ül-Fâzıla*, çev. yay. Richard Walzer, *al-Farabi on the Perfect State* (Oxford, O.U. Press, 1987), s. 238.
18. bkz. Sühreverdî, *Intimations*, *Opera I*, 178-179 ve *Philosophy of Illumination*, *Opera II*, s. 11.
19. *Fârâbî*, *Medînet'ül-Fâzıla*, 244. (Walzer çev., 245). Fârâbî şunu ilave etmektedir: "Onun ruhu sanki aşkın akıl'da yaşamaktadır".
20. Fârâbî, *fizik mükemmelliğ*ine de girer. (*Medînet'ül-Fâzıla*, s. 246)
21. Sühreverdî, *Epistle on Emanation (Sudûr Nazariyesi)*, *Opera III*, 80-81.
22. Fârâbî, *Medînet'ül-Fâzıla*, 246. (Walzer çev., 247)
23. Sühreverdî, *Paths and Havens (Yollar ve Limanlar/Barınaklar)*, *Opera I*, s. 504.
24. Suda yürümek, gökte uçmak, Allah katına ulaşmak ve orada sâkin olmak, göz açıp kapayıncaya kadar tayy-ı mekan etmek (coğrafyalar aşmak, yer değiştirmek)... bu kerametler arasındadır. Bkz. *Paths and Havens*, 505. Ayrıca, aşağıda dipnot: 69 ('Hikmet'in Tarihi' başlığı altında).
25. Sühreverdî, *Opera I*, 2-3. Bu tasnifte felsefe önce *nazariyât/teori* ve *ameliyye/pratik* olmak üzere ikiye ayrılır. Sonra pratik felsefeyi, kendi içerisinde *ahlaki/hulkiyye*, *iktisadi/menziliyye* ve *siyasi/medeniyye* diye üçe ayırır.
26. *Opera I*'de bu eserlerin yalnızca ilk üçünün Metafizik bölümü bulunur: *Fısıltılar*, *Eşleştirmeler* ve *Yollar ve Limanlar*. Sühreverdî bunların herbirine *metafiziğin üçüncü boyutu* (*el-'ılm'üs-sâlis fi'l-ilâhiyyât*) adını verir. Aydınlanma felsefesi *Opera/Külliyât II*'dedir. Atlanta'da Scholars Press'ten çıkan (1990, Brown University Judaic Studies Series No: 97) *Knowledge and Illumination* adlı eserimde dediğim gibi, Sühreverdî'nin *açık* ifadelerinden çıkan sonuç paralelinde denebilir ki, bu üçü bir bütün olup kendisi burada bize, aydınlanma felsefesi'nin doğuş ve gelişimini, dikkatli ve sistematik bir biçimde sunmaktadır.
27. *el-Elvâh'ul-'Imâdiyye*'nin Arapça aslını Necef Ali Habîbî, *Se Risâle ez-Şeyh-i İşrâk* adlı eserde yayımlamıştır (Tahran, Academy of Philosophy, 1977), s. 1-78; Farsça baskısı için bkz. Seyyyid Hüseyin Nasr, *Opera III*, s. 109-195. Nasr'a giriş yazan Corbin, bu önsözde, eserin ithaf olunduğu sultandan bahseder. (bkz. Aşağıda dipnot: 48) *Nur Mescitleri*'nin Arapça aslı M. Ebû Reyyân tarafından neşredildi (Kahire, Mektebet'üt-Ticâriyyet'il-Kübrâ, 1957), Farsça versiyonu Nasr'ın *Opera Metaphysica III*'ündedir, s. 83-108. *Sudûr Felsefesi* (*Pertevnâme*/Sultan Pertev'e İthaf) ile *Tanrı Bilgisi*'nin (*Yezdân Şinâht*) Farsçaları *Opera III*'dedir. (1-81, 404-459)
28. bkz. Aşağıda dipnot: 48.
29. 1) Sühreverdî, *Sudûr Felsefesi*, Nasr'ın *Opera III*'ünde, s. 81; 2) Corbin, *Opera II*'ye *Giriş* (*Prolégoménes*), s. 35-38; 3) *Opera (Sudûr)*, s. 81; 4) *'Imâdiyye*, *Opera III*'de, s. 186; 5) *Yollar ve Limanlar*, *Opera I*'de, s. 504. Sühreverdî'ye göre, *harra* (ilahi ışık) iki tiptir: *Ruh'ul-Kudüs* (nebevî ışık) ve kiyân harra (kralların ışığı). Kiyân harra'ya sahip olanların olağanüstü güçleri olduğunun müşahade edileceğini de söyler.
30. Sühreverdî, *Aydınlanma Doktrini*, Nasr, *Opera II*'de, 236'dan itibaren. Aydınlanma doktrini'nin ana prensipi şudur: Hikmet (ve zikir) yoluyla fani/maddi dün-

ya ve tahayyül dediğimiz beyinsel faaliyetin (fakülte) menfîlikleri aşıldığında, kişi *gayb bilgisi*ne sahip olur ve sâdık rüyalar görmeye başlar [Gazâlî etkisi açıktır. (ç.n.)]. İşte *Allah'ın yeryüzündeki halifesi* denmeye layık olanlar bu kimselerdir. (bkz. *el-Elvâh'ul-'Imâdiyye*, yay. Habîbî, s. 77). Burada Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetlerine de atıf vardır. (2/30, 6/165, 7/129, 38/26)

31. Sühreverdî, *İtirâflar, Nasr Opera I*'de, 95'ten itibaren. Keramet konusu (*ef'âlu hârika li'l-'âde*) nübüvvet ve hikmet (peygamberler ve bilgeler) bağlamında ele alınmıştır. Sühreverdî ayrıca *ulûhî filozof* dediği bir tip daha ayırtetmektedir; yani, mucizeler (çünkü bu tipler) her çağda vardır. Ve *mucizeler*, keramet sahiplerinin özel güçlerine açıkça delalet etmektedir.
32. Sühreverdî, *Yollar ve Sığınaklar*, Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında I, s. 474'ten itibaren.

Yollar ve Limanlar/Sığınaklar, Sühreverdî'nin siyaset doktrininin hülasası mahiyetinde bir eser olup olgunluğa (erdeme) giden yol, fikir ve zikirle gelen mutluluk, mükafat ve ceza ve özellikle de ulûhî krallık gibi bahisleri içermektedir. (bkz. *a.g.e.*, s.504).

33. Sühreverdî, *Sudûr Felsefesi*, Nasr, *Opera III*'te s. 75'ten itibaren. Sühreverdî bu bölümde nebîlik şartlarını (rasullerin özelliklerini) tanımlar ve (kiyân harra/krallık ışığı benzeri bir ışık olarak anladığı) *hikmet* ve *güç* iksirini içmiş bazı bilgelerin yasayıcıya (*eş-şâri'*) yardımcı olabileceklerini önerir. Rasullere has (*hads-i kavî*) bu kimselere de nasip olmaktadır ve keramet gösterebilişleri bunun en açık delilidir.
34. Nasr'ın *Opera III*'ünde, s. 108. Bütün mevcudât, bilgelere tâat ile sorumludur. Aydınlanış (*illumination/envâriyyet*), arınmış nefse tüm dünyayı boyun eğdiren sürecin adıdır.
35. Nasr'ın *Opera III*'ünde, s. 194. Sühreverdî'ye kadar İslâm felsefesi'nde *Allah'ın halifesi* olma konusu, *aşkın akılla ittisâl* manasında alınmıştır. (bkz. Herbert A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, sayı: 3 (1972), s. 110). Davidson burada der ki: "İbn Sînâ'ya göre *aşkın akıl* bir yandan Allah'ın yeryüzündeki halifesi, bir yandan da *ay-altı* (semavâta dahil olmayan gök/maddi dünya) alemde her tür varlığın halkedicisidir". (Kişinin içinde ve dışındadır). Sühreverdî bir adım daha ileri giderek bir sınıf insana (krallar, ermişler, bilgeler, zahidler vb.) aşkın akla maledilen gücü izafe ve atfetmekte (ve "Bu güç kişinin içindedir." demekte)dir (bkz. *Tanrı Bilgisi*/Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında III, s. 447). Sühreverdî'ye göre bu güçlere, *bir olma* (*ittihad*) yahut kavuşma/râbıta (*ittisâl*) yolu ile ulaşılmaz; dışkın değil içkindir. Aslen bir potansiyel olup aydınlanma dediğimiz deneyim ile su yüzüne vurur (bkz. *Yollar ve Barınaklar*, Nasr, *Opera I*'de, s. 501-502; *Aydınlanma Felsefesi*, *Opera II*, s. 155'ten itibaren ve Hüseyin Ziyâî, *Knowledge and Illumination*, *a.g.e.*, bölüm: 4). Sühreverdî, *ayrık akıl* temyiz ederek (*multiplicity of intellects*) klasik peripatetika'yı (bilgi kuramı), yani aşkın aklın peripatetik anlaşılışını değiştirmektedir. *İsfahbad* dediği, aynı ışığın değişik yoğunluklarda (değişik kişiliklerdeki) tezahür ve tecelliyatı kavramı, hem kaynağı hem de unsurları içeren farklı bir yaklaşımdır (bkz. Herevî, *Envâriyye*, *a.g.e.*, s. 32-38). Burada, *aklın bağımsızlığı* (ayrılık sorunsalı) ile *nûrun kesintisizliği* meselesi ele alınmaktadır. Aydınlanmacı doktrininin getirdiği elternatif şudur: Aşkın akıl bilgelerde ve seçkin kimselerde (*éli-*

tes)şahıslaşmış yahut şahsileşmiştir.

36. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, yay. Hasan Melikşâhî (Tahran, Süruş Yay., 1984), s. 438'den itibaren.
37. *a.g.e.*, s. 439'dan itibaren. Merâga'da Mecdüddîn-i Cîlî'nin talebesi ve Sühreverdî'nin yakın arkadaşı olan Fahrüddîn-i Râzî der ki: "Bence bu 10. bölüm en önemli bölümdür; zira burada sufîlerin (bilgi) makamâtı, daha önce yapılmamış bir tarzda ortaya konulmaktadır". (*Şerh'ül-İşârât*; bkz. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 439, dipnot: 1. Melikşâhî, dipnotların çoğunu Fahri Râzi'ye ayırmıştır...)
38. 1) Davidson, *a.g.e.*, s. 166-168; 2) Fazlurrahmân, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (İslâm'da Nübüvvet, Felsefe ve Ehl-i Sünnet), (Londra, George Allen and Unwin, 1958), s. 19-20.
39. Corbin (Henry), *Hayâl ve Muhayyel (Hayâl Olunmuş): Mundus Imaginalis*, çev. Ruth Horine (Ipswich, Golgonooza Press, 1976). Bu bölümlerin alındığı ana eser: Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* (Paris: Gallimard, 1972).
40. Bu kozmolojide dört alem düşünülmektedir: Üstün/kâhir alem (*'âlem'ül-envâr'il-kâhire*/üstün ışıklar), yönlendirici ışıklar (*'âlem'ül-envâr'il-müdebbire*) ve iki ara alem (*berzâhiyân*): 1. Muallak aydınlık/aydınlığa geçiş alemi (*'âlem'üs-süvâr'il-mu'allakat'il-müstenîre*); 2. Muallak karanlık/karanlığa geçiş alemi (*'âlem'üs-süvâr'il-muallakat'iz-zulmâniyye*), ki burada ifritler, şeytan ve kötü ruhlarla, her türlü musibet, acı, hastalık vs. bulunmaktadır. (*Opera II, Aydınlanma Doktrini*, s. 232-235). '1'e ayrıca 'askıda (muallak) formlar alemi (*'âlem'ül-müsûl'il-muallaka*) adı da verilir. '1'in bir başka ismi de soyutluklar/müteşâbihât (soyut formlar) alemi'dir (*'âlem'ül-eşbâh'il-mücerrede*).
41. *Batı'ya Sürgün*, S. H. Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında *Opera II*, s. 274-297'de geçer. *Batı'ya Sürgün* Thackston tarafından İngilizce'ye kazandırılmıştır. *The Mystical and Visionary Treatises*, s. 100-108. Diğerleri *Opera III*'te olup yine Thackston tarafından çevirilmiştir.
42. Vecizelerin çoğu Şehrezûrî'nin *Nüzhet'ül-Ervâh* adlı eserindedir. (2/136-143)
43. M. Moin, *Mecelle-i Amûziş ve Pevariş*, sayı: 24 (1945), 8-12. Biri *Se Risâle ez-Şeyh-i İşrâk*'ta da yayımlanmıştır. s. 18-19.
44. "Ey büyük ışık! Çerâğımız ve nûrumuz! Ey akîl, ey hayy, ey âşikâr!" diye başlar ve sonra da kendisine sultanlık vasıfları ve kusursuz bir güç izafe edilir. Yerdeki karşılığı krallar gibi. (S.H. Nasr, *Opera Metaphysica I*, s. 494; *Opera II*, s. 149-150)
45. İlm-i vehbî (Tanrı'dan gelen direkt bilgi) Sühreverdî'de *akl'ul-fa'âl* (aşkın akıl) ile aynı keyfiyettir (bkz. *Şerhü Hikmet'il-İşrâk*, Tahran, H. 1316, 14). 'Aşikâr ufuk' bir Kur'ân ıstılahıdır (terim). (71/23)
46. *Philosophy of Illumination*, Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında *Opera II*, 10-12.
47. Şehrezûrî, *Şerh*, 11r'den sonra. krş. Herevî, *Envâriyye*, 3-8.
48. Hikmet sahibi İranlı vüzerâ çizgisinde sultanlarla haşır neşir olmayı zevklerin en büyüğü addeden Sühreverdî Selçuklu sultanı Alâeddin Keykûbât (ki müridi olduğu söylenmektedir); yine Selçuklu sultanı Süleyman Şah (ki *Pertevnâme'yi/Sudûr Doktrini*'ni bunun ricası üzerine kalme aldı, denilmektedir) ve Harput (Elazığ) Selçuklu valisi Melik İmâdüddin ile çok yakın ilişkiler içinde bulunmuştur (*İmâdiye'den Esintiler*). (Bu bilgilerin kaynağı B. Fürûzenfâr, yani onun (İbn Bibî'nin *Muhtasâr-ı Târîh-i Selâcika* adlı eserine dayanan) *Zindgâni-yi Mevlânâ*

Celâleddîn adlı eseridir. (Tahran, Zevvâr, 1987, 24-28, 184). Ayrıca, bkz. M.C. Muşkûr, *Mukaddeme-i ber-Ahbâr-ı Selâcikiyye-i Rûmı* (Tahran, Tahran University Press, 1961), 93.

49. Nasr'ın *Opera*'sında, *Opera II*, s. 11.
50. Ancak bu kuram ne Mecusilerle (Hint etkisindeki) manilerin ve ne de, her tür beşerî vasıftan münezzeh yüce Allah'a şirk koşan diğerlerinin ürünü değildir. (Nasr'ın *Opera*'sında, *Opera II*, s. 10-11)
51. Sühreverdî, *Fısıldamalar*, *Opera I*, 112.
52. Sühreverdî, *İmâdiye'den Esintiler*, *Opera III*, 128.
53. *İmâdiye'den Esintiler*'de, benzer bir öykü de Hz. İsa için anlatılmaktadır.
54. Nasr kolleksiyonu *Opera III*'de, 76 (*Sudûr Felsefesi*); 189 (*İmâdiye'den Esintiler*); 229 (*Kızıl Zeka/Güneş Doğuran Kafa*); 273, 281, 284, 285 (*Aşkın Hakikati*); 297 (*Karıncaların Dili*); 316, 332 (*Simurg'un Çığlığı*); 444 (*Tanrı Bilgisi*).
55. Sühreverdî, *Opera I: Yollar ve Limanlar*, 502'den itibaren; *Fısıltılar*, 10'dan itibaren. Ayrıca, Arnaldez, "Ishraqiyyun", *Encyclopedia of Islam*, y. bsk. (İşrâkiyyûn maddesi)
56. Hermetisizm'in İslâm'a etkisi konulu pek çok eser verilmiş bulunmaktadır. S. Hüseyin Nasr, "Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World", *Islamic Studies*, (Beyrut, 1967), 67-68. Aydınlanmacı felsefeye ve İbn Seb'în'e etkisi konusunda bkz. Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, "İbn Seb'în ve Hakîm'ül-İşrak", *Kitâb'ut-Tezkârî Şeyh'ül-İşrâk* adlı derlemede, yay. İbrahim Medkûr (Kahire, Matbaat'ül-Arabiyye, 1974), 293-316.
57. Merhum M. Moin'e göre *öz/cevher* (yahut özler özü/cevherler cevheri/sebepler sebebi; *ustuks'el-ustuksât*) da denilebilecek bu terimin hakiki manası, "Bir felsefe ekolünün dayandığı tüm aslî müteârifelerdir". (M. Moin, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran, Emîr Kebîr, 1984, 1:1441)
58. Nasr, *Opera I*, 503, dipnot: 1 ve 2. Çok gezen b u alim kişiye Araplar, Seyyâr-ı Tüster (Tüsterli Serseri) demektedirler. (Adını bilemiyoruz/Ebû Sehl de çok gezen demektir).
59. *a.g.e.*, dipnot: 3. *Bilgi muhâsalası* (bilgi akış kolu/bilgi mecrası) anlamında olduğu kesindir. M. Moin, bizce ıstılahı yakalayamamıştır. Sühreverdî sürekli olarak bir *bilgi akış şeması*'ndan bahsettiğine göre, böyle düşünmek yanlış olmayacaktır. (ç.n.)
60. Sühreverdî, bir yerde de (*Fısıltılar: Opera I*, 105) *et-tâsîn* adını verdiği özel bir sınıf alimden (bilgeden) bahseder. Müşerrih İbn Kemmûne'ye göre (aynı eser, dipnot: 9) bunlar Ehl-i Beyt (Rasul'ün ailesi) ve ahfâdı olup kemâlce en yüksek noktada bulunan kimselerdir.
61. *Opera I*, 503 (*Yollar ve Divanlar* yahut *Yollar ve Limanlar*).
62. *a.g.e.*, 503-504.
63. Opera II, 255. *Makâm-ı kün*'ün kaynağı Kur'ân'dır (16/40): "*Neqûle lehû kün feyekûn!*" (*Bizimkisi sadece ol demektir ve o da olur!*) Bu atıf, bilgenin yaratıcı gücünedir; yani bir paralel çizilmektedir. *Hâlik'ul-berâyâ* (suretlerin yaratıcısı) sıfatı bizzat Sühreverdî için kullanılmıştır, bunu da belirtmiş olalım. (bkz. Sühreverdî, *Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:122). *Neyrenc*, imaj yaratma fiilinin adı olup Sühreverdî tarafından *İmâdiye'den Esintiler*'de (Nasr'ın *Opera*'sında *Opera III*, s. 186) mitolojik Farsî/Pers kralı Feridun'a atfedilmekte ve tabii filozof kralların *genel özelliği* ola-

rak vasfolunmaktadır. Kelime, *neyranciyyât* diye çevirildiği Arapça'da bir gizem, bir büyücülük cephesi de iktisap etmektedir. Muhammed Dımeşkî'ye göre Sühreverdî büyücülükten de anlamaktaydı. Dımeşkî, *ed-Dâris fî-Te'rîh'il-Medâris* adlı eserde (Şam, Matbaat'ut-Terakkî, 1951) "Kimya bilirdi, sihir ve büyü erbabından olduğunu söylemek de mümkündü." der (2: 184). Diğer biyografistleri ise sadece *simya* bilgisinden bahsederler. (Aşağıda dipnot: 99)

64. Sühreverdî, *Yollar ve Limanlar* (yahut, Divânlar), Nasr'ın Külliyatı'nda Opera I, s. 493.
65. *a.g.e.*, 502-504.
66. *a.g.e.*, s. 504.
67. Hûrahşâ, büyük çerâğ, göklerin ve yerin ışığı, yani güneş. (bkz. Dipnot: 43-44)
68. *a.g.e.*.
69. *a.g.e.*, 105.
70. Kimi "*her kî*" diye okumuştur; bense "*her padişâhî*" diye okudum. S. H. Nasr aynı fikirde olmayıp (*her kim* demektedir); Corbin de bizimle aynı kanaattedir. (Nasr, *Prolégoménes, Opera III*, 81)
71. Sühreverdî, *Sudûr Doktrini* (Sultan Pertev'e Sunulan Tez), S.H. Nasr, *Metafizik Külliyatı, Opera III*, s. 80-81. Aynı eserde s. 194'te *İmâdüddin Hân'a Sunulan Tez*'deki (*İmâdiye'den Esintiler*) ifadelerle kıyaslayınız.
72. Sühreverdî, *Yollar ve Divanlar (Limanlar)*, Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında *Opera I*, s. 505.
73. Nasr'ın *Opera Metaphysica*'sında *Opera III*, 185-187.
74. Kur'ân, 2/257 (ayetin aslından ben çevirdim. H. Ziyâî).
75. *es-Su'adâ', nüfûs-ı kudsî, cevâhir-i revhanî, muhakkikân-ı der-i hikmet, ez-zühhâd* ve *el-müte'ellihûn* gibi sıfatlar da kullanılmaktadır (*Opera I*, 90; *O. III*, 447; *O. III*, 444; *O. III*, 440; *O. I*, 229; *O. II*, 11). Bunlar hikmet yolunu seçip *ısfahbad, yani büyük nûr kanalından ışıklar ışığı'nın ışığını alabilirlerse*, dünyaya, devlete, insanlara ve hatta eşyaya, doğaya hakim ve müessir olurlar; tıpkı Acem sultanları gibi. (Yukarıda saydığımız sıfatların kaynakları: O. I, 105; O. I, 501; O. II, 252; O. II, 249; O. II, 245; O. II, 242; O. II, 81; O. III, 198)
76. *Aydınlanma Felsefesi*, Nasr, *Opera II*, 242, dipnot: 1.
77. *Fısıldayışlar, O. I*, 95'ten itibaren.
78. *Aydınlanma Felsefesi*, O. II, 242.
79. *Sudûr Doktrini, O. III*, 76. (Bütün referanslar Nasr'dandır: *Metafizik Külliyatı, Opera Metaphysica*).
80. *Yollar ve Divanlar* (yahut *Limanlar*), *Opera I*, 496.
81. *Tanrı Bilgisi, O. III*. 446.
82. *a.g.e., aynı yer.*
83. *a.g.e.*, 447. "Û halife-yi hudây büvâd der-zemîn".
84. *Eşleştirmeler, Opera I*, 192.
85. *Fısıldayışlar, Opera I*, 103-104.
86. *Aydınlarıma Felsefesi, Opera II*, 230. Şehrazûrî'nin yer vermediği, ancak İbn Ebî Usaybi'a ile İbn Hallikân'ın rivayetlerinden öğrendiğimiz bazı olaylarda, Sühreverdî'nin bunları bizzat yaptığı anlatılmaktadır.
87. *a.g.e.*, s. 243.
88. 1) Muhammed Ebû Reyyân, *Usûl'ül-Felsefet'il-İşrâkiyye*, s. 19, dipnot 1; 2) İbn Ebî

Usaybi'a, *Tabakât'ül-Etibbâ'*, 643-644. Ayrıca 3) *A History of the Crusades* (Haçlı Seferleri Tarihi), yay. Kenneth M. Setton vşrk. (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955), 583 ilh.; 4) H.A.R. Gibb, *The Life of Saladin* (Oxford, Clarendon Press, 1973), s. 48, dipnot: 5. *A History of the Crusades* (Haçlı Seferleri Tarihi) "Eyyûbî, o yıl 10 yaşındaki oğlunu, bir vezirler heyeti desteğinde tahta geçirmiş; fakat el-Âdil bu düzenlemeye karşı çıkmıştır." denilmektedir. Bize göre 1183'te prens bu yaşta olmuş olamaz; çünkü doğumu, Mısır 568/1171'dir. Seyfüddin Âdil'e rağmen 1186'da yönetim yeniden Gâzî'ye verilir. Sühreverdî, belki de 1183-86 yıllarında, genç Prens'in hizmetindedir. (H.A.R. Gibb, *The Life of Saladin*, s. 48)

89. İbn Ebî Usaybi'a, *Tabakât*'ında Sühreverdî'nin şehre girdiğinde eşek bakıcısı (*harbend*) olduğunun sanıldığını anlatır (s. 644). Başka biyografistler de aynı şeyi söyleyebilmişlerdir.
90. İbn Ebî Usaybi'a, *Tâbakât*, 642. Gibb'e göre Kadı Fâdıl, Eyyûbî'nin yanında çok uzun süre hizmet vermiş mutemet bir şahsiyettir. (*The Life of Saladin*, s. 49)
91. G. Slaughter, *Saladin* (New York, 1955), s. 221 ilh.
92. J.J. Saunders, *Aspects of the Crusades* (Christ Church, Whitcombe and Tamar, 1968), s. 26. Sinân, Eyyûbî'yi öldürtmeye de çalışmış olabilir. (Setton vşrk., *A History of the Crusades/Haçlı Seferleri Tarihi*, 567)
93. Şihâbüddîn el-Mukaddesî, *Kitâb'ur-Ravzateyn fî-Ahbâr'id-Devleteyn* (Kahire, H. 1287), 2:120.
94. Herhalde Eyyûbî, sufilerin hepsine karşı değildi. Stanley Lane Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* adlı eserinde (New York, AMS Press, 1978, s. 20) "Nişabur'dan Şam'a, hikmet sahiplerini ağzı açık dinleyen insanlar gelirdi. Burada Sühreverdî gibi Farsî mutasavvıflar ve İbn Asâkir gibi gelenekçi (Ehl-i Sünnet) şahsiyetlerle tanışırlardı." der. Yine, Bahâüddin İbn Şeddâd, bir öyküsünde Selahaddîn'in sufilere karşı çömertliğini resmeder. (*Nevâdir'üs-Sultâniyye*, yay. Cemâleddin el-Şeyyâl, Kahire, Dâr'ul-Ma'ârif, 1964, 31-32)
95. Franz Rosentnal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, E.J. Brill, 1968), 170 ilh. İbn Şeddâd, 631/1234'te ölmüştür.
96. *Vefeyât'ul-A'yân* (273): "İbn Şeddâd adı ile bilinen Halep kadısı Bahâüddîn, Selahaddîn'in biyografi'sinde onu (Sühreverdî'yi) daha ilk sahifelerde zikreder".
97. İbn Şeddâd, *Nevâdir'üs-Sultâniyye*. Bu *genç* (*eş-şâbb*) tabiri, küçültücü manada olabilir.
98. *a.g.e.*, s. 10.
99. *Simyâ, sihir, şa'veze/şa'beze, hiyel* ve *neyranc* gibi *katakulli* anlamı veren tabirlerin küçültücü olduğunu savunan Şehrezûrî, *keramet* teriminin doğru olacağı kanaatindedir (*Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:124). Sühreverdî ise neyranc tabirinin normal olduğunu düşünmektedir (*İmâdiye'den Esintiler, Opera III*, 186). Acaba Sühreverdî büyücü mü, yoksa olağanüstü güçlere sahip bir bilge mi idi? Simya tabiri Yunanca semeyon'dan türemiş olabilir (R. Dozy *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, I: 708-709). *İlm* yahut *fenn* terimi ile bileşik isim halinde kullanıldığında bir tür sihrin/büyünün ifadesi olabilir: *İlm-i simyâ, fenn-i simyâ. Sihir* büyü anlamında olup, *kimyâ* da standart olmayan pratik ifade etmektedir. *Neyranc* ise bâtınî güçlerin ifadesidir.
100. İbn Ebî Usaybi'a, *Tabakât*, 642-43.

101. *Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:119-20.
102. Zehebî, *Kitâb'ul-'Ibâr fî-Haber min-Ğaber*, yay. Selahaddîn Müneccid (Kuveyt, Vezâret'ül-İrşâd ve't-Ta'lîm, 1963), 4:263-65. Zehebî'nin eserini (*Kitâb'ul-'Ibâr fî-Haber min-Ğaber*) temin eden Prof. S. Bonebakker'e buradan teşekkür ederim.
103. Şehrezûrî, *Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:126 (Ebû'l-Fütûh, Rasûlüllah/Allah'ın elçisi).
104. Sühreverdî'den daima *yazar/el-müellif* diye bahseden ve adını hiç anmayan Nâsırî vezir Lisânüddîn İbn'ül-Hatib bize bilgi verecek gibi durmaktadır. Lisânüddîn, *Ravzat'ut-Ta'rîf bi'l-Hubb'iş-Şerîf* adlı eserinde (yay. Muhammed el-Kettânî, Rabat/Dâr'us-Sekâfe, 1978), filozof ve mistikleri kategorilere böler: *Bilgiciler, duyumcular, ışıkçılar (ehl'ül-envâr), din alimleri (el-hükemâ)*, yani Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl vs. Işıkçılar kategorisini adeta Sühreverdî'ye münhasır kılmamaktadır. İbn'ül-Hatib *Hikmet'ül-İşrâk*'tan özet yoluyla bilgi aktarırken, Hermes'i de zikretmektedir (*a.g.e.*, s. 2:555 ilh.). Bence İslâm tarihi Sühreverdî'ye çok mümtaz bir yer vermektedir.
105. M. Hörten'in, *Die Philosophie des Islam* (Münih, Verlag Ernst Reinhardt, 1924, s. 66-67) adlı eserinde, Ebû Reyyân'ın (*Usûl* s. 27), "*Sühreverdî'nin idamına İsmâilî görüşlerinin yolaçtığını söylediği*"ne işaret edilir. Ancak bu delile Sühreverdî'nin eserlerinde rastlamamaktayız. Dünyanın asla *kutubsuz* ve halifesiz kalmayacağı yolundaki görüşü onu İsmâilî yapmaya yetmez. Yine, hiçbir biyografisinde onun Bâtınîlerle ilintilendiğini de görememekteyiz. Nasr, onun velâyete inandığını söylerse de bunu da hüccetlendiremiyoruz (*Şeyh'ül-İşrâk*, yay. Medkur, *Kitâb'ut-Tezkârî*, s. 17-36, blh. 21). Sonra o çağda bu kavram henüz tam olarak formüle edilmiş de değildir.
106. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises*, 3.
107. *a.g.e.*
108. Şehrezûrî, *Nüzhet'ül-Ervâh*, 2:120. *Yollar ve Divanlar*'da peripatetikleri eleştirmiş, ermişleri ise yüceltmiştir". Thackston'un çevirmediği bölümler arasındadır.

Kutbuddin-i Şirâzî
Kaos İçin Felsefe

John Walbridge

Sunuş

Bu, İslâm'ın karanlık devrine ait bir tetkiktir; XIII. yüzyılda Moğollar, insanın hayal gücünü zorlayıcı genişlikte bir imparatorluğun sahibi olup, bu imparatorluk İslâm'ın merkezi sayılabilecek başlıca beldeleri kapsamaktaydı.[1] Bu imparatorluğun emrinde pek çok alim vardı, ki bunlardan biri de Kutbuddîn-i Şirâzî'dir (634/1236-710/1310); yani çağının en büyük filozof ve bilginlerinden biri. İşte bu bölümde, onun, talih kervanlarının nadir olduğu bir kaos çağını nasıl kavradığını göreceğiz.

Yunan ve Helenik (Makedonya ve Peloponnes) siyaset felsefesinin çok az bir kısmı İslâm düşünürlerinin eline geçmiştir. Aristo'nun *Politics*'i bilinmiyorduysa da *Külliyat*'ında bıraktığı gedik hissediliyordu. Eflâtun'un *Cumhuriyet* ve *Yasalar* adlı eserlerinin *özetleri* Arapça'da bulunabiliyordu. Şayet tam çevirileri mevcut idiyse, geride bıraktıkları *izlerin cılızlığı* nedendir diye düşünmek gerekir. Her neyse, Yunan'dan Arap alemine akan felsefede, *siyasi pratik* yoktu; yokolmuş, yerini *tasavvuf* ve sâir *gaybî, bâtınî* bil-

giler ve bilimler almıştı...

Yunan felsefesinden haraç mezat İslâm'a taşınmaya çalışılan bu nadir metâ (siyasetin pratiği ve pratik siyasetin teorisi) bu toprakta yeşerip kök salamamıştı. Genel planda denebilir ki, İslâm'da felsefe hep kıyıda köşede kalmış ve dinen şüphe uyandırmışsa da fiiliyatta yararlı bileşenleri olması -yani *tıp* ve *astronomi*- dolayısıyla, aynı zamanda müsamaha konusu da olmuştu. Pratisyeni olmadığı gibi İslâm toplumunda kendisini temsil eden yahut ayakta tutan bir *kurumsallaşma* da yoktu. *Felsefe* İslâm'a ne zaman ulaşacak olsa, karşısına *fıkıh* dikiliyordu: Siyasi meşruiyetin ne olduğunu tartışmak, onu kurallandırmak, aynı şeyi otorite dediğimiz nazik mefhum için yapmak, yasa nedir anlamak ve uygulamak İslâm'da hep *fukahâ*nın konusu olup kurumlaşan bunlardı. Gerçi bunların dahi siyasi hayat yahut hükümet gerçeği üzerindeki etki derecesi hep tartışmaya açıktı. Yunanistan'dan gelen felsefe rüzgarları -teorik yüceliği ne olursa olsun- durumu değiştirici bir tesir yaratmamaktaydı...

Bütün bunlara rağmen *Yunan siyaset felsefesi*ni İslâm'a dokuma girişiminden vazgeçilmedi. Eflâtun'un izlerinde, onun siyaset felsefesini kendi felsefesinin ayrılmaz bir parçası yapan Fârâbî, İslâm'ın Batı yarım küresinde büyük müritler bulacaktı: İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve kopuk, bağımsız ve münzevî İbn Haldûn. Ne var ki bu gelenek, bardakta fırtına kalarak İslâm'ın bahçesinde fazla yaşamadı. Doğu'da İbn Sînâ Fârâbî'nin metafiziğini geliştirirken, siyasi felsefesini gözardı ediyordu. Hele İbn Sînâ'dan sonra Doğu'ya hayat verenler klasik siyaset felsefesini iyice ekarte etmişlerdi. VII/XIII. yüzyıla gelindiğinde, Nâsıreddîn-i Tûsî felsefe ile gelen iki çok değerli ilmin, *siyaset* ve *iktisat*ın artık yaşamayışına hayıflanacaktı.[2]

Ama başkalarının; klasik Yunan ekolü için olmasa bile, ne de olsa biraz serpilmiş olan *İslâm felsefesi için siyasi bir rol* düşünmedikleri söylenemez. Bunlar bunu yaparken, isyankar ve devrimci Şii felsefesine müracaat etmekteydiler; zira bu felsefede,

metafizik siyasete, siyaset de metafizik öğretilerin hayata geçirilmesine tekabül etmekte ve dönüşmektedir. *Yeni Eflâtuncu metafizik, İslâm'ın din ile devleti (dünya ile ahiret'i) barıştırma, uzlaştırma çabasına göz kırpar gibiydi.* Bu tarz ve tavır ise münhasıran İsmâilîlere has olarak bilinmekteydi. Şirâzî'ye gelindiğinde, bu tavır iflas etmiş bulunmaktaydı; çünkü *Moğollar*, Kutbuddîn henüz çocukluğunu yaşarken İran'daki son İsmâilî kalelerini de hâk ile yeksân etmişlerdi...

Kutbuddîn'in Siyasi Kariyeri

Kutbuddîn Mahmûd Mes'ûd el-Şirâzî, 634/1236'da Şiraz'da doktor bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.[3] Eğitimi tıp ağırlıklıydı, 14 yaşında babasının yerine hastane doktoru oldu. Son derece meraklı bir öğrenci olup Şiraz'da kendisine hocalık yapabilecek kim varsa, öğretebilecekleri herşeyi almıştı. Muhtemelen ilk eğitiminde din de vardır; çünkü bildiğimiz kadarıyla daha sonra kadılık yapmış ve dinî mevzularda yazılar yazmıştır. Çocuk yaşta sufiliğe kabul edilmiştir; babası Bağdatlı Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî'nin müridi idi.[4]

Kutbuddîn; hayatının sonuna kadar sufi harmânîsini giymek ve aldığı tesir eserlerinde görülmekle birlikte, asla profesyonel bir sufi olmamıştır.[5] Moğollar Bağdad'ı yakıp Şiraz'ı teslim aldıkları sırada Kutbuddîn 21 yaşındaydı. Çalkantılar durulmaya yüztuttuğunda, Kutbuddîn, Nâsıreddîn-i Tûsî ile onun Merâga'daki yeni rasathanesinde çalışmaya başladı. Kutbuddîn aslen tıbba eğilimli idiyse de, Merâga'daki çalışmalarına felsefe ve matematik bilimler ve özellikle de astronomi hakimdi.[6] 668/1270 dolaylarında Tûsî'den ayrılan Kutbuddîn, Irak ve Anadolu'da bilimsel seyahata koyuldu, alimlerle tanıştı. Malatya-Sivas kadısı olduğu 679/1280'den itibaren ciddi bilimsel tezler vermeye başladı.[7]

689/1290'dan sonra zamanının çoğunu Moğol İran'ının başkenti Tebriz'de geçirdi. Astronomi ve tıp konulu ana eserleri ile

yine astronomi, tıp, matematik ve din konulu irili ufaklı tezleri burada yayımlandı. Belli başlı felsefi tezleri, Sühreverdî'nin aydınlanma felsefesi'ne yazdığı şerh ile Farsça bir felsefe ansiklopedisi idi: *Billûr Tâc*.[8] Kutbuddîn'in yazıları içinde, salt siyaset konulu olanı yoktur. Yalnızca felsefe ansiklopedisinde (*Billûr Tâc*) *siyasi meselelerin* izahına ayrılmış bir bölüm vardır. Ancak gerek bu, gerekse de diğer metinleri incelemeye başlamazdan evvel, Kutbuddîn'in *yaşayan bir gerçeklik* olarak *siyaseti* nasıl algıladığını belirtelim:

Taşralı saygın bir ailenin çocuğu olan Kutbuddîn'in yerel otorite ile temaslarının muntazam olduğunu düşünmek herhalde yanlış olmayacaktır. Ve yine, mantıken, Merâga rasathanesinde Tûsî'ye iltihak ettiğinde, en yüksek düzeyde siyasi çevre ile temasa geçmiş olmalıdır. Tûsî'ye gelince, bu adam, İslâm'ın siyasetinde, bir nesil boyu, pek kolay anlaşılamayacak bir rol oynamıştı. Kendisi Oniki İmamcı bir Şii olup İsmâilî hanedanlara hizmeti dokunmuş ve Bağdad'a, Moğolların mutemet akıl hocası olarak girmişti. 657/1259'dan ölümüne, yani 672/1274'e kadar, yine Moğolların emir ve himayesinde Merâga rasathanesinin müdürlüğünü yaptı. Merâga o zamanlar Moğol başkentiydi. Tûsî, ölümüne kadar Moğol Divanı üyeliğinde bulundu. Kutbuddîn de aynı Divan'a onun öğrencisi olarak dahil olacaktır.[9]

Kutbuddîn rasathaneden ayrıldıktan sonra bilimsel çalışmaları için himayeye ihtiyaç duymuştu. O günün Moğol yönetimi bu sponsorluğu cömertçe yapıyor ve Kutbuddîn her tezini Moğol sarayının bir büyüğüne ithaf ediyordu. Giderek, muntazam bir aylığa bağlandığı gibi, çalışmaları için esaslı miktarlar da alır olmuştu. Bu arada saraydaki çekişmelerle de kaçınılmaz olarak ilgilenmesi gerekiyor ve her rüzgar bu miktarları etkiliyordu. Para deresinin bir iki defa kuruduğu da olmuştu.[10]

Hayatında en azından bir defa aktif siyasi rol oynayan Kutbuddîn 681/1282'de bir delegasyonun başında Mısır'a giderek Moğol hükümdarının İslâm'ı seçtiğini ve bu temelde dostâne

ilişkiler kurma arzusunda olduğunu bildirmiştir. Bu elçilik akâmete uğramakla birlikte Mısır, Kutbuddîn'in tıp bilgisinin ilerlemesine yaradı.[11] Vezir Reşidüddîn Fazlullah ile çatışması da hayatının siyasi renklerindendir.[12]

Yani Kutbuddîn siyasetle pratik planda tanışmış; bu planda, üst düzeyde ve monarşik yabancı imparatorluk düzeyi muvacehesinde muhatap olmuştu.

XIII. Yüzyıl İranı'nda Siyaset Felsefesi

VII/XIII. yüzyılda Kutbuddîn'in ilgisine konu olan ilimlerden (astronomi, matematik, hitabet, felsefe) felsefe'ye dair yayınlar - Tûsî'den öğrendiğimiz kadarıyla- çok azdı.

Siyasi felsefenin hakiki manada üstadı, öleli üçyüz yılı geçen Fârâbî idi. 'Prenslerin Aynası' ise ikinci bir trent yaratmıştı. *Bunlar sultan'ın günlük maslahat ihtiyaçlarına hizmet eden pratik çalışmalardı.* Ve nihayet üçüncü klasik, Tûsî'nin XIII. yüzyıla ışık tutan *Nâsırî Stratejisi* (veya *Nâsırî Ahlak*) adlı eseriydi.

Fârâbî'nin Şirâzî'ce malum bir eseri, hiç şüphesiz ki, *Fusûl'ül-Medenî* yahut *Fusûlü Muntaza'a*'sıydı[13] (Sosyal Söylem/Seçme Sözler). Bu eser, malum olduğu üzere, *klasik felsefe* janrındandır. Şirâzî çağında şöyle böyle bir popülaritesi de var gibi durmaktadır. Tûsî ve Şirâzî tarafından kullanılan ve eldeki teksirlerinin çoğu bu çağa ait olan eser pratik felsefenin üç beylik dalını ilgilendirir: *Ahlak, iktisat ve siyaset.* Bu eserin o çağda, *siyaset felsefesinin standart özeti* olarak hem popüler hem de kullanışlı olmasını anlamak zor değildir. Bunda, siyaset felsefesinin ana kabulleri, mesnetleriyle birlikte açık ve veciz bir biçimde ortaya konmuştur. Şirâzî'nin dediği gibi, yöntemce rasyoneldir ve bununla kasdolunan şey, tarihsel olarak belli bir toplumun başından geçenlerle, yahut o toplumun yarattığı yasalar, inançlar, yahut olaylarla ilgisi olmadığıdır; yani, mesela, *İslâmîlik* türünden bir özellik bu hükümlere esas teşkil etmez. Klasik siyaset felsefesi ile alaka-

sını da, *devlet* ıstılahı yerine *kent* ıstılahının kullanılmasından anlamaktayız.

Fusûl'de denir ki: İnsan hissiyat ve fikriyatının tam tekemmülünün, dolayısıyla da bir ve aynı anda, insan mutluluğunun tam teessüsünün çok önemli, çok büyük bir koşulu, ön şartı *kentsel varoluş*tur. *Kral* ve/veya *yasa* ise denetleyiciliğini teb'anın fizikî ve manevi ihtiyaçlarının kâmilen giderilmesinde gösterir; yani iyi bir kral iyi yönetendir. Okuyacak olursak:

> Kralı kral kılan keyfiyet, krallık sanatıdır, şehirleri çekip çevirmedir; kendinde olduğu bilinen yahut bilinmeyen bir gücü kullanarak - elinde yeterli imkan ve vesâit olsun olmasın, kabul eden olsun olmasın, itaat şartı yerine gelsin gelmesin- sultanlığın icabını ifa ve icra edebilendir; tıpkı bir doktorun aynı şartlarda -her türlü olumsuzlukta- doktor olduğu gibi.[14]

Sühreverdî adı ile anmaya alışık olduğumuz 'Prenslerin Aynaları' janrı ise çok farklı bir siyasi analiz gündeme getirmekle, bizi; Eflâtun'un *Devlet*'i yahut Aristo'nun *İlm-i Siyaset*'inden çok Makyavel'in *Prense Mektuplar*'ına (*Mektûbât-ı İlm-i Hükümet*) götürür. V/XI. yüzyılın son çeyreğinin büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* (Sultanların Yolu/*Kitâb-ı Hükümet*) adlı eseri de bu türdendir.[15] Bu eser sipariş üzerine yazılmıştır. Şöyle ki: Sultan Melikşah o gün bir yönetim krizi olduğunu düşünerek, vüzerâ ve ulemâdan rapor istemiştir. İşte hazırlanan birkaç rapordan biri de bu *Siyer'ul-Mülûk*'tür (*Siyasetnâme*).

Bekleneceği üzere, *Siyasetnâme* veri olarak monarşiyi kabul ederek, onun üzerinde oynar ve nasıl korunabileceğini Sultan'a (Melikşah) izaha çalışır. Bununla birlikte kurnazca baskı yöntemleri önerildiği sanılmamalıdır; zira mülkün temeli adalettir. Ancak, kral, Tanrı'nın seçtiği biridir; O'nun halifesi ve kulların koruyucusudur. Ve fısk , fesat (kaos) ve ahlaksızlık yolunu kapatmaya memurdur;[16] yani Nizamülmülk için de bir adamın sultan olmaklığı, Tanrı tarafından seçilmiş olmaklığının direkt göstergesidir. Ne var ki bu doğal tensibin beraberinde getirdiği manevi

ve ağır bir yükümlülük de vardır: *Adaletle hükmetme zorunluluğu.*

Büyük Uyum Felsefesi

Melikşah'ın şöhretli veziri Nizamülmülk'ün *sultanın dünyevî ve uhrevî yükümlülükleri* arasında öngördüğü denge şu satırlarda tebârüz etmektedir

> Sultan Allah'ın rızasını arar. Hakk'ın rızası da, O'nun mahlukatına olan rahmetidir, tecelli noktası ise adalettir. Teb'anın dua ve minnetiyle yücelen bir mülk (memleket/yönetim), sultana da güç ve yücelik verir. Hem bu dünyada adı tebcil olunur hem de ahirette felaha erip sorgusu hafifler. Büyük insanların dediği gibi, "*Bir mülk (yönetim) dinsizlikle birlikte hüküm sürse de, zulme sapıldığında yok olup gider (Küfür payidar olabilir; ama zulüm asla!).*[17]

Bir de adaletin, devlet gelirlerinin artmasını sağlayacağı sözkonusu edilmektedir. Nizamülmülk, devletin menfaatleri ile din ve ahlakın taleplerinin özdeş olduğunu varsayıyorsa da eserinin esprisi Fârâbîyen sayılamaz. Buradaki sorunsal, pratiktir: Devlet -ki o da nihayet hükümdar demektir- acaba hangi şartlar altında yaşayacaktır? Bekâ şartı nedir ve bunun için hangi koşullar sağlanmış olmalıdır?

Cevabın kısm-ı azamisi elbetteki din ve ahlakta yatmaktadır; ancak din ve/veya ahlakın dikte ettiği bir devlet/hükümet/rejim tarzı sözkonusu edilmemektedir. Herhalde başka ve daha pratik mütalaa ve mülahazalara sapmak gerekmektedir. Burada da gaye; hükümdarın işlevini ve çıkarlarını, hep en üst düzeyde tutacak şekilde nasıl idare etmek gerektiğini bir formüle bağlamak olup din yahut ahlakın tam tatmin edileceği bir devlet tarzı ortaya çıkarmak değildir.

Zaten bu sipariş eserde vezire düşen, Sultan Melikşah'ın sorusuna bir cevap bulmaktır, ki bu soru da şudur: Acaba maslahata ve umûr-ı devlete nasıl bir yön verilmelidir ki sultan devlet-i

ebed müddet edebilsin? Hükmü uzasın? Yoksa, *siyasi ümmet* nedir, yahut *ideal mülk* nedir gibi sorulara uzanmak değildir. Kutbuddîn çağının en âli siyasi tezi, hocası Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, yani *Nâsırî tezi* yahut *Nâsırî stratejisi*dir. İslâmi felsefi ahlak tezlerinin en bilinenlerinden olan bu klasik, Tûsî'nin, Kuhistân'da İsmâilîlerin hizmetinde bulunduğu günlerin eseridir ve şüphesiz Şirâzî'nin elinde de bulunmaktaydı. İsmâilî sarayın emri ile yazılmış olup düşünürlere olduğu kadar, devletin çeşitli kademelerinde çalışan memurlarla merci ve makamlara da hitap etmektedir. Mesleken *siyasi* olmamakla birlikte Tûsî, sarayda oturmaktaydı ve siyasi sürecin göbeğindeydi. Nizamülmülk derecesinde dünyaya malolmuş değilse de dünyevî sorunsallara eğilirken bunu büyük bir güven ve öngörüş ile yapmaktaydı...

Tûsî burada, Kuhistân valisinin kendisinden Miskeveyh'in *Ahlâk Tezi*'nin Farsça'sını çıkarmasını istediğini belirttikten sonra şöyle demektedir:

> Bu eser ahlaka değin en gizemli mevzuları irdelediği halde, siyaset ve iktisatı ihmal etmektedir. Dolayısıyla, bu muhtevaya ilaveten, bu iki hayatî konunun bir hülâsasının çıkarılması çok önemlidir.[18]

Yani, Miskeveyh'i tercüme etmek yerine, orijinal bir eser yaratmayı tercih etmiş olmalıdır. Bunu yaparken de sâiki, kısmen, temeli felsefede yatan iki ilmi -iktisat ile siyaseti- bir miktar ihyâdır. "Siyasi kısımda me'haz, Fârâbî'nin *Fusûl*'üdür".[19]

Tûsî tezi, siyasi gibi durmakla, çok daha fazlasını, mesela arkadaşlığı vb. içermektedir. Bu arada pek çok bölüm, özellikle de kentsel varoluşun kaçınılmazlığını vurgulayan 1. bölüm ile kentleri tasnif eden 3. bölüm, Fârâbî'den iktibas edilmiştir.

Sultan tarz ve metotları ile yönetim görgü ve ahlakına değin satırlar, Sühreverdîyen gibi durmaktadır. Yöntem yine *felsefi kurgu* yöntemidir.

Şii olduğundan, Nizamülmülk'ün "*Sultan tahta oturmakla Allah'ın halifesidir.*" şeklindeki meşruiyet tezine evet diyecek gibi

durmayan Tûsî, *medînet'ül-fâzıla* teorisyenidir ve bu, bir tek tip devletin/yönetim tarzının adı, ifadesidir. Bu devletin teb'ası, tevhîd-i fikr etmiş olup en büyük ülküleri ahlaki kemâldir.[20] Bu fikir, çok genel terimlerle ifade edilmekle birlikte, ideal devlette her tür fikir ve ilhamın kaynağı vahiydir ve bu bellidir; kişileri motive eden de yine odur. İdeal devlette sultanı da vahiy dışında birşeyin yönlendirmesi pek düşünülmemektedir. Okuyalım:

> Şimdi, şu konuya gelelim: Hüküm veren, hükmünde, ancak Allah'ın destek ve yardımıyla kemâl eder. Ataların tabiriyle o *sultân-ı kâmil*-dir ve onun hükümleri *hikem'ül-ebedi*dir. Şimdilerde bu kişiye *imam*, hükümlerine yahut hükmediş tarzına da *imâmet* diyorlar. Eflâtun'sa aynı adama *dünyanın nâzımı* (tanzim edicisi) adını vermektedir. Aristo da *sosyal insan* tabirini kullanmaktadır. Hayata bir nizam bir düzen getirip onu şekilleyebilecek olan ancak ve ancak bu insandır. Şunu tasrih edelim: Biz kral derken; sultan, hükümdar derken, teb'a ve memleket sahibi kişileri değil, kimse kendisine metelik vermese de bu işlere layık olanı kasdediyoruz. Bir de bakmışsınız, tahttaki bir başkası; eh, işte o zaman bekleyin tufanı, kaosu, tefrikayı.[21]

İdeal hükümet şekli -ki esasen Tûsî bir alternatif devlet de tefehhüm ediyor değildir- *mutlak monarşi*dir.[22] Tûsî'nin *idealist ekol*den olduğu, siyaseti tanımlayışından da anlaşılmaktadır:

> Buradan da anlaşılıyor ki siyaset bir kavânîn-i küllîdir (kozmik yasa manzumesi) ki birlik ve beraberlik yoluyla, umumun en yüksek menfaatini yaratan keyfiyettir. Kemâl budur. Siyaset, tevhidin içtimai planda varacağı noktayı işaret eden ilimdir. *Bu tevhîd-i ümmet nihayet kişisel sâikleri de biçimleyici olup* kişisel inisiyatifleri koşullayacaktır".[23]

Yani ilm-i siyaset sadece *sultanın ihtiyârı*na bakmaz, aynı zamanda ideal devletin (*medînet'ül-fâzıla*) yapısını da oluşturucu, biçimleyicidir *İlm-i siyaset* tüm diğer ilimlere şekil veren ilimdir. Sühreverdîyen unsurlarla olan belli pratik alakasına rağmen, tefekkür planında salt uslamlamacı, yani Platonik olduğu anlaşılan Tûsî, Fârâbî tesirinde ve o felsefe uzantısında *ideal sultanı* da ir-

delemekteyse de sonuçlar, değişmez biçimde Şii/İsmâilî bir manzara arzedip durmaktadır. Böylece Şirâzî'nin eline geçen malzemeyi görmüş olduk. Şimdi, *Billûr Tâc* neymiş, onu görelim.

Billûr Tâc

Sunuş

Bilebildiğimiz kadarıyla, Kutbuddîn, eserlerinde siyaseti sadece iki kez direkt hedef almaktadır. Bir tanesi Sühreverdî'nin *Aydınlanma Felsefesi*'ne yazdığı *Şerh*'tir, ki bu birkaç satırı geçmez. Diğeri ise *Billûr Tâc* adlı ansiklopedik eserinde pratik siyasete ayırdığı uzun bölümlerdir.[24] Pek çok bakımdan *tuhaf* bir eser olan bu ikincisi Farsça, kapsamlı bir felsefe ansiklopedisidir. Ana bölümü, epistemoloji ile mantık, felsefeye giriş, fizik, matematik ve ilahiyat'a ayrılmış beş eserden müteşekkildir. Buna ilaveten bir de *ek* (hâtime) vardır, ki neredeyse aynı uzunluktadır ve ilahiyat, fıkıh, pratik felsefe ve tasavvuf olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Eser, Doğu Anadolu'nun bir yerlerinde (Gîlân) Emir Dubâc adlı bir adama adanmıştır; Şirâzî Tebriz'den kovulduğunda burada barınmış olmalıdır. Ölümünden birkaç yıl önce yazılmış son devreye ait bir eserdir...

Bu eserde dikkatimizi çeken iki ana kural dışılık vardır: 1) Asrın ilim dili Arapça, bu eser ise Farsça'dır; 2) Eserin kısm-ı azamisi, geometri, astronomi, felsefi ilahiyat, tasavvuf ile siyaset kuramının bir kısmı, kabul görmüş klasiklerden çeviridir. Bu tuhaflıklardan ilki şüphesiz Şirâzî'nin kendi tercihi olup anlaşılan odur ki hitap kitlesi eğitimli sıradan insanlardır. Eserin felsefi bölümleri bu yorumu haklı göstermektedir; zira felsefenin standart bahislerinin sistematik bir anlatımı yeralmaktadır, ki bunlar İbn Sînâ çizgisinde kabul görmüş bazı önermelerdir. Bu anlatım aynı zamanda Şirâzî'nin kendi görüşlerini de ele vermektedir. Çoğu Sühreverdî'nin *Aydınlanma Felsefesi*'nden çıkarılabilecek problematik konulardan uzak durulduğu da dikkatimizi çekmi-

yor değil.[25] Dahası, dediğimiz gibi okur yazar halka da açık bir eserdir...

Kutbuddîn'den öğrendiğimize göre 'Ek' hâminin talebi üzerine ilave olunmuştur. Eğer bu doğru ise, kitabın tarihçesi şu olur: Kutbuddîn, sürgüne gönderildiği gün felsefenin halka hitap eden bir özetini tamamlamış bulunmaktaydı; yani eseri çantasına koymuş, yazdığı kadarını okuyan yeni patronu da ilave bazı konulara girmesini istemişti. Kutbuddîn işte bu mevzuları ilave etmiş ve kimi noktalarda da, vakitten kazanmak ya da Farsça'sını halka sunmak için, işi, bazı makbul klasiklerin çevirisine dökmüştür.

Billûr Tâc'da Siyasi Polemik

Ansiklopedik *Billûr Tâc*'ın bir maddesinde siyasete yer verilmesinin bir nedeni, Kutbuddîn'in *bilimler klasifikasyonu*nda siyasetin bir ilim olarak gösterilişi olsa gerek diye düşünüyorum. *Aydınlanmacı Felsefe* doktrininin *Şerh*'indeki tasnife dikkat edecek olursak;

A. Tefekkür bilimleri - evrensel bilimler
   1. Salt
      Fizik
      Matematik
      Teoloji, ilahiyat
   2. Pratik
      Ahlak
      İktisat
      Siyaset

B. Gayr-i felsefî bilimler-kültür bilimleri
   1. Dinî
      Aklî/ilm-i ilahiyat
      Geleneksel/ilm-i fıkh
   2. Gayr-i dinî
      Ulusal teâmül ve kültür ürünü

Bilgi ve beceriler (bilim ve sanat).[26]

Felsefi yahut evrensel bilimler, yeryüzü coğrafyasının her yerinde ve her çağda aynı olan bilimlerdir.

Kültür bilimleri ise ya bir *peygambere*, yahut *örfe* dayalıdır (vahyî de olabilir, gayr-i vahyî de). Felsefe iki bölümdür:

a. Salt bilgici/spekülatif, kelâmcı;

b. Pratik (aksiyoner, uygulamacı).

Burada önemli olan pratik bilimin *ahlaki yükümlülük* getirebilmesidir; teorik bilgi ise bütün bir yükümlülük getirmez...

Pratik felsefe (*ameliyye*) *Billûr Tâc*'ın son derece uzun Ek'inin (Hâtime) 3. kısmı'nda (Kutup 3) irdelenmektedir. Bu Ek (Hâtime) *Billûr Tâc*'ın ana metninden yüzde on daha uzun -ki bu da yaklaşık ikiyüz sayfa eder- olup altı bölümlüdür (kaide, kavâid).[27]

Kutup 1 (1 ilâ 4. fasıl): Ön Önermeler, Müteârifeler, Kabuller (4 sayfa);

Kutup 2 (5 ilâ 14. fasıl): Ahlak Tezi (55 sayfa);

Tezkira: *Fusûl* çevirisi (46 sayfa);

Kutup 3, Pratik Felsefe: İktisat (26 sayfa);

Kutup 4, Pratik Felsefe: Siyaset (3 mukaddime ile, 3 fasıl, 55 sayfa);

Sonuç: Adil Sultanlardan Kıssalar (5 sayfa).

Uygulamalı bilimlerin (*De Anima*/Hayat Bilimleri) ahlak/davranış tezi, iktisat ve siyaset şeklinde bölümlenişi normaldir ve Yunanistan'a kadar gider. Burada aşina olunmayan hususlar, aynı konuda eser vermiş birisinden çeviri ile sultanlara dair kıssalardır.

Billûr Tâc Mantığının Anlaşılmasına Dair

Kutbuddîn, *Billûr Tâc*'ın fihristinde, Fârâbî'nin *Fusûl*'ünün bu esere nasıl sızdığını şöyle anlatır:

"Bu tezkire, önceki on bölümde ele aldığımız (ahlak) konular yanında başka şeyler de söylemektedir; ancak yöntemi önemlidir, salt ussal, salt uslamlamacıdır (*siyâkat-ı hikmet-i mahz*)".[28]

Ana metinde ise, kendi *ahlak tezi*nde kullandığı metodun, *vahiy ve felsefe* (*şer' ve hikmet*) olduğunu söyler;[29] yani Fârâbî'nin *salt felsefeci* yöntemine karşılık Şirâzî *vahiy ve felsefe* yöntemini kullanmaktadır. Bir bilim adamı olan Şirâzî mantık ve felsefe meselelerine kesin bir dille yaklaşabilmiştir. *Salt felsefe* deyince akla gelen -herhalde- *isbat* (bürhan); yani "akıl yahut sezgi yoluyla bilinebilen gerçeklere dayalı önermelerden elde edilen *kıyaslar* kullanılmak suretiyle evrensel gerçekliklere varılması"dır. Dolayısıyla, *vahiy ve felsefe* deyince yöntem diyalektik (eldeki kültürel önermelerle fikir yürütme) olmalıdır. Burada, yarı-kıyaslar sözkonusudur; bunlar, hem *genel kabul* düzeyine ulaşmış hem de fikir yürütenin kendisinin sorgulamadığı kültürel önermeler olabilir.[30]

İki yöntemin farkı, metinde açıkça görülmektedir. *Billûr Tâc*'ın *metafizik* bölümleri; en azından yediyüz yıl öncesi için, itikadi yahut şahsi dünya görüşü ne olursa olsun anlayabilene eşit derecede geçerli gelen ön önermelerden hareket etmektedir. Özellikle Kur'ân, yahut hadis sözkonusu edilmemektedir. Fârâbî'nin *Fusûl*'ünde de (yalnızca bu esere mahsus olmak üzere) durum budur. *Billûr Tâc*'ın pratik felsefe bölümünde ise Şirâzî, Kur'ân ve hadis'e bolca müracaat etmekte, bazan da belli bir önermenin *tek hücceti* olarak! Bu arada kıyas da hayli kullanılmaktadır. Kralların üstünlüğü bahsinde ise, bunun hem akli (felsefi) hem de pratik (geleneksel, örfî) pek çok delâili olduğunu öne sürmektedir. Bu bapta Kur'ân'ın, "*Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden emir mevkiinde olanlara itaat edin!*" şeklindeki ayeti ile adaletin yüceliğine değin üç hadisi birbiri peşisıra zikredişi buna örnektir.[31]

Bu önermeyle ilgili olarak *tam akli hüccet*e (yahut kıyas) en yakın şey "güçlüler zayıflardan üstün olduğuna göre, sultanın mertebece teb'adan üstün olduğu"dur. Bu nüve, son derece geniş bir teolojik argüman içine gömülü olarak verilmektedir.[32] Siyasete değgin başka bölümlerde ise, son derece karmaşık bir strateji

kullanmaktadır: Fıkhi önermeler, akılcı çıkarsamalar, toplumsal deneyim kıyas ve kıssa; yani onun *siyaset tezi* anladığımız manada siyaset felsefesi falan değil, (hîn-i hâcette başvuru kaynağı olabilecek, derme çatma, halîta) bir takdim, aklın, deneyimin, yahut dinin politika hakkında bilebileceği, bulabileceği, diyebileceği herşeydir. Belli ki geniş bir okur yazar kitlesine ve de tabii, sultana hitap etmektedir. Hatta Şirâzî "Dinî bölümler haşmetlü Dubâc'ın kendi arzusu ile bu esere dahil edilmiştir. Buna karşılık, felsefi bölüm olduğu gibi rasyonel/akılcı önermelerden oluşmaktadır." der. Bizce de siyasi bölümlerin akıcı ve irticâlî (*nontechnical*) üslubu eserin bu şekilde karakterizasyonunu desteklemektedir.[33]

Siyaset Felsefesinin Tanımı (Hikmet-i Medeni)

Şirâzî, *Billûr Tâc*'ın başlangıcında ilimlerin tasnifini verirken, amelî felsefeyi ve onun üç dalı olan ahlak, iktisat ve siyaseti şöyle tanımlar:

> Pratik felsefe (aksiyoner düşünce) insan neslinin güç ve ihtiyârı dahilindeki istemli ve yararlı, maharet gerektiren hareketlerin bilgisi olup insan bununla aradığı kemâle bir yol bulmuş olacaktır. Bunlardan birincisi ferdî diğeri ise sosyal stratejidir (eylem mantığı), yani yardımlaşma ile alakalıdır. Bu ikincisi, yani işbirliği isteyeni kendi içinde ikiye ayrılır: İlki aile içi, ikincisi toplumsal, kentsel vs. davranıştır ki bu, koskoca bir devlet ve imparatorluk çapında bile bir eylem stratejisi belirlemeye ve tatbik planına koymaya kadar gidebilmektedir; yani aksiyoncu felsefenin üç bölümü vardır: Ahlakın ıslahı, ev yönetimi ve devlet idaresi (hükümet)...
>
> Hikmet-i medeninin (siyaset felsefesi) yararı şudur ki insanlar onun sayesinde farklı birey ve gruplar (esnaf) arasında mümkün olan yardımlaşmayı bilir ve bu suretle ihtiyaçlarını giderirken, nesli de korumuş olurlar.
>
> Yine hikmet-i medeniyi ayrıca kendi içinde ikiye ayıranlar da vardır: a) İlm-i siyaset, yani mülk (devlet yönetimi); b) Nübüvvet ilmi, şeriat, *ilm-i nevâmis*.[34]

'Siyaset' başlıklı bölümde ise Kutbuddîn siyasi felsefeyi yahut rejimi (siyaset-i medeni) *şehirlerde, vilayetlerde vs. yönetim ve adalet* şeklinde tanımlamaktadır (*hükm ve ma'delet kerden der büldân ve vilâyât ve ictimâ'ât*).[35] Bu iki tanımın birbirinden çok farklı olduğuna dikkat edilmelidir. İlki, daha geniş olup insan neslinde işbirliğini ve hükümetin felsefi bir anlatımını vermektedir. İkincisi ise siyaseti yönetim sanatı, bir çeşit *rejim-bilim*, yani daha sonra anlatacağı *sultanlığın* teferruatı, sultanca davranış ve tepki stratejisi olarak tanımlamaktadır. Bu bölüm, bu *dar perspektife* ayrılmıştır...

Billûr Tâc'da Devlet ve Yasa Tezi

Billûr Tâc'daki yahut Şirâzî'nin Sühreverdî'nin *Aydınlanma Felsefesi*'ne yazdığı *şerh*teki psikoloji tezi ile karşılaşanlar, herhalde *ruhun cisimsizliğ*ini ve bedenle olan irtibat ve ilişkisinin bir nevi tasarruf ve tedbir ilişkisi olduğunu (*tedbir ve tasarruf*, orijinal terimdir) öğrenmiş olacaklardır. *Ruh* esasen bedende meskun olmadığı gibi *bedensel* yahut *maddi* bir keyfiyet de arzetmez. Ancak bu fizik yapının ihtiyaçlarına karşılık vermez ve bu ihtiyaçları ademiyete ircâ etmez; bu ihtiyaçlar mutlak surette vardır, gerçektir ve Tanrı bunlara karşılık beşere maddi dünyanın nimetlerini bahşetmiştir. İnsan ise maddi alemi belli tarzlarda organize edip bir nizam, bir şekil vererek ondan ihtiyaçlarını karşılayacak formları elde edegelmiştir ve etmektedir de. Ve nihayet Tanrı'nın, *ihtiyaçların giderilmesi zevki*ni yaratması da bir başka zevktir.

Yani insan hem bedeninin hem de kendini çevreleyen maddi alemin mutasarrıfıdır.[36] Çok genel anlamda bu bir tür şunu söylemek gibidir: İnsanın -bedeni dahil- maddi dünya ile alakası bir *yönetim* ilişkisi yahut ilintisidir. Ve Şirâzî için, Şirâzî'ye göre, siyaset esasen insan davranışına getirilebilecek kayıtlarla alakalı bir keyfiyet ve mefhumdur. Bu icaba da iki uslamlama ile varmaktadır: Bir yandan, servetin yönetilmesi gereği, diğer ve daha genel

planda da, ahlak, iktisat ve siyasetin üçünü birden alakadar etmek üzere, iyi ile kötünün, fazilet ile şerrin tanımlanması (bunu tanımlayacak birilerinin bulunması) zarureti...

İlk uslamlamada şu varsayım vardır: Doğa halinde kişinin idâme-i hayat etmesi için gerekli ana unsurlar (su, nebatât, av eti, yakacak vb.) hâlihazırda vardır, diğer herşey ise *mülkiyet* statüsünde olup şahıs malıdır. İşte bu ikinci kategori, tamaha konudur ve ister istemez soyguna, baskı ve zulme yolaçar ve tabii, bu da şahsın can ve malını koruyacak bir düzeneğe ihtiyaçla sonuçlanır; yani dünyanın düzenini koruyacak maddi (müeyyet) gemlere ihtiyaç vardır. Bu otorite de üç düzeyde işler: *Kişi, aile ve teb'a/toplum.* Kişi üzerinde etkili olan *ahlak*, aile üzerinde etkili olan *iktisat*, toplum üzerinde etkili olansa *siyaset*tir.[37]

Kutbuddîn'in siyasi hayatın (dolayısıyla siyasi otoritenin) zaruretini çıkarsamasına yolaçan diğer temel, ahlaktır. Şirâzî, ahlak tezini; Eflâtun'un, *Devlet* (yahut *Cumhuriyet*) adlı eserinin 4. bölümündeki 'Ruhun Üç Rükûnu' başlıklı kavramına dayamaktadır. Buna ilaveten bir de Aristo'nun, *Yunan Ahlakı* (*Nicomachean Ethics*) adlı eserinin ilk dört bölümünde irdelediği *ahlak* ve *fazilet* kavramı vardır. Böylece Şirâzî'nin, ruhun akıl-tutku-öfke bileşimi ve aklın diğer iki unsura hakim olduğu kabulünü sorgulamadan, Sokrat'ın *Devlet** adlı eserinde bu bölümlemeyi kullanış biçimini aştığını söyleyebiliriz. Aristo gibi, o da bir *vasat* tanımlayarak, erdemli kişinin ruhunu buna ayarlayacağını varsaymaktadır. Ve yine Aristo gibi, şerri *bu vasattan her sapma* olarak anlamaktadır. Aristo'dan farklı temâdaki gelişme ise aklı da aynı orta ölçüye, yani denge ölçüsüne başeğdirmeye çalışmasıdır.

Devamla diyor ki: Ruhun tüm şubelerini, iyi ya da kötü yönde değiştirmek olasıdır. Bu değişim açısından ruhlar üç sınıftır: En yukarıdakiler *doğru bildiklerini*, en alttakiler ise *akıllarına ese-*

* "*Aristo'nun Siyaset adlı eseri*" diye okunmalıdır, yanlış basılmış; sonraki her cümle bunu göstermektedir. (ç.n.)

ni yaparlar. Diğerleri de ortadadır. İlk grup için gereken *akıl* ve *şeriat*tır (Allah'ın kanunu).

Ortadakiler için de bu kayıt yeterli olabilir; ama yine bunlar için fizikî müeyyidenin de düşünülmesi gerekir. Üçüncü sınıfta ise fizik müeyyide kaçınılmazdır; yani yukarıdakiler için ahlak yeterli yasa iken diğerleri için yasa (müeyyide) gerekir.[38]

Şirâzî, şu ya da bu otoritenin fizik imkanlarla toplum düzenini korumasının bir zaruret olduğunu tevsik ettikten sonra, tek tatminkar siyasi sistemin *mutlak monarşi* olduğuna ergimektedir; zira otorite bölünmez bir keyfiyettir; bölünecek olursa çatışma çıkar ve hükümet askıda kalıp nizam bozulur. Sonra, kitlenin sığınak ve barınağı olan kralın otoritesi de bölünmeye uğramamalıdır; çünkü onunla birlikte adalet etme gücü de bölünmüş olur. Ahlakı, babalık yahut devlet reisi vasfı nedeniyle kişinin yönetim ve tasarrufu, bu bağlamda da otoritesi bölünmemelidir.[39]

Aydınlanmaya Yazılan Şerhte Siyasi Tez

Sunuş

Sühreverdî, *Aydınlanma Doktrini* (*Hikmet'ül-İşrâk*) adlı eserinin sonuna doğru şöyle demektedir: "Her asırda bir kutup arz'ı ifsattan (kaos) kurtaracaktır. İman ve kelâmca sivrilmiş olan bu insan, kendisini tanıyan dahi olmasa *Allah'ın yeryüzündeki halifesi*dir". Demek ki Fârâbî için olduğu gibi Sühreverdî için de bu güç *siyasi* değil, *manevi* bir mahiyet arzetmektedir. Sühreverdî sözlerini şöyle sürdürür:

> Ama, olur da devlet (umûr-ı dünya) de elinde bulunursa, o çağ apaydınlık bir çağ olur. Şu da bilinmelidir ki, rahmânî bir yönetimin olmadığı çağ kapkaranlıktır.[40]

Bu satırlar pek tabii ki insanları yüzyıllar boyu bir *gizli imam* adına isyanlara sürüklemiş bir ruhun nefesini taşımaktadır. Sühreverdî'de, *bir gizli imam'ın şahsında* 'Tanrı'nın yeryüzünde

imam olması' şansı hâlâ ölmüş değildir. Herhalde bu yüzden de asılmış olmalıdır.[41] Buna karşılık, Şirâzî şunları söylemektedir:

> Çağı neden aydınlatır? Bilgiyi, hür tefekkürü (felsefe), adaleti ve övgüye değer diğer özellikleri yayar; gerek bilgisi gerekse de amelleriyle, nebîlerin ve ermişlerin çağında olduğu gibi, insanları sırât-ı müstakîme iletir. Aksi takdirde, çağımızda ve tipik olarak 'yalancı dinler, ve dinsizlikler çağı'nda olduğu üzere, insanlığı karanlık bürür; tıpkı peygamberler çağından sonra dünyayı ele geçiren kabaların, cahillerin çağındaki gibi. Bugün de şer'-i şerif hükmünü yitirmiş gibidir, olaylar olayların üzerine binmiş, yollar ve patikalar silinip yokolmaya yüztutmuş, fikrî düzey adeta ortadan kalkmıştır.[42]

Anlaşılıyor ki (bir kaos çağında) Şirâzî'ye göre *mistik bir filozof kral yönetimindeki ilahi hükümet*, yaşayan bir opsiyon değildir. Sonra, gerek vahiy gerekse de bilgi nesilden nesile bozulmaya uğramaktadır. Peki bu durumda ne yapmak gerekir? Elde kalanı muhafazaya çalışmak, sultanları vahye ve dine döndüremesek bile, itidale çekme yolunda azami gayret sarfetmek...

Çağdaş Yönetimin Sorunları ve Şeriat Sorunsalı

Fârâbî, Sühreverdî ve Tûsî'ye göre, sultanlığın hem entellektüel hem de ruhani cepheleri vardır. Oysa Melikşah'ın veziri Nizamülmülk için olduğu gibi, Şirâzî için de sultanlık, bir siyasi güç meselesidir. Okuyacak olursak:

> Teb'anın korunması ve gözetimi, sultan üzerinde iki açıdan farzdır. Bir kere hükmettiği onlardır. Öyle ya, teb'asız kral ne yapsın? Ortada teb'a yoksa kral da yok olur. Ayrıca teb'a ne kadar fazla olursa, sultanlık da o derece yükselir; yani teb'a, sultanlığın mesnedi ve miyarıdır. Kök yerinde kaldığı sürece, dal yeşermeye devam eder.[43]

Sultan, Teb'a ve Şeriat

Sultan sultandır, başka birşey değildir. Kimler sultanlık iddia edebilir, sultanlık sanatı diye birşey, bir keyfiyet var mıdır, bu tür

konulara girilmemektedir. *Teb'ası olan adama sultan derler*, o kadar. Teb'ası daha fazla olan kral, daha büyük kraldır. Kral, terim olarak, teb'ası olan adam olduğuna göre, kral olmanın gereği teb'a edinmek, teb'ayı elde tutmaktır; sultanlık sanatı diye birşey, bir keyfiyet varsa, işte budur...

*Servet*in de krallığın temel taşlarından olduğu zikredilmektedir; ancak Şirâzî'ye göre bu servet, teb'anın ve bir noktada da kişilerindir. Bunun anlamı değişmemektedir: Sultan teb'asının bekâsını temin zorundadır.[44] Şirâzî mantığının ikinci durağı ise şudur: Kral; kral olarak, teb'asını *korumak* ve *kollamak* zorunda olduğundan ve bu ideale de ancak *adalet*le ulaşılabileceğinden, adalet etmek zorunda olup adalet bir zorunluluk olarak tebârüz eder...

Şirâzî hemen arkasından paradoksal bir tarzda şöyle der: *Sultanın adalet etmesi için iyilik etmesi gerekmez.* Adalet, - haydutlar güruhu gibi salt şer için oluşmuş topluluklar da dahil- her toplumda (ve her ölçü ile) mümkün (ve kaçınılmaz)dır. Bu *siyasi* manada adalet, "teb'anın *kendi aralarında* ölçülü davranmaları (kendilerini hiçbir muhataptan üstün tutmamaları) ve sultanın da onlara karşı adaleti temin etmesi"dir, bu ise üzerine düşeni yapması demektir. Sultanın adaletten ayrılmaması gerekir; zira bu son derece sakıncalıdır. Kötü örnek, baskı, teb'anın onu taklîden devleti sabote etmesine yolaçabilir. Sasaniler teb'aya davalarını saraya aksettirip sultan indine getirmelerine cevaz verirken, Yezdigird bu teamüle, dolayısıyla da devlete son vermiştir. İşte Şirâzî böyle diyor.[45]

Şirâzî tezinin gerisi şu nüveye dayanmaktadır: Bu tarz, tavsiye kavlinde pratik bir yaklaşım olmakla, kralın çıkarlarını, hocalık etmeden, gerçekçi bir planda öne çıkarmakta ve bu çıkarları korumayı amaçlamaktadır. Astlarla (devlet görevlileri) ilgili bölümler -artık sultan olduğu açık- okuyucuya, otoritenin, halkın ezilmesine mahal bırakmadan ve sultanın adaletine halel getirmeden nasıl devredilebileceğini anlatmaktadır. Mesela, vali seçi-

minde titiz davranılarak vilayet halklarının mağdur edilmesinin önüne geçilmesi gereğinden bahis vardır...

Bir de sultanın (yahut Dubâc emîri) kendine mahsus özel, gizli bir istihbarat örgütü kurması sözkonusudur. Ayrıca, görevden almaların acele ve huşunet ile olmaması salık verilmekte; bunların kendilerini savunma haklarının mahfuz kalması da sözkonusu edilmektedir.[46] Sonra, *emanet hep sahibinde, yetki ise istidatta bulunmalıdır.* Cezalandırmalar adil, yani mutedil olmalıdır; ifrat da tefrit de rejime zarar verir. Sultan, sabit-kadem ve vakur olmalıdır, aksi takdirde popüler hürmet kaybolur. Ne haşin ne de fazla müsamahakâr olmalıdır; adalete götüren tavır budur...

Yine, Rasûl-i Ekrem pratiğinin işaret ettiği gibi, sultan bir *şûrâ* teşkil etmeli, istişareden kaçmamalı, kaçınmamalıdır. Sultanın, danışmanlarını tek tek ve birlikte kabul etmesinin de ayrı stratejiler olduğunu izah eden Şirâzî, kurnaz bir taktikle, zayıf (tutmayan) siyasetlerin sorumluluğunu müsteşarlarıyla paylaşırken, kuvvetli siyasetlerin itibarını kendine saklamasının bu yolla mümkün olacağını iddia etmektedir. Harp açma ise istisnai bir durumdur ve şüphe, yani en küçük bir kuşku, barışa sarılma gereğini beraberinde getirir...

Şeriata gelince, "*Zaman zaman, şer'-i şerifin ihlali yahut hîle-i şer'iyyeye başvurmak tahtı güçlendirebilecektir.*"; ama deneyim, olumludur, yani Hz. Süleyman ve Hulefâ-i Râşidîn örneğinde görüldüğü gibi, hem Tanrı'yı hem de rejimi gözetmek olasıdır. Sultanın her hâlükârda, *hâvl ü cehdle evâmir-i ilahiyeyi gözetmesi gerekir;* zira o makam, nihayet, lutf-i Bârî'dendir. Binnetice, servet *fî-sebîlillah* sarf cihetinden iktisap edilmeli ve bu şekilde de kullanılmalıdır.[47]

Din, tarih ve kıyas büyük işlerin ancak büyük zorluklarla yaratılabileceğine işaret ettiğine göre, sultan teb'ası için her tür zorluğa katlanmaya hazırlıklı olmalıdır. Bu, sultana fizikî ve mecâzî hayat, ömür verecektir; çünkü dualarla hayat bulacak, düşman-

larının tuzak ve entrikalarından emin ve sâlim olup ünü artacaktır. Ayrıca, cömert de olmalıdır. Bunu hem Rasûl-i Ekrem örneği hem de tarihe malolmuş şu söz göstermektedir: "*Teb'asız sultan, parasız teb'a olmaz*".

Sultan servetinden iki türlü *sarf*ta bulunur: 1) Son derece aksamasız olması gereken ve devlet memurlarına ödenen maaşlar; 2) Fitre ve zekat, ki yalnızca hakedenlere verilmelidir. Sonra, sadece teb'aya değil düşman devlet başkanlarına da cömert davranması gerekir; bu onların kalplerini yumuşatır. Esasen bu, İslâm'daki *müellefe-i kulûb* (dine kazandırılması gereken bazı kişilere yardımcı olunması) kavramı ile benzer şeylerdir...

Diğer yandan, hem mantığın hem de hadislerin işaret ettiği vechile, sultan alçak gönüllü olmalıdır; öncelik ve özellikle de *ulemâ-i dîn-i ledünn*e karşı; zira onlar *Allah'ın sevgilileri*dir.[48] Teb'aya karşı da tevazu esastır. Ancak aristokrasiye (ricâl-i devlet) karşı aşırı tevazu, devlet kadrolarındaki (bürokrasi) disiplini yokedici gevşekliğe yolaçabilir; bu bakımdan sultan yanlış anlamalara mahal bırakmamalıdır...

Şirâzî daha sonra da önderlik (*riyâset*) ile ilgili meselelere dönmektedir. Reis (re's/baş) kendi ihtiyaçlarını düşünürken teb'asına da *başlık* etmek zorundadır. Bilahere vezir, vali, halife ve sultan terimlerinin izahına girişen Şirâzî, ayrıca, *devlet muaşereti* denen bir konuyu da irdelemektedir. Ricâlin sultana ve sultanın teb'aya karşı tarz ve tavrını ilgilendiren bu konu -mesela- sultanın huzuruna giren kimsenin sağ ayağıyla girmesini gerektirmektedir. Statüsüne göre değişik saygı ifadeleri sözkonusu olmakla birlikte öncelikle herkesin, kendisine, statüsünün de altında bir duracak yahut oturacak yer seçmesi gerekmektedir vs. Yani evvelemirde sultanın haşmeti korunmak durumundadır, özellikle de öne çıkılmaması önemlidir. 'Ben buradayım!'-vâri tavırlara girilmemesi hususunda kesin uyarıda bulunulmaktadır.

Peki sultan ne yapacak? Öfkelenmede ve hoşlandığını göstermede aceleci olmayacaktır. Devleti direkt ilgilendirmeyen mese-

lelerde daha müsamahakâr olması beklenmekte, uyuduğu yeri çok az kişinin bilmesi gereği vurgulanarak, sarhoşluk verici içkilere karşı uyarılmakta ve maiyyetinin derecelerine dikkatle onlara karşı tavır takınması ve sâir konular ele alınmaktadır. *Siyaset tezi*, tarihe malolmuş sultanların adalet'ine dair kıssalarla son bulmaktadır...

Sonuçlar

Aristo, Fârâbî ve Nâsır-ı Tûsî ile kıyasladığımızda Şirâzî'nin bu iki eserdeki siyaset tezi, hayli sınırlı bir kapsamın ifadesi kalmaktadır. Bunda yasaların bir tasnifine rastlayamadığımız gibi ideal devleti nasıl tesis edebileceğimizi de anlamış değiliz. Devletin varoluş gayesine değin satırlar, bir de bakıyoruz, sultanın dinsel hayatından ibaret! Eğitimden hiç bahis yok, mutlak monarşi dışında bir rejim de tefehhüm olunmamakta! Argümanlarsa felsefî değil, dinî!

İşin aslında diyebiliriz ki bu prezantasyon Melikşah'ın alim veziri Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'sine (Sultanların Yolu/Devlet Kuramı) benzemektedir; doğrusu Şirâzî de tezine bu adı verseydi yerinde olurdu. Burada, Kutbuddîn'in kapsamlı felsefe bilgisine sahip olmadığı ve kapsamı düşürenin de bu olduğu söylenemez. *Billûr Tâc*'da Fârâbî'nin *Fusûl*'ünü (Vecizeler Kitabı) çeviren o değil midir? Şirâzî şunu der: Salt aklın meselelere tatbiki bizi hemen Fârâbî'ye götürür (ancak salt akıl, tam hüccet olamaz). *Akıl ile vahy'in birleşimi*nden ise *Billûr Tâc*'daki siyaset felsefesi çıkmaktadır. Bu felsefe, sultan ahlakı/stratejisinden soyutlanmış değildir. *Kralın davranışı siyasetin kendisi, siyaset kralın davranışıdır...*

Kutbuddîn-i Şirâzî mutluluğun iyi devletli, iyi insan tipiyle alakasını keserken hem Fârâbî'den hem de hocası Nâsır-ı Tûsî'den radikal bir biçimde ayrılır. İyi hükümet mutluluğu sağlamaz, sadece kapılarının kapanmasını engelleyip o şansı açık bı-

rakır (*negatif umut hipotezi*); zira sultanın işi, mutluluğu değil adaleti sağlamak, baskıyı yok etmektir. *Acaba Şirâzî anarşist miydi?* Bence hayır; çünkü adil bir sultanı araya sokarak güçlülerin kaçınılmaz hegemonyasına engel olunmasından yana fikirleri vardır.

Adil bir sultanın otoritesi iyi toplumda zayıfları, kötü toplumda ise herkesi korur. İyiler daima zulme, güçlü kötülerin ve sultanın muhtemel zulmüne karşı korunmaya muhtaçtır. Mutluluğa, yani *tam saadet şartı*na gelince; bu, hükümet tarzından tamamıyla ayrı, tümüyle (pedagojik değil/psikolojik) şahsî bir sorunsaldır. Ama gene de dünyada mutluluk bir miktar yönetimle ilintili bir keyfiyettir; yani Şirâzî biraz da bizlere, başından geçenleri anlatmış, şahsi deneyimini aktarmış olmaktadır...

Ve, nihayet, herhalde İslâm'ın Platonik idealle bir çatışması sözkonusu olamaz. Nedir bu ideal? Dirayet ve basiret sahibi birisi, herkesin ruhi ve bedenî potansiyeline cevap verecek bir mekanizmayı kurup ayakta tutabilir. Ve bu bapta Rasûlüllah ile Hulefâ-i Râşidîn örneği yeterlidir. Ve yine herhalde Yunan'ın *kamu yararı teorisi*ni İslâm'ın Allah'ına maletmek, çok fazla düşünme gerektirmeyen bir adaptasyon olmamıştır. Fârâbî'ye göre, devleti ister *akıl* ister *din* bazında ıslah gayr-i kâbil-i tasavvur değildi. Bu; radikal bir Şiizm'le veya Asr-ı Saadet'e dönerek pekala yapılabilecek birşeydi. Çağ çalkantılarla mâlül olsa bile, denizler dalgalanmadan durulamazdı...

Ne var ki zaman geçtikçe, vakit de geçmiş gibi oluyor, bazı şanslar solmaya yüztutuyordu. Muhteşem bir geçmiş, *yaşanılan âm*ın iki zıt şekilde tefsirine müsaitti: a) İyimserce; zira Asr-ı Saadet cidden geri getirilebilirdi; b) Kötümserce; zira acaba Rasûl'den sonra iyi hükümet ve adaletin hüküm sürdüğü toplum olabilir miydi? Çünkü o *altın çağı* silahlı mücadeleler, istilalar ve talanlar, baskı rejimleri (despotizm)... izlemişti. Şirâzî çağında ise İsmâilîlerin tavizsiz *12 imam felsefesi* ile *hilâfet felsefesi*nin son kalıntıları tarihin karanlıklarına intikal etmekteydi...

Ve işin aslında Kutbuddîn'i hocası Nâsıreddîn'den ayıran koskoca bir haliç vardı. Tûsî, saçını İsmâilîlerin hizmetinde ağartmış birisi olup hilâfet meselelerinden iyice soğumuş ve bu İslâmi sorunsalın ebediyete intikalinde de üzerine düşen rolü oynamıştı. *Nâsırî Ahlakı*'nı (*Tabye-i Nâsırî*) ise Moğollar gelmeden bitirebilmişti; ama *adil yönetim*den ümidini kesmiş değildi. Bağdat Moğollar tarafından yakıldığında Kutbuddîn henüz bıyıkları terlememiş birisiydi. Bilahere kahhâr Moğol merkezine bağlı haşin adamların saraylarında ömür geçirecekti; İslâm'ın dünyayı titreten bu adamlar karşısında hiçbir şansı bulunmamaktaydı. Moğol hizmetinde çalkantılı bir yarı-yüzyıl sona ererken, Şirâzî *Billûr Tâc*'ı alt sıralardaki bir adama, *Dubâc emîri*ne ithaf etmekteydi...

Artık Moğol sarayı da İslâm'ı benimsemek üzereydi; ancak Şirâzî besbelli, Fârâbî ile hocası Tûsî'nin tersine, devletin temelinin *erdem'in sağlanması* olduğunu falan düşünmemekteydi. Siyaset, ona göre, despotun sahasıdır ve hükümet *şahıslar*ı vs. çok aştığı gibi *akl*ı da biraz fazlaca aşmaktadır. Siyaset hâlâ felsefeden bir şube ise bu, bunun her zaman böylé olmuş olmasından dolayıdır. Ancak Fârâbî'nin -son derece büyük bir ileri görüşlülüklemetafiziği siyasetin içine sokmasının tersine, Şirâzî onu *sultana ahlaki tavsiyeler* haline getirmekteydi. *Sultanlık* bir sanat, ahlak ilminden bir şubedir ve siyaset Şirâzî'de devlet tiplerinin belirlenmesi, yapıların izahı vs. değil bir ahlaki tavrın veya stratejinin saptanmasıdır. *Siyaset*in tanımı *Billûr Tâc*'ın önsözünde *beşerin toplumla ilişkisi* iken, aynı eserin siyaset maddesinde *sultanlık maharet ve ahlakı* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. *İnsan hayatının örgütlenmesi* konusunda söylenecek ilginç sözler kalmış olsa da, genel planda siyaset felsefenin köşe bucağında, ücralıklarında kalmış bir konudur artık...

Tabii bundan kastım onun siyaseti ele alıştaki gayelerini görmezlikten gelmek değildir. Nedir peki? Siyasi felsefenin konusu sultana yol göstermek, maslahatına yardımcı olmak ve nihayet onu adaletten şaşmamaya teşvik, teşci ve davet etmektir. Bu fel-

sefe sultana *ahlak ile umûr-ı devlet*in birbirine nasıl bir köprü ile bağlı olduğunu gösterir. Adaletsizliğini yumuşatıp törpüler ve ona gerçek menfaatinin ahlak ve adalette olduğunu anlatır, ki bu İslâm'la da uyuşum getiren bir tarzdır.

Bu, pek tabii, aynı zamanda bize, onun meramını anlatırken seçtiği mantığı de izah etmektedir: İsbat tekniği yerine diyalektik. Siyaset konulu bir tezde, gaye insanın örgütlenme biçimlerine değin gerçekleri bulup çıkarmaya çalışmak değil, sultanı en iyi şekilde yönetimde bulunmaya ikna etmektir; yani en ikna edici hitap, en doğru izah tarzıdır. Bu ise karma bir tekniktir: Uslamlama, kıssa, dinden delâil ve kıyas...

Şirâzî ahlak konusunda krallara şüphe ile bakmaz. Hatta tutku dolu bir inançla seslenmekte olduğunu dahi söylemek pekala mümkündür. Bakın:

> Bilinsin ki sultan sultan doğmamış; Allah zamanı yaratmadan önce, *sultana biat* diye bir keyfiyet varolmamıştır. Bunun için de Allah'ın onu, biat olunmak, emretmek, hükmetmek, itaat edilmek üzere yaratmış; aynı meyanda diğerlerini de ona teb'a kılmış olması, ancak O'nun lütf u kereminden bilinmek zorundadır.[49]

Bu tür pasajlar eserin bu kısmında bolca bulunup Şirâzî'nin sarayda geçen günleri ile yakînen alakalı olsa gerektir. Anladığımız kadarıyla, bir zamanlar siyaset ve entrika ile alabildiğine içiçe olan Şirâzî, sonraları, yani yazarken kendini dine vermiştir. Bu nedenledir ki *Billûr Tâc*'da formül hep "*sultanın siyasetinin şer'-i şerîfe uygun olması noktasına gelip noktalanır*".[50]

DİPNOTLAR

1. Bana bu satırları yazma imkanı verip, yazdıklarımı okuma ve tavsiyelerde bulunma nezaketi gösteren (editörümüz) sayın Charles Butterworth'e teşekkürü borç bilirim.
2. Nâsıreddin-i Tûsi, *Ahlâk-ı Nâsıri/The Nasirean Ethics*, çev. G.M. Wickens (Londra, George Allen and Unwin, 1964), s. 25. Eleştirel bir tretman için bkz. M. Minovi-A.R. Haydari, Tahran, 1356/1978. Daha sonra genişçe ele alacağız.

3. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights* (Cambridge, Harward University Centre for Middle East Studies, 1992), 1-26.
4. Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (539/1145-632/1234). *Sühreverdiyye* tarikatının kurucusu ve sufi el kitabı *'Avârif'ül-Ma'ârif*'in yazarıdır. Diğer Sühreverdi, yani 8. bölümde Hüseyin Ziyâî'nin ele aldığı Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî -aydınlanmacı Sühreverdî- ile karıştırılmamalıdır.
5. Mesela *Billûr Tâc* adlı eserin son bölümü, ki *mübtedi sufîler için el kitabı* mahiyetindedir. Bir başka örnek de, Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî'nin *Aydınlanma Felsefesi* adlı eserine yazdığı şerhin *mistik hayata* değin kısımlarıdır.
6. Kutbuddîn'in ideali, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* (İnsan Ruhu Üzerine Tez) adlı eserine şerh yazmaktı. Bu proje 50 yılını almış ve üç bölümün üçüncüsünü ölümünden ikibuçuk ay önce bitirmiştir. Merâga'ya gelirken de *tıp tahsili* yapmayı düşlüyordu. Felsefeyle diğer bilimsel sahalara olan ilgisi, bu arada gelişti. Felsefî çalışmalarına örnek olarak, İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Telkinât* adlı eseri ile Tûsî'nin bu esere yazdığı şerhi okumasını sayabiliriz. *Hikmet'ül-'Ayn* adlı popüler felsefi tezin yaratıcısı Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî ile de çalışmaları olduğunu biliyoruz. Mirak'ul-Buhârî'nin bu esere yazdığı *şerh*te Kutbuddîn'in görüşleri de yer alır: *Şerhü Hikmet'il-'Ayn* (2 cilt, Kazan, 1904). Yani kısacası Kutbuddîn'in felsefi öğrenimi Sühreverdî ile İbn Arabî'ye yabancı olup sadece Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi içermekteydi.
7. 680/1281 ve 684/1285'de astronomi konulu iki eser verdi: *Nihâyet'ül-İdrâk* (Aklın Durduğu Nokta) ve *Tuhfet'üş-Şâhiyye* (Meraklar Merakı). 682/1283'de *eş-Şifâ*'ya yazdığı 3 ciltlik şerhin ilkini yayımladı. (İkincisi, 694/1294, üçüncü ise 710/1310'da çıktı). Yine o yıllarda Mâlikî fıkhı konulu popüler bir eseri daha yayımlanmıştır.
8. *Şerh*, 694/1295, Ansiklopedi (*Dürret'üt-Tâc Gurret'üd-Dubâc*) 705/1306. Yani 59 ve 69 yaşında.
9. Tûsî bugün de tartışma konusudur. Wickens *Nâsıri Ahlakı* adlı eserinde "Acaba İslâm'ı korumak için mi yaltaklanıyordu yoksa istidadı ne olursa olsun, her klüpten, her medreseden ve her klikten kovulacak tipte bencil, iki yüzlü hainin teki miydi?" diye sorar. Tûsî'nin diğer öğrencilerinin onun stratejisini sürekli dedikodu konusu yaptıkları gibi herhalde Kutbuddîn de Tûsî stratejisini *tuhaf* bulanlar arasındaydı; ama bildiğim kadarıyla Kutbuddîn hocasını asla eleştirmedi ve Moğol kaosuna getirdiği eleştiri (çözüm) hiçbir zaman hocasınınkinden pek farklı olmadı.
10. Mesela 705/1306'da Batı Gilân, Aşkabat'ta Emîr Dubâc'ın emrinde bulunuyordu. Bir defasında da Kastamonu'ya atandı. Buraları merkezden ve kaynaktan uzak yerler değil midir?..
11. Döner dönmez *Şifâ Şerhi*'nin 1. cildini yayımlamıştır. Bu da göstermektedir ki Mısır üniversitesindeki tetkikleri hayli işe yaramıştır.
12. Karşılıklı haset yönünde işaretler vardır. Kutbuddîn Fazlullah'a (ilmen) tepeden bakarmış. Yahudi iken ihtidâ eden Fazlullah'ın bir Kur'ân tefsiri yazacağını ilan etmesi üzerine Kutbuddîn de bir Tevrat tefsiri yazacağını ilan etmiştir. Fazlullah 697/1298'de vezir-i azam olduğunda Sultan'a müracaat ederek, "*bir derviş ve ilmi ledün öğrencisi*" olan Kutbuddîn'e ödenen maaşın çok yüksek olduğunu söyledi. Sonra da anladığımız kadarıyla, onu Gilân'a (Doğu Anadolu) sürdürdü. Sürgünden dönen Kutbuddîn de, ayağının tozuyla, Fazlullah'ın yaptırdığı camiyi göstererek, "Yahu bu Mekke'ye değil Kudüs'e bakıyor." deyivermiştir.

13. Bu eserin kısmi çevirisi D.M. Dunlop tarafından *Irak* adlı dergide (sayı: 14, 1952) yayımlanmıştır (s. 93-117). Daha sonra yine Dunlop, ilave bir el yazması kaynak kullanarak, *Fusûl*'ün tamamının gözden geçirilmiş çevirisini yayımladı: *al-Farabi, Fusul al-Madany: Aphorisms of the Statesman* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961). Bilahere dört el yazmasının daha ele geçmesiyle Fevzi M. Neccar *Seçme Sözler*'in en güvenilir nüshasını tertip ederek yayımladı: *Fusûlü Muntaza'a* (Beyrut, Dâr'ul-Maşrık, 1971). Dunlop baskısının dayandığı Chester Beatty el yazması 1304 tarihli (H. 704) ve 3714 sayılıdır (ve İran'da değil Mısır'da kaleme alınmış bir nüshadır). Daha önce kullandığı Bodlei nüshası (Hunter 307) VII/XIII. yüzyılda çıkarılmıştır. Neccar'ın kullandığı *Diyarbakır teksiri* (1970) herhalde V/XI. (veya VI/XII.) yüzyıla aittir. Tûsî de *Nâsıri Stratejisi*'nde bunu kullanmışa benzer (*a.g.e.*, s. 187). Bu nedenle şunu da önemle kaydetmiş olalım: Nâsıreddin'den yüzyıl önce, şu anda Tahran Üniversitesi'ne ait bir el yazması Isfahan'da teksir edilmişti (601/1205).
14. Fârâbî, *Seçme Sözler*; Dunlop'da 29, Neccar baskısında 32.
15. *The Book of Goverment or Rules for Kings: The Siyasetname or Siyar al-Muluk of Nizamulmulk*, çev. Hubert Darke (New Haven, Yale University Press, 1960).
16. *a.g.e.*, s. 9.
17. *a.g.e.*, s. 12.
18. *Nâsırî Tezi*, s. 25.
19. *a.g.e.*, s. 187.
20. *a.g.e.*, s. 215.
21. *a.g.e.*, s. 191-192.
22. *a.g.e.*, s. 191, 216.
23. *a.g.e.*, s. 192.
24. Eserin yarıya yakın kısmı yayımlanmıştır. Bilgi tezini içeren Sunuş ile beş kitap (cümle/cümel: Mantık, Felsefeye Giriş, Fizik, Matematik ve İlm-i İlahi/İlahiyat) iki cilt halinde ve sekiz bölüm olarak çıktı. Felsefeye ayrılmış beş kitabı içeren ilk cildi Seyyid Muhammed Mişkât, matematiğe ayrılmış diğer üç kitabı da -tek cilt halinde- Seyyid Hasan Mişkân Tebasî yayımlamıştır: *Dürret'üt-Tâc li-Gurret'id-Dubâc* (Tahran, Meclis Yay., 1317-24). Matematiğe (fünûn, fenn) ayrılan dört bölümden biri ile Ek (Hâtime) ise yayımlanmamıştır. Siyaset konusunda, Tahran, Meclis Kitalığı'ndaki 4720 numarada kayıtlı el yazması teksiri kullandık.
25. Walbridge, *a.g.e.*, blm. 3 ve 4. (Sühreverdi'nin aydınlanmacı felsefe doktrini ve Kutbuddin'in şerhi ile *Billûr Tâc* öğretisi).
26. *Şerh-i Hikmet'il-İşrak*, yay. Esedullah Herâtî (Tahran, 1313-15/1896-98), 31-32. *Şerh-i Hikmet'il-İşrak*, s. 31-2. Aynı şema *Billûr Tâc* ansiklopedisinin girişinde de, daha mufassal olarak mevcuttur.
27. Kutbuddin'in felsefe hülasası değişik düzeylerde cereyan etmektedir. Bölüm/düzey anlamında bir sürü lafı (terim/ıstılah) bulunmakta olup bunlar, küçükten büyüğe doğrudur: Fasıl/Bölüm, Mukaddime/Önsöz, Kaide/Konu/Kategori, Kutup/Ana Bölüm (mesela, Nazariyye, Ameliyye), Hâtime: Ek, İlave Kitap. [Yazarımızın büyükten küçüğe sıralamış, biz değiştirdik. (ç.n.)]
28. *Billûr Tâc*, Mişkât baskısı, 1.1.163.
29. *Billûr Tâc*, el yzm., no: 4720, Meclis Kitaplığı, no: 564, Tahran, Iran.
30. *a.g.e.*, s. 581-582. İzahı da şudur: Akıl, ilke olarak, ruhun tüm önermelerini keşfe muktedir değildir. (Ahlakı tam olarak ihata edemez). İyi ve kötünün tam anlatımı -mesela orucun faziletleri- vahiyden geçer.

31. Kur'ân, 4/59.
32. *Billûr Tâc*, el yzm. 4720, Tahran, Meclis Kitaplığı, kayıt no: 582.
33. Şirâzî'nin eserinin hitâbî konumu, kendi siyaset tezi ile *Fusûl* çevirisinin paralel (aynı konulu) kısımlarını kıyaslayarak görülebilir. Önce Fârâbî, sonra Şirâzî'den okuyalım.

I. Fârâbî *Fusûl*: (*Tezkire*, 570/Dunlop'ta fusûl (söz) no: 27/Neccar'da söz no: 30. Şirâzî'nin Farsça tercümesinden).

"Gerçek kral, nefs yönetimi (psikolojik yönetim) yoluyla kendini ve teb'asını mutlu eder. İşte *alamet-i sultaniyye* (sultanlık alameti) ancak budur. Teb'anın her tür mutluluğundan da sultanda bir iz bulunur; zira onları mutlu eden, nihayet odur".

II. Şirâzî, *Billûr Tâc*. (Mukaddime 3, el yzm. 4720, Tahran, Meclis Kitaplığı, kayıt no: 582-583).

"Sultan'ın dünya (işleri) ile alakası, kalbin bedenle alakasına teşbih olunabilir. Kalp sağlamsa, beden de sağlamdır. Kalpte bir hastalık başgösterecek olursa tüm bedene yayılır. Nitekim, Rasûlüllah "*Bedende bir et parçası vardır ki o sağlıklıysa beden sağlıklıdır, o hastaysa, nefis de hastadır. İşte bu parça kalptir!*" buyurmamış mıdır? Aynı şekilde, bir sultan adalet ve hakkaniyet gösterir, iyi hükümet eder, teb'asının durumunu ıslaha yönelirse, mülkünde (yönetim) refah, barış, bolluk ve bereket olur; ürün ve nüfus artar, pahalılık olmaz. Tersini yapması durumunda -maâzallah- ise halkın hali de tam tersi olur".

34. *Billûr Tâc*, Mişkât baskısı, 1.1.79-80,
35. *Billûr Tâc*, el yzm. 4720, Tahran, MK, kayıt no: 581.
36. *a.g.e.*, s. 550.
37. *a.g.e.*
38. *a.g.e.*, s. 551.
39. *a.g.e.*, s. 550.
40. *Shihaboddin Yahya Sonravardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques II*, yay. Henry Corbin (Tahran/Paris, Academie Imperiale Iranienne de Philosophie/Librairie Adrien Maisonneuve, 1977), 12.
41. bkz. Yukarıda 8. blm. Otoritenin Kaynağına Doğru, H. Ziyâi
42. Herâtî baskısında (*Şerh-i Hikmet'il-İşrak*, s. 24).
43. *Billûr Tâc*, el yzm. 4720, Tahran, MK, kayıt no: 583.
44. *a.g.e.*
45. *a.g.e.*
46. Şirâzî'nin kendi öz deneyimi olmalıdır. Eserlerinin yazılış tarihi ile ithaf ettiği zevâtın azlolunma tarihleri birbirini hep tutmaktadır.
47. *a.g.e.*, 590-591.
48. Walbridge, s. 18. Şirâzî'nin sultana, valilere vs. eşit düzeyde hitap ettiğini ve bununla da isteğini gerçekleştirecek tesiri yaratmayı hedeflediğini söyleyebiliriz.
49. *Billûr Tâc*, el yzm. no: 4720, Tahran, MK, kayıt no: 582. Siyaset bölümünün (kaide) 2 no'lu önsözünde (mukaddime).
50. Can dostum Hüseyin Ziyâî, aynı bölümün daha önceki versiyonunu eleştirirken konuyu İran geleneğine bağlamaktadır: Orada bilge, sultanın danışmanıdır. Bu siyasi idealde hikmet, siyasi nizama devleti kuranların bilgeliğini taşıyan yasalar yahut fermanlarla geçmez; bilge kral da sözkonusu değildir, onun gözü kulağı olan bir bilgeden bahsedilmektedir.

İSLAM FELSEFESİNDE SİYASİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

Acaba belli bir dil kullandığında ve tabii buna bağlı olarak insanı, belli kültürel imaj ve çevreler yardımıyla muhatap aldığımızda Tanrı -gerçi başka zamanlarda başka dillerle de vahiy inmiştir ama- beşeriyetin diğer ve ekseri kısmını hitap, yani kitap dışı bırakmakta değil midir? Bundan daha da belirgin olmak üzere, kendimize ayrıca şu soruyu da sormalı değil miyiz: Acaba "Bazı düşünce biçimleri dünya meselelerinin anlaşılmasına müsait değildir." önermesi mantıki midir? Mantıki ise bu önerme ile ne kastedilmiş olabilir? Sonra, salt soyut düzlemin, yani zaman ve mekan şartlarından bütünüyle arınmış düzlemin, çağa uygun (yani modern) olanı saptamasına imkan var mıdır?

İşte elinizdeki eser bu ve benzeri sorulara cevap vermeye çalışmaktadır.

isbn 975-352-106-5

9 789753 521062

İslam Düşüncesi